منيرفا الفلسفية

άνηθA

مجلة فلسفية محكّمة- نصف سنوية

ملف العدد: تأويل إفريقيا

العدد رقم 06(ديسمبر)2016

ISSN2437-0703 - ISBN2015-2237

للتواصل مع منيرفا

http://mineravpilosoph.onlc.fr/

https://www.facebook.com/minervaphilosophie/

minervarevuetlemcen@outlook.fr

ص ب 317 الرمشي 13500

تلمسان13000

الجزائر

منيرفا
ánηθA
مجلة فلسفية محكّمة- نصف سنوية

رئيس التحرير د.بخضرة مونيس

الهيئة الاستشارية

أد. شايف عكاشة(جامعة تلمسان) أد. عمر مهيبل(جامعة الجزائر)
أد. عبد الرحمان بوقاف(جامعة الجزائر) أد. عبد الرحمان بوقاف(جامعة الجزائر)
أد. محمد عثمان الخشت(جامعة القاهرة، مصر) أد. محمد عثمان الخشت(جامعة القاهرة، مصر)
أد. محمدي رياحي رشيدة(جامعة وهران) أد. موسوني محمد(جامعة تلمسان)
أد. إسماعيل نوري الربيعي(الجامعة الأهلية، البحرين) أد. بوعرفة عبد القادر(جامعة وهران٢)

الهيئة العلمية

أد. كمال بومنير(جامعة الجزائر) د. بودومة عبدا القادر(جامعة تلمسان)
د. محمد شوقي الزين(جامعة تلمسان) د. أحمد عطار (جامعة تلمسان)
د .غيضان السيد علي(جامعة القاهرة) أد. عامر عبد زيد الوائلي (جامعة الكوفة- العراق)
د. طوطاو الشريف (جامعة خنشلة) د. محمد بومانة(جامعة الجلفة)

هيئة التحرير

د.غوزي مصطفى (جامعة تلمسان) أ. الحاج عبد القادر فؤاد (جامعة تلمسان)
د. دليل محمد بوزيان (جامعة تلمسان) أ. أحمد مونيس(جامعة خنشلة)
أ. كرمين نصيرة (جامعة وهران 2)

شروط النشر

1- يجب أن تتوفر في البحوث المقدمة الأصالة العلمية الجادة ولم يسبق نشرها.

2- على البحوث المقدمة أن تحترم القواعد العلمية والمنهجية المتعارف عليها في إنجازها، ويوضع التهميش في آخرالصفحة.

3- نوع الخط المعتمد Traditional Arabic ونمط (16) واعتماد الطريقة الآلية في الإحالات وتكون بنمط(14).

4- على صاحب البحث كتابة اسمه وعنوانه الكامل والبلد الذي ينتمي إليه في ذيل الصفحة الأولى من البحث.

5- ضرورة إرفاق سيرة ذاتية مختصرة مع البحث.

6- إرفاق البحث بملخص باللغة العربية واللغة الإنجليزية.

7- حجم البحث لا يقل عن 3 ألاف كلمة و لا يزيد عن 6 ألف كلمة.

8- المجلة غير ملزمة بإعادة البحوث المرفوضة إلى أصحابها.

9- تحتفظ المجلة بحق نشر البحوث وفق برنامجها الخاص.

10- تخضع كل البحوث المقدمة للتحكيم العلمي من طرف الهيئة العلمية وبسرية تامة.

11- البحوث التي ينصح المحكمون إعادة تعديلها وتصحيحها تعاد إلى أصحابها لإجراء تعديلات المطلوبة قبل نشرها.

12- تلتزم المجلة بإرسال نسخة واحدة لكل باحث تمّ نشر بحثه في المجلة.

13- توجه جميع المراسلات إلى السيد رئيس تحرير المجلة : mounisz@live.fr

الأبحاث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة، و إنما تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم.

قول في منيرفا

تنحدر كلمة منيرفا من أعماق التراث البشري، وبالتحديد من مثولوجيا الرومان والإغريق العتيق، علما أن الخطاب الميثولوجي في ذلك الزمن كان يشكّل الثقافة الشعبية لمجتمعاتها، وبالتالي كانت مكونات هذا الخطاب في صلب التداول الاجتماعي والإيمان الديني، مما يبعد كل غرابة عندما نجد اسم منيرفا كدلالة على الحكمة داخل هذه الثقافة، والذي كان مرتبطا بآلهة الحكمة والفنون.

في هذا السياق، قال هيجل قولته الشهيرة في تصديره لكتابه» فلسفة الحق» ما يلي>> إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله<<. وهي مقولة رمز بها هيجل إلى الفلسفة وخصائصها بصفة عامة، نظرا لتقارب خصائص كثيرة بين طائر البوم الذي يفضل العزلة والسكون، ويصطاد في جنح الظلام، والفلسفة كنشاط وتأمل والتزام. وجملة هذه الخصائص جعلت منهما رمزا لمحبة الحكمة ومحبتها في الثقافة الغربية.

إن الفلسفة كما أكد هيجل في مقولته هذه، أنها لا تظهر حيويتها ومفعولها إلا بعد أن يكتمل الواقع بناؤه، وبالتالي تحددت مهمة الفلسفة دوما في الكشف عن الأفكار والركائز الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، أي أنها تظهر متأخرة بعد أن تكون النظم الاجتماعية قد اكتملت وشاخت.

وفي منطقة أخرى من مناطق نص فلسفة الحق، كتب هيجل قائلا: أن الفلسفة ترسم لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي. فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد هرمت، أو شكلا من أشكال الحياة قد أصبح عتيق، لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي، لا يمكن أن يجدد شباب الحياة و لكنه يفهمها فحسب.

ويقصد من هذا الرسم أن هناك فكرا شائعا في حياة الناس اليومية في شتى المجالات ، تأتي من أجله الفلسفة كفكر ثان منعكس، لتجعل منه موضوعا لها.

وهذا هو سر تأخر ظهور الفلسفة في المجتمع، بعد أن تكون الحياة قد دبت واكتملت وقد تعوّد عليها الناس وصارت شيئا مألوفا لديهم، وعليه تأتي الفلسفة

لتعيد تقديم ما كان مألوفا للناس على أنه غير مألوف.

في ظل الظروف العصيبة التي يمر بها عالمنا المعاصر، وتحت ثقل دلالات منيرفا وطول تاريخها العتيق، جاءت هذه المجلة الفلسفية الحاملة لمقومات هذا الاسم، لعلها تكون فضاءا مناسبا للتأمل والإبداع الفلسفي للكثير من الباحثين وهواة التفلسف والتأمل والفكر الحر النزيه، لتحمل بين صفحاتها ما جادت به قرائحهم التأملية وأفكارهم الفلسفية لملأ الفراغ الحاصل بيننا في هذا المجال، الأمر الذي جعل منها مجلة متخصصة في شؤون الفلسفة لا غير، تسعى لنشر كل ما يتناول في عالم الفلسفة الكونية وفق برامجها الخاصة، الشيء الذي سيجعلها فوق أي اعتبارات ضيقة أو خلفيات خاصة أو إيديولوجيات زائفة.

إن مجلة منيرفا تدعوا وترحب بكل من يريد أن ينخرط في نادي الكتابة الفلسفية، وتقيّيد أفكارهم في معاقلها، ولتبادل وجهات النظر والآراء داخل هذا العالم، الذي بات أكثر من أي وقت مضى بحاجة لطلاء فلسفي له، وإعادة ترميمه وتلميعه من جديد، وترسيخ الثقة فيه لجعله المكان الوحيد الذي تولد فيه الحياة المرجوة، بفعل غرس فيه قيم السلم والحرية والتسامح والاختلاف والمرح وحتى اللعب ولكل ما يدخل في تكوين عجينة الإنسانية، خاصة وأن ميلادها تزامن مع هبوب عواصف من كل جهة وصوب على مجتماعاتنا المعاصرة، جعلت من جماهيرها أكثر قلقا وغثيانا، مما جعلنا نعتقد أنه هو الزمن المناسب للتفلسف.

د. مونيس
بخضرة

فهرس

ملف العدد: تأويل إفريقيا	
- الهمجية الاستعمارية في أفريقيا: قراءة في رؤية «عمار بلخوجة» لبشاعة الاستعمار في إفريقيا د. مونيس بخضرة (جامعة تلمسان)	11
- إفريقيا ترد بالكتابة أو الرواية كتاريخ مضاد أ. صبرينة شناف (جامعة باتنة)	25
السنيما الإفريقية: المسار والتحدي (ب)عتوتي زهية(جامعة تلمسان)	37
-الموروث الثقافي الإفريقي من المحلي إلى العالمي: رواية أشياء تتداعى لتشينوا أتشيبي أنموذجا أ.وردة لـواتي (المركز الجامعي تمنراست)	51
- سَـطْوةُ الـعُرف القَبلي في الثقافةِ الإفريـقيّة: فُحصٌ لأهمِّ الأسَاطيرِ التـأَسِيسيّة أ.وردة لـواتي (المركز الجامعي تمنراست)	65
- عبادة الأسلاف في إفريقيا جنوب الصحراء : الجذور والطقوس أ. وردة لواتي (المركز الجامعي تمنراست) أ. مراد بن قيطة (جامعة عنابة)	79
-مقومات الانية الجزائرية لدى مولود قاسم نايت بلقاسم (ب) فارس خيرة(جامعة مستغانم) د. حموم لخضر(جامعة مستغانم)	97
ملف الدراسات الفلسفية	
- الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون (ب) شريقي أنيسة (جامعة سعيدة)	117

-الرمز والمصطلح في لغة الصوفية (ب) عاشوري أحمد(جامعة تلمسان)	127
-الفضائيات المتخصصة والتنشئة الاجتماعية للأطفال (ب). لدرع نعيمة(جامعة تلمسان)	139
-جدل العقل واستكمال التنوير أ.عصام موخلـــــي(المغرب)	151
-جوهر الحضارة في مشروع مالك بن نبي (ب).تفاحي فتيحة(جامعة سعيدة)	173
في جينيالوجيا الاغتراب أو الاغتراب في عيادة ماركس (ب)سلام زويدي: جامعة المنار(تونس)	181
جدلية الاغتراب والاعتراف:التأصيل الفلسفي لفكرة الإعتراف عند أكسل هونيت أ. مونيس أحمد(جامعة وهران2) بإشراف أ.د برياح مختار	201
طبوغرافية الإنسان العربي: بحث حول الهامش (ب) موسى برلال: المدرسة العليا للأساتذة(مكناس/المغرب)	207
نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري أ. لندة واضح(جامعة باتنة 1)	225
ملف الترجمة	
كانط وإفريقيا: المسألة العالمية: «كيزيتو أوونا Kisito Owona» ترجمة: أ. محمد أمين بن جيلالي: جامعة بومرداس	247
السعادة من منظور الفارابي أ. نور الدين علوش(المغرب)	259

الهمجية الاستعمارية في أفريقيا
قراءة في رؤية «عمار بلخوجة» لبشاعة الاستعمار في إفريقيا

د. مونيس بخضرة (جامعة تلمسان)

ملخص:

يعد المؤرخ عمار بلخوجة أحد المؤلفين الجزائريين البارزين على الساحة الإعلامية والثقافية، وتأتي أهميته كونه عاصر المرحلة الاستعمارية ومرحلة ما بعد الاستعمار(الاستقلال)، كتب كتبا عديدة عن بشاعة الاستعمار وجرائمه، وقد تميزت كتاباته بالكثافة في تسجيل الأحداث وباعتماده الأسلوب العلمي، وقد وظف مناهج العلوم الإنسانية في كتاباته التاريخية، ونحن في هذه الدراسة سنحلل كتابه»همجية الاستعمار في إفريقيا» والذي حلل فيه جرائم الاستعمار الفرنسي وبشاعته في إفريقيا.

Abstract :

Of Amar Belkhodja is one of the Algerians prominent authors on media and cultural scene, come significance as the contemporary stage of the colonial and post-colonial, many books about the ugliness of colonialism and its crimes wrote, was marked by his writings density in the event logging and adopting scientific method, he has hired the humanities curriculum in historical writings and we are going to analyze in this study « Barbarie coloniale en Afrique » book in which the crimes of French colonialism in Africa analyzed.

على سبيل التمهيد:

يقول فرحات عباس:(إن التاريخ يحتوي على الأسباب والأحداث، وعلى كيفية تأويلها، إنه أقرب إلى الفن منه إلى العلم لأنه تتصارع فيه الأهواء البشرية)([1])، هو قول يؤسس لانفتاح عدد كبير من المؤرخين الجزائريين المخضرمين على الحادثة التاريخية التي كان وراءها المستعمر بدرجة أولى أكثر من غيره من العوامل، لا الحادثة كما أرخ له هو نفسه،ومن بين هؤلاء نجد الكاتب والمؤرخ والمثقف»عمار بلخوجة». والذي

1 فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة ابو بكر رحال، مطبعة الفضالة، المغرب، ص50.

كشف على أن تاريخ أفريقيا معظمهمكتوب من طرف الأوربيين، ومع عدم إنكار نزاهة بعضهم، إلا أنه كما قال «فرحات» لا يسعنا أن نقول بأن المؤرخين كتبوا دائما لمواطنيهم، ولذا فإنهم دافعوا بوعي أو بغير وعي عن مصالح أوطانهم([1])، ولهذا جاء عمار بلخوجة لأن يكشف المغالاطات المؤرخين الأوربيين لما حداث.

يقف الكاتب والإعلامي(عمار بلخوجة) في كتابه الذي حمل عنوان(الهمجية الاستعمارية في إفريقيا) على حقائق عديدة ومتنوعة كشفت عن أثار التواجد المد الاستعماري على القارة الإفريقية بأكملها، معتمدا في كشفه هذا على أدوات منهجية مضبوطة وعلى التحليل التاريخي للأبرز الأحداث التاريخية التي عرفتها المجتمعات الإفريقية في مواجهة مستعمريها، ومن بين الأدوات المنهجية التي وظفها الكاتب نجد اعتماده على التحديد الجغرافي ولتنوع الثقافي والإحصاء السكاني في تفكيكه للحدث التاريخي لشعب ما، وهذا ما يعكس مدى تشبع الكاتب بمنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءته للأحداث، مما أعطى لكامل المحطات التي توقف عندها في كتابه هذا طابعا علميا واضحا في تعاطيه للمعلومات التاريخية، مما انعكس على أسلوبه في عرض الأحداث وللمحطات الأساسية التي عاشتها الشعوب الإفريقية في مجابهتها للمستعمر.

جاء كتاب عمار بلخوجة«Barbarie coloniale en Afrique » الصادر عن دار«Editions anep» والذي قدمه الأستاذ» جيلالي ساري» في 155صفحة، اتسم أسلوبه بالوضوح والتدقيق بالاستناد إلى الحقب الزمانية والأعلام والأماكن الجغرافية التي وقف عليها مؤلف هذا الكتاب. كما اتسم أيضا بالتوثيق للمحطات التاريخية التي تناولها موضوع هذا الكتاب، كما ظهر الكاتب متشبعا بثقافة تاريخية كبيرة وبدراية واسعة لما فعله الاستعمار بتعدد جنسياته في الشعوب الإفريقية.

ومن خلال فقرات هذا الكتاب، يشعر القارئ بحرارة الكاتب وحماسته الشديدة في تناوله لحيثيات الموضوع، إلى درجة أنه يلامس تأثره بالمجازر الوحشية التي مراسها المستعمر في حق الأفارقة، مما يعكس صدق الكاتب في كتابة نصه، والذي لم يخف تعاطفه ومساندته لشعوب إفريقيا التي فعلا عانت من ويلات وحشية الاستعمار لقرون طويلة من الزمن أكثر من غيرهم على وجه المعمور.

1 الزواوي بغورة، الهوية والتاريخ، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ط1، 2015، ص99.

وأيضا، ظهر مؤلف هذا الكتاب بمعرفته لحيثيات دقيقة تخص الحقب الاستعمارية التي توالت على إفريقيا، الأمر الذي أعطى لكتابه هذا بعدا استراتجيا في التأريخ لمرحة حساسة مرت بها إفريقيا عامة، وعليه يمكن إدراج هذا العمل ضمن الأعمال التي أرخت لتاريخ إفريقيا، بعد جعل منه إضافة مهمة جدا للدراسات التي تخص هذا الموضوع، خاصة وأن مكتباتنا الجزائرية تكاد تفتقر لهكذا دراسات التي تهتم بالشأن الإفريقي.

والنقطة ما قبل الأخيرة، هي التي ظهرت في هذا الكتاب، هي أن الكاتب لم يشير إلى المراجع والنصوص التي اقتبس أو اعتمدها في التوثيق وتحرير نصه، وهذا ما جعل هذا النص يظهر في شكل شهادة لمثقف على دراية كبيرة بالشؤون الإفريقية خاصة تلك المتعلقة بالمرحلة الاستعمارية، وكأنه أيضا نصا إعلاميا لباحث ومحقق متخصص في الشأن الإفريقي.

والنقطة الأخيرة، هي أن الكاتب عرج على أكثر المجتمعات الإفريقية التي عانت من ويلات الاستعمار أكثر من غيرها، مثل وقوفه على حالة: الجزائر، تونس، المغرب، ساحل العاج، مغدشقر والكاميرون. بما أن تاريخها الاستعماري كان حافلا بالأحداث التي مارسها المستعمر في حقها.

جيلالي ساري مقدما للكتاب:

يقر «جيلالي ساري» في مقدمه أن الدراسات التي أجريت من قبل عمار بلخوجة هي دراسة متأنية أنجزها بعناية فائقة، كان فيها كالمراقب والمدقق. كما هي موثقة بشكل جيد سواء من ناحية التحقيق، الذي فيها يتابع بشكل حثيث على أرض الواقع، وذلك من خلال دراسة نقدية من أي وثيقة أتيحت، وغالبا ما حول مواضيع مختلفة تتعلق بالمدينة والثقافة التي لعبت دائما دورا رئيسيا في التطور للجزائر عبرها تاريخها النضالي و موقعها الجغرافي.

ومن بين المدن التي عرفت إسهامها في تاريخ الجزائر الثقافي والثوري، يقدم لنا الكاتب « تيارت»، التي اعتبرها المركز الرئيسي للتحولات الكبرى التي عرفها الغرب الجزائري.

ثمن» مقدم الكتاب» الأدوار المهمة التي قام بها «عمار بلخوجة» في كتاباته ومقالاته ، والذي أشار أنه ينبغي أن يكون موضع تقدير بالقيمة الحقيقية لهذا المنشور بموضوعه

الجيد، الذي ركز على تطور الحركات الكفاحية ولبعض الأبطال على غرار المرحوم» عدة حمداني» الذي يعد أحد أبطال المنقطة في سنة 1957 إلى سنة 1961([1]).

كانت هذه التحقيقات، في البداية مقتصرة على منطقة محددة جيدا، وبسرعة انتقل إلى كافة ربوع الوطن، ليشمل العديد من البلدان والشعوب التي عرفت ظاهرة الاستعمار وإفرازاته السلبية من مجازر وإبادة. هذا هو التوليف الذي قدمه الكاتب»عمار بلخوجة» في كتابه هذا من خلال السرد المكثف، ويرى «جيلالي ساري» أن الكاتب وفق في اختيار الحالات التي شملها التحقيق والدراسة،وهي قد فاجأت المتتبعين والمختصين بكثافة المعلومات والقدرة الهائلة على التحليل بأسلوب علمي بسيط، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بسرد وقاع التي بقيت مجهولة لم يشر إليها في الفترات السابقة. والأمر لا يختلف عن باقي الدراسات التي أجراها سابقا وبعضها لم ينشر لسبب أو لسبب آخر، وقد أشار «عمار بلخوجة» إلى بعض النصوص المهمة التي اهتمت بالموضوع مثل: عرق المقنعين، التي نشرت في1911 ل» بول فاغن دي أوكتو»والتي ظلت محظورة. فيقول: نحن مدينون لهذا المؤلف الذي كشف عن جرائم الاستعمار التي ترتكب باسم حضارة وقيمها. فهو كان قريبا من ممارسات الاستعمار من خلال المستعمرات الفرنسية الرئيسية، ولحسن الحظ، تم إعادة إصدارها من جديد بفضل: ديسكفري (باريس) في عام 1994.

لقد سبق لعمار بلخوجة وأن قدم ومضات إعلامية كشاهد على وضعية وعلى وثائق ثرية مهمة، والتي كشفت عن كل أصول نظام مدان في معظم دول الجنوب، التي كانت واقعة تحت الهيمنة والاغتراب بأشكال مختلفة ومتعددة. وما شهدته من الحملات والغارات والابتزازات، والتي شوهت كثيرا الحياة الإنسانية لتك الدول، وللأسف إلى يوم هذا، للم تضبط الأرقام الحقيقية للضحايا والخسائر العامة الناتجة عن الاستعمار .

ساهم الاستعمار في نشر تقارير مضللة عن ما حدث في المستعمرات ، في كثير من الأحيان لم تكن موضوعية تعكس لامبالاته وازدرائه للشعوب المستعمرة، ورغم هذا يوجد كثير من الأصوات الحرة وهم أبناء الدول المستعمرة من تنادي بذكر الحقائق كما هي عبر كتاباتهم ومنظماتهم ونشاطاتهم الخيرة في أوروبا وأمريكا.

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, Editions ANEP,2002. P05.

مناهضة الاستعمار

اعتبر «عمار بلخوجة» أن الغزوات الاستعمارية لا تستحق الذكر باعتبارها جريمة قاسية ضد الإنسانية. وعليه سيكون لدينا كل الفرص لإثبات في صفحات هذا الكتاب الذي يكشف عن حقائق مرة وأرقام مروعة لما فعله الاستعمار في المستعمرات الإفريقية، فهناك ألاف الجثث لا زالت أصحابها مجهولة نتيجة التعتيم في البحث والإعلام ونكران الحقائق والشهادات الحية، وهذا بسبب الضغوطات التي تمارسها بعض اللوبيات الاستعمارية على مجرى التحقيق والتوثيق. بما فيهم العديد من المنظرين الفرنسيين، ورغم ما حدث إلا أنهم لا يزالون متمسكين بفكرة أن الحملات الاستعمارية هي مشروع مهم للحضارة البشرية، والتي أتت لتحضر الشعوب المتخلفة حسب زعمهم.

وأيضا هناك من الدارسين والمثقفين الفرنسيين من نظروا للاستعمار وقادوا حملاته، وكانوا قادة لجرائم جماعية حسب الكاتب»عمار بلخوجة»، مثلما ذهب إليه «ألبرت ساغو» عندما قال أن الحضارة هي إيثار للآخرين ومفيدة لهم([1]) وأيضا يباشرون على المجازر، مما أعطى فرصة للغزو الأوربي فرصة لارتكاب المزيد من الإبادة الجامعية.

عرفت البلدان المستعمرة بأنها بلدان غنية وواسعة ومتنوعة، واعتمد الاستعمار فيها في إبادتهم على بعض السكان الأصلين، ولا يزال منهم متواجدا، وفي بعض المستعمرات لا يزال المستعمر متواجدا إلى يومنا هذا رغم معارضة لسكان الأصليين له بطرق إنسانية، مثلما هو حادث لسكان أمريكا الشمالية، الذي أصبحوا اليوم أقلية مضطهدة.

فمن الصعب جدا الإشارة بشكل واف إلى جحيم النصوص التي تشهد على الاستعمار وتفضحه، والتي معظمها كتبها المثقف الفرنسي نفسه، إلا أن ما نراه مفيدا ويندرج في السياق العام الفكري والسياسي والنضالي لهذا المثقف، هو ضرورة الإشارة إلى ذلك التناقض الكبير الذي يعاني منه، والمتمثل في إيمانه وقناعته بمبادئ الثورة الفرنسية وفلسفة الأنوار والأيديولوجية باعتبارها أيديولوجيا تقوم على الحرية والليبرالية وحقوق الإنسان والتقدم، وبين فظاعة الاستعمار([2]).

يبنى الاستعمار في البداية على شعارات سامية مستخلصة من الثقافة والحضارة.

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, p05

2 الزواوي بغورة، الهوية والتاريخ،مرجع سابق، ص103.

وذلك هو النهج الذي وضعه الكتاب والسياسيين الفرنسية الذين لا يحبون لنا أن نقوم بتقييم سلبي بحت من الوجود الاستعماري مثلما يقول»عمار بلخوجة». كما كان يدعي أن الأقلية السكانية من السكان الأصليين لا يستطيعون بلوغ الحضارة بمفردهم خاصة وأنهم غارقون في الجهل والأمية حسب التقارير التي أعدها الفرنسيون. ففي عام 1962 على سبيل المثال، كان الشعب الجزائري تصل نسبة الأمية فيه إلى 95 بالمائة باللغتين العربية والفرنسية، فالأمية هي الذريعة التي تمسك بها الاستعمار في مشروعه الهمجي.

هذا النوع من العنف لا يقاس بهمجية الموجودة في كل مكان وطأها الاستعمار، فحيث ما وجد إلا وظهرت وحشيته في كل مكان في جميع البلدان التي غزاها، وتميز الوجود الاستعماري فيها بالجرائم الجماعية. لأنه ولد من العنف والسرقة، والاستعمار لا يزال يعيش في العنف والسرقة، كما يقول الكاتب»عمار بلخوجة».

يقول الكاتب، أن هدفنا هو ليس تحليل ظاهرة وكل ما أنتجته هذه الكارثة(الاستعمار)، ولكن قبل كل شيء لتسليط الضوء على ما نعتبره الأكثر الشجب والتنديد، وهي مذابح السكان، وهذا هو الأهم من الكتابة -أن عن حجم الدمار الشامل الذي مارسه على الحالة البشرية ومجرى الإنسانية.

هذا هو السبب دعم الغزوات الاستعمارية كل من هو من أصل أوروبي، وهو دعم يمثل جريمة في حق الإنسانية.

يقول «عمار بلخوجة»: نحن مدينون لرجل نكرم ذكراه مع الكثير من الاحترام. نكرم الشرفاء من أمثال: الدكتور بول فين دي أوكتو الذي شهد وقاع الحرب(1859-1943) وندد بها.

غالبا ما أظهر النائب بول فين دي أوكتو سخطه واشمئزازه من الحكومة الفرنسية على النهب والمذابح التي ترتكب باسم الشعب الفرنسي في أفريقيا. فهو كان طبيبا في القطاع الفرنسي وعيش جرائمه ، ومن الرحلات والشهادات جمع حقائق كثير عن المسؤولين الفرنسيين آنذاك.

وقام كثير من الصحفيين والجنود والسياسيين والأصدقاء الذين تعاملوا معه على تكريمه وتمجيده على جرأته في فضح همجية الاستعمار بصفة عامة والفرنسي على وجه الخصوص.

حملات دموية في المغرب

يتناول «عمار بلخوجة» أوضاع المستعمرات التي كانت تابعة للاستعمار الفرنسي، كاشفا جرائمه وسلبياته فيها، فيرى أن في بداية القرن العشرين، شهد المغرب مثلا قمعا لا محدود من طرف الاستعمار الفرنسي بما أن المغرب كان يثير شهوات الاستعمار الفرنسي والإسباني بخيراته، فيؤكد أن الجيش الفرنسي قمع بشكل دموي جميع الانتفاضات المحلي)[1]) سواء قبل إعلانها محمية أو بعد مات في هذه الانتفاضات الآلاف من المتظاهرين. وهي مجازر ارتكبت في حق المقاومة الأولى للغزو الفرنسي سنة 1912 ليستمر بعد هذا التاريخ قرابة 50 عاما من الاحتلال، وهذه المظاهرات جاءت تطالب بإنهاء الوجود الفرنسي المؤلم والمهين.

على الرغم من تغيير الاستعمار أسالبه في المغرب لتخفيف من هيجان الجماهير واعتماده لروح الجديدة التي تحاول فرض بعض المزايا تخص الغزو والإدارة، وفعلا عانى المغرب كثيرا من الوجود الاستعماري ، ويعطي الكاتب» عمار بالخوجة» عدة أمثلة عن ذلك بذكره للكثير من المحطات التاريخية التي عايشها المغاربة في مواجهتهم للاستعمار الفرنسي، فق دمر بالفعل المناظر الطبيعية للمغرب في غضون بضعة أيام فقط، وليس كوخ واحد، وأعطى الاحتلال الفرنسي لنفسه حق جميع الانتهاكات والنهب والإغارة على القرى والمداشر. ومن أبرز المحطات التي أشار إليها الكاتب»عمار بلخوجة»نجد:

1-مجزرة القصبة أنفلوس، جانفي 1912

2-على اعتداء مدينة مراكش: في هذه المدينة تعرض سكان قصبة أنفلوس لاعتداءات في حقهم من قبل الاستعمار ارتقت إلى مصاف المجزرة يأتم معانيها واعتبرها الكاتب بالمدينة الشهيدة([2]).

3-فاس: مدينة الشهداء

في يوم 30 مارس 1912 تعرضت مسيرة في فاس إلى هجمة دراماتيكية ، بسبب نيران مدافع القوات الاستعمارية. مدينة لم تشفع لها روحانيتها وسلامها وعاقة تاريخها الإسلامي الثري بالتراث والتقاليد انتهت بتوقيع اتفاقية مع مولاي حفيظ.

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique ,17

2 ibid, p18.

النهب والسرقة والجوع: بعد معاهدة 30مارس1912 التي جمعت بين مولاي حفيظ والاستعمار الفرنسي، أصبح المغرب محمية فرنسية بأكمله، وهي المعاهدة التي كلفت المقاومة المغربية الكثير من الشهداء ، حينما تعرض المغاربة إلى القتل والتهجير وتم تحويل مدينة فاس إلى عاصمة للمغرب من طرف الاستعمار، علما أنها تعرضت لجميع مظاهر النهب والتجويع والسرقة.

وبعد أن ثبت المستعمرين الأوروبيين أعلامهم في أفريقيا وآسيا، رأوا أن لهم الحق في ممارسة العنصرية وكل الممارسات الأخرى التي تميزهم.

استمرت حركات الإستطان بقمع السكان الأصليين في كامل أرجاء إفريقيا. والذي كان بدرجة عالية في السنغال والجزائر والمغرب وتونس ، وخير دليل قدوم الاستعمار على تهجير عدد كبير من الجزائريين إلى كاليدونيا الجديدة ودمجهم في صفوف الجيش الفرنسي لقم الثورات المحلية بدءا من سنة 1871 إلى غاية سنة 1954 مرورا بحربين عالميتين، شارك فيها الجزائريين في الصفوف الأمامية([1]).

في العشرينيات من القرن الماضي على سبيل المثال: تم اعتقال زعماء السكان الأصليين لمكافحة ثورة «مير عبد الكريم الكتابي» وتم اعتقال الكثير من المغاربة وتم تجنيدهم في صفوف الجيش الفرنسي لمواجهة جيش القائد الفتنامي «هوشي منه» وهو السيناريو نفسه الذي اعتمدته إستراتيجية الاحتلال الفرنسي مع الحروب العالمية والإقليمية باعتماده بشكل كبير على أبناء المستعمرات التي احتلتها في غزوها لمناطق جديدة وفي الدفاع عن نفسها.

هذا جانب آخر من جوانب الظاهرة الاستعمارية التي اعتمدتها للحد من خسائر الأفراد العسكريين الفرنسيين في حروبها الكثيرة، بما في ذلك إدماجها في صفوف الغزو العسكري غير محدد وبطريقة عشوائية.

المغرب: الحماية من الذبح

ومن نتائج وجود الاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا، هو تلاعبه بحدود الدول وتغييرها لإحداث النزاعات الإقليمية ولإذكاء التفرقة بين شعوب المنطقة، و كانت من نتيجتها معانات كثير من الدول جراء هذا التلاعب إلى يومنا هذا. إن الشهية الأوروبية تحولت المغرب إلى محميتين: واحدة إسبانية، و الأخرى الفرنسية وهذا التقسيم

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, p19

فرض على المغاربة على ضرورة فتح جبهتين: الأولى ضد الاحتلال الإسباني، والثانية ضد الاحتلال الفرنسي. ومن بين أبرز قادة المقاومة المغربية كان»عبد الله الفاسي» و»الحسن محمد الوزاني» اللذان واجه الاحتلال الإسباني، واثنين من قادة آخرين منهم «عبد الخالق الطريس» و»مكي «حيث تحولت مناهضتهم للتواجد الاستعماري إلى برامج سياسية دعمت البرنامج السياسي للملكية وللسلطان محمد بن يوسف([1]) وهي الأحداث التي جعلت من الشعب المغربي أن يبقى مرتبطا بساسته وقيادته. إلا أنه بقي يعاني من همجية الفرنسيين خاصة وأنهم فرضوا حمايتهم على كل شيء مستخدمين مختلف أشكال العنف والقوة في بسط هيمنتهم ونفوذهم على المملكة.

ومن بين أهم الأحداث التي تعرض فيها المغاربة لاضطهاد الاستعمار الفرنسي، يذكر الكاتب» عمار بلخوجة» المحطات التالية:

1-أحداث الرباط –سلا(جانفي1944)
2-أحداث الدار البيضاء(مجزرة أبريل 1947)
3-أحداث تطوان (نيران فرنكو 1948)
4-الحملة العقابية في بني ملال (ماي1950)
5-مجازر الدار البيضاء (ديسمبر1952)
6-أحداث وجدة(أوت(1953 ([2])

تونس الشهيد

تونس شهيدا هو عنوان الكتاب الذي كتبه الثائر «عبد العزيز الثعالبي» في بداية هذا القرن العشرين، وهو شخصية بارزة في صعود القومية التونسية. تسمية اقترنت بهمجية الاستعمار من السرقة والإهانة والقتل .

هذا هي تونس، هي مفترق طرق الحضارات ولؤلؤة المتوسط وبوابة إفريقيا، حيث كان سلوك الفرنسيين في تونس هو تشجيع الإرهاب وازدراء السكان، وتوريث الدم والبؤس والمرض للتونسيين.

عرفت تونس سقوط عدة أسماء مناضلة وحرة، منها عملت في المجال النقابي مثل «فرحات حشاد» وجميع العاملين المجهولين الآخرين سقطوا تحت الرصاص المستعمر، للانقضاض على الحركة العمالية التونسية، التي عرفت بنضالها ومناهضتها للسلطات

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, p39

2 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, p45

الفرنسية. ويضرب الكاتب عدة أمثلة على ما عانى منه التونسيون.

1-أحداث قتل القصر(1 مارس 1937)

2- مأساة صفاقس(2-5أوت 1947)

3-إضراب في المناجم(نوفمبر 1941)

4-إضراب المزارعين الزراعية في سوق الخميس(نوفمبر 1949)

5-قمع عمال المزارع(جانفي 1950)

6-جرائم القتل(6نوفمبر 1950)

7- كفاح الطلبة (يناير 1952) ([1])

الغزوات الاستعمارية لأوروبا الجنائية

كل الجرائم التي قام بها المستعمر باختلاف جنسياته إلا وارتكبها بدافع عنصري بالدرجة الأولى، وأيضا بالتمييز العرقي، مثل التمييز بين الأبيض والأسود.

ورغم بعض الدعوات من الأوربيين أنفسهم لمحاربة التمييز بمختلف أشكاله، إلا أن العنصرية نظريا تبرر كل الجرائم وكل الشتائم. التي حدثت لأن الأسود في نظرهم ليس رجلا. الأسود هو رجل أسود» على حد تعبير الدكتور «فرانز فانون» الذي حلل ظاهر الاستعمار العنصري على أساس اللون، وكان مناضلا في صفوف الجزائريين كما دافع عن الجزائر بفلسفته وفكره. الجزائر هي أرض النضال كما قال، وقبلة المظلومين.

وجود العنصرية في أفريقيا كان نتيجة أحد مخلفات الاستعمار الذي تعامل مع السكان على أساس اللون وطبيعة الجسد، حين جعل من السود لا يختلفون عن الحيوانات. العنصرية هي شعور إنساني منحط، يسعى إلى رفض الآخر، بدياناتهم وتقاليدهم وعاداتهم فقط لأن لونهم ليس بأبيض.

هذه هي الطريقة التي ستؤجج الكراهية بين الأسود والأبيض، وبين المحليين والأوروبيين، وبتشجيعهم للتفرقة العنصرية، هم يضربون في عمق الحضارة ويتبنون مقولة(فرق تسد)، وعليه شهد الأفارقة كل أنواه التهميش والإقصاء، وأغلبهم وجهوا إلى الزراعة وإلى خدمة السادة والبيض ([2]).

ومن بين الأحداث التي وقف عندها الكاتب»عمار بلخوجة» بالتحليل والنقد نجد:

1 ibid, p55

2 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, p60

- مدغشقر: الدم الأحمر الداكن في المجازر جزيرة «أومبك»(أوت1897): إذ يبدو أن هذه الجزيرة الجميلة الواقعة مدغشقر الواقعة في حضن الطبيعة الإفريقية لم تسلم من همجية الفرنسيين ومن كراهية وشراسة الغزاة الأوروبيين.

-كينيا في سنة 1953: عرفوا الكينيون منذ القدم بفقرهم وتواضعهم وتمسكهم بعادات أسلافهم وأجدادهم، وأمرهم ازداد سوءا بعد غزوهم من طرف الاستعمار، فصودرت أملاك الشعب وأراضيهم الزراعية وحيواناتهم ، وفقدوا أيضا جنسيتهم، فكانت تركيبتهم السكانية قبل الاستعمار مزيج من المحليين والعرب والآسيويين . ففي عام 1953، بلغ عدد سكان كينيا 5 ملايين ونصف نسمة، منها:13OOO من أصول عربية، و30000euroéenآسيوي، و 125000 من جنسية أوربية وهي مستعمرة إنجليزية ([1])

-توغو: شهداء فوغان) (1951

شعب فوغان هم أكثر شعوب إفريقيا تمسكا بعاداتهم وقيمهم وتماسكهم العائلي وارتباطهم الشديد بقبائلهم وبالطبيعة، والذي تعرض لقم المستعمر الذي حاول إجهاض مسيرة المتظاهرين فقتل 7متظاهرين ناهيك عن الاعتقالات والإعدامات من غير محاكمة، ورغم هذه المحاولات، إلا أنهي لم تثني التوغوليين عن مقاومة الاستعمار وتم الحركة القومية توغو .

-ساحل العاج: كودي فوار

1- العبودية والسجن والموت

شمل تواجد الاستعمار الأوربي في أفريقيا الاستوائية وإفريقيا الغربية: مثل سنيغال، والشرق أيضا في سودان وغينيا، والجنوب في داهومي وساحل العاج والنيجر وفولتا العليا والكونغو، والغابون، وتشاد، وهي كلها دول تملك مساحات غابية شاسعة، استغلها الاستعمار في استغلال خشبها: فقط تم محو مساحة تغطي 1401000 هكتار. وقد تم انتهاج سياسة العزل، فمثلا في مجال الصحة العامة، كان هناك اثنان فقط من الأطباء ل: 2 مليون شخص في النيجر، و8الأطباء مقابل 3ملايين نسمة في دولة فولتا.

أما ساحل العاج الذي هو غني بالموارد الطبيعية (الذهب والماس والأخشاب والبن والكاكاو والموز) والتي أحكم عليها المستوطنين بقوة، وهيمنوا على التجارة والتحكم

1 ibid., p68

الصناعي وفي الحياة السياسية وتسليطهم العمل القسري والعبودية على المحليين، والتي استمرت تحت إشراف الإدارة الاستعمارية التي حرمت الأصلين من مواردهم ، وتمم إحالتها وتوزيعها على مناطق تابعة للمستوطنين؟ ففي عام 1946، كان العامل الأسود (العاجي) يتلقى الأجر اليومي نحو 3.50 فرنك فقط. وبعد إنشاء الحزب الديمقراطي لساحل العاج في عام 1946، الذي بدأ يطالب بحقوق الإفواريين ويؤكد على النضال، وبدأت مطالب ونشاطاته تتسع في ساحل العاج، وفي نهاية عام 1946، ولد التجمع الديمقراطي الإفريقي في هوفويت. ويضرب الكاتب عدة أمثلة على معاناة الإفواريين ومنها:

1- 1947-1948: الترهيب والتهديد والقمع
2- مذابح يناير / مارس 1949
3- حوادث أبيجان 6 فبراير 1949
4- مجزرة فيركيسيدوغو مارس1949
5- مجزرة بوفل، وديمبوكرو وسيغيلا (يناير 1950) ([1])

مدغشقر: قصة المجزرة

تم دمج جزيرة مدغشقر مع الإمبراطوريه الاستعمارية الفرنسية في نهاية القرن19، والذي عرف حملات دموية وإضطهادات واسعة كلفت الشعب الملغاشي قرابة ألف قتيل ومفقود،ن ناهيك عن خسائر مادية معتبر كحرق القرى وإتلاف المزروعات، وقد شبه «عمار بلخوجة» عن إجرام الفرنسيين في حق الشعب الملغاشي بالتوحش وعمل الوحوش الضارية، وأصبحت مدغشقر فريسة من قبل وحوش جائعة. وتم توزيع الأراضي الزراعية الملغاشية التي قاربت: 1 541 148 هكتار التي تم تسليمها للمستوطنين الفرنسيين وحوالي:98355 هكتار للأجانب من الأوربيين، وامتد النهب المناجم التعدين والغابات التي قدرت بنحو4 ملايين هكتار فحولت حياة مدغشقر كلها إلى حياة بائسة. سكان مدينة ليل كانوا ضحايا جميع هذه الانتهاكات بما فيها . غلاء المعيشة والعنصرية البغيضة وجحيم الاستغلال. فكانت مدغشقر ضحية ارتكبت فيها مجزرة من أكبر المجازر في القرن العشرين.ومن المحطات التي وقف عندها «عمار بلخوجة» بالتحليل والكشف نجد:

1-تأسيس الحركة الوطنية السرية

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique ,p82

2-حرق المنازل في الجزيرة الحمراء
3-القمع الوحشي، والفقر المدقع
4 –أحداث مورامانغا
5-أفعال المجرم ميلس ([1])

الجزائر وويلات الاستعمار

عرفت الجزائر أبشع استعمار عرفه العصر الحديث، والمتمثل في الاستعمار الفرنسي، نظرا لاعتماده على أساليب القمع الهمجي وكل أنواع هدم الإنسان الثقافية والدينية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا الذي جعل من الفرد الجزائري لأن يعي طبيعة هذا الاستعمار من جهة ، ومن جهة أخرى منحه عزيمة فلاذية لا مثيل لها على ضرورة التمسك بخيار المقاومة مهما كانت الظروف والمحن([2]).

يؤكد»عمار بلخوجة»، أن الجزائر عرفت أشرس استعمار ليس فحسب في إفريقيا وإنما في العالم كله، وعليه كانت فاتورة نضالها باهظ جدا، ولكنه اتسم بالبطولية والتشبث بخيار الكفاح، وجعلت منها ساحة للحرية العالمية وللفداء وللمطالبة بحقوق الشعوب المضطهدة.

-الإبادة بنيران المدافع والمجاعة

لم يتوقف تدفق الدم الجزائري منذ 1830 حتى عام 1962 وقد أذاق الجيش الفرنسي شرّ الهزائم، ورغم شراسة أساليب الاستعمار الفرنسي في معاملته للجزائريين من خلال سوء المعاملة وانتهاج سياسة القتل الجماعي الذي صار فيما بعد شائعا. واعتماده للطرق السادية المنافية للقيم الإنسانية.

فمثلا قتل الجزائريين أصبح بمثابة نزهة للضباط والعسكر الفرنسي الذي امتد من 1830 إلى 1954، وهي كلها رذائل بعيدة عن ما يدعيه الفرنسيين في سياساتهم وما طالبت به ثورتهم، وعليه اتسم الاستعمار الفرنسي بالنفاق والحيلة في تعامله مع المستعمرات. ([3])

وخلال كل هذه المدة، تحولت الجزائر إلى حقل لتجاربهم المختلفة للأسلحة والقوانين والبرامج والخطط وغيرها ، وهي نموذج واضح للسادية التي عرف بها

1 Amar Belkhodja, Barbarie coloniale en Afrique, p101

2 مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، بيروت ص98.

3 ibid, p101

الأوربي في القرنين الماضيين .

وهنا يتوقف «عمار بلخوجة» عند أفكار الفيلسوف الأمريكي الذي ساند احتلال فرنسا للجزائر ألا وهو «لتوكفيل ألكسيس» والذي اعتبر أفكاره خطيرة للغاية تتسم بالخبث، فهم لم يعترفوا بالمجازر التي ارتكبت في جزائر من عام 1830 إلى 1962 ، وهنا يستنتج «عمار بلخوجة» أن الظاهرة الاستعمارية في عمومها آفة وجب على البشرية مستقبلا تجنبها والتقنين لها ومحاسبة مرتكبيها، كما دعى المثقفين والفنانين والمفكرين في العالم كله، على ضرورة شجبهم للاستعمار ومطالبة الدول الاستعمارية بضرورة تعويض الشعوب والمجتمعات التي استعمروها لعلها تكفر عن ذنبيها الذي لا يزال لصيقا في جبين الإنسانية وهو عار لا مثيل له في الحياة.

إفريقيا ترد بالكتابة أو الرواية كتاريخ مضاد

أ. صبرينة شناف \ جامعة باتنة

تروم هذه القراءة أن تضع نصب عينيها واحدا من الموضوعات المهمّشة التي لم تنل حظها من الدراسة والتحليل, يتعلق الأمر بالسرد الروائي الإفريقي مابعد الكولونيالي ,نسلّط عبره الضوء على ثقافة المقاومة الإفريقية في شقها الكتابي السردي,وهي تتحدى الخراب الذي خلّفته الثقافة الإمبراطورية الاستعمارية المهيمنة ,حيث يسعى المثقف الإفريقي ,وهو يروي قصته, أن يستعيد هويته الأصلية ويستقل بها لتتشكل في موقع يضاد موقع الثقافة الغربية المهيمنة ,افتكاك حقه في تمثيل نفسه وتمثيل ثقافته.

من أكبر الأزمات التي قد تقع فيها ثقافة من الثقافات بعد استقلالها مباشرة, تحدي ميراث الاستعمار الثقيل ومحاولة رد الاعتبار لأصالتها وهويتها المغيّبة تحت وطأة التمثيل (الغربي) غير الشرعي, الذي يدّعي التمايز الوجودي والحضاري الجذري بين المستعمِر(الغربي الأبيض)والمستعمَر(الإفريقي الأسود),الذي ينسف بالبنيات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية,ف»من أصعب المحن التي تبتلى بها الثقافة المحلية تحدث بعد اندحار الاستعمار عن البلدان المستعمرة,إذ يصعب على هذه الثقافة أن تجد نفسها مستقلة عن ثقافة الاستعمار..»[1]

من منظور أقلوي مابعد كولونيالي حاول المثقفون الافريقيون أدباء وروائيين أن يتحدوا المستعمر الغربي وثقافته وقد امتلكوا المكنة اللغوية والمعرفية ليردّوا بالكتابة والرواية على النصوص السردية الغربية البيضاء التي شكّلت جزءا ليس بالهيّن من النصوص التأسيسية للمركزية الغربية, وكان لها اليد الطولى في تمركز الذات الغربية حول ذاتها ونبذها لكل الآخرين الملونين وغير الغربين خارج دائرة الحضارة الإنسانية والتنوير الغربي . لذا فقد وجد هؤلاء الروائيون الأفارقة أنفسهم محتومين على تعلم لغة المستعمر والاطلاع على ثقافته وعلى منجزاته المعرفية الحداثية, فضلا عن تمثلهم لآليات السرد الروائي الغربي ,وتقنياته وجمالياتة وقد كان همّهم تأكيد هويتهم وثقافتهم الوطنيه وخلق شكل من الحوار والتواصل مع تاريخهم الذي تعرض للتشويه والتهميش على يد الغرب المستعمر.

1 . محمد شاهين,إدوارد سعيد :أسفار في عالم الثقافة, المؤسسة العربيه للدراسات والنشر,بيروت,ط1 ,2007,ص32.

هذا الوعي المتولد لدى نخبة من المثقفين الروائيين الأفارقة جعلهم يتوقون إلى حالة من النّدية الثقافية واللغوية مع المثقفين الغربيين, أتاحت لهم فرصة مراجعة السرديات الغربية و محاكمة الغرب المستعمر ,على طريقتهم, عبر الخطاب الروائي ومقاضاته على جرائمه التي اقترفها ضد الإنسانية. فقد كان دأب هؤلاء المثقفين وعلى رأسهم الكاتب والناقد المارتنيكي فرانزفانون(1925-1961) «مقاضاة أوروبا,لاقترافها جريمة تمزيق البشرية إلى سلسلة هرمية من الأعراق,ما لبثت أن اختزلت الحلقات الدنيا ونزعت عنها الصفة الإنسانية..»[1]. وإلى جانب المثقفين الأفارقة, استقطب المشروع الغربي في شقة الاستعماري والإمبريالي عديد النقاد من داخله وخارجه يتقصدون تهفيت بعض مصادراته وبعض نصوصه الكبرى المؤسسة التي تسببت في جروح وجودية ومعرفية ونفسية عميقة للإنسانية ,ما جعلهم يركزون في نقدهم على «مزاعمه الكونية,وعلى تحديده لمعنى الحضارة, وعلى مدرسته الاستشراقية, وعلى تسليمه غير النقدي بنموذج تقدّم واحد..»[2] وقد انضوى كل هذا النقد تحت حقل مابعد كولونيالي جديد يوسم بالدراسات الثقافية, ساهمت من خلاله التخصصات المعرفية المختلفة والمتعالقة في آن, وعلى رأسها السرد الأدبي في مراجعة التركة الثقيلة للاستعمار الغربي وتطهيرها من شوائبها العنصرية والشوفينية اللاإنسانية وإرجاعها إلى جادة الأنوار و الإنسانية.

هناك اذن, نزعة واضحة وصريحة تبنّاها الروائيون الأفارقة في مناهضة التمثيلات الغربية في حق الإنسان الإفريقي ومحاولة استعادة ملامح ثقافتهم السوداء عبر استعادة تفاصيلها اليومية والاعتيادية وعبر التعمق في معتقداتها ودياناتها واساطيرها كشكل من أشكال الاحتفاء بمجمل مروياتها الهووية .و يمكن لنا أن نعدّ في هذا السياق ما قاله سلمان رشدي(1947)الكاتب والروائي الهندي على الهندي الصامت إزاء المستعمر وتبعات صمته على ثقافته و واقعه ,ينسحب أيضا على الإفريقي الذي طال صمته وخضوعه للاستعمار الأوروبي ,يقول رشدي:»إن الصمت الحجري الذي صمته الهنود تحت وطأة الاحتلال البريطاني سينفجر بركانا في مستقبل الأيام الآتية,لأنه لابد لشعوب المستعمرات القديمة من أن ترد على المركز الامبراطوري,وأما الرد فلا يأتي بزعم الشعوب لمركزيتها وثقافتها وأديانها فحسب,وإنما بشك راديكالي يقوّض أسس الميتافيزيقا البريطانية والأوروبية وينسفها..»[3]

1 .ادوارد سعيد,فرويد وغير الاوروبيين,دار الآداب,بيروت,ط1, 2004,ص32.

2 .ادوارد سعيد,فرويد ,المرجع نفسه,ص ص32 33

3 . أمينة غصن,المستعمرات القديمة تتجاوز كولونيالية الإقصاء الثقافي والتهجين,(يومية الحياة,العدد15731, 30

لقد كانت الرواية ملجأ منتقى ومدروسا بعناية لهؤلاء المثقفين الأفارقة ,كواحدة من أكبر التعويضات الممتعة كما يصفها الروائي البريطاني كولن ولسن,كونها لا تمثل فقط جنسا من الأجناس الأدبية له آلياته وتقنياته وجمالياته في السرد,وإنما بإمكانها أن تقوم مقام منهج تركيبي يقدّم تفسيرا للواقع,ويسعى في الآن ذاته إلى محاولة تغييره. فالرواية لا تقدم لنا حلولا جاهزة بقدر ما تفتح أفاقا جديدة, وتبقي على أبواب التسآل والشك مفتوحة. بذلك فهي تحتل مركز الصدارة بين النصوص المختلفة,فهي أقرب الأجناس الأدبية إلى واقع الشعوب, وأكثرها تعبيرية على آلامها وأحلامها وتطلعاتها نحو مستقبل أفضل.

في هذا السياق أمكننا أن نستحضرادوارد سعيد(1935-2003) المفكر والناقد الفلسطيني صاحب الجنسية الأمريكية, الذي التصق اسمه بحقل الدراسات مابعد الكولونيالية,»تمحورت كافة أعماله حول قضية التمثيل,أي الكيفية التي يقوم بها الخطاب بتمثيل المرجعيات,ثم أثر ذلك التمثيل في صياغة وعي اختزالي بتلك المرجعيات بما يجعله ينتقي ما يوافقه منها»[1] .لقد أولى ادوارد سعيد في كتابه «الثقافة والإمبريالية» النص الروائي السردي أهمية قصوى, كما توسل به في منجزه النقدي ,سواء تعلق الأمر بنقدة للخطاب الاستشراقي وتفكيك آلياته أو في نقده للثقافة الإمبريالية,حيث تمكن من فضح التواشج الخطير بين السياسة الاستعمارية والامبريالية وجماليات النص الروائي الغربي, وبالتالي فالملفت للاهتمام بالنسبة لسعيد هو اكتشافه للتساوق الذي حدث بين توسع الإمبراطورية ونشوء الرواية وتأثير خطابها على الأذهان في عملية تمثيل الآخر غير الغربي, فـقد «حلل التواطؤ الذي هو نتاج التفاعل والتوازي بين نشأة الإمبراطورية الاستعمارية وتطورها وتوسعها,ونشأة الرواية الحديثة واكتمال خصائصها النوعية,وقد انبثقت أهمية التمثيل هنا,في أنه ركب صورة نمطية ومشوهة للآخر الذي هو موضوع مشترك لكل من الاستعمار والرواية»[2] .

.من أجل ذلك, فالرواية هي ما يستجلي لنا ماكان مستغلقا على الفهم أو ماكان في لحظة من لحظات التاريخ يبدو عصيا على الإمساك به ,كونها عادة ما تتجرأ على تناول الموضوعات المسكوت عنها و اللامفكر فيها, أوقل المستحيل التفكير فيها في فترة

|04|2006, الباب|الصفحة -16 آداب وفنون.

1 .عبد الله ابراهيم وآخرون,ادوارد سعيد: الهجنة,السرد,الفضاء الإمبراطوري,ابن النديم للنشر والتوزيع ,الجزائر,ص74.

2 .المرجع نفسه,ص74 .

من تاريخ الشعوب ,فيكون الروائي مطالبا في المراحل الانتقالية من تاريخ مجتمعه,أن يخرج للسطح ماكان ،كان مخبوءا ومكبوتا و أن يتحدث باسم وطنه و أمته عن هويته وثقافته الأصليه, وأن يستكمل ,في مرحلة الاستقلال, بمقاومته السردية الناعمة ما عجزت عنه المقاومة المسلحة القووية..

حري بنا في هذا المقام أن نعتبر النص الروائي كمدخل معرفي أساسي لفهم طريقة تفكير الإنسان الإفريقي ونمط عيشه وعقائده وأساطيره أوهامه وطموحاته وآماله في مستقبل أفضل,و أن نستوعب رؤيته الأنطولوجية للطبيعة وللمطلق وللغيب, فضلا عن رؤيته للآخر غير الإفريقي والأبيض,المهيمن بثقافته والغالب على أمره,ولتاريخه الأبيض عبر آليات الحكي والسرد.

إن الأمر الذي لا يمكن تلافيه, هو كون الرواية كنمط جديد في الكتابة هو منتج حداثي غربي تساوق وصعود الطبقة البورجوازيه في أوروبا الحديثة, له تقاليده الخاصة في الكتابة وله جذوره ودواعي ظهوره وتطوره واستقامته كجنس أدبي قائم بذاته,بيد أن ذلك لم يمنع الروائيين الأفارقة من استعارته وتمثل آلياته و تكييفه مع الظروف التي استدعت تطوره في إفريقيا, متخذين منه وسيلة لتحرير شعوبهم سياسيا وثقافيا بتعليمهم واخراجهم من صمتهم وعبوديتهم .فما يفرق الرواية الإفريقيه عن الرواية الغربيه هو اعطاؤها أهمية كبيرة للجانب الأخلاقي الإنساني على حساب الجانب الجمالي ،أي أنها كانت بامتياز بنت بيئتها وظروفها المستجدة آنذاك وهي بداية تحرر الشعوب الإفريقية سياسيا وسعيها لأن تتحرر ثقافيا وفكريا وهذا ما أشارت إليه المستفرقة الإنجليزية آن تيبل إلى شيء من ذلك عام 1965,»حيث ذكرت أن الروائيين الإفريقيين ليسوا مهتمين بألوان البراعة في التقنية.ومع أنهم كانوا -حتى ذلك التاريخ- أكثر انشغالا بالتجربة الواقعية والفكرة الطافحة فقد تطوروا أيضا مع الزمن والنضج والنقد.فحين بدأوا الكتابة لم يكن رصيدهم المحلي من الرواية يعتد به,وكان عليهم أن يستعيروا القوالب والأشكال الأوروبية ليعبروا من خلالها عن سخطهم على أوروبا الاستعمارية,ويشجبوا وسائلها الاستغلالية.ولكن استعارتهم لهذه القوالب والأشكال لم تكن التفنن في الشكل والاستغراق في تجريب التقنيات الفنية ,وإنما بهدف صب تجاربهم وتسجيلها..»[1] هذا ما يثمّنه أيضا الناقد التونسي كمال الرياحي عندما يحدثنا عن التغيرات التي صاحبت انتقال الرواية إلى غير موطنها الأصلي أوروبا بقوله»هذا

1 .علي شلش,الأدب الإفريقي,المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب,الكويت ,1993,ص ص179-180.

ما يرتفع بهذا الفن,الذي ولد مع نشأة البورجوازية لكي يضطلع بمهام إنسانية تقطع مع مولده,ويتحول من فن الترف إلى الفن الضرورة ,باعتبار السلاح الموزع بعدالة بين الأمم, التي تمكنت عبره شعوب العالم من كتابة سردياتها وسرد ذاتها بكل حرية..»[1]

وعلى ذلك يحق لنا القول أن الرواية تأتي في هذه الفترات الحالكة من تواريخ الشعوب ليستعاض بها عن التواريخ الرسمية المدعاة, فتختصر لنا ثقافتها وتحكي لنا قصة مقاومتها للاستعمار وللظلم والاستعباد,ف»قبل أن تختص الرواية بخاصيتها الأدبية,فهي قبل ذلك وبعده, شكل من أشكال الثقافة»[2]. إنه لذلك فقط كانت الرواية بالنسبة للمهمّشين والمستعبدين والمنبوذين وللشعوب التي عانت ويلات الاستعمار,تبقى تمارس على مستوى الواقع, نوعا من التثوير والتنوير معا, كما تبعثهم على التجرؤ على استعمال عقولهم ومعرفة حقوقهم واستغلالها لصالحهم,والكفّ عن الشعور بالعجز والقصور الذي كان عائقا أمام تمثيلهم لذواتهم وسردهم لتواريخهم وقصصهم الصغر,ومن أجل ذلك فهم مطالبون باستحداث منابر خاصه بهم يمثلون عبرها أنفسهم و يفتكون اعتراف الآخر بهم, وتكون الرواية وإياهم «مطالبة بعدم الاستسلام لهذا الواقع الغريب ومطالبة بمقاومة وحمل لواء الطبقة أو الطبقات التي ضحى بها التقسيم الرأسمالي للعمل من أجل مصلحة الأقلية..»[3]. وبعبارة أكثر حدة, فإن الرواية كمساحة وعي أكثر شمولية وأكثر تفسيرية للواقع,»تخلق تاريخا مضادا,فكل رواية منشغلة بأسئلة راهنها هي رواية تكتب التاريخ,ذلك التاريخ المغيب من التاريخ الرسمي..»[4]

لنوضّح فكرتنا حول الموضوع نستحضر ثلة من نماذج السرد الروائي الإفريقي,الذين كان لهم ثقلهم في الثقافتين الإفريقية والعالمية في حقبة ما بعد لاستعمار,من أهمهم الروائي النيجيري تشينوا أتشيبي (1930-2013)أحد أبرز الروائيين السود الذين مثّلوا غرب افريقيا واجترحوا لأنفسهم مكانة ضمن حقل السرد الروائي والنقد الأدبي , كتب رواياته بالانجليزية وقد حاول أن ينقل مأساة شعبه للآخرين من خلال فضحه لسياسة الاستعمار والإمبريالية اللاإنسانية ومخلفات كل ذلك على نيجيريا مابعد الاستقلال وقد اشتهر أكثر بروايته العمدة «الأشياء تتداعى»1958.إلى جانب الروائي الكيني

1 . .كمال الرياحي ,ما الذي تفعله الرواية؟ ,عن جريدة الجمهورية اللبنانية 17 ديسمبر2016

2 .أحمد الدغمومي,الرواية المغربية والتغير الاجتماعي-دراسة سوسيوثقافية- ,افرقيا الشرق, 1991,ص17.

3 .محمد صالحي,قنديل أم هاشم:قراءة وتحليل, دار توبقال,1995,ص10.

4 .كمال الرياحي,ما الذي تفعله الرواية؟ ,مرجع سابق

البارز واثيونجو نغوغي الذي مثل شرق افريقيا (1938-؟) و نشر روايته الأولى باللغه الإنجليزية «لا تنتحب يا طفل» وقد عاش صراعا كبيرا بين لغته الأم ولغة المستعمر وهو يناضل من أجل إعادة تأصيل هويته الإفريقية. هناك العديد من الروائيين الأفارقة الذين تفاوتت تجاربهم في النضج والتأثير في شرق القارة وغربها وجنوبها أمثال آموس توتولا و وولي شوينكا وسيبريان إكوينسي ,وغابريل أوكارا ,ونورالدين فرح ووبيتر بالانجيو وغيرهم كثيرون.بيد أن كل من أتشيبي ونجوجو كانا الأكثر تأثيرا في الحقبة مابعد الكولونيالية في طرح القضايا الراهنة آنذاك كالهوية الإفريقية والتحرر الثقافي.

كما هو معلوم أن الرواية الإفريقية المكتوبة باللغة الإنجليزية كانت أكثر حضورا من مثيلاتها المكتوبة باللغات الأوروبية الأخرى كالفرنسية والبرتغالية.فكون قضية هؤلاء المثقفين كانت جديدة آنذاك,استدعى الأمر أن يتخذوا لها لغة جديدة ومسموعة ,حيث كانت الانجليزية كلغة إمبراطورية استعمارية لغة حكيهم بعد أن صيّروها لغة مقاومة للثقافة الإنجليزية المستعمرة نفسها تستجيب لمطامحهم وآمالهم وتتواءم وأغراضهم .

في عام 1962 في جامعة ماكيريري بأوغندا ,عقد مؤتمر حول الكتاب الإفريقيين الناطقين بالإنجليزية. وكان قد حضره العديد من الكتاب الشباب وقتها,كان من بينهم تشينوا أتشيبي(في عمر 32سنة),و وولي شوينكا (28سنة),و واثيونجو نغوغي (28سنة).كان موضوع المؤتمر والهدف منه هو الوصول إلى اتفاق حول مفهمة الأدب الإفريقي وكذا المعايير المشكّلة لجماليات الأدب الإفريقي وكيف يمكن لها أن تكون في خدمة السلطة السياسية, بأن تكون باعثة على التحرر من مخلفات الاستعمار وثقافة الإمبريالية المهيمنة.[1]

لم يكن مؤتمر ماكيريري الحدث الأدبي الأول الذي شمل إفريقيا والدياسبورا,فقد عقد المؤتمر الأول للمثقفين والأدباء الأفارقة السود في باريس سنة 1956,حضره كل من ايميه سيزار وليوبولد سيدار سنغور ,وريتشارد رايت وجيمس بالدوين, وفرانز فانون وجون بول سارتر, وما يميز المؤتمر الأول عن الثاني,أن الثاني كان أول مؤتمر عقد على الأرض الإفريقية وحول الأدب الإفريقي وبجماليات الأدب الإفريقي وكان موضوع التحرر من الاستعمار في المركز من اهتمامهم.ههنا فعلا كشف المثقفون

1 .weitere-pdfs < www .literaturfistival.com :African Literary Aesthetics and the English Metaphysical Empire-internationales.

والأدباء الإفريقيين عن همومهم وانشغالات الذاتية فقد انهمّوا عبر هذين المؤتمرين ومؤمرات أخرى توالت بعدها بقضاياهم الخاصة .»فبالنسبة لأتشيبي فقد ساهم سنة 1965 بمقالة رائدة موسومة بـ» الإنجليزية والمؤلف الإفريقي «, تساءل فيها فيما إذا كان الأدب الإفريقي هو ماينتج في إفريقيا أو حول إفريقيا,وهل يجب أن يتقيد الأدب الإفريقي بمواضيع إفريقية,وعن لغة الأدب الإفريقي,هل هي لغات الأهالي والقبائل الإفريقية أو العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو البرتغالية..»[1]

إن اللافت للنظر في هذه المؤتمرات الأدبية والثقافية هو الرسالة الواضحة والصريحه لهؤلاء الأدباء والمثقفين الأفارقة وهم يجمعون حول رفض الاستفراق والتمثيل الغربي الذي يتبنى رؤية هامشية دونية للإفريقي وثقافته.إن ذلك يعني أنهم كانوا متأمّلين أن يسمعوا صوت الإفريقي الزنجي الأسود متخذين من الخطاب الروائي ديدنهم في الرد على النصوص الاستشراقية أو قل الاستفراقية التي تستقي في مجملها من معين المركزية الغربية ,التي نظر أصحابها إلى الاستعمار,عبر الخطاب الروائي,بنوع من السوائية والطبيعانية .فالخطاب الروائي الإفريقي هو ردة فعل حتمية عن الاستفراق الغربي .

من أجل ذلك لا يمكن ان نستحضر الخطاب الروائي الإفريقي دون أن نستحضرمعه الخطاب الروائي الغربي ونستحضر معه عمالقة السرد الروائي الغربي الذين ساهموا في خدمة السلطة الاستعمارية والثقافة الإمبريالية وكانوا سدنة حكمها,على رأسهم الروائية البريطانية جين أوستن(1775-1817) التي ألهمت رواياتها عديد الروائيين والمشتغلين بالنقد الروائي,خاصة روايتها الإمبراطورية « منتزه مانسفيلد» 1814 التي ساهمت في تكريس سياسية الاستعمار والترويج لها . الأمرنفسه يسحب على الروائي البريطاني روديارد كبلنغ (1865-1936),وروايته الايدويولوجية بامتياز»قصة كم»1901. .بيد أن ما هو مثير فعلا هنا, هو أن الروايتين تستبطنان أجندة سياسية استعمارية وتعليان من شأن الايديولوجي والجمالي على حساب الإنساني.

ما يهمنا هنا أننا لا يمكن أن نتخيل السرديات الإفريقية المضادة في غياب السرد الغربي المتحيز للذات الغربية المستعلية ,وهو ما يجعلنا نحيل إلى واحد من أهم المفاهيم مابعد الكولونيالية في منجز ادوارد سعيد النقدي وهو مفهوم « القراءة

1 Weitere-pdfs < www.literaturfestival.com :African Literary Aesthetics and the English Metaphysical Empire-internationales.

الطباقية» التي ينبغي أن تأخذ في حسابها كلتا العمليتين, العملية الإمبريالية وعملية المقاومة لها,ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص,لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة»[1],فالقراءة الطباقية في منظور سعيد كمفهوم مستعار من حقل الموسيقا يفسح المجال للخطابات السردية الأصلانية الهامشية في الوقت الذي يشهر فيه مبضع النقد في وجه الخطاب الغربي المركزي عبر سبر نسقه المضمر أوقل لاشعوره المعرفي الذي أسس للثنائية المزمنة الذات الغربية والآخر غير الغربي. لذلك لا يمكن أن نتصور روايات أتشيبي التي تمثل خطابا سرديا مضادا ومقاوما,مثلا, دون أن نحيل إلى تأثره في خطابه هذا بالخطاب السردي الغربي المركزي,خاصة تأثره برواية الروائي البولوني جوزيف كونراد»قلب الظلام»التي اعتبرت نصا تأسيسا لحقل الدراسات مابعد الكولونيالية,كونراد الذي يختلف في موقفه من الاستعمار اختلافا بينا عن جين أوستن وعن كيبلنغ,فقد كان موقفه مغايرا من خلال ما يشير إليه عنوان روايته,ظلام حالك,بل أكثرظلمة وسوادا من قلب القارة الإفريقية,الشيء الذي جعل كونراد يرى في الاستعمار مستعصيا على الفهم والاستيعاب[2] .أما بالنسبة لأتشيبي يبقى كونراد على غرار الروائيين الغربيين يؤثر الفني على حساب الإنساني وما يحسب في نهاية المطاف هو إلى أي مدى تكون الرواية في خدمة الإنسانية لذلك يؤكد أتشيبي أن كونراد لم يبدع صورة إفريقيا التي ضمنها روايته ,فتلك هي الصورة الطاغية لإفريقيا في المخيال الغربي وقد أعطى الحق لنفسه بأن ينعته بالعنصري الذي أغلق باب مشروع الأنوار الذي بدأ حالما وانتهى متناقضا مع منطلقاته الإنسانية عندما استثنى غير الأوروبيين من مشروع العقلنة والتنوير,ويكون فهم هذا التناقض أساسيا لفهم البدايات الأولى الممنهجة والايديولوجية للامبراطورية الميتافيزيقية..[3]

تشكل رواية أتشيبي «الأشياء تتداعى» أو»كل شيء ينهار» إلى جانب روايتين أخريين «لم يعد هناك راحة» و»سهم الله» ثلاثية تحكي قصة الهوية الإفريقية ومقاومتها للاستعماروثقافته المهيمنة وتسعى إلى تعميق الوعي بالذات وتجذيره عبر شعب الإيبو في نيجيريا الذي ينتمي إليه المؤلف,ولكنها ثلاثية السيطرة الاستعمارية أيضا من حيث انعكاس هذه السيطرة وتأثيرها على حياة المجتمع التقليدي وتمتد زمنيا

1 .ادوارد سعيد,الثقافة والإمبريالية,دار الآداب,بيروت,ط3, 2006, 135.

2 .محمد شاهين,ادوارد سعيد:أسفار في عالم الثقافة, مرجع سابق,ص25.

3 Weitere-pdfs < www.literaturfestival.com :African Literary Aesthetics and the English Metaphysical Empire-internationales.

على مساحة قدرها نحو قرن من الزمان(1850-1950)..[1]

نجد هذا التأكيد أيضا عند أبرز روائي في شرق إفريقيا ,وهو نغوغي واثيونجو في سداسيته الروائية التي بدأها برواية « لا تنتحب يا طفل»1964 وختمها برواية «ماتيغاري»1989 ,كان موضوعه الشاغل فيها الإنسان الإفريقي والغرب, قدم فيها نموذجا آخر من نماذج الرواية السياسية, وهو يرى في الاستعمار بمدارسه وارسالياته وشركاته سر تخلف إفريقيا.[2]

إن الناقد المتفحص في النموذجين اللذين أوردناهما وفي مدونتيهما الروائية سيكتشف أنها تلتقي في أرضية واحدة رغم اختلافهما في الأسلوب وفي طريقة السرد,فهما يتقصدن اظهار سياسة النص بالتساوق مع جمالياته,فلم يكن هدفهما إخفاء قبح سياسة المستعمر,بل التصريح بها ومحاولة فضحها كشكل من أشكال المقاومة الثقافية للسلطة الاستعمارية اعلانا عن استحداث منابر جديدة تتحدث عبرها الهوامش عن تواريخها ورواياتها وقصصها لتخرج من حالة الصمت إلى حالة الصوت.هنا فقط يتحقق أوبونتو- بوثو,وهو» عند أخصائيي اللغات والحضارات الإفريقية,يدرك معناه على الاكثر كنقد للمنطق الاستعماري لسيرورة هادفة إلى «أنسنة» أو «تحضير» الثقافات غير الغربية عن طريق الاستعمار,خطاب قوي وفوقي يحمل رؤية داروينية اجتماعية ومؤسسية تتغذى برأسمالية عرقية المنظور».[3] الـ أوبونتو- بوثو كصيغة من صيغ فرض الذات الإفريقية وافتكاك اعتراف الآخر بها, تعبّرعن تجذر الثقافة الإفريقية ومتدادها في التاريخ الإنساني ,فـ «الإنسان لا يكون إنسانا إلا عندما يفرض نفسه على انسان آخر بهدف الاعتراف به, وأنه إذا لم يكن هناك اعتراف حقيقي من قبل الآخر,فإن هذا الآخر سيبقى موضوعا للفعل.لماذا؟ لأن بالآخر وباعترافه تتوقف قيمة الإنسان وحقيقته الإنسانية»[4]

إن بيت القصيد أن نذهب في طرحنا أبعد من هذا, فالثقافة لها أن تكون في مثل هذه المراحل الانتقالية مقاومة وثورية تستجيب للتغيرات الاجتماعية والسياسية وتنهم بالقضايا التي تطرحها تلك التغيرات المستجدة, لذلك فإن الزنجي الإفريقي كان مطالبا

1 . علي شلش,الأدب الإفريقي,مرجع سابق,ص ص164- 165

2 .علي شلش، مرجع نفسه,ص171.

3 .ميخائيل أونيبوشي إيزه,أنت موجود فأنا إذا موجود,منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة:النزعة الإنسانية فكر متجدد دائما-رسالة اليونيسكو-أكتوبر-ديسمبر2001 .

4 .الزواوي بغورة ,الهوية والعنف:نحو قراءة جديدة لموقف فرانز فانون,مؤسسة مؤمنون بلا حدود,أفريل 2015.

بأن «لا يتخلى عن وعيه بلونه وعن هويته السوداء التي أصدرها له الرجل الأبيض,وأن يستثمر الرجل الأسود هذا الاختلاف في الوصول إلى بعد أوسع لقضيته , حتى يصل في النهاية إلى أن قضيته هذه تختلف عن قضية الرجل الأبيض, وبهذا تكتسب القضية بعدا يفوق بعد الاختلاف الظاهري.»[1] ,غير أن كل هذا ل ايجب أن يخرج عن سياقه الإنساني,وهذا ما يحذر منه ادوارد سعيد في تخوفه من الانحدار نحو الهاوية, بأن تستعاد فكرة الثقافة النخبوية والتراتب العرقي الذي يعلي من شأن ثقافة على حساب أخرى من مواقع هامشية مابعد حداثية هذه المرة, وهذا ما قد «يحرمها مرة أخرى من فرصة الانضمام إلى نمط مجتمع إنساني شمولي تصبح فيه قضيتها الملحة جزءا من قضية الإنسان أينما وجد وبغض النظرعن هويته العرقية أو الإقليمية أو الدينية..»[2] ,وهو ما يفتح المجال للإحالة إلى مفهوم الهجنة كمفهوم أساسي أيضا في السياقات مابعد الكولونيالية, يستعاض به عن كل أشكال الهويات الصافيه والثابتة وعن كل أشكال القوميات والشوفينيات التي تشكل حائلا أمام كل أشكال الحوار والتواصل الإنساني بين الثقافات ,هذا ما نظّر له هومي بابا المفكر والناقد الهندي صاحب نظرية «الهجنة الثقافية»,الذي أعاد الاعتبار للعديد من المصطلحات التي أقصاها الخطاب الكولونيالي الحديث كـ «التعددية الثقافية»,و»التنوع الثقافي»,و»الهويات الخلاسية و الهجينة»وقد كان همّه هو إعادة كتابة تاريخ الحداثة من موقع مابعد كولونيالي,ومن وجهة نظر أولئك المهمّشين الذين ساهموا في حداثة الغرب لكنهم لأسباب تتعلق بالعرق,أو الجنس أو الموقع الاقتصادي الاجتماعي تم استبعادهم واقصاؤهم عن معايير عقلانيتها ومسار تقدم الغرب.[3]

أجل,أمكن للرواية الإفريقية في السياقات مابعد الكولونيالية, أن تشكّل سردا مضادا يحكي تارخ الشعوب الإفريقية و يأتي كبديل عن السرديات الاستفراقية الغربية,و لها أيضا أن تطمح أبعد من الدور المنوط بها في تفعيل الثقافة الإفريقية وتنوير الشعوب الإفريقية والتحدث باسمها, بأن تجترح لنفسها مكانة ضمن الثقافة الإنسانية ,و تتخطى كل ما هو عرقي أو هووي أو قومي أودييني ,وتنشد الإنسان مجردا من كل ذلك ,فيكون «مقصدها البعيد هو بناء هوية غير تمثيلية,بمعنى غير مؤسسة على عجز

1 .محمد شاهين,ادوارد سعيد :أسفار في عالم الثقافة, ص 34

2 .محمد شاهين,المرجع نفسه,ص34.

3 .انظر: هومي بابا ,موقع الثقافة .

الآخر عن تمثيل نفسه»[1] ..حتى يطيب للجميع العيش المشترك ضمن إنسانية مشتركة تؤمن بهجنة الهويات والثقافات, بعيدا عن كل ما يمكن أن تؤسس له سياسة الهوية من احتراب وعنف وتمييز عرقي أو ديني ..

1 .فتحي المسكيني, الفيلسوف والإمبراطورية :في تنوير الإنسان الأخير,المركز الثقافي العربي,بيروت- الدار البيضاء,ط1, 2005, ص149.

السينما الإفريقية: المسار والتحدي

(ب) عتوتي زهية(جامعة تلمسان)

لأن الصورة أكثر عدوى وأكثر وباء من الكتابة على رأي ريجيس دوبري* فقد شكلت سيميولوجيا المرئي دلالات بليغة الأثر مقارنة مع السرد الشفهي أو السرد الأدبي المدون كما تعكس ذلك النصوص الأدبية ولعل في الاقتباسات المصورة للسينما رهان يعول فيه على السرد الفيلمي بلوغ أقصى ممكناته .إن تميز هذا النمط الفني القادر على إدماج وتشكيل الفنون الأخرى الستة من عمارة وموسيقى ورسم ونحت وشعر ورقص في بوتقة الفن السابع إلا تأكيد على تلاحم الوحدة والتعدد مع احترام مبدأ عدم التناقض في تشكيل صورة تحظى بطابع خاص يحددها اندري بازان *»بإقرار

المقدمة الأولى التي يرتكز عليها تصوره للسينما وهي أن الإمكانيات الجمالية للتصوير تتمثل في كشف الواقع ،أما المقدمة الثانية فتكمن فيما يستتبع تسجيل الوسيط الزمني داخل الصورة الفوتوغرافية ،فالسينما تبرز كاكتمال لموضوعية الصورة داخل الزمن [1]» بهذا المعنى تتحقق السينماتوغرافيا* باعتبارها كتابة تعكس الحركة كما تدل على ذلك الدلالة الاتمولوجية متخذة من الصور وسيلتها وممتدة من المرئي إلى كنه للامرئي عبر دلالات عميقة لهذا الأثر الفني المرتبط ببعده الزمني ولعل هذا من بين أسرار ولع الفلسفة بما هو سينمائي طالما أن تيمات هذا النمط المتميز من التفكير الاشتغال بفهم أعمق للحركة وللزمن كما برز هذا بقوة عند جيل دلوز (1925 -1995)من خلال مؤلفيه « السينما الحركة «

والسينما الزمن «.إن تميز هذا الفن انتبه إليه كذلك تلميذ بازان المخرج إريك رومر الذي اعتقد أن السينما تقول على المستوى الأنطولوجي ما لا تستطيع قوله الفنون الأخرى فهي تسمح بمعرفة العالم بشكل مختلف جوهريا عبر فضاءات عديدة يبرزها الفيلم محددة أولا **بفضاء الصورة** المرتبط بشكلها المنعكس على الشاشة الكبرى وثانيا **بالفضاء المعماري** المرتبط بالعالم سواء كان طبيعيا أو اصطناعيا وثالثا **فضاء الفيلم** المعاد بناءه ذهنيا من طرف المشاهد انطلاق من العناصر الجزئية التي يكونها الفيلم [2] هكذا يسعى الفيلم إلى تكوين تدرجات دلالية متعددة تختف عن زمنية السرد الأدبي المعبر عنها بالأفعال إلى زمنية ثاوية في حركية صور الأحداث والوقائع .إن القيمة

الفنية المتأتية من هذا التحول في حقل الرؤية

تحيل السينما بالنسبة للمخرج الايطالي روبيرتو روسليني إلى ميكروسكوب قادر على رؤية مالا يرى و استدعاء ما هو محتجب على رأي **هيدجر** من خلال اللغة التي تعيدنا إلى مرحلة التعبير بالصور كما لاحظ ذلك فيشال ليدنسي* في

مؤلفه من» الكهف إلى الأهرامات»معتقدا أن حضور السينما ظاهرة ممتدة عن شكل الكتابة القديمة التي استهوت إنسان

هذه الحضارات ويبدو أن لها نفس التأثير في زماننا، لدرجة أوحت كذلك للفيلسوف الايطالي أغامبن* إلى تحديد لكينونة

الإنسان مرتبطة بهذا الأفق وتتجلى في قوله الإنسان هو الحيوان الذي يذهب إلى السينما.إن مرتاد قاعات العرض ليس

كائنا منزليا أو سجين مكان محدد بل إنه بدوي مرتحل على رأي دلوز يشده هذا العرض دون أخر وهو ملقى وسط الانفعالات والعواطف وقد جسدتها الصورة عبر السلوكات والتصرفات كما تبرزها فينومينولوجية الصورة عند ميرلوبونتي .

في كل ذلك نعتقد أن دراسة السينما في فترة من الفترات إنما هي دراسة للعصر كله على أكثر من مستوى وعلى أكثر من اتجاه ،فالصورة أصبحت حالة من الرهان واثبات القدرة على العبور بين الثقافات ،إنها حسب لويس دلوك في

«لسينما والمنشار» تصل إلى كل مكان ،إنها أداة كبيرة للتحدث إلى الشعوب ،المعنى نفسه يؤكده براتراند تفانييه* قائلا»إن

الفيلم ليس مجرد قصة بل ثقافة وبلد ونمط أخر من الاستهلاك وهذا ما فهمه جيدا الأميركيون «[3].بهذا المعنى تصبح الصورة الفيلمية قابلة وقادرة لاختراق حصون الأخر الثقافية نظرا لقدرتها الهائلة على التأثير في وعي المشاهد «إن الفيلم يستغرق وقتا لكي يغادر رأسي، كما يستغرق الواقع وقتا ليعود واقعا من جديد « [4] هذه القدرة العجيبة في إعادة

إنتاج الصور انتبه إليها فالتر بنجامين مؤكدا وجود طبيعة مختلفة تفصح عن نفسها للكاميرا أكثر مما تفصح عن نفسها للعين المجردة مما ولد تنافسا وتعددا في إنتاج وصناعة الصور التي تطمح إلى مقاربات مختلفة قد تصل إلى حد التناقض فيما بينها مما

يفسر الحديث عن سينما بالجمع وليس بالمفرد ترتبط كل منها بخصوصية كونية حتى وإن سعت للعالمية على غرار السينما الأمريكية والسينما الأوروبية بتعدد مدارسها كما تبز سينما العالم الثالث ممثلة في نماذج متعددة منها السينما الهندية وسينما أمريكا لاتينية فضلا عن السينما الإفريقية التي نسعى للتوقف عندها في هذا المقال متسائلين عن خصوصيات ورهانات هذا الفن المرتبط بالقارة السمراء **فماذا يمكن أن تقدم السينما لإفريقيا وللأفارقة؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن مشروع سينمائي يقارب راهن القارة ويعكس طموحها في بناء الذات وتصحيح تصورات المركزية الغربية ؟**

1_ السينما الإفريقية :

يقصد بهذا المصطلح مجموع الإنتاج السينمائي الذي يكون فيه المخرج والممثل وفكرة الطرح المتجلية في كتابة السيناريو إفريقية خالصة .معنى ذلك أن الأفلام الأجنبية المصورة على أرض القارة لا تلحق بهذا التصنيف كما أن بروز الممثلين الأفارقة في إنتاج أجنبي يقصيهم من تمثيل القارة سينمائيا.في هذا السياق نستشهد بمجموعة من الأعمال التي لا يمكن أن تسمى سينما إفريقية من ذلك الفيلم الأمريكي خارج إفريقيا «out of africa » لمخرجه سيدني بولاك sideney pollak ،بنطبق الأمر كذلك عل فيلم بوزامبو BOZAMBO الذي يعتبر من أوائل الأفلام الغنائية المصورة بإفريقيا وكان بطله المغني الأسود بول روبسون PAUL ROBESONلكنه لا يندرج ف إطار سينما القارة.

1_1إفريقيا حضور العرض السينمائي وتأخر الإنتاج:

في دراسة لليونسكو حول واقع السينما في إفريقيا مؤرخة في أوت 1961معنونة «واقع والدوافع الحالية لسينما إفريقية «أكدت تزامن العرض والفرجة السينمائية بالقارة مقارنة مع بدايات العروض الأولى للإخوة لوميير بفرنسا سنة1895 ،إذ سرعان ما انتشرت هذه التقنية في المستعمرات، ففي إفريقية الجنوبية كان الحدث سنة1886 وهي الفترة نفسها التي شهدت فيها إفريقيا الشمالية بدايات العروض السينمائية كما كان الأمر في مقاهي الإسكندرية بمصر، وفي الجزائر كلف الإخوة لوميير الفرنسي الجزائري المولد فليكس مسجيش بتصوير مشاهد العاصمة ووهران وتلمسان التي عرضت خريف السنة نفسها ،كذلك الأمر بالنسبة للمغرب الذي شهد العرض الأول لما صوره الإخوة لوميير بالقصر الملكي بفاس.

ما يمكن استنتاجه من هذه الدراسة أن المد الكولونيالي وخدمة الجالية الأوروبية

كان باعثا على توسيع دائرة الفرجة

والعرض السينمائيين نحو جديد التقنية في التقاط وعرض الصور لتكون إفريقيا شاهدة على استقبال هذا النمط الفني الجديد الذي سرعان ماتطور من العرض إلى الإنتاج الذي تنافس فيه المخرجون ،دليل ذلك الحضور الكثيف لإفريقيا في السينما الأوروبية والأمريكية التي شهدت كبار مخرجي وممثلي الفن السابع ،في المقابل تأخر الإنتاج المحلى الذي يعكس الرؤية الخاصة لأبناء القارة نظرا للواقع الاستعماري الذي استأثر بسلطة الصورة وعمل بكل الوسائل على الحفاظ على مراكز القوة .

1-2 المد الاستشراقي في الإنتاج السينمائي:

لقد عرفت البلدان الإفريقية مرحلة السينما الكولونيالية التي أظهر فيها المستعمر دونية في وصف وتحقير هذا الأخر

الهمجي المتخلف من منطلق مركزية غربية تعزز أسطورة التفوق الغربي وهي عينها لغة الاستشراق التي تقوم بدور المسيطر في كل شئ وباعتباره جهازا ثقافيا ينحصر على رأي ادوارد سعيد في العدوان والنشاط وإصدار الأحكام وفرض الحقائق والمعرفة. هذه الأحكام يمكن تعقبها من خلال صورة الإفريقي الأسود في السينما الكولونيالية خاصة في فترة ماقبل الحرب العالمية الثانية كما تؤكد ذلك اليونسكو «فالأفلام التي تتابع إفريقيا سينمائيا تلحق القارة بالبربرية والوحشية» [5]إذ تتقاطع هذه الأفلام في وصف للإفريقي بالغرابة وأكل لحوم البشر والوحشية une vololonté d'étrangété ,et de cannibalisme et d sauvagerie هذه الأحكام الدونية تنطبق حتى عل السود الأمريكيين حيث لم يسند للأسود الأمريكي في هذه الفترة إلا أدورا منحطة لاتتجاوز «حالة المتوحش المتخلف أو الخادم الذي يبدو دوما في مزاج جيد»[6] هذه النظرة القاسية والمجحفة أكدها إدوارد سعيد عن السينما الأمريكية في نظرتها للعربي الذي يرتبط «بالفسوق أو الخيانة أو سفك الدماء، فهو يظهر في صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل ،المنحط ،القادر على أن يحيك مؤامرات بارعة ،لكنه في جوهره يتلذذ بتعذيب غيره ،إنه خائن وضيع» [7]هذا ما يفسر حسب المفكر تبرير تبعية السينما إلى الجهاز الاستشراقي الذي يعمل على البقاء على اتساع الهوة بين الشرق والغرب .هكذا ارتبط وجود السينما في إفريقيا بالموقف الكولونيالي إذ لم توظف إلا كأداة لبسط نفوذ المستعمر وخادمة لبعث سيطرته وقوته في سبيلتحقيق مشاريعه. هذه القناعة أكدها أحمد شوقي عبد الفتاح المخرج والناقد الفني في دراسة

بعنوان «سينما اللؤلؤة السوداء» حيث أرجع تعثر السينما الإفريقية إلى السينما البيضاء التي حددت صورة نمطية حاكها المستعمر عن القارة وأبنائها الغريب أن الأمر كان يوجه لغرض معاكس في العالم الغربي حيث عملت السينما على تعظيم الذات وتعزيز أسطورة تفوق الرجل الأبيض «هكذا صور Griffithميلاد الأمة الأمريكية وصور ايزنستاين Eisenstein الثورة السوفياتية موثقا ومرسخا المد الثوري كما عكسه فيلمه «المدمرة بوتمكن»كما حضرت التعبيرية الألمانية الرأي العام للتفوق القومي .

غير أنه مع الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من أثار على الوجدان الإنساني الذي كان قبلة العديد من الثورات والأزمات التي انعكست بدورها على السينما وهذا ما عبر عنه دلوز بمصطلح أزمة الصورة الحركة حيث أظهر الفيلم صورا أخرى تتجاوز التصنيف الذي حدده الفيلسوف في الصورة الإدراك الحسي والتي تناسبها اللقطة العامة والصورة الإدراك الوجداني التي تناسبها القطة الكبيرة أما الصورة الفعل فتناسبها اللقطة المتوسطة، هذه الأزمة حددت صورا أخرى منها الصورة الذهنية المرتبطة بلغز الفيلم كما برزت مع هتشكوك وكذلك ظهور الصورة الحدث المرتبطة بالواقعية الجديدة Neoréalisme التي عكست هذا الواقع المشتت والمتأزم حيث اتجهت الكاميرا إلى التصوير المباشر في الشوارع والأسواق والأماكن العامة من خلال اللقطات الطويلة فالهدف ليس التأطير الكرونولوجي للأحداث ولا الفصل في الإجابة فعلى غرار الفلسفة ستهتم السينما خاصة مع الموجة الجديدة بإثارة السؤال وتعقب طرح المشكل ،اهتمت بالنهايات المفتوحة وليس بالإجابات القطعية ولعل هذه النسبية السينمائية تعكسها عبارة غودار Godard القائلة أن ماتعرضه السينما ليس بالصورة الصحيحة بل مجرد صورةce n’est pas une image juste , c’est juste une image هذا التحول الذي عرفته السينما العالمية سيؤثر بلا شك على واقع السينما الإفريقية التي انفتحت على رهانات الواقع الجديد وامتداد الثورات القومية مع سعي إلى بناء الهوية المختزلة من قبل المستعمر.

2- السينما ما بعد الكولونياليةpostcolonialisme:

يحدد المخرج أودراوغو إدريسا Idrissa Ouédraogo من بوركينا فاسو طبيعة الفن السينمائي في القارة السمراء قائلا أقبل مصطلح السينما الإفريقية لكن بصيغة الجمع [8] مرد ذلك إ أن التنوع الثقافي وثراء الإرث التاريخي الذي تزخر به القارة قد انعكس على هذا الأداء الفني بل يمكننا أن نضيف الإرث الكولونيالي الذي ترك معالمه

في تصنيفها إلى سينما فروكوفونية أوسينما أنجلوفونية تبعا لطابع الاستعمار الذي تعرضت له هذه البلدان والمدرسة السينمائية التي تأثرت بها ،رغم ذلك فالمشهد السينمائي في هذه البلدان تتقاسمه تيمات مشتركة يمكن أن تؤصل لانطلاقة سينمائي مشتركة سواء عبر استعادة صراع الماضي الكولونيالي أو الالتفات إلى حاضر القارة ومشاكلها والتي تجد الوسيط السينمائي مؤهلا للإفصاح عنها ،فالفن السابع على رأى غودار يهدف إلى تحديد الطريق للخلاص déliverance الإنساني[9]إن هذا الرهان عبرت عنه السينما الإفريقية من خلال فعل المقاومة وبناء الهوية عبر فاعلية الصورة.

2-1المقاومة في السينما الإفريقية:

يعتقد دلوز أن هناك علاقة أساسية بين الأثر الفني وفعل المقاومة وسعي إلى الانتصار على كل أشكال الفوضى وغياب المعنى عبر نسج خطوط هروب les lignes de fuiteالتي ليست سفرا خياليا بل إنتاج واقع وإبداع للحياة. هكذا تنخرط هذه السينما الفتية في استدعاء الماضي مصححة التصور الكولونيالي عن الذات الإفريقية، كما تفكك الراهن وتقاوم كل أشكال الانهزام وفق خصوصية الصورة الموجهة بأيدي إفريقية ولأجل الأفارقة تجاوزا حتى للإنتاج المشترك الذي يحدد رؤية غربية تتحكم في السير الحر لهذه المشاريع ،تؤكد المنتجة باثر شياسون من الكاميرون أن التمويل الأجنبي قد لايكون بريئا في جوهره فكثيرا ما يكون المخرج تحت ضغط الجهات المنتجة ،من هنا تظهر أهمية الأفلام الممولة بأموال الأفارقة في «تصحيح التمثلات الماضية عن القارة»[10]إن تحقق هذا البعد برز فيمايلي:

2-1-1السينما الثورية:

إن التصدي للسينما الكولونيالية في المستعمرات السابقة كان خفية في المرحلة الاستعمارية بالتعاون مع بعض المتعاطفين مع الثورات التحريرية من مصورين ومخرجين الذين استهواهم الاشتغال بوسائلهم الخاصة على موضوعات أساسية كالحرية والعدالة مسجلين الانفعالات الداخلية والنفسية العميقة بالصور.إن خير مثال يعبر عن هذا التوجه السينما الجزائرية التي صور واقع أبنائها بعض المتعاطفين من ذلك بيار كليمون الذي عاين واقع الثوار بالجبال ،أما عقب الاستقلال وفي سنوات الستينيات والسبعينيات»فقد كان عهدا لا يتكرر على مستوى القيمة الفنية إذ اجتمع الأدب بالسينما في علاقة قدرية مع إرادة سياسية طموحة ومد قومي جارف» [11]حيث سجلت الفيلموغرافيا الجزائرية روائعها الخالدة من ذلك العفيون والعصا لأحمد

راشدي سنة1970وتحيا يا ديدو لمحمد زيات سنة1971 ودورية نحو الشرق لعمار عسكري 1972 وعديد الأفلام الأخرى التي عملت على تعزيز الهوية الوطنية وحصدت تفاعلا إنسانيا معها بما تضمنته من الرسائل الفنية تثير مفارقات الحياة وتناقضاتها من قوة وضعف،حياة وموت ،ضحك وبكاء دموع وزغاريد والتي جمعها التوليف الناجح عبر ألية المونتاج بالتضاد لإحداث صدمة عصبية norochoc تقودنا إلى تفاعل أكبر مع الأحداث .في مصر كذلك وثق يوسف شاهين سينمائيا الصراع العربي الإسرائيلي من خلال فيلمه «العصفور»سنة 1972والذي حمل إشارات واضحة للسلطات السياسية المصرية محملا إياها مسؤولية هزيمة 1967نظرا لفساد المؤسسة.هكذا تنخرط الكاميرا على غرار الأدب والفلسفة مفكرة بطريقتها وهي العملية التي يعتقد غودار أنها تشكل جوهر السينما التي يشبهها بالفلسفة المعاصرة مع هسرل وميرلوبونتي حيث يتعاطى الوعي بكثير من الوفاء للظواهر من حوله إذ فيقول «حينما أتكلم عن الإخراج لا أعتبره مجرد لغة بل إنه في الوقت نفسه فكرة»[21] هذا البعد أظهرته كذلك سينما جنوب إفريقيا أو ما يسمى بمابعد الأبارتيدpost apartheid وهنا نستشهد بفيلم «عودي يا إفريقيا «المنتج سنة1959والذي حاول أن يعكس التفرقة العنصرية من خلال حياة زكريا الشاب الأسمر الذي يعاني من التمييز بينه وبين السكان البيض كما سن ذلك نظام الابارتيد.

بهذا حاولت السينمات الوطنية الإفريقية من قطر لأخر أن توثق تاريخها بصريا على اختلاف قدراتها الإنتاجية حيث يصحح فيها الحاضر شكل الكتابة الكولونيالية عن الذات الافريفية .

2-1-2السينما الإفريقية و راهن المقاومة:

لم تكن عين الكاميرا مهتمة بالماضي فحسب بل إنها انخراط في الراهن وإعادة إنتاجه عبر تحيين المساءلة بالصور ولعل هذا سر إعجابنا بالسينما كما يعتقد الفيلسوف الأمريكي ستانلي كافيل في كتابه» العالم معروضا «سنة 1981 من أن «جزءا من سبب استمتاعنا الكبير بالسينما هو ببساطة لأن لدينا رغبة طبيعية في أن نرى العالم وقد أعيد حلقه وروايته

بنفس صورته» [31] بهذا عبر الفيلم عن هموم الإفريقي من فقر وهجرة وحروب أهلية وطموح نحو الأفضل،يفسر المخرج السينغالي عثمان سمبين Ousmane Sembéne انتقاله من الكتابة الروائية إلى الإخراج السينمائي لأهمية الصورة في إيصال

الفكرة وللانتشار الكبير للأمية الذي منع الكثيرين من متابعة رواياته هذه المقابلة أكدها كذلك كرستيان ميتز Christian Metzقائلا « أكثر من الرواية ومن العرض المسرحي ومن اللوحة التشكيلية يهبنا الفيلم شعورا بفرجة شبه حقيقية « [12] هكذا تحولت تيمات الرواية إلى عروض سينمائية من ذلك فيلم سمبين» الفتاة السوداء» لسنة 1966 الذي وضعه في مصاف المخرجين العالميين مثيرا قضية خادمة سوداء مضطهدة من طرف أسرة فرنسية ثرية ومعبرا عن التمييز العرقي كما عاشه في فرنسا وأصدره عملا روائيا بعنوان « عامل الميناء الأسود « سنة 1956.يثير كذلك مواطنه جبريل ديوب Djibril Diop في فيلمه «هيناس» Hynes كيف يحكم المال العالم والعلاقات ويطغى على المشاعر الإنسانية ،حيث تجري أحداث القصة في الريف السينغالي وتعكس صراع القوة بين الفقراء والأغنياء.

ولأن السينما تكتب بالصور قصصا كما يعتقد ذلك جون رونوار Jean Renoir في محاضرته بالمعهد العالي للدراسات السينمائية بفرنسا سنة 1954قائلا «إني قبل كل شئ أروي قصصا أريد تقاسمها مع أصدقائي ومع الجمهور ،فالسينما تبدو لي أحسن وسيلة لذلك أفضل من القلم ومن الألة الراقنة» [14] .من هذا المنطلق وثقت السينما الإفريقية واقع الحروب الأهلية من خلال قصص إنسانية متداخلة من ذلك فلم «فندق رواندا» للمخرج تيري جورج سنة 2004 الذي عكس حيثيات مذبحة رواندا التي تم فيها اغتيال أكثر من مليون فرد خلال ثلاثة أشهر .

كما عبر الفيلم الكيني « همسة» المنتج سنة 2009 للمخرج وانوي كاهبو مخلفات تفجير السفارة الأمريكية في نيروبي حيث يعتبر واجهة على المآسي التي تخلفها الأحداث السياسية من خلال الصراع مع الأخر.

تحاول السينما الإفريقية فضلا عن كونها محللة لمشاكل والآلام القارة أن تبرز أمالا للتعايش الثقافي مع الأخر المختلف من ذلك الفيلم الجنوب الإفريقي «لابد أن الآلهة قد جنت «المنتج سنة 1980ورغم نزعته الساخرة إلا أنه يحاول أن يؤسس لأفاق تواصلية بين الثقافة الإفريقية والثقافة الغربية.نشير كذلك للفيلم النيجري أصوفيا Osofiaفي لندن والذي اعتبر من أكثر الأفلام مبيعا لسنوات مبرزا التباين ومحاولة التواصل بين الثقافة النيجرية والثقافة البريطانية.

لا يمكن في معرض حديثنا عن المساهمة الفيلمية الإفريقية أن نهمل حضور المرأة في هذا العرض ورغم اعتقادنا أن السينما المصرية لفترة معينة قد رسخت هذا الحضور في دورين أساسيين إما كونها الخاضعة ،الضعيفة المسلوبة القوة ل»سي السيد» أو الخليلة اللعوبفي دور الإغراء إلا أن السينما الواقعية حاولت أن التعمق أكثر في واقع المرأة المؤلم نشير في هذا السياق لفيلم «الحرام» المنتج سنة1965عن قصة للأديب يوسف إدريس ومن إخراج حلمي بركات والمصنف في المرتبة الخامسة من بين أحسن مئة فيلم للسينما المصرية مصورا معاناة المرأة في الريف المصري من فقر وخوف من العار ينتهي بموت البطلة.

السينما الجزائرية أثارت هذا الحضور نستشهد بفيلم **ريح الجنوب** الذي أنتج

سنة 1975 للمخرج سليم رياض والعمل مقتبس عن رواية بنفس العنوان للروائي عبد الحميد بن هدوقة حيث يحضر لنموذج الإقطاعي ممثلا في الأب ابن القاضي كذلك يعالج الفيلم قضية الجهل والتهميش من خلال شخصية رابح أما المرأة فمعبر عنها بعدة شخصيات سواء مع البنت نفيسة ،الأم خيرة أو العجوز رحمة فضلا عن مجموعة أخرى تمثل نساء القرية .

يتعرض كذلك فيلم عثمان سمبين «مولادي» لقضية ختان الفتيات لكن لا يستورد حلولا غربية للمسألة بل يقترح حلا محليا من خلال دور سيدة عجوز تمنع سكان القرية من ختان ابنتها الوحيدة لتشهد توافد سكان القرية عندها طلبا للحماية.تكثر عينات العروض وتتعدد التيمات المثارة لتبقى السينما الإفريقية على غرار الأفارقة محاولة للنهوض من الأسر الكولونيالي الذي عانت منه مطولا القارة لتكون الكاميرا شاهدة على التحولات التي تعرفها المنطقة رغم العوائق التي تحول

دون صناعة سينمائية رائدة والتي نرى انها تشترك فيما حدده جان الكسان عن السينما العربية من ذلك اكتساح الأفلام الأجنبية لدور العرض وعدم استطاعة الإنتاج المحلي مزاحمة هذه الأفلام خاصة ا الهوليودية منها التي تهدف إلى تكييف الوعي وغسل الدماغ مروجة لأسطورة التفوق الأمريكي بدءا من أفلام الكوبوي إلى فتح المجرات وعبر أفلام الخيال العلمي أين تستخدم كل المؤثرات الخاصة وكل الوسائل الاشهارية للترويج للأفلام التجارية على حساب السينما النوعية الناقدة والمشخصة للواقع ولعل هذا مرد نقد دلوز للسينما الهوليودية التي تعمل على ترهل للمخيخ عوض صدمات عصبية تفتح أعيننا أكثر على الحياة.كما يحدد الدارس عائق سوء التوزيع أمام هذه الأفلام حيث تغيب الشراكة

وتبادل العروض بين هذه الدول إذا استثنينا المهرجانات الموسمية ،فالإفريقي يعرف السينما الغربية أكثر مما يعرف إنتاج القارة وهذا ما ينطبق على العديد من القنوات التي تخصص حصصا ثابتة للفيلم الأمريكي والفرنسي للصيني أو الهندي لكن تغيب تقاليد العرض بالنسبة للسينما الإفريقية.كما أن نقص الاستثمار في القطاع والصدام التقليدي بين الإدارة

البيروقراطية والفنان السينمائي فضلا عن التدخل المستمر للرقابة في كثير من البلدان التي لا يكون الاهتمام بالثقافة من أولويات الإرادات السياسية فيها *هذا ماينبه إليه فريد بوجيدة في معرض حديثه عن السينما العربية في الثمانينيات والتسعينيات

«حيث تمكنت النخبة الحاكمة من السلطة ولم تعد بحاجة إلى السينما المزعجة»[15].
رغم كل هذه العوائق إلا أن نموذج السينما الجنوب إفريقية وكذلك التحدي النيجري السينمائي يمثلان تجربة تستحق الإشادة،حيث نجح الاستثمار

في السينما النيجرية لدرجة تلقب بهوليود إفريقيا وترتب الثالثة عالميا بمعدل الإنتاج يقدر بألفين فيلم سنويا متحديتا غياب

القاعات إلى توزيع الأفلام بشكل فيديوDVD VHS/ وهذا ما يؤكدهOlivier Barlet* عن علاقة السينما بقاعات العرض قائلا «يوجد الفيلم رغم غياب القاعات ،يمكن أن يستمر وجود السينما «[16]إنه تحدي لا نستغربه عن ثقافة القارة العريقة التي كانت السباقة للكتابة بالصور التي تعرف بحضور مميز وألوان لافتة تكتسي دلالات عميقة في موروث الإفريقي ولعل الرهان السينمائي كما برز مع التجربة النيجرية كفيل بإحياء مهارات هذا التواصل كما تشكل في ثقافة القارة .إن هذا الطموح يجد في صوت الفيلسوف الغاني كوام جيكاي kwame gyekye خير معبر عن رؤية هادفة لتحطيم المركزية الأوروبية لكن بجهود الأفارقة لاكتشاف قوة وغنى ثقافتهم .هكذا يمكن أن يعول على هذا الحضور باعتباره منطلقا لبصريات تأملية في بناء المشهد الثقافي للقارة حيث لا يقتصر الأمر على الصورة الحدث في راهنياتها بل يمكن أن تمتاز الكاميرا بقدرة تنبوئية بالمستقبل على غرار فيلم يوسف شاهين «هي فوضى»والذي اعتبره

النقاد متنبئا بأحداث 28يناير 2011التي شاهدتها القاهرة من خلال محاصرة شعبية لمراكز الشرطة.

بناء على ما سبق يمكننا استنتاج أهمية الوسيط السينمائي في بناء واقع أفضل للقارة، لكن الأمر لا يتوقف على مجرد الأمنيات بل يقتضي في اعتقادنا سياسة ثقافية راشدة تتجاوز الشعارات الموسمية الرنانة للمهرجانات إلى خلق تقاليد

راسخة ومؤسسات عمل دؤوبة تؤهلنا فعلا لأن نعيد مجد الكتابة بالصور في ثقافتنا .

الهوامش:

***ريجيس دوبري Regis Debrayمن مواليد 1940روائي وفيلسوف معاصر اهتم بعلوم الاتصال**

***أندري بازان (1918-1958)André Bazinأحد أهم نقاد السينما في فترة مابعد الحرب العالمية**

1-عبد الكريم الخطابي «حوار الفلسفة والسينما «منشورات عالم التربية ط 1الدار البيضاء ،المغرب 2006 ص35

***السينماتوغرافيا مصطلح ارتبط باخوة لوميير منذ1892وهو مركب من لفظ سينما الاغريقي للأصل kinema بمعنى الحركة ومن kinein ومعناها حرك أما غرافيا فترتبط بالمعنى الاغريقى graphein ومعناه يكتب .**

2-André Gardies ,le récit filmique ,la collections contours litéraires2003 p83

***Vachel Lindsay ، ليدنسي(1879-1931) شاعر أمريكي معاصر**

***Agamben Giorgio،أغانبن من مواليد 1942مختص في فلسفة والتر بنجامين وهيدجر**

***Bertrand Tavernier برتراند تافرنييه من مواليد1941كاتب ،مخرج ومنج فرنسي من اهم أفلامه «أحد في الريف»**

3- Michael Pascal, le cinéma, édition le cavalier bleu p40

4-دانيال فرامبيتو،الفيلموسوفي ،ترجمة يوسف أحمد ،المركز القومي للترجمة ط1 القاهرة 2009 ص15

5-Jean Rouch, situation et tendances actuelles du cinéma africain p3, unesdoc.unecco.org,3-08-2016,23 :30

6-IBID P3

7- ادوارد سعيد ،الاستشراق ،ترجمة مجمد العناني ،رؤية للنشر والتوزيع ط1،القاهرة 2005 ص37

8- Horssin :le cinéma africain w.w.wabusdecine.com ,3-8-2016,23 :48

9-Alain Beaulien,Gilles Deleuze et ses contemporains, l'harmattan,paris ,2012p191

10-Samuel Leliévre,histoire,mémoire et ligitimation politique des cinémas africains,www.lc.p.ch.r.sp3 3-8-2016,23 :00

11- فريد بوجيدة،السينما العربية سؤال المسار والغربة قراءة في التحولات ،مجلة ذوات العددالرابع والعشرون مؤسسة مؤمنون بلا حدود الرباط 2016 ص46

12-Dominique Château,collection Nathan cinéma,imprimé par EMD

S.A .2003 P28

13- دانيال فرامبيتو،الفيلموسوفي ص12

14- Michael Pascal, le cinémaP30

*أشار تقرير اليونسيكو إلى عدم اهتمام الكثير من السلطات السياسية في إفريقيا ببعث مشاريع ثقافية

15- فريد بوجيدة،السينما العربية سؤال المسار والغربة قراءة في التحولات ص46

*مترجم وناقد سينمائي فرنسي من مواليد 1952 مختص في السينما الإفريقية.

16- Patrick Ndiltah,les ecrans noirs de n'djaména ,thése de doctorat en sciecommunicnce et de aion ,ecole doctorale culture et patrimoine,univesité d'avigon et de pays de vaucluse p11

الموروث الثقافي الإفريقي من المحلي إلى العالمي رواية أشياء تتداعى لتشينوا أتشيبي أنموذجا

أ. وردة لــو اتي
كلية الآداب و العلوم الإنسانية/المركز الجامعي بتنمراست

ملخص:

يعتبر الموروث الثقافي لأي أمة كنزها الذي لا يفنى، ومنبع وجودها وامتدادها الذي لا ينضب، فهو على اختلاف أنواعه - سواء كان ماديًا أو معنويًا- يعكس روح الأمة وخصوصيتها على الصّعيد الثقافي والفكري والاجتماعي والإنساني... إنه ينتمي إلى الأسلاف فيعيد ذكراهم ليمتد إلى الحاضر والمستقبل فيعطره بشذاهم.

هذا الموروث الذي يسكن فينا ونسكن فيه، والذي يوقظ فينا ملكة البحث والتأمل نحاول أن نستشف عناصره من خلال الرواية الأفريقية للأديب النيجري تشينوا أتشيبي « أشياء تتداعى » الزاخرة بكل العناصر الثقافية الأفريقية والإنسانية، فنكْشف بذلك عن خصوصية التراث الثقافي الأفريقي المحلي بكل زخمه وفي الوقت ذاته نثبت انتماءه إلى التراث الثقافي الإنساني. ودوره الفعال في التنمية وخدمة المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الموروث الثقافي، المحلية، العالمية، أشياء تتداعى، تشينوا أتشيبي.

Le résumé:

Le patrimoine culturel d'une nation est son trésor qui ne périt pas et la source de son existence et de son extension inépuisable, et de sa nature différente que ce soit-matériau ou moral- reflète l'esprit de la nation et sa spécificité au niveau culturel et intellectuel, social et humanitaire... il a appartenu aux ancêtres, restaure leur mémoire et s'étend dans le présent et l'avenir, lui parfum avec leur arôme.

Ce patrimoine, qui demeure en nous et nous vivons en lui, qui éveille en nous L'esprit de la recherche, la méditation et de contemplation

tenter de discerner ses éléments à l'aide de roman africain à l'écrivain nigérien CHINUA ACHEBE « le monde s'effondre » riche avec tous les éléments culturels africains et humanitaires, révélant les spécificités du patrimoine culturel africain local dans toute sa vie privée de l'élan, en même temps prouver son appartenance au patrimoine culturel de l'humanité, et son rôle efficace dans le développement et le service communautaire.

Mots clés* : *patrimoine culturel, local, universalisme, le monde s'effondre, Chinua Achebe.

مقدمة:

إنّ الموروث الثقافي هو روح الأمة الذي يحفظ بقاءها واستمرارها، ويؤصل لماضيها العريق، ذلك الماضي المعطّر بشذى الأسلاف وما ارتبط بهم من أفكار وأفعال وأقوال... إنّه ترجمان الوجود البشري الغابر في أعماق الزمن الجميل.

لقد انعكس الموروث الثّقافي بكل عناصره انعكاسًا جليًا في واقعنا المعيش ماديًا ومعنويًا، ولم تسلم كتابات الأدباء والمبدعين من عدوى هذا الموروث الذي امتد أثرهُ ليكتسح كل المجالات. فهذه الرّواية الأفريقيّة قد عكست هذا الوجود القويّ للموروث الثّقافي في حياة الإنسان الأفريقي، الذي يعتزّ به أيّما اعتزاز، فهو بالنّسبة إليه رمز الوجود والهويّة الأفريقيّة التي تتطلعُ لأفق أوسع، حيث تجدُ لها مكانًا وقيمةً بين ثقافات العالم المختلفة.

إنّنا من خلال هذا البحث نحاولُ مقاربةَ الموروث الثّقافي الأفريقي لنقف على كُنه عناصره المحليّة، ومدى تحقّق طُموحه في إثبات حضوره عالميًا، وأهمّية ذلك في تنمية الاقتصاد والمجتمع على حد سواء، والإشكالية التي تفرض نفسها هي: **كيف أسهمت الرّواية الأفريقيّة في التّرويج للموروث الثّقافي الأفريقي عالميًا؛ رواية أشياء تتداعى لتشنوا أتشيبي أنموذجا؟**

1- مفهوم الموروث الثّقافي:

إنّ المتمعّن في مصطلح الموروث الثّقافي يلحظ لا محالة أنّه يتركب من مصطلحين مستقلين: الموروث، والثّقافي، ولأنّ كل منهما يحتاج إلى صفحات طويلة لتحديد

مفهومهما، فإنّنا سنتجاوزهما للوقوف على المصطلح المركّب (الموروث الثّقافي) والذي يقصد به « الموروث الثّقافي والاجتماعي والمادي المكتوب والشّفوي الرّسمي والشّعبي، واللّغوي وغير اللّغوي، الذي وصل إلينا من الماضي البّعيد والقريب «[1] بمعنى أنّه كلّ ما تركهُ لنا أسلافنا على الصّعيد الاجتماعي والثّقافي ماديًا أو معنويًا، رسميًا كان أو شعبيًا، سواء كان من الماضي الذي يمتدّ إلى الحاضر ويعيش بيننا، أو كان يعيش في أحاسيسنا ووجداننا، فكلاهما حاضر بطريقة أو بأخرى في تصرّفاتنا وتعبيرنا وطرائق تفكيرنا، ومهما حاولنا القطيعة معه أو إعلان موته نظريًا أو شعوريًا، تظلُ خُطاطاته وأنساقها وأنماطه العليا مرشّحة في الوجدان ومتمركزة في المخيّلة[2].

إنّ الموروث الثّقافي بعبَقه، وبكلّ حيثيّاته وعناصره التي تحمل معها من التّواصل الحضاري عصارات فكر أجيال متعاقبة [3] تضمن الاستمرارية بين الأجيال التي تتطلع بعين إلى أُفق المستقبل بكلّ ما يحمله من جديد مثير، وبعين أخرى تَحنُّ إلى الماضي الجميل بروح السّلف الأصيل.

ومن هنا فالموروث الثّقافي لم يفقد وظيفته المنوطة به بطريقة أو بأخرى حتى ولو اختلفت عن الوظيفة الأصلية[4] والتي هي بالأساس التّعريف بطبيعة المجتمعات الّتي وجدت فيها، ويكشف خفايا الأفعال والأقوال على الصّعيد الاجتماعي والفكري والثّقافي... فهو مرآة عاكسة لحياة الشّعوب ونمط تفكيرها...

فالموروث الثّقافي في مجمله يتشكّل من عناصر ثقافيّة مادّية ومعنويّة واجتماعيّة وجدت لها مكانة في مجتمع معين وعبر حقب متلاحقة، حيث ظلّ أثرُ هذه العناصر ممتدًا بشكل من الأشكال إلى الرّاهن المعيش لأنّه لا يشكل مجموعة من العناصر المتباعدة أو الجزئيات المتفرقة التي تتكون وتعمل في فراغ، وإنّما هناك موجهات معرفية أو محددات فكرية تعمل متضافرة على تشكيل التّراث وضمان استمراريته[5].

وعلى هذا الأساس فللموروث الثّقافي عناصر تُغنيه يُمكن حصرها في الموروث المادّي والموروث اللاّمادّي « فالتّراث الثّقافي وكما هو معروف لدى الباحثين، والمختصّين يحتوي على جانبين: أوّلهما الملموس المادّي ما أنتجه السابقون من مَبان ومُدن، وأدوات وملابس وغيرها، وثانيهما التّراث غير الملموس من معتقدات وتقاليد وطقوس، ولغات وغيرها «[6] وبهذا فهو يمتدّ ويتّسع ليشمل كل ما تركه الإنسان في حقب غابرة.

ونستطيع أنّ نقسم الموروث الثّقافي إلى ثلاثة عناصر:

- **الموروث الثّقافي الاجتماعي:** يتعلق بكل الممارسات والسّلوكيات، والمعتقدات التي ثبتت عن السّلف والتي تتكون بالأساس من: المعتقدات والعادات والتّقاليد الاجتماعية والموروث الشّفهي.

- **الموروث الثّقافي الفكري (اللّامادّي):** ويرى الباحثون أنه كلّ ما خلّفه السلف من آثار علمية وفنية وأدبيّة[7].

- **الموروث الثقافي المادّي:** ويشمل كلّ ما يصنعه الإنسان في حياته العامّة، وكل ما ينتجه من عمل بشريّ من أشياء ملموسة وكذلك كلّ ما يحصل عليه النّاس عن طريق استخدام فنونهم[8] وكل هذه العناصر لا غنى للإنسان المعاصر عنها، ولا يمكنه بأيّ حال أن يفرّط في أحدها لأنّها بمثابة العضو في الجسد الواحد.

2- الرواية الأفريقيّة: الخصوصية الذّاتية.

لا أحد يُنكر أنّ الرّواية الأفريقيّة تتميّز عن نظيراتها بما تحويه من عناصر ثقافيّة تنبع من بيئتها المحليّة، والتي طغت على أعمال الأدباء الأفارقة الذين ما فتئوا يبثّون فيها كلّ ما تزخر به بيئتهم الثّقافية والاجتماعيّة من موروث ثقافي اجتماعيّ وفكريّ ومادّيّ ... ومّما لا يخفى على أحد أنّ الرّواية الأفريقيّة بدأت محليّة، وكرّست كلّ ما هو محليّ – حتّى وإن كُتبت بلغات غير اللّغات المحليّة – فكانت العناصر الثّقافية الأفريقيّة حاضرة بقوّة، ومن أهم هذه العناصر التي نجدها في رواية **أشياء تتداعى** للكاتب النيجري **تشينوا أتشيبي**:

أ- الموروث الثّقافي الاجتماعي:

1-أ المعتقدات:

المعروف أن الإنسان الأفريقي يقدّس عاداته ومعتقداته، ولا يسمح بالتّفريط فيهما وتجاوزهما مهما كلّفه الأمر حتّى وإن أدّى الأمر إلى فقدان حياته أو أعزّ ما يملك، لأنّها تمثّل كيانه ووجوده وامتدادا لأسلافه الذين يعتزّ بالانتساب إليهم لدرجة تقديسهم وتقديم القرابين لأجل إرضائهم، وطلب المعونة منهم ولهذا نجد أن معتقدات الإنسان الأفريقي تتمحور حول « الأولياء والكائنات الحية فوق الطّبيعية، والسّحر والطّب الشّعبيّ، والأحلام، وحول الحيوان، وحول الجسم الإنسانيّ، والأعداد والألوان والرّوح والطّهارة والنّظرة إلى العالم وغيرها «[9].

إنّ حياة الإنسان الأفريقيّ تنبني على نظم معقّدة من المعتقدات وعلى رأسها نجد: اعتقاده بوجود مجموعة الآلهة المتعددة والتي تحتلّ مراتب مختلفة، وإله خالق هو الأعظم أو الأعلى، والذّي من صفاته القوّة والقدرة على الخلق والتدمير، وكذلك العدالة والسّمو والارتفاع، لكنّه يتواجد بعيدا عنه ولهذا ليس بإمكانه سماع دعائه، ولهذا فهو يؤمن بوجود الوسطاء الرّوحانيّين المقدّسين الذين ينقلون انشغالاته للخالق الأسمى، فما يكون منه إلا التّضرع إليهم بالقربات في كلّ المناسبات والأحوال، سواء تعلّق الأمر بالمناسبات السّعيدة كالزّواج والولادة... أو في الشّدائد والمصائب كالجفاف، والمرض...

وتمتدّ منظومة الوسطاء الرّوحانيّين المقدّسين لتشمل إله العشائر - الطّوطميّة خاصة- والتي يعتقدون فيها القدرة على الحماية والتّوفيق. أمّا الأسلاف فيحتلّون مكانة لا تقلّ أهميّة عمّا سواهم من الوُسطاء الّروحانيين، فأرواحهم المقدّسة تظلّ موجودة تحوم حول بيوت عائلتها وقبيلتها التي تستشيرهم في كلّ شؤون الحياة، ولا يمكنهم أن يخوضوا في أمر مهما صغر شأنه بدون أن يتوجّهوا بالصّلوات والتّضرعات لأرواحهم طلبا للمشورة والمعونة[10].

كما يلعب السّحر دورا مهمّا في الحياة الدّينيّة للإنسان الأفريقي، ويعتبر من أعظم الوسائل فاعليّة، وأكثرها قبولا في الوسط الاجتماعي ولدى جميع الطّبقات على اختلاف ثقافاتها، ولهذا فهو سلطة رادعة توظّفُ من طرف شيوخ القبائل الذين يستخدمونه لغرض معتقدهم ونفوذهم. فقد كانت مثلا « أومووفيا مرهوبة الجانب من جميع جيرانها ، إنّها قويّة في الحرب والسّحر وكهنتها و رجال الطّب فيها مرهوبو الجانب في جميع البلاد المحيطة بهم ، فأفتك دواء سحريّ حربيّ لديها قديم قدم القبيلة نفسها ...كان الدّواء السّحري نفسه يدعى أجادي - نواي أو امرأة عجوز»[11].

فالكاهن في المجتمع الأفريقي يتقمص دور الطّبيب في القبيلة بفضل تعاويذه وتمائمه التي يتمّ بها الشّفاء من الأمراض، وطقوسه التي ينزل بها المطر فيذهب القحط والبلاء ويستعيد المحبوب محبوبته، ويصل كلّ فرد في القبيلة إلى مبتغاه، فلا يتمّ أيّ أمر فيها إلاّ بتدخّله ومشورته وإتّباع الطّقوس التي يراها مناسبة.

2-أ عادات وتقاليد اجتماعية:

تحتلّ العادات والتقاليد الاجتماعيّة في حياة الإنسان الأفريقي مكانة عظيمة تصل إلى حد التّقديس، فهو يلزم نفسه بها ويخضع لها بشكل لا يمكن معه حتّى مجرّد

التّفكير في مخالفتها، لأنّها بمثابة القانون المقدّس الذي يعلو ولا يُعلى عليه « فالامتثال الجماعيّ والقبول والمرافقة الاجتماعيّة قد تصل في بعض الأحيان إلى الطّاعة المطلقة وتتوقف العادات الاجتماعيّة على ظروف المجتمع، فهي تختلف بحسب المجتمعات وبحسب الأزمنة المطلقة «[12] وقد مارس الإنسان الأفريقيّ هذه العادات « بطريقته الخاصّة و البدائيّة، فشكّلت رصيده الثّقافيّ و الأدبيّ و بالتّالي استمرّت حيّة

توارثها أبناؤه على مرّ العصور «[13] ويمكن أن نتتبّع هذه العادات والتقاليد من خلال مناسبات عديدة أهمّها:

2-1- المعاملة الاجتماعيّة اليوميّة:

- **الضّيافة:** فأفراد قبيلة أوموفيا من عادتهم أن يحمل الرّجل المهمّ في القبيلة فرش جلد الماعز معه إذا أراد أن ينزل ضيفا على أحدهم، وإن كان لدى جاره، ليفرشه ويجلس عليه، كما لا ينسى قطعة الطّبشور التي يلّون بها أصبع قدمه الكبير، ويرسم خطوطا أخرى على الأرض، أما مضيفه فيقدم له جوزة كولا ويطلب منه كسرها أو يقوم هو بكسرها. فالكولا تمثّل بالنّسبة لهم الحياة والاحترام والتّرحيب بالضّيف[14].

فالكولا لها مكانتها الخاصة لدى الإنسان الأفريقي خاصّة وأنّها ترتبط بشكل من الأشكال بروح الأجداد ،»فأونوكا وهو يكسر الكولا، صلّى داعيا أجدادهما أن يمدّوهما بطول الحياة و العافية ،ويحموهما من أعدائهما»[15].

- **القصاص:** ومن عادات قبيلة أوموفيا وبقيّة القرى الأخرى في القصاص من القاتل الذي لا ينتمي إلى القبيلة أخذ أحد من قبيلته بدلا عن المقتول، فإن كانت المقتولة زوجة أخذوا زوجة القاتل،أو عذراء بدلا منها لتكون للأرمل زوجة، وقد يأخذ أحد أبنائه ليتم قتله في وقت لاحق إن كان صغيرا في السن[16].فهذا عرف جار العمل به بين العديد من القبائل الأفريقية، ومن ترفضه تكون مكرهة على اختيار الحرب التي تذهب بالعديد من الأرواح البريئة.

- **فضّ المنازعات:** يتم عقد مجلس للإيجوجو - الذي يعتبر إله القبيلة - وهم مجموعة من أشراف القبيلة يتقمّصون شخصية الإيجوجو ليتم سماع المتخاصمين والحكم لصاحب الحق حسب قانون القبيلة ، ولا يمكن لأي فرد من المتخاصمين أن يرفضه أو يعترض عليه ، وإلّا حلّت عليه لعنة الأجداد[17].

2-2 **الأعياد الدّورية والمناسبات القبليّة:** نجد أن أفراد القبيلة يتّبعون عادات

معيّنة أثناء موسم الزّرع والحصاد، « فقد كان عيد اليام الجديد يقترب... كان هذا العيد مناسبة لتقديم الشّكر إلى آني ربّة الأرض ومصدر كلّ خصب...كان يجري كلّ سنة قبل بدء الحصاد لتكريم ربّة الأرض وأرواح أجداد العشيرة...إنّه يمثّل بداية موسم الوفرة للسّنة الجديدة، في اللّيلة الأخيرة السّابقة للمهرجان يتخلّص الجميع من يام العام الماضي المتبقي في حوزتهم «[18]كما يقومون قبل الزّرع كذلك بالتّضحية بديك لآني ملك كل الأرض ،ويقطعون الشّجيرات ويشعلون النّار فيها عندما تجف[19] ، إضافة إلى أنّ القبيلة تخصّص لأفرادها أسبوعا يمتنعون فيه عن الإساءة إلى الغير خوفا من انتقام آلهة الأرض؛ والذي يُعرف بأسبوع السلام.[20]

3-2 الحياة والموت وما تعلّق بهما:

- **الزّواج :**إنّ للزّواج في التّقليد القبليّ الأفريقي طقوسا خاصّة متوارثة يتّبعونها و لا يحيدون عنها ،فمراسيم الزّواج متعارف عليها بين قبائل أوموفيا ، فهي تبدأ عادة بعد أن يتقدّم والد الشّاب لطلب يد الفتاة من والدها ويقوم بإرسال عنزتين سمينتين ،وما يزيد أو يقل عن خمسين زقا من نبيد النخيل و جوز الكولا، حيث يحضر رهط من كبار القبيلة وأشرافها إلى بيت العروس ،ليجلسوا مجموعات فيقدّم لهم الطّعام المتكوّن من اليام والقريسة ، وحساء الخضار باللّحم ،والفو-فو المهروس ونبيد النخيل والكولا ،وتثبت بعدها المشاعل على ركائز خشبيّة ويبدأ الغناء والرقص ،لتظهر العروس تحمل ديكا بيدها اليمنى مقدّمة إيّاه للعازفين ، وهي تدهن جسدها بخشب الكام ، وبعد انقضاء القسم الأكبر من اللّيل والحفل يغادر الضّيوف ومعهم العروس[21] .

- **الولادة:** وهي من الأحداث السّعيدة في حياة الإنسان الأفريقي خاصّة إذا كان المولود بصحّة جيّدة، وهو نذير شؤم إذا كان ابن أوجبانجي أو إذا كان توأما حيث يقومون بتركه في غابة الشّر لتلتهمه الوحوش الضارية[22]،وهم بهذا يعتقدون أنّهم تخلّصوا من أذاه ؛الذي قد يمتّد ليلحق بكل أفراد القبيلة .

- **الجنازة:** حيث يتّم الإعلان عنها بقرع الطّبول بطريقة خاصّة ليعلم بها أفراد القبيلة والقبائل المجاورة...،كما يقومون بطقوس خاصّة في دفن الطّفل الأوجبانجي ؛وهو طفل يموت قبل سن الثّالثة، يعتقد أنّه أحد الأطفال الأشرار الذين يدخلون إلى أرحام أمّهاتهم بعد الموت كي يولدوا ثانية[23].

ب -الموروثات الشفهية: يولي الإنسان الأفريقي أهمّية بالغة « لفنّ الحديث الذي يتبوأ لدى الإيبو مكانة رفيعة جدا، والأمثال هي زيت النّخيل الذي تؤكل الكلمات

معه « ومن الأمثال المذكورة في الرّواية « **النار تترك الرماد**»[24]، و «**عندما يسطع القمر يجوع الكسيح إلى المشي** «[25] ومن الحكم « **إن الشّمس تسطع على الواقفين قبل أن تسطع على الرّاكعين تحتهم**»[26] وكذلك قولهم « **إذا غسل الطّفل يديه فهو يستطيع الأكل مع الملوك** «[27].

من أهمّ الموروثات الشّفهية وأكثرها تأثيرا في نفوس أفراد القبيلة الأفريقيّة الأساطير، فهي تسري في الإنسان الأفريقي كمجرى الدّم في العروق، ولهذا فهم يعكفون على سردها ونقلها من جيل لآخر كأساطير نشأة الكون، ونشأة النار... ولهذا فهي حاضرة في هذه الرّواية من خلال ما يروى عن « الشّجار النّاشب بين الأرض و السّماء في الماضي السّحيق، وكيف أنّ السّماء حبست المطر سبع سنوات، إلى أن ذبلت المحاصيل ولم يعد بالإمكان دفن الموتى لأنّ المجارف كانت تنكسر على الأرض المتحجّرة ،في النّهاية أرسلت الأرض النّسر يتوسّط لدى السّماء، ليرقّ قلبها بأغنية من معاناة أبناء الرّجال... حيث غنّى النّسر، مبعوث الأرض، طالباً الرّحمة... أخيراً، تحرّك قلب السّماء بالشّفقة، وأعطت النّسر المطر ملفوفاً بأوراق الكوكو- يام «[28].

أمّا الحكايات فهي ملح الحياة الذي لا يستغني عنه الفرد فهو قابع في « لا شعوره وذاكرته الأبديّة، ولا يستغني عن حكاية، أو أغنية شعبيّة، أو حكمة قديمة ، أو مثل متوارث فكلّها متعة للنّفس، وحاجة ضروريّة «[29] وهي متواترة في الرّواية بشكل يعكس عفويّة الإنسان الأفريقي فقد « تناهت إلى سمع أوكونكوو أصوات خافتة ، يقطعها الغناء بين حين و آخر صادرة عن أكواخ زوجاته وهنّ يتبادلن مع أطفالهّن رواية الحكايات الشّعبيّة «[30] ومنها حكاية عن ذكر السّلحفاة الذي رافق الطّيور في رحلة إلى السّماء ليحضّر وليمة ،ويقوم بالاحتيال عليهم ليلقى جزاءه فيما بعد[31].

ولا تقلّ الأغاني الشّعبيّة الفولكلوريّة أهميّة فهي حاضرة في مناسبات عدّة كالزّواج والولادة والاحتفالات الجنائزيّة، وفي الأيّام العاديّة،ويظهر الإنشاد والتسابيح لدى الكاهنة، حيث « بدأت تشيلو تنشد التّسابيح إلى إلهها من جديد : أجبالا دو - و- و و أجبالا إيكينيو- وو،طالبة منه العون في شفاء إيزينما إبنة أوكونكوو من زوجته إيكويفي[32]. فهذه أناشيد و تسابيح رفعت لإله القبيلة أجبالا .

كما تتجلّى هذه الأغاني صادحة في الأعراس متزامنة مع الرّقص وقرع الطّبول معلنة بداية الفرح فقد «انتقل الموسيقيّون، وهم يعزفون على آلاتهم الخشبيّة والطينيّة و المعدنيّة ، من أغنية إلى أخرى . غمرت البهجة الجميع . وغنّوا أحدث أغنية في القرية ...»[33]

أمّا في الاحتفالات الجنائزيّة فإنّك تسمع نمطا مختلفا من الغناء « ألم تسمع الأغنية التي ينشدونها عندما تموت امرأة ؟ » لمن تكون الحياة حلوة ، لمن تكون الحياة حلوة ؟
ليس هناك أحد تكون الحياة له حلوة « .
وليس لديّ أكثر من هذا لأقوله لك « .»[34]

ج - الموروث الثّقافي الماديّ:

وهذا النّوع يفرض نفسه بقوة وينشأ بعفويّة الإنسان الأفريقي؛ الذي يحاول جاهدا أن يضع بصمته الخاصّة ببيئته والتي تتماشى وعاداته وتقاليده، ونمط عيشه، فقد أوجد هذا الإنسان في قبيلته (أوموفيا) نمطا خاصّا من البناء حيث يقوم الوالد ببناء كوخ خاص به، و» أكواخ مسوّرة بسياج سميك من الطّين الأحمر، وبنت كلّ زوجة ملحقا صغيرا إلى جانب كوخها لتربية الدّجاج، قرب مخزن الغلال قامت دار صغيرة **دار الدّواء** أو المقام حيث يحتفظ أوكونكوو بالرّموز الخشبيّة لآلهته الشّخصية وأرواح أجداده «[35].

والآلات الموسيقيّة المعروفة لدى القبيلة هي الطّبل، الذي لا يمكن للفرد فيها أن يستغنى عنه؛ لأنّ وظائفه تتعدّد بحسب الظّروف والمناسبات، فهو وسيلة للتّرفيه في المناسبات السّعيدة، ووسيلة اتّصال عند إعلان نبأ معيّن، ووسيلة لبثّ الحماس في حالة الحرب بالإضافة إلى المزمار.

في حين تتمظهر الألعاب الشّعبية في المصارعة التي تمارس دوريّا في القبيلة ،ويبرز فيها بطل يتمكّن من الإيقاع بخصومه و التّغلّب عليهم بفضل قوّته ونباهته، ويتّضح هذا من خلال « إحراز أوكونكو شهرة واسعة في جميع أنحاء القرى التّسع وحتّى فيما وراءها. وقد قامت شهرته على إنجازات شخصّية راسخة، فحين كان شابا في الثامنة عشرة، حاز لقريته على شرف عظيم بتغلّبه على الهر أمالينز المصارع العظيم الذي لم يقهره أحد «[36].

3- الرواية الأفريقية/ الخصوصيّة الإنسانيّة:

مما لا شكّ فيه أنّ الرّواية الأفريقيّة أثبتت وجودها محليًا من خلال حمولتها الثّقافيّة المحليّة، وتكريسها لكلّ ما هو أفريقي محض، والموروث الثّقافي الفكري والاجتماعي واللاّمادي، لكنّ السّؤال المطروح هو: هل هذه الرّواية بكلّ هذا الزّخم الثّقافي الأفريقي بقيت تراوح بيئتها الأصلية الضّيقة، أم أنّها خرجت إلى العالميّة، وتعدّت المحلّي إلى ما هو إنساني؟

من المعروف أنّ رواية أشياء تتداعى كتبت باللّغة الإنجليزيّة على اعتبار أنّ كاتبها « دخل كلية الجامعة في إبدان ودرس الإنجليزيّة والتّاريخ والدّين «[37] واللّغة الإنجليزيّة كمعطى فكري حضاري وجمالي، وحتى سياسي فتح المجال أمام الرّواية لتخرج من المحلّي الضّيق إلى العالمي الأوسع، والكاتب أتشيبي كتب روايته التي تحمل ثقلاً كبيرًا من الموروث الثّقافي الأفريقي المحلّي بلغة المستعمر الأوروبي، فالخطاب هنا خطاب الأنا مقابل الآخر، فهي مقاومة ثقافية تأصل لكلّ ما هو محلّي برافد لغوي أجنبي، إنّه إثبات للهويّة وللذّات.

لقد « ترجمت الرّوايتان الأوليّان – أشياء تتداعى، لم يعد مطمئنا – إلى الألمانيّة والإيطاليّة والإسبانيّة والسّلوفينيّة والرّوسيّة والعبريّة الفرنسيّة والتشيكيّة المجرية «[38] وهذا كفيل بخروج الرّواية من المحلّي إلى العالمي، فالتّرجمة تعتبر جسرًا للتّواصل والتّفاعل بين الشّعوب والمجتمعات على امتداد جغرافيتها، والحضارات على اختلاف آلياتها، فترجمة الرّواية سمح بالتّعريف بنمط عيش المجتمع الأفريقي، وكشف اللّثام عن تقاليده وثقافته المغمورة على مرّ السّنين، وبالتّالي كانت التّرجمة وسيلة فعّالة تكرّس ثقافة الاختلاف و التميّز وبهذا تكون»لا علامة على تبعية ونقل وتجمد وموت،وإنمّا على انفتاح وغليان وتلاقح وحياة «[39].

فالموروث الثّقافي الأفريقي على هذا الأساس انفتح على كلّ ما هو عالمي إنساني، رغم التباينات والاختلافات العرقيّة واللّغوية والمعرفيّة والدينيّة، وعبر إلى الضّفة الأخرى بكلّ ثقة مسهمًا في عمليّة التّلاقح والتّواصل والتّنوع الحضاري، فاللّغة يمكن أن تكون وسيلة وآليّة فعّالة لإبراز خصوصيّته وتميّزه، ما يجعل الأنظار تتجه صوبه لمحاولة اكتشاف كنهه عن قرب وفي بيئته الأصلية؛ وبالتّالي يمكن أن يكون موردًا قوميًا هامًا يلعب دورًا كبيرًا في التقدم الاقتصادي والاجتماعي على حد سواء،خاصة إذا ما استغلت العناصر الثّقافية المكوّنة لهذا الموروث في مجال السّياحة الثّقافية من خلال تفعيل الموروث الثّقافي المحلّي وإبرازه للسّائح على أفضل شكل .

فالرّواية من خلال لغتها وترجمتها إلى لغات عديدة تروج للموروث الثّقافي الأفريقي، وتفتح الشهية للآخر الذي يستهويه كلّ ما هو جديد وغريب، فهي بمثابة اللّوحة الإشهاريّة الجذّابة التي كتبت برموز خاصّة تحتاج لمن يفكّ طلاسمها، وبالتّالي فهي عامل جذب سياحي بامتياز، يسهم إسهامًا كبيرًا في دفع التّنميّة الاقتصادية للبلد.

كما تعتبر كذلك مرآة تعكس الوجه الآخر لأي مجتمع، فهي تكشف عن الجانب

الخفي له وتغير نظرة الآخر إليه من السّلبيّة إلى الإيجابيّة، فينفتح أمام أفراده المجال للتّعبير والتّفكير والحضور الفعّال على جميع الأصعدة.

خاتمة:

إنّ ما يمكن حوصلته من خلال ما توصلنا إليه عبر هذا البحث هو:

- أنّ الموروث الثّقافي لا ينحصر في جانب دون الآخر، بل يتفرّع ليمتدّ إلى كلّ ما يتعلق بالأسلاف من حركات وسكنات، وعادات ومعتقدات، وآلات وبنايات...

- الموروث الثّقافي الاجتماعي كعنصر من عناصر الموروث الثّقافي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعادات ومعتقدات الأسلاف، ويبيّن الصّلة الوثيقة بين الأسلاف ومعتقدهم من جهة، وتمسّكهم بعاداتهم وأعرافهم من جهة أخرى.

- وأنّ الموروث الثّقافي الفكري اللاّمادي يشمل كل ما أنتجه الأسلاف في مجال الفكر والموروثات الشّفاهية ويعكس مستواهم الفكري والذّهني.

- كما أنّ الموروث الثّقافي المادّي يدور في فلك كلّ ما خلّفه الأسلاف من آثار مادّية وألعاب شعبيّة تبرز نمط عيشهم وطرق ترفيههم.

- مساهمة الأدب الأفريقي وبالتّحديد الرّواية في التّوثيق الحضاري للموروث الثّقافي الأفريقي، وحفظه من الاندثار والتّلاشي .إضافة إلى الدّور الكبير الذي لعبته اللّغة في إخراج هذا الموروث من بوتقته الضّيقة إلى أفق أوسع وأرحب؛ يمكنه من خلالها إثبات حضوره الفعّال على جميع الأصعدة .

- يلعب الموروث الثّقافي دورًا فعالاً في صنع التّنمية الاجتماعية و الاقتصادّية؛ وذلك باعتباره عامل جذب للسّياحة وتنمية ثقافة المجتمع، فالذي ليس له ماض لا مستقبل له .

الهوامش:

1 - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2002، ص21.

2 - سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006،ط1، ص226.

3 - فوزي العنتيل، الفلكلور: ماهو؟ دراسات في التراث الشعبي، دار العارف، مصر، 1965، ص23.

4 - فاروق أحمد مصطفى، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي، دراسة ميدانية، دار المعرفة الجامعية، 2008، ص229.
5 -حسين محمد فاهيم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1986، ص122.
6 - مجموعة من المؤلفين، الموروث الشعبي وقضايا الوطن، مطبعة مزوار للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص 3.
7 -أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، دار المعارف، مصر، 1984،ط2، ص36.
8 - أحمد أبو يزيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، 1978، ص47.
9 - فاروق أحمد مصطفى، الأنثروبولوجيا ودراسة التراث الشعبي، ص20.
10 - هوبير ديشان، الديانات في أفريقيا السوداء، تر(أحمد صادق حمدي)، المركز القومي للترجمة القاهرة،2011،ص ج. ينظر
11 - تشينوا أتشيبي، أشياء تتداعى، تر(سمير عزت نصار)، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2002، ط1، ص16.
12 - فاروق أحمد مصفى، الأنثروبولوجيا ودارسة التراث الشعبي، ص78.
13 - سعيدي محمد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بن عكنون، 1998، ص17.
14 - تشينوا أتشيبي، أشياء تتداعى، ص 10.
15 - المصدر نفسه ، ص 10.
16 - المصدر نفسه، ص13.
17 - المصدر نفسه،ص98-105.
18 - المصدر نفسه ،43-44 .
19 - المصدر نفسه ص22 .
20 - المصدر نفسه، ص 38 .
21 - المصدر نفسه ، ص 125-132 .
22 - المصدر نفسه، ص89
23 - المصدر نفسه، ص67.
24 - المصدر نفسه، ص 38.

25 - المصدر نفسه، ص15.

26 - المصدر نفسه، ص12.

27 - المصدر نفسه، ص13.

28 - المصدر نفسه، ص61،62.

29 - علي الهمذاني، الحكاية اليمنية في إطارها الإنساني، دار المعارف، القسم الأول، ص 125.

30 - تشينوا أتشيبي، أشياء تتداعى، ص114.

31 - المصدر نفسه، ص 106-111.

32 - المصدر نفسه، ص 114.

33 - المصدر نفسه ، ص 131 .

34 - المصدر نفسه ، ص 149 .

35 - المصدر نفسه، ص19.

36 - المصدر نفسه، ص6.

37 - المصدر نفسه، ص3.

38 - المصدر نفسه، ص3.

39 - عبد السلام بن عبد العالي، الترجمة والمثاقفة، مجلة الوحدة، السنة6، عدد61،62/989، المجلس القومي للثقافة العربية،ص8.

سَـــطـوةُ الـــعرف الـقَبلي في الـثقـافةِ الإفـريـقـيـة: فُحصٌ لأهمِّ الأسَاطيرِ الـتـأسِـيسـيّة

أ. وردة لـو اتي: معهد الآداب و اللغات/المركز الجامعي بتمنراست

ملخص:

ترتبط القبيلة الأفريقيّة بالعُرف ارتباطًا وثيقًا لا مناص منه، فهو بمثابة القانون النافذ الذي يسيّر شؤونها وينظم أحوالها داخليًا وخارجيًا، ولهذا نجد أنّ كل فرد في القبيلة يخضع خضوعًا تامًا لبنوده وأحكامه، ولا يجرؤ بأي حال من الأحوال على مخالفته فهو يحتل مكانةً غايةً في الأهمية؛ كونه تنظيم اجتماعي فرضته ظروف معيّنة جعلت السّلطة القبليّة في أيدي فئة خاصة من الرّجال المميّزين من أبناء القبيلة .ولقد لعبت الأسطورة دورًا هاماً في ترسيخ هذه الأعراف وأضفت عليها صبغة القداسة ؛ومنحتها السّطوة والسّلطة .

الكلمات المفتاحية: عرف قبلي، سلطة، قبيلة إفريقية، أسطورة مُؤسِّسة، قداسة

***Résumé* :**

Il est évident que la tribu africaine est liée étroitement par la coutume qui s'est transformée a des lois qui gèrent ses affaires intérieures et réglementent ses relations avec le monde extérieur. Ce qui oblige chaque individu de cette tribu de se soumettre à leur modalités et dispositions et n'ose pas en aucune façon à l'offenser. D'ailleurs, ces coutumes tribales occupent une place vitale dans l'organisation sociale dans la vie quotidienne de chaque membre. Car elles sont devenues des normes et des lois tacites qui régissent la vie de chaque membre à travers des générations jusqu'au nos jours grâce aux mythes qui formaient une plateforme solide sur laquelle s'enracinent ces coutumes et traditions qui ont été transformées a des lois divines et puissante

Mots Clés* : *Tribu Africaine, Coutume tribale, Mythes fondateurs, influence, loi divine.

مقدمة :

يُعتبر العُرف القبلي» la coutume tribale « بمثابة القانون النافذ؛ حيث يُسيّر أمور القبائل التي تحتكم جميعها إليه، وتعمل ببنوده وأحكامه، و لا يجوز لأي قبيلة أو أي فرد فيها مخالفته بأي حال من الأحوال. وقد جاء العّرف والتّقاليد والقوانين السّائدة في المجتمع الأفريقي نتاج تأثّرهم بوظيفة السّحر،في مرحلة ساد فيها هذا الأخير، و حيث كانت السّلطة السّياسية القبلية تتمركز في أيدي قلّة من الرّجال الأقوياء من أبناء القبيلة، والّذين يتّصفون بالحكمة والقوّة والذّكاء والمهارة، وهم لجان من شيوخ القبيلة المهرة الأقوياء.

يرى **جيمس فريزر**[1] أنّ المفاهيم القديمة الّتي تَعتبر الإنسان البدائيّ أكثر تحرّرًا، وانطلاقًا من غيره مفاهيم تجانب الصّحة، فإذا كان الإنسان في مجتمعات أكثر تحضرًا عبدًا لسيد ظاهر فإنّه في المجتمعات البدائية وخاصةً الأفريقية يُعتبر عبدًا للماضي ماثلاً في أرواح الأجداد (الأسلاف)، وآباء القبيلة الذين يَضربون حصارًا صارمًا على خطواته منذ المهد وحتى اللّحد يحدّ من حرياته وسلوكيّاته من خلال التّقاليد القديمة البالية، الّتي تُقيده بسلاسل من حديد[2].

إنّ القوانين القبلية قوانين غير مدوّنة « lois tacites » ، قام بصياغتها أجدادُ القبيلة الأوّلون، وخضعَ لها الفرد بدون أدنى تفكير أو نقد، فلا يمكن حتّى مجرّد التّفكير في الخروج عن هذه التّقاليد المتوارثة لأنّه أمر غاية في الخطورة، قد يُؤدي إلى الموت قتلاً؛ فعلى الفرد في القبيلة إطاعتها طاعة عمياء، ولا مجال للتّردد أو النّقد أو حتّى التّساؤل حول الهدف أو المغزى من العمل بهذا القانون أو العُرف.

بناءاً على ما سبق، فإن هذا المقال سيحاول الإجابة على تساؤل مركزي مفاده: **ما هي المكانة الحقيقيّة التي تحتلّها الأعراف القبلية في الثقافة الإفريقية ؟ وما مدى ارتباط الفرد والمجتمع بها ؟ وما هي أهمّ هذه الأعراف السّائدة و الأساطير التي أسّست لها؟**

أولاً- مكانة العرف في القبيلة الإفريقية:

تحتل القوانين العُرفية مكانةً غايةً في الأهمية لدى المجتمعات القبلية بصفة عامة، فهي ليست حكرًا على قبلية أو أخرى، خاصةً أنّه لا توجد عشيرة أو مكون قبلي يعيش بمفرده (أي بمعزل عن العشائر والقبائل الأخرى) وهذا يعود طبعًا للتّقارب الكبير في ظروف الحياة والمعيشة والبيئة، وكذلك نتاجُ الاحتكاك الدّائم بين تلك العشائر

والقبائل، الّتي دفعتها متطلبات العيش -كالماء والكلأ – لذلك، بالإضافة إلى وجود تقارب وشَبه كبيرين في العادات والتّقاليد بين مختلف القبائل الأفريقيّة.

ويرى بعض الباحثين بأنّ القانون القبلي والقضاء العُرفي عبارة عن تنظيم اجتماعي فرضته ظروف سياسية وإدارية معينة في ظل غياب سلطة تنفيذيّة رادعة تضمن للنّاس الحدّ الأدنى من العدالة الاجتماعيّة، ومما يجدر الإشارة إليه أنّ التّنظيم العُرفي نشأ نتيجةً لهذه المقدّمات وهذا التّنظيم هو عبارة عن قوانين نقليّة متوارثة أبًا عن جدّ.

وتختلف الأسَاطير الأفريقيّة والخرافات الّتي تتعرض للقوانين والعادات والأعراف، و نجد منها أسطورةُ **المَلك المُبتكر**» [3] « Le Roi Inventeur لدى قبائل بوشونغو Bushoungo بالكونغو، - و الّتي لا تهمل الإشارة إلى السّلف الأوائل الّذين كانوا السّبب في وجود القبائل والأعراف طبعا- فهي تذهب إلى أنّ البشَر الأوائل (السّلف الأوائل) لم يكونا سوى رجل مُسنٌّ وامـرأةٌ لا وَلَدَ لهما، لكنّ أبوابَ السّماء والرّحمة فُتحت لهما عن الخَالق **بومازي**Bomazi[4] بلونه الأبيض الّذي يَرمزُ للطّهارة والفرح[5]، كيف لا وهو الخالق الأعظم الّذي يَحمل الفرحَ لخلقه جميعا، فقد بَشّر الزّوجين بميلاد طفل لهما، لكنّهما استهجنا ما سمعاه (وهنا تشابه مع قصّة النّبي زكرياء وزوجته عندما بشرهما الخالق بميلاد ابن لهما، أين ضحكت الزّوجة واستغربت الأمرَ لكبر سنها).

لكن لا شيء يَعلُو فوق مَشيئَة الخالق الأعظم، فقد رزقا بطفلة اقترن بها الخالق الأعظم بعدما كبرت، وأنجبا خمسة أطفال ذكور صاروا فيما بعد زعماء قبائل مختلفة، والعدد خمسة يرمزُ لألوهة السّماء الكبرى[6]، فهو يمثّل كلّ ماله علاقة بالمُؤلّه والسّماوي، كما يُعبّر عن الجسم البشري كذلك، فقد قدم **هيلويفارد برامين** على ارتباطها بالجسم البشري من خلال الحواس الخمسة، والنّهايات الخمسة للجسم. فكان العدد خمسة العدد المثالي الّذي يجمع بين الألُوهي والبَشري، كَون هؤلاء الذّكور نتاج اقتران بين الألوهي (الإله بومازي) والبشري (ابنة العجوز وزوجته).

كما أنّ ميلاد توأم من هذا الاقتران المقدّس يَرمزُ للتّناسق والتّكامل، وقد ارتبطت البنوّة غالبًا بالذّكورة: ابن = ذَكر، فمن خلال «صورة الابن تَتَمظهرُ توجهات السّيطرة على الزّمن من خلال رغبة الأهل في استمرارية النّسل، ومن وجهة نظر تطوّرية يُعتبر كل عنصر ثانوي ابنًا للذي يَسبقه، فالابن هو تكرار للأهل في الزّمن أكثر من كونه مجرد مضاعفة إحصائية ومن المؤكد حسب نظرية رانك، أنه يوجد في كثير من الأساطير

مضاعفة أبوية: مضاعفة الأب الحقيقي بالأب الأسطوري، حيث يكون الأول من أصل متواضع والآخر من أصل إلهي نبيل»[7].

لقد اقترن **وتو** Woto بثلاث زوجات، وغالبًا ما نجد أنّ هذا العدد يتكرّر في الأساطير والخرافات الأفريقيّة ، وهذا التّكرار مرتبط بالزّوجات، ما يدلّ على رمزية غايةً في الدّلالة والمعنى فالزّواج تكامل وتناسق بين الطّرفين، وعندما يكون بين ثلاث زوجات وزوج فهذا يدل على ذروة التّكامل والتّناسق.

وتأتي جرأة ابن أخ **مولو** على زوجات هذا الأخير ربما عن عُرف منتشر بين أفراد قبيلتهما، حيث لا يرى في فعلته هذه الشّيء المُشين الّذي تردعه الأعراف، والدّليل على ذلك أنّ **مولو** صَفحَ عن ابن أخيه بعدما توسّل إليه، ثم قامَ هو كذلك بنفس الفعلَة الّتي قام بها ابن أخيه، فهناك بعض القبائل الأفريقيّة الّتي تقرّ بالاختلاط الجنسي، ولا ترى فيه عيبًا أو إثمًا، كما تقرّ بعض القبائل بتعدّد الأزواج بالنّسبة للمرأة، وقد كان مُتعارف عليه لديها قبل تعدد الزّوجات فيما بعد.

لقد كان صاحب الذّكاء والدّهاء، والمُمسكُ بناصية القوّة السّحرية أَولى من غيره في الحُكم والزّعامة، ولأنّ وتو كان يَتمتَع بهذه الصّفات فقد نصّبه الأقزام الذين ظهروا من تَفتّح أشجار الغابة زعيمًا عليهم وعلى قبيلتهم، وفي هذا إشارة إلى مصدر خَلق الأقزام حيث تَنظر إليهم القبائل ذات القامة الطّويلة على أنّهم خَلق غير عادي، تسببت في ظهورهم الأعمال السّحرية الخارقة.

ويعتبر الزّعيم وتو بالنسبة لـ ShambaBoloNgongo زعيم القبيلة الجديد- السّلف - وقد نحى هذا الزّعيم منحى جديدا نسب إليه، حيث عرف عنه رغبته الشّديدة في السّفر و التّرحال فهو يسعى من خلاله إلى الإلمام بالمعرفة والحكمة، وبمجرد عودته لقبيلته باشر تعليم أفراد قبيلته حرفًا ما كانوا ليعرفوها ويمارسوها لولا سفر زعيمهم، كما أدخل تعديلات في المعاملات بين أفراد القبيلة وسنّ قوانين جديدة، منها حضرُ استخدام القوس والنّشاب في الحروب رأفةً منه بأبناء الإله -على حد تعبيره -

كما ثبت عنه سنّه لقانون عُرفي يؤسس لنصرة الحليف وأبناء القبيلة، الذين يتعرضون للظّلم أو الاعتداء، حيث يعلن الحرب بدون أي تردد أو تخاذل، وقد منع قتل العدو إلا في حالة مقاومته، وجرّم قتل النّساء والأطفال أو إلحاق الأذى بهم في

حالة الحرب، بالإضافة إلى قوانين عرفية أخرى تتعلق بعضها بالقضايا والمحاكمات وشهادة الزور... إلخ.

وكان يلجأ إلى الرّوايات من أجل فضّ النّزاعات القائمة بين أفراد القبيلة ، وهذه المهمة أيضاً(فض النّزاعات) من مهام زعيم القبيلة، وأحيانًا نجده منوطاً برجل آخر يتسم بالحكمة والمعرفة. وبهذا يصبح كل ما دعى إليه الزّعيم عُرفا وجب على كل فرد من أفراد القبيلة الاحتكام إليه، واتباعه وعدم الإخلال به مهما كان وإلاّ كلفه ذلك حياته.

وعلى العموم تبقى الأعراف عند القبائل الأفريقية هي أساس الحياة داخل هذا المجتمع البدائي، ويعود ذلك إلى نمط حياتهم، الّتي قد تتسم في غالب الأحيان بالتّنقل والتّرحال ما يجعلهم يلجئون إلى أعرافهم وعادتهم، حيث أنّ مجال العرف يتّسع لكي يشمل كل مناحي الحياة البدائيّة، الّتي عُرفت بها هذه القبائل. وقد حافظ هذا المجتمع القبلي على تركيبته وأعرافه نتيجة لعوامل عدة لا يتسع المجال لسردها، ولهذا فقد دأب أفراد القبيلة على تنظيم أعرافهم حسب تنظيمهم القبلي.

فنجد أنّ القبيلة تخضع لقوانين صارمة نظمتها التّقاليد والأعراف، ويلجأ أفراد القبيلة في حال وقوع خلافات بينهم إلى محاكم قبلية خاصة لها قوانينها المتوارثة عن الأسلاف، فكل عُرف رادع يهدف إلى حفظ أهم مقومات القبيلة، وبالتالي علو مكانة القاضي في القبيلة ليس بشيء عجيب، ولم يأت محض صدفه، فهو يتمتع بالثّقة العالية الّتي لا تتزعزع كون أحكامه نابعة من أعراف العشائر وتقاليدها. وتتراوح الأحكام التي يُصدرها قُضاة القبيلة بين العقوبات المادية: كالتّعويضات، أو البدنيّة كالضّرب أو القتل، وعقوبات معنويّة كالإبعاد عن القبيلة.

ثانياً - عادات وأعراف القبيلة الإفريقية:

تختلف العادات والأعراف القبليّة في المجتمع الأفريقي من قبيلة إلى أخرى وحتّى من عشيرة إلى أخرى، لكن هناك بعض العادات والأعراف ثبتَ وجودها في معظم القبائل والعشائر، أصبحت جزءً لا يتجزأ من هويتها ومنها:

أ- المثارات (الأخذ بالثأر):

إنّ الثّأر « la Revenge » هو»أخذُ الرجل وقَرابته بالثّأر لقريبه، أو جاره، أو أخيه، أو ضيفه،أو جيرته»[8] أو أي فرد من حلفه، « ويكون المثار بسفك الدّم أو أخذ مقابل

مال يُدفع للمعتدي عليه «[9] وهذه الأخيرة عقوبة عاجلة، وقد سُمي بالمثار لأنّ فعل الثّأر يُشبه ثوران النّار والمتفجّرات. وللمثارات أنواع عدّة منها:

أ-1 مثار العاني: أي القريب الذي يكون من جهة الأمّ كما هو الحال بالنّسبة للخال وأبنائه والخالات وأبنائهنّ، فالفرد من قبيلة ما إذا اعتدى أحدهم من قبيلته على أفراد خؤولته فلابد من أخذ الثّأر لهم، من خلال دم يُنثر نُصرة لهذه الخؤولة، أو مال يُعطى كرد اعتبار للمجني عليه[10].

أ-2 مثار الجار: ويكون في حال الاعتداء على الجار في المسكن أو في القبيلة، فلابدّ من الأخذ بالثّأر من خلال سفك الدّم بيد جاره.

أ-3 مثار الحليف: ويظهر من خلال استجارة قبيلة بقبيلة حليفة، أي بينهما حلف معين. وتبقى المثارات عديدة ومتعدّدة ولا يمكن حصرها في صفحات.

ب- الجيرة:

وتكون بتوفير الأمن والحماية من القبيلة المجوّرة للجاني وقرابته، من خلال تهديد وتوبيخ المجني عليه وقرابته، فتقوم قرابة الجاني بطلب الجيرة والمنع من قبيلة أخرى تربطها بقبيلة الجاني، وقبيلة المجني عليه قرابة محدّدة[11]، وتكون لهذه الجيرة مدة محدّدة حسب الجناية وقد تكون المدة مفتوحة، وإذ اعتدت قرابة المجني عليه على أحد من قرابة الجاني، فإنّ القبيلة المجوّرة تقوم بأخذ المثار من قرابة المجني عليه، ومن أي فرد من أفرادها لاعتدائها على جيرتها، ثم تقوم بطلب حُكم قبلي يرد اعتبارها.

ج- الإرث في العُرف القبلي:

لم يكن في البلاد الأفريقيّة قديمًا (أي أفريقيا البدائيّة) كما هو معروف نظام سياسي بمعنى الكلمة، وإنّما كان يَسودُ النّظام القبلي والأعراف القبليّة الّتي بموجبها يُقسم الإرثُ « l'héritage »، كون الأفارقة كانوا يعيشون في بيئة غاية في الصّعوبة والتّعقيد، ما جَعلَ الحروب والمنازعات تتفشى في المجتمع بطريقة رهيبة. فكانت بذلك الغنائم أساس معيشتهم وإرثهم، كما كانت معيشتهم تعتمد على الصّيد، ولهذا فإنّ التّركات والإرث كانت توزّع وفق عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم.

ولمّا كان المجتمع الإفريقي القبلي له أعرافه وتقاليده، التي ورثها والتي يَسير بموجبها ولمّا كانت القوّة في العُرف القبلي تكاد تكون الوسيلة الوحيدة، التي تضمن سلامة القبيلة وساكنيها من الاعتداءات والإغارات، فإنّه من أجل تحقيق ذلك يتوجب كثرة

المحاربين بقوّتهم وقدرتهم على التّصدي للأعداء، والذّود عن حمى القبيلة، وبحسب العُرف والعادات القبليّة الأفريقيّة يكون الحقّ في الإرث للرّجال من المحاربين، ويُراعَى- طبعا- في ذلك النسب (أي درجة القرابة ومقدار قربها من المتوفّي، بنوّة أو أبوّة).

أمّا المرأة حسب العُرف القبلي، فهي ضمن التّركة وهي في العديد من القبائل الأفريقيّة لا تَرث بل تُورث، خاصةً إذا كانت ليس لها ولد، فيقوم الأحق بالميراث من الأشخاص الأقرب للمتوفي بأخذ كل شيء بما فيهم المرأة، فهي تُعتبر جزءً من التّركة[12]. لكن هذا ليس سائدًا في كل القبائل الأفريقيّة، بل هو أمر يتفاوت من قبيلة لأخرى، فمنها من تنصفها حقّها ومنها من تحرمها إيّاه. وقد ذكرت أسطورة **جبال كليمنجارو**[13]؛والتي مفادها أنّ الإله خلق هذه الجبال ليرتاح عليها ويراقب خلقه، ولأجل تعمير الأرض اختار ثلاثة من أبنائه (**كيكويو**، و**كامبا**، و**ماساي**) السّلف الأوّل، وأعطى لكلّ واحد ما اختاره من سلاح يُعينه على الحياة وكلّف كلّ واحد بمهمة، ومنح الإله كيكويو بقعة من الأرض وامرأة غاية في الجمال وطلب منه أن يتزوّجها ويعمّر الأرض، لينجبا تسع بنات وحُرما الولد ولكي يحصلا عليه ذهبا لسفح الجبل حيث الإله يراقب من فوق وتضرعا له، وقدما له القرابين ليجدا عند عودتهما تسعة فتية، فاقترن الفتية بالبنات لتظهر قبائل عديدة تحتل المرأة فيها مكانة عالية بحيث يمكنها أن تتزوج بأكثر من رجل، وسميت القبائل بأسمائهن، كما أنّه «عندما توفي الوالدان تم تقسيم التّركة بين البنات بالتّساوي «[14]، ومعنى هذا أنّه قد ترث المرأة لدى بعض القبائل.

كما شاع بين القبائل الأفريقيّة «الزّواج بالميراث»[15]، فإذا ما توفي الرجل وترك زوجةً أو عدّة زوجات، ورث أخوه أرملته، وفي حال ما لم يكن للزوج أخ ورثها أقرب الرّجال إلى الزّوج نسبًا، ويُرجع الدّارسون هذا الفعل إلى الرّغبة في المحافظة على أموال المتوفي ضمن الأسرة ومنع ذهابها إلى الغير، كما يُهدف من خلاله إلى حماية اسم المتوفي وبقاء نسله مستمرًا، لأنهم يقومون بنسب الأولاد من أخ المتوفي إلى هذا الأخير.

ثالثاً - الوشم لدى بعض قبائل أفريقيا:

إنّ أغلب القبائل الأفريقيّة - وخاصة البدائيّة منها - منغلقة على نفسها نتيجة عوامل (ليست هي مجال بحثنا)، فأفرادها يتحدّون قسوة الطّبيعة وجبروت الحيوانات المفترسة التي لا ترحم كما أنّ لهذه القبائل طقوسها الخاصّة المختلفة ،والتي تُمارس في أوقاتها ومناسباتها التي تستدعيها. هذه الطّقوس القبليّة تشكّل وتنظّم وتقنّن حياة

الفرد والجماعة، وترسخ مورث التقاليد الأفريقيّة.

ومن هذه التقاليد التي تَميزَ بها الفرد الأفريقي في قبيلته: الوشم (علامات ونقوش على جلده)، فالإنسان البدائي الأفريقي حوّل عدّة معايير وقوانين وسلوكيات إلى قيود تكبّله وتميّز انتماءه، وأجبر ذاته وغيره على احترامها والالتزام بها، فتحولت بذلك من سلوكيات عاديّة إلى قوانين، وأعراف وجب اتّباعها والتّسليم بها. فقد ألزم نفسه بعمليات الوشم (جرح الجسم وتشريح الجلد).

هناك أساطير وخرافات تروي أصل هذا العُرف، وجذوره في المجتمع الأفريقي ومصادره الأصلية، ومنها ما يذكر عن **جمعية بورو Poro** المتواجدة بغينيا والبلدان المجاورة لها، والتي تقول أنّ المجاعة في زمن قديم عمّت وانتشرت بشكل مخيف، فقلّت موارد الرّزق، وتضاءلت، وفي وقت كانت النّسوة المتحكّم الرّئيس بزمام الأمور في القبيلة، احتكرن هذه البضائع ورفعن الأسعار، فلم يعد بإمكان الرّجال اقتناءها، وكرد فعل على هذه التصرّفات المرفوضة جملة وتفصيلاً، قرر الرّجال قلب الموازين واسترجاع مكانتهم في القبيلة - بعد اجتماع سري - كان تجسيد هذا القرار من خلال نحت أقنعة بشريّة من قطع الخشب[16]، ومُثبتُ عليها قرون حيوانيّة و « كل نحت هو تمثيل مادّي ورمزي لشخصيّة، وجزءً لا يتجزأ من الكّون لكن فوق كل شيء كل نحت يناسب فترة من وعي الفرد، وتعبير عن حياته الداخلية «[17]. وكان اختيارهم للقرون محاكاة لحيوانات أفريقيا، خاصة الثّور الذي يرمز للألوهة والقوّة والخصب و»القرن رمز الطاقة وشعاع مرئي للقوة الخالقة «[18].

لقد كانت هذه الأقنعة في بداية الأمر مجرد وسيلة ابتكرها الرجل الأفريقي؛ ليعيد هيبته ومكانته عند النساء وبين أفراد القبيلة في فترة خاصة وفي ظروف معيّنة، حيث ارتدوها وبثوا الرّعب في نفوس النّساء، وفرضوا وجودهم، خاصةً وقد أحدثوا إلى جانب هذا الرعب من الأقنعة جروحا، وخدوشا على أجسام المتواجدين في السوق الذين هجموا عليهم مدعين أن هذه الخدوش والجروح تمثّل لهم عنصر حماية من الأرواح الشّريرة.

و من حينها أصبحت هذه الأقنعة ضمن تقاليد القبائل الأفريقيّة، وعرفًا من أعرافها التي لا يمكن التّخلي عنها؛ خاصة وهي إرث من الأسلاف الذين لا يخالف لهم عُرف أو تقليد، حيث باتت احتفالاتهم لا تخلو من ارتداء هذه الأقنعة على اختلاف أشكالها، وألوانها وتعابيرها وما عزّز هذا الفعل كون زعيم الجمعية السرية المدعو **غبني**

Gbeni يرتدي قناعًا، ولا يظهر إلا في مناسبات معيّنة،[19] وهذا ما جعل هذه الأقنعة ترمز لأرواح الأسلاف وسلطتهم على أفراد القبيلة.

وتوجد روايات كثيرة تثبت انتشار هذا العُرف بين القبائل الأفريقيّة، ومعظمها يُكرّس أحقيّة الرّجال بارتداء الأقنعة على النّساء، خاصة وأنّ الرّجال أكثر جرأة وشجاعة من النّساء وقد جاء هذا الطّرح واضحاً في دراسات **جيوفري باريندر** حول الأسلاف والأعراف.

أمّا فيما يخصُ الجُروح التي كانوا يحدثونها في أجسامهم فقد أخذت بعداً آخر، حيث أصبحت عملية تشريح الجسم - إن صح التعبير- واجبًا وعرفًا لا مناص من اتباعه فكل فرد ينتمي إلى القبيلة لابد له من القيام بهذه العملية التي ترسخ انتماءه إلى القبيلة أوتنفيه.

إنّ عمليّة الخدش أو الوشم تعزى لدى الباحثين بالأساس إلى طريقة عيش الإنسان الأفريقي القاسيّة والبدائيّة، فكونه على احتكاك دائم بالحيوانات البريّة المتوحشة، التي تترك آثارًا وعلامات على جسمه، هذا ما حدى به إلى البحث عن طرق مثلى تمكّنه من ستر تلك العيوب والتّشوهات التي لا مفرّ منها، حيث أصبحت غائرة و راسخة في جلده وجسمه، فلم يجد أمامه من بد سوى تجميل تلك النّدوب والجروح عن طريق التّحكم فيها وجعلها وشمًا خاصًا ومنظمًا.

و يُعتبر جسد الإنسان الأفريقي من أهم رموزه وعلاماته، التي يتمّ التّعرف بها على شخصيته وطبيعته، وعواطفه، وميولاته، فهو يحاول أن يُبرز جسمه في أبهى ما يكون وبالطريقة التي ترضيه وتريحه، ولأن الإنسان الأفريقي قلّما يرتدي اللّباس فإنّه يجعل لباسه الذي يتباهى به جلده. وإذا كان قد استعمل فراء الحيوانات للتنكر أو لتقليد الحيوان الطوطمي للقبيلة، أو من أجل بث الرعب في نفوس أعدائه، فإنّه استعمل الخدوش والوشم ليشمل كل ما تقدم ذكره.

إضافةً إلى ارتباط الوشم في بداية الأمر بالديانات القديمة، حيث كانت تعبر كل ديانة بوشم معين يميزها عن غيرها ويرمز لآلهتها، كما كان وسيلة من الوسائل المتّبعة في محاربة الشّيطان، والسّيطرة على الأرواح الشّريرة، وإبطال السّحر الذي يُؤذي الإنسان الأفريقي. ويبقى لكل قبيلة تعبيرها الخاص بها، فمنها ما يُعتبر تمييزًا خاصًا للقبيلة، حيث تعرف من خلاله فهو بمثابة العلامة أو الرّمز الذي يشير إلى قبيلة بعينها.

فالوشم ظاهرة ضاربة في القدم في كل المجتمعات البشرية، وقد عرفت في أفريقيا بشكل ملفت للانتباه، فقد كان بمثابة تعويذة ضد الأرواح الشّريرة، ووقاية من أذى السّحر، وقد كانت القبائل الأفريقيّة تتخذ من بعض الحيوانات التي تعيش في جوارها حاميًا وأمانًا لها،كيف لا وهي تتخذ من أعضاء أجسامها طوطما تضعه على مداخل البيوت، أو يرسمه الفرد وشما على جسده[20]، ولهذا كانت عملية الوشم عملية غاية في الدقّة، ويتبيّن ذلك من خلال الطقوس المتّبعة في هذه العملية « ويا لها من عملية مؤلمة، فعلى كل أجزاء الجسم من الجبين إلى الوجنتين و العنق والذقن والبطن و العجز والفخذين مع الساقين تُشرط الرسومات بسكين حادة أو موس ثم تدلك الجروح بالفحم و بمادة نباتية حتى تنتفخ وتلمع آخر الأمر «.[21]

أما الخدش « le grattement » فقد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بطقس العبور « Rite de passage[22] » الذي تُمارسه القبائل الأفريقيّة للذّكور الذين هم على وشك البلوغ، كما ارتبط بالانتماء القبلي، حيث اعتبر تدفق الدّماء من جلد الإنسان الأفريقي ذو طاقة روحيّة عظيمة يكتسبها الفرد، ولهذا تجدهم يُقدمون على شرب دماء القرابين؛ كما هو الحال لدى قبيلة الماساي بتنزانيا، الذين يعيشون على دماء ولبن الأبقار.

وللوشم دوافع جمالية واجتماعية « فالتزيين هو تخط وسبق للجمال القائم في الطبيعة وابتداع لصور أخرى منه، وقد بدأ الإنسان يمارس التزيين على ذاته المادية، التي لم يكن يملك سواها فعكف عليها فَصْداً ووشماً وكياً، فنقش بدنه بأشكال هندسة ورمزية مختلفة، حتى إذا بدأ ينفصل عن ذاته ويضيف إليها عناصر خارجية بدأ يتجه إلى تزيينها هي كذلك، فاحتفل بملابسه وحليه «[23]. فتكون بهذا عملية الوشم والخدش عمليّة تزينيّة « opération décorative » بالدرجة الأولى غرضها جمالي مثلها مثل القلائد والأساور والأقراط... التي يتزين بها أفراد القبيلة الأفريقية، وهي حمائل أي «كل ما يحمل ويعلق أو يوضع على شيء لحمايته «[24].

و بالتّالي يكون الخدش أو الوشم عامل حماية من الأذى « un facteur de protection «، وسببًا لمنح القوّة والخصب، وكل ما من شأنه جلب الرّاحة النّفسية للفرد الأفريقي، والملاحظ أن عملية الخدش تمارس عادة في مرحلة مبكرة. كما اعتبر الخدش عملية تداوي وعلاج « opération de guérison » يقدمه سيد القبيلة أو طبيب القبيلة لأفراد قبيلته، لقناعتهم بفوائده العلاجية بعيدة المدى، ويقول **ميس بلاكمان**: «أنّه قد يكون للوشم فعالية في القضاء على وجع الرأس، وسعار الأسنان،

والضعف البصري ومس الجن والأرواح «[25].

ولهذا يُعتبر الخدش والوشم لدى المجتمعات البدائيّة الأفريقيّة ممارسة سحرية « une pratique de magie » في الجسم، وهو بهذا يكون قد اكتسب طبيعية سحريّة روحانيّة عَقدية، حيث ارتبطت هذه الممارسة بمعتقد ديني، وهو الاعتقاد الرّاسخ بعالم الأرواح واسترضاء القوى الغيبيّة المتعاليّة، وهذا ما يثبته ممارسة الخدش في «طقوس احتفالية روحانية تضفي قدسية على القبيلة، فهم يعيشون من خلالها لحظات ينفصلون فيها عن وجودهم الدّنيوي ليلتحقوا بالوجود المقدّس، يمنحهم القوى السّحرية مقابل أن يمنح الإنسان بدوره الألم «[26]، فهذه العملية هي ظاهرة اجتماعية في القبيلة الأفريقيّة تقوم بإنماء الشعور الاجتماعي للقبلية والانتماء « le tatouage comme développeur de sens d'appartenance social» .

يُعد سيّدُ القبيلة المسؤول المباشر عن ازدهار القبيلة، وحمايتها في حال تعرضها للأمراض، والكوارث، لذلك عادة ما تكون له علاقة وطيدة بساحر القبيلة وبأسياد النّار» الذين يكونون شخصيات ذوات عاهات أو ساق واحدة... ولكون سيد النّار يتحمل الألم ويقوم بأعمال مناقضة لذلك، فإنّه غالبا ما يكون ممتلكا القدرة على الشفاء ودمل الجراح وإعادة التشكيل بالنّار «[27].

إنّ الخدش أو الوشم يتمّ غالب الأحيان باستعمال الكي بالنّار، ناهيك عن استعمال الآلات الحادة الأخرى، لكن تبقى النّار محط افتتان الإنسان « فالنار هي أكثر الأشياء حيوية وهي من بين كل الظواهر، الظاهرة الوحيدة التي بإمكانها أن تَقبل بنفس الوضوح القيمتين المتضادتين: الخير والشر»[28].

وتبقى أهم الأسباب التي تجعل الفرد الأفريقي يميل إلى الوشم والخدش هو الهروب من السّحر، لأنّهم يتصورون أنّ السّاحر بإمكانه إلحاق الأذى به عن طريق سحر المحاكاة (التشاكلي)[29]، حيث يعتقد أنّه بإمكان السّاحر تعذيب الشّخص المستهدف أو حتى قتله من خلال قوّته الرّوحية، والوشم في معتقدهم تغيير في الجسم يجعلهم في حماية دائمة، لأنّهم سيختلفون في ملامحهم عن الأصل، فهذه الخدوش والندوب بمثابة تعاويذ ضد السّحر.

الخاتمة :

من خلال كل ما تقدم يتبيّن لنا أنّ الإنسان الإفريقي أكثرُ ارتباطًا بأعراف قبيلته التي لا يمكنه أن يحيد عنها أو يرفضها بأي شكل من الأشكال ،فهي ترسم حاضره ومستقبله وتمتد لتتجذر في ماضيه ، فهذه الأعراف و القوانين هي متوارثة جيلاً بعد جيل صاغها السّلف وورثها الخلف، وخضع لها خضوعًا تاما لا رجعة فيه.

لقد أسهمت الأسطورة الإفريقية في توثيق هذه الأعراف و القوانين؛ من خلال تداولها عبر الأجيال، حيث رسخت هذه العادات و الأعراف وروجت لها بطريقة جعلتها تخالط المقدس لتأخذ شيئاً من خصائصه .كما ثبت اختلاف العادات والأعراف القبلية في المجتمع الأفريقي من قبيلة إلى أخرى من حيث التفاصيل الدقيقة؛ فهي تصطبغ بحسب الطّبيعة المميزة لكلّ منها ، و مع هذا فالرّاجح اشتراكها في المنحى العام لهذه الأعراف .

لقد تجذرت عادة الوشم و التّشليط وتشريح الجلد و تزينه لدى معظم القبائل الأفريقيّة؛ فهي بمثابة العُرف الذي لا مناص منه ،فهو يحدد انتماء الفرد لقبيلته منعدمه « le tatouage comme déterminant identitaire »؛ فلكل قبيلة رسومات معينة تطبعها على جلد أفرادها ؛تجعلهم يتميزون عماّ سواهم . كما اعتبر الوشم تعويذة ضدّ الأرواح الشّريرة ووقاية من أذى السّحر ، في حين أعتُبر الخدش مرتبطًا بطقس العبور المتعلق بالذكور الذين هم على وشك البلوغ ،وكلاهما (الخدش و الوشم) عامل منح للقوة و الخصب ،وجلب للراحة النفسية للإنسان الأفريقي ، وهما يكسبانه طبيعة سحريّة روحانيّة عقدية ، وهما بمثابة تعاويذ ضد السّحر.

و تبقى الأعراف و العادات في المجتمع الأفريقي لا حصر لها سواء من ناحية الكم أو المعنى ، خاصة و أنّ أفريقيا ما وراء الصحراء تعدّ من أغنى البلدان من حيث التّنوع القبلي الذي يُفرز تعددًا في الأعراف التي تتميز بشدّتها و صرامتها وسطوتها على الإنسان الأفريقي الذي يتميّز بالعفوية و البساطة التي قد تصل لحد السذاجة أحيانًا . وليست الأعراف و العادات و حدها التي تمارس سطوتها على الإنسان الأفريقي بل هناك عوامل أخرى كالأسلاف ... و لذا يجد الإنسان الإفريقي نفسه محاصرًا ثقافياً و دينياً من كل الجهات تقريباً .

الهوامش:

- **جيمس جورج فريزر» James George Frazer»:** عالم انثروبولوجيا اسكتلندي شهير ،ولد في 01 جانفي سنة 1854م و توفي في جلاسجو بإسكتلندا في 07 ماي سنة 1941م. ألَّف كتابه المشهور و الضخم « **الغصن الذهبي**» « **Golden Bough** » عام 1890 م وهو عبارة عن دراسة في السحر و الدين ومن أهم الكتب التي تم تأليفها في مجال الميثولوجيا و علم مقارنة الأديان، حيث تعرض فريزر في هذه الموسوعة الهائلة إلي العديد من التيمات الميثولوجية المعروفة في الأديان و المعتقدات المختلفة في تاريخ البشر و قام بوضعها في إطار مقارن موضحا مدى التشابه و ربما التطابق بين ممارسات هذه المعتقدات القديمة البدائية و طقوس الديانات الحديثة.. من كتبه المهمة الأخرى : « الطوطمية و الزواج بغير ذوي القربى» « **Totemism and Exogamy** » و الطوطمية « « **Totemism**.

2 -ينظر محمد عبد الحميد محمد أبوزيد، الإنسان والأساطير والسحر، دار العالم الثالث ج1، 2005، ص 57.

3 -جيوفري باريندر، الأساطير الأفريقية ، تر (حسن هيثم الطريحي)، دار نينوى سورية ،2007، ص157.

4 -المصدر نفسه، ص157.

5 -ينظر جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها أنساقها أساطيرها، تر (مصباح الصمد) مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، لبنان، ط3، 2006،ص428.

6 -ينظر المرجع السابق، ص454.

7 -المرجع نفسه، ص284،283.

8 -سعيد بن علي بن وهف القحطاني، مجلة العادات والأعراف القبلية المخالفة للشريعة الإسلامية، 1433 هـص7.

9 -المرجع نفسه ، ص7.

10 - ينظر المرجع السابق ،ص8،7.

11 -ينظر المرجع نفسه، ص12.

12 -ينظر إبراهيم محمد علي، مجلة كلية العلوم الإسلامية، مج6، العدد 12، 1433 هـ - 2012.

13 - **جبل كيليمانجارو» kilimanjaro»** ويسمى أيضا «**شيطان البرد**» : هو الجبل الأكثر ارتفاعاً في أفريقيا. يقع في شمال شرق تنزانيا و يتألف ثلثاه من مخاريط بركانية هي «**كيبو** « أعلى القمم و«**ماوينسي**» و«**شيرا**» .تبلغ أعلى قمة للجبل 5,895 متراً عن سطح البحر. ويعتبر الجبل أقرب نقطة تغطيها الثلوج قريبة من خط الاستواء. يعتبر جبل كليمنجارو أحد المواقع السياحية الهامة في تنزانيا و يضم عدة محميات وحدائق وطنية أهما منتزه كليمنجارو الوطني المسجل ضمن قائمة اليونسكو لمواقع التراث الطبيعي العالمي.

14 -جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها أنساقها أساطيرها، تر (مصباح الصمد)، ص154.

15 -جمعة محمد محمود ،النظم الاجتماعية عند قدماء العرب الساميين، القاهرة 1949،ص59.

16 - جيوفري باريندر، الأساطير الأفريقية ، تر (حسن هيثم الطريحي)، ص138،137.

17 - فيليب سيرنج، الرموز في الفن - الأديان - الحياة ، تر (عبد الهادي عباس) دار دمشق، سوريا، ط2 ،2009،ص419،418.

18 -لوك بنوا، إشارات ،رموز وأساطير، تر (فايز كم نقش)، دار عويدات للنشر والطباعة، لبنان، ط1، 2001،ص46.

19 -ينظر جيوفري باريندر، الأساطير الأفريقية، تر (حسن هيثم الطريحي)، ص138.

20 -ينظر محمد محي الدين صابر، التغيير الحضاري في مجتمع أفريقي، دراسة انتروبولوجية لقبائل الأزندي (نيام نيام) ومشروعات توطينها، دار عزة للنشر ،السودان ،ص310.

21 -فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الأفريقية الأنثروبولوجيا، دار مجدي للطباعة والنشر، القاهرة، مج1997،4 ص214.

22 - **طقس العبور» rite de passage «**: هو أحد الطقوس التي تجري بمناسبة العبور من حالة سابقة أو وضع سابق إلى حالة لاحقة ووضع جديد، مثل تغير الوضع الاجتماعي أو تغيير جنس الفرد (التحول الجنسي) وتعتبر المناسبة الإجتماعية الأكثر شيوعا هي البلوغ (أي الإنضمام لمجموعة البالغين). ومن هذه المناسبات أيضا الولادة أو بلوغ سن اليأس. و عادة ما يتحقق طقس العبور من خلال طقوس معينة وإحتفاليات خاصة بالمناسبة. و يعتبر طقوس العبور آلية إبتكرتها القبائل البدائية خاصة الإفريقية تُمكّن من ربط الفرد إلى جماعة معينة، كما يمكن أن يشكل نظام حياة مستقبلي للفرد وفق خطوات دقيقة، بالشكل الذي يوصل الفرد للأمان النفسي والطمأنينة.

23 -محمد محي الدين صابر،التغيير الحضاري في مجتمع أفريقي ، دراسة انثروبولوجية لقبائل الأزندي (نيام نيام) ومشروعات توطينها، ص310.

24 -المرجع نفسه، ص309.

25 -المرجع السابق، ص310.

26 المرجع نفسه، ص115.

27 -جوزيف كيزيزيو، تاريخ أفريقيا السوداء، تر (يوسف شلب الشام)، دار علاء الدين سوريا،ص505.

28 - جيلبير دوران ،الأنثروبولوجيا رموزها أنساقها أساطيرها ، تر (مصباح الصمد) ص286.

29 - **سحر المحاكاة أو السحر)التشاكلي(:** يقوم على مبدأ التشابه أي «الشبيه ينتج الشبيه», ومن أبرز الأمثلة عنه، ما يقوم به كثير من الناس من محاولة الحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن طريق إيذاء صورهم أو تدميرها.

عبادة الأسلاف في إفريقيا جنوب الصحراء : الجذور والطقوس

أ. وردة لواتي: المركز الجامعي بتمنراست
أ. مراد بن قيطة: جامعة باجي مختار- عنابة-

«الذين ماتوا لم يذهبوا أبدا...
إنّهم هناك... في الظّلال الكثيفة...
الموتى ليسوا تحت الأرض...» بيراجو ديوب؛ من قصيدة « أنفاس».

ملخص:

يسودُ أفريقيا ما وراء الصّحراء ديانات وعقائد تُكرّس لوجود قوىً حيويّة خارقة ، منها ما تعلّق بآلهة عليا بعيدة كلّ البُعد عن الإنسان ، أو آلهة دنيا تُقدّم لها القرابين لاسترضائها ، وهناك ما تعلق بالأسلاف؛ حيث يلجأ الفرد إلى أجداده الأسطوريين، أو زعمائهم الفاعلين في قبائلهم بدلا من الآلهة الدنيا ليقوموا بدور الوسيط، وقد تعدّت مهمتهم لترتقي إلى غاية تعبديّة؛ وأصبح الأسلاف ملاذًا آمنًا لأصحاب الحاجات من أفراد قبيلتهم ؛ الذين يعتقدون فيهم السّلطة والسّطوة، فقدّست أرواحهم وأجسادهم وقدمت لهم القرابين والأضاحي استرضاءً ، وقصدوا في السّر والعلن استشارةً وعونًا، ورُوعي فيها طقوسًا خاصة واحتفالات دينيّة غاية في التّعقيد.

الكلمات المفتاحية: الأسلاف ، عبادة ، دين ، طقوس ،اعتقاد، قرابين .

Abstract:

Since the earliest times, ancestor worship has played a crucial role in sub-Saharan societies in Africa's thought and practice, such as popular religion which has always persisted even when cohabiting with Taoist, Islamic, Catholic clergy or Marxism. This cult is supposed to maintain the bonds of communication between the living and the dead. The latter exert a real hold on the living. For this reason, the basis of this cult is the mystical connection with the divinized ancestors. Nothing

is done without consulting them. Every African owes his strength and effectiveness to those ancestors. In such societies that value seniority, the ancestor represents the most accomplished figure for the African individual.

***Keywords*: *Worship, Ancestor, Africa, Ritual, Sacrifice*.**

تمهيد:

تُعتبر أفريقيا ما وراء الصّحراء من أغنى البلدان بالديانات والعقائد المتنوعة والمختلفة في مظاهرها، والمتشابهة في بعض الأحيان في جذورها وأصولها، وتتسم الأعراف بسلطة قبليّة غاية في الشّدة والصّرامة نادرا ما ينعتق الفرد من سطوتها، كما يتميّز الفرد الأفريقيّ في قبيلته بالبساطة والعفويّة التي تصل أحيانًا إلى حدّ السّذاجة، ونتيجة عدة عوامل ظلّت معظم القبائل الأفريقية على ارتباطها التعبدي الوثيق بالطبيعة وأرواح الأجداد (السلف)؛ حيث أن الإنسان كان مفطورا على توجهه نحو وجهة عليا تفوقه قوة وقدرة، نتيجة إحساسه الدائم بافتقاره لقوة تحميه من سطوة الطبيعة، ولهذا فقد لجأ إلى ما يعرف بأرواح الموتى Mânisme أو الوسائط أو السّحر أو الفتشيزم Fétichisme...كبدائل للدّين.

وعلى هذا الأساس يذهب نخبة من المفكرين - ومن بينهم **سيفج** Savage- إلى أنّ أول مظهر من مظاهر الدين «عبادة القبيلة الرب والأمير»، حيث اعتبر عبادة الرّب من أساسيات المعتقد لدى الشّعوب، وهي الإيمان بالإله الخالق لهذا الكون، وهو إله غير مشخّص، في حين عبادة الأمير تلي عبادة الرّب، وبداية عبادة الإنسان للإنسان الأعلى منه درجة وعظمة، حيث يرى أنّه نصف إله و خليفة الإله.

ويرى **هاربرت سبنسر**Herbert Spencer أنّ عبادة الأسلاف أساس الأديان جميعًا، وهي العقيدة التي نجدها سائدة لدى الشعوب الأفريقية - طبعا ليست الوحيدة - وكان سبنسر أوّل من أطلق مصطلح عبادة الأسلاف Ancestor Worship بعد أن تضاربت المصطلحات التي تصف دين الأفارقة وتنوعت. ومن الباحثين من يعترض على مصطلح دين الأفارقة في حدّ ذاته، فهناك من يرى أنّ الأمر ليس عبادة بالمعنى المعروف.

فللأسلاف دور كبير في المعتقدات التّقليدية الأفريقيّة، ولكن تسميّة الدّيانات

الأفريقيّة بهذا الاسم يُعدّ إفراطًا في التّبسيط للمصطلح... والواقع أنّ للأجداد احترام خاص في المجتمعات الأفريقيّة؛ فالأبناء يحرصون على تقديم الطّعام لهم واستشارة أرواحهم لأغراض علاجيّة روحيّة، ولكن ليس الأمر عبادة محضة كما اصطُلح عليه.

وعليه فإننا سنناقش هذا الموضوع من خلال طرح التساؤل المركزي التالي: **ماهي جذور معتقد عبادة الأسلاف عند الأفارقة وما هي أهم طقوسه؟**

أ - جذور عبادة الأسلاف عند القبائل الإفريقية

تضاربت الآراء ووجهات النّظر حول الأصول المتعلّقة بظهور عبادة الأسلاف، لدرجة جعلت فيها منامات وأحلام الإنسان الأفريقيّ البدائيّ وراء هذه العبادة، حيث يُعتقد أنّه كان يرى في أحلامه أنّ الموتى قد عادوا فيكلّمهم ويتعامل معهم، فكان يخلط بين الحقيقة والأحلام، ويعتبر أن أرواحهم عادت فعلاً لتعيش بينهم، وأنّها لا تترك دنياها بل تجيء بين الفينة والأخرى لتزور الأحياء وهم نيام.

لكنّ الأمر الثّابت أنّ العبادة المتعلّقة بعالم الأموات هي أكثر تعقيدًا من التفسيرات المقدّمة وقد عكست لحد ما الفوارق الطبقيّة والسّياسيّة في المجتمع الأفريقيّ، ويتجلّى من خلال طقوس الدّفن التي كانت تُقام للزّعماء والملوك، فهي تتميّز بالفخامة والمهابة بدليل ما كان يُوضع معهم من أشياء ثمينة، تعكس مكانتهم الاجتماعيّة والسّياسيّة وحتى الدينيّة.

وتُؤكد الأبحاث والدّراسات أنّ الزّعماء والملوك الموتى كانوا مادةً لعبادة القبائل الأفريقيّة البدائيّة، خاصة الذين مرّ على وفاتهم فترة طويلة من الزّمن، حيث يُعتبرون السّلف الأوّل لهذه القبائل، وتكاد تكون هذه العبادة الأهمّ بين العبادات؛ كونها ارتبطت ارتباطا وثيقًا بعبادة الأسلاف العشائريّة، والأسلاف الطوطميةTotémisme. هذه العبادة التي ثبت عدم انفصالها عن عبادة زعماء القبائل والعشائر من الأحياء، والأساطير التي تؤكد هذا الطّرح كثيرة ومنها أسطورة **جبال كيرنغايا(كيرنياغا)kere nyaga** ، حيث تؤكد أنّ السّلف الأوّل أحقّ بالعبادة والاتّباع، لأنّهم الخلق الأوّل الذي خلقه الإله الأعظّم، ومنحهم الحكمة والمعرفة والسّبق.

فيعود لهم الفضل في تواجد القبائل والعشائر الأفريقيّة؛حيث انبثقت من ذريّتهم(البنات التّسع)، وبفضل صلواتهم وقرابينهم وصلاحهم، وتقديمهم للآلهة فروض الطاعة والولاء، فما كان منها إلاّ أن كافأتهم عن صلاحهم، فأعطتهم (الفتية التّسعة)

الذين اقترنوا ببناتهم فكانت البذرة التي تكاثرت منها القبائل وانتشرت، وتفرّعت إلى بطون، ولهذا فهؤلاء الرّجال الثّلاثة يعتبرون السّلف الصّالح لهذه القبائل، فكانوا أحقّ بالعبادة والاستشارة والتّبجيل.

وتذهب المعتقدات الأفريقيّة القديمة إلى أنّ أرواح الأجداد (الأسلاف) لا تبتعد كثيرًا عن الأماكن السّكنيّة، فهي لا تُغادر القبيلة ولا تُحبذ التّواجد في الأماكن المنخفضة بقدر ما تُفضّل الأماكن المرتفعة، لتكون على اطّلاع بكلّ ما يجري بوضوح تام. ولأنّ الجبال والمرتفعات قريبة من السّماء فقد كانت مقدسّة، كونها قريبة من الخالق الأعظم، وبالتّالي تكون على اتّصال دائم به، وقريبا من هذا المعتقد كان يُترك الملك أو الزّعيم الحيّ في غاية بأعلى الجبل منفردًا ولا يُسمح بمغادرته إلا نادرًا.

ومع أنّ جلّ القبائل الأفريقية تبجلّ الأسلاف إلا أنّهم «يلعبون دورا أقل أهمية عند البانتو وبعض الشعوب النيلية، فالأرواح الوحيدة التي تظل موجودة بعد الموت هي أرواح الرجال الراشدين - وفي بعض المناسبات أرواح النساء الراشدات أيضا - والذين يكونون عائلات، والذين بلغوا منزلة معينة في السلم الاجتماعي والأخلاقي والعشائري، وتتدخل هذه الأرواح في شؤون الأحياء، ولذا توجه الصلوات أحيانا طلبا للمعونة»،أما ما يجعلهم يحتلّون مرتبة أقلّ أهميّة بالمقارنة مع باقي القبائل فيعود لكونهم يعتقدون أنّهم مفتاح للشّرّ والبلاء كونهم - أي الأسلاف -لا يعودون إلا لتسليط العقوبات والأذى والمصائب.

ويعتبر سبنسر أنّ المصدر الأوّل لكل الدّيانات هو عبادة الأسلاف، وقد اتجهت العبادة إلى الأموات قبل اتجاهها إلى الطبيعة، أمّا كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة الآلهة في صورة أشخاص فعن طريق الكلام الإنساني، فهو يمتاز بالمجاز ويغرق في التشبيهات والاستعارات ولما كان البدائي يعجز عن التفريق بين المجاز والحقيقة، فقد حدثت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة الكائنات الإنسانية.

ومن الأساطير التي تنتشر في أنحاء أفريقيا وتتطرق للسّلف الأول أسطورة **زعماء الرّماح**، التي اعتبرت **أيول لونغار** الابن البكر للإلهة، وأنّ الإنسان الأوّل جاء من اقتران المرأة بالنّهر؛ الذي رقّ لحالها بعدما فقدت زوجها وتُركت وحيدة ثكلى، ولهذا فالولد اكتسب قدسيته من قدسيّة النّهر،فهو إذن السّلف الأول من الخلق، ويُعتبر بمثابة روح الإله الخالدة في الجسد الفاني، إلى جانب أسطورة **كينتو Kinto وخلفه**.

حيث يُعتبر **كينتو** السّلف الأوّل لقبائل بوغندا **Buganda**، الذي كان لديه زوجة سماويّة و يُشاع أنّه توفي في الغابة لكن شيوخ القبائل وزعمائها لم يعلنوا ذلك، وقد دأبت بعض القبائل باللجوء لهذه الحيلة حتى لا تشيع الفوضى بين أفراد القبيلة، وتجنبا لطمع الطامعين في الحكم، والأهم من ذلك هو أن يظلّ مرجعًا روحيًا لكلّ القبائل، وقد قام كبير الكهنة بأخذ فكّه المقدس – حسب اعتقاده – ووضعه في المعبد كما اعتادت القبائل الأفريقية دفن موتاها قريبة من المساكن وخاصة الزعماء منهم والأجداد؛ حتى تبقى أرواحهم تحوم قريبة منهم لتستأنس بهم، وتكون مصدر خير وسكينة وحماية لأفراد القبيلة.

كما كان ملوك وزعماء القبائل يقومون باستشارة أرواح سلفهم، ويُذكر أنّ ملك يوروبا» جرت عادته أن يستشير أسلافه بانتظام. وفي داهومي وبنين تُوفد رسل بانتظام إلى السّماء لإطلاع الأسلاف على أحداث الأرض».وعُرف عن ملوك وزعماء عدّة لم يُعلن موتهم لشعبهم إلا بعد مدّة طويلة «ولدى ملوك بنين وأشانتي فروض دينيّة كثيرة، أهمها تقديم القرابين للأسلاف، فالملوك لا يموتون، وإنّما يقصدون العالم الآخر، ويظل موتهم سرا حتى يرتقي العرش ملك جديد « . ويُلفُّ الزّعيم عند موته بجلد البقر المقدّس، ويدفن ويقوم الكاهن أو أحد أقربائه .بحراسة القبر

يتم أخذ فكه - بعد تفسخ لحمه - إلى المعبد، حيث يعتبر فكه مقدسا لأنه جزء من المقدس (باعتبار هذا السلف مقدس)، وقد اختير الفك تحديدا لأنه الجزء المتعلق بالكلام، فإذا ما تم استشارة روح السلف (المتوفى)، فإنّه يتمكن من الحديث بواسطة فكه الموجود في المعبد ويشير عليهم بما هو أصلح لهم وللقبيلة. وتعتقد القبائل أنّ الخلف يفعل تماما مثل سلفه، وأنّه يحدث له نفس ما حدث له، فقد اختفى ابن كينتو الذي اعتلى العرش تماما كما حدث لأبيه، ولأن العرش متوارث فقد ورثه الحفيد**كامارا**، الذي تركته أمه وتزوجت من أحد ملوك القبائل المجاورة.

وتبيح القوانين الطّوطميّة للمرأة الزواج من خارج القبيلة، كما يعفى عنها إذا زنت لكنها تطرد من القبيلة، ويلقى بولدها في حفرة. ومع أن الأسطورة تدعي هذا إلا أنه للأمانة العلمية لا يوجد بين يدي ما يثبت أو ينفي هذا، غير أن الثّابت يبيّن أن بعض القبائل الأفريقيّة لا تعاقب على فعل الزّنا عقوبة كبيرة، وأحيانا لا تقع العقوبة إطلاقًا لأن الفعل يدخل في تقاليد القبيلة ،حيث تروي معظم الأساطير الأفريقيّة أنّ الإنسان

الأول كان يعيش في حالة من الفوضى التّناسلية (الزيجة المشاعية)، وكانت العلاقة مع المرأة لا تقوم على أساس الزّواج الذي يُعد بالنسبة للحياة الإنسانيّة نظاما حديثا شرعته القوانين أو وضعته الآلهة.

وبهذا الفعل وهذه الطقوس (حفظ فك الجد) ظهرت عبادة الأسلاف واستشارتهم وتقديسهم وترجع عبادة الأسلاف إلى تنظيمات قبليّة وعشائريّة وعائليّة بدائيّة، حيث كانت نتاج تراتيل وصلوات وابتهالات خُصّت بها أرواح الموتى، وفي كثير من الأحيان أعضاء من أجسادهم يعتقد أن الرّوح كامنة فيها، هذه الابتهالات غالبا ما كانت مصحوبة بتقديم قرابين.

عبادة الأسلاف (الزعماء) في معظم القبائل الأفريقية اتخذت شكلاً خاصًا من التّبجيل والمهابة، ففي كثير من الأحيان تُقدّم ضحايا بشريّة كقرابين أثناء دفن الزعيم، فتتمّ التّضحية بهم من أجل إرضاء روح الزعيم، وفي حال كان ملكا من ملوك أفريقيا فإنّ عبادة الملك تقتضي اتّباع طقوس خاصة، وهي دفن بعض الخدم والعبيد وأحيانا بعض المقربين للملك إلى جانبه حتى يقوم على خدمته في الحياة الأخرى.

وتُعتبر القرابين التي كانت تُدفن مع الملك أو الزّعيم بمثابة عمليّة تواصليّة، تتكفل برفع الأخبار للحاكم أو الزّعيم المتوفى، حيث تّعرّفه بأحوال القبيلة، وتُطلعه على ما يقع وكيفيّة سير الأمور، بحيث تضمن هذه الطّقوس استمرار سُلطة الزّعيم الذي فارق الدّنيا وانفصل عن الجماعة، وانتقالها إلى سَطوة من نوع آخر تكون فيه ذات قوة وقهر.

في المعتقد الشعبيّ الأفريقيّ يظهر أنّ الأرواح بإمكانها أن تتحوّل حسب سلوك صاحبها أثناء تواجدها في عالم الأحياء، إمّا روحًا طيبة أو شريرة، و أنّ الأرواح حتى بعد الوفاة تكون مرتبطة بجسم صاحبها أو عضو منه، وذلك ما اعتقدته أسطورة كينتو حيث قاموا بأخذ الفك ووضعه في المعبد.

ترتبط عبادة الأسلاف وتقديس الزعماء والملوك بشكل من الأشكال بمسألة التناسخ، حيث اعتقد الفكر الأفريقي أن الشخص عندما يتوفى تنتقل روحه إلى جسد آخر سواء كان إنسانا أو حيوانا، يسخر للقيام بأعمال معينة، فإذا كان هذا الشخص شريرا فإن روحه تنتقل إلى جسد حيوان متوحش يقوم بأذية الناس، أما إذا كان طيبا فإن روحه تنتقل إلى جسد إنسان طيب يسخر لفعل الخير، ويحي حياة طيبة نظيفة بعيدة عن

الشرور، ويثبت ذلك من خلال الأساطير التي تروى عن التّناسخ.

ب - أساسيات معتقدات القبائل الإفريقية حول الأسلاف

يرتكز المعتقد الأفريقي على أساسيات عدة لعلّ أهمّها على الإطلاق - وإن كانت كلّها مهمة - الإيمان بالرّب أو الإله الخالق الأعظم، فهو خالق هذا الكون؛ وهذا أمر راسخ وأساسي في هذا المعتقد والذي أُطلق عليه عدة تسميات مثل الرّب، الرّب الخالق، الرّب الجدّ... وإلى جانب الإيمان بالرّب يوجد الإيمان بالآلهة والأرواح، والتي يُعتقد أن الإله الأعظم قد خلقها لغاية معينّة، وهي عديدة ومختلفة ولا يكاد يحصيها المرء، إلى جانب الإيمان بالسّدانة وهم وسطاء بين الآلهة وعبدتهم والمترجمون لحاجياتهم، والقائمون على الطقوس والترانيم الاحتفاليّة، فهم حكماء وأطباء شعبيون وقضاة، وهم أشخاص يرتبطون بالبشر والآلهة في آن واحد.

وفي ظلّ هذا الزخم الكبير لا يمكننا أن نهمل الأسلاف، حيث صرح **فرانسوا لابلاتين** بأنّ « بانتيون الأجداد ليس نسخة طبق الأصل لعالم الأحياء على غرار ما نجده في نظرية أفلاطون... فالأجداد الذين يتم ذكرهم وتمجيدهم مرات عديدة في اليوم هم بالأحرى قوة حافظة تمنح الحيوية، وتقوي القرية، وتضمن تناغمها، وتتيح تحييد قوى أخرى وإبعادها «.

إنّ إيمان الشعوب الأفريقية واعتقادهم راسخ بتجول أرواح أجدادهم في الكون، وبوجودها في كل مكان، وخاصة الأماكن القريبة جدا منه، ويعتقدون بوجود علاقة متينة تربطهم بهم واستشعارهم الدائم بوجود رقابة مستمرة تخصهم بالإحاطة والرعاية، فالموت في نظرهم ليس كما هو شائع فهو خلود النفس أو الروح، وما خروجها إلا بداية حياة جديدة تكون خارج جسده الفاني، وبهذا فالموت لديهم لا يحمل المعنى المتعارف عليه، بل هو تحول من حالة الفناء إلا حالة الخلود، أي تحول من الحالة المادية الفانية إلى الحالة الروحية الخالدة.

ويعد استمرار الأسلاف في وجودهم الحي بين الأهل - رغم وفاتهم - أمر مفروغ منه فهذه قبائل اليوروبا تعتبر أمواتهم من السّلف ما يزالون بينهم، يعيشون جنبا إلى جنب مع الأحياء في العائلة الكبيرة، حيث يظلّ الأب المتوفى الذي يدعونه Babasi، أو الأمّ المتوفاةIya miماثلين في حياة الأبناء، ويعاملان وكأنهما لا يزالان على قيد الحياة، فالفراق كان للجسد الفاني، بينما الروح الخالدة هي باقية بينهم.

وقد تجلّى هذا المعتقد في أساطيرهم كما في أشعارهم، فهذا الشّاعر السّنغالي **بيراجو ديوب** BiragoDiopيعبّر بإيمان دافقٍ عن معتقده اتجاه أسلافه فيقول:

الذين ماتوا لم يذهبوا أبدا...
إنّهم هناك... في الظّلال الكثيفة...
الموتى ليسوا تحت الأرض...
إنّهم في الأشجار حين تُصدر حفيفًا...
إنّهم في الأخشاب حين تُصدر أنينًا...
إنّهم في تلك المياه الجارية...
إنّهم في الأكواخ... إنّهم وسَط الحُشود...

التهميش الخاص بمقال عاصم محمد لم أجد رقم صفحاته إنّ المعتقد الأفريقيّ بنى لأسلافه أرضًا خاصة بأرواحهم، لا يلجها إلاّ من تحققت فيه شروط ثابتة لا يحيدون عنها، لعلّ أبرزها أن يكون للسّلف بعض المزايا في إطار أعماله السّابقة فيتوجّب عليه أن يكون قد قدّم أعمالاً ونجاحات معيّنة تؤهّله أن يتبوأ درجة معيّنة في هيكل الأسلاف، فالسّمعة الطّيبة والأخلاق الحسنة، والقدوة والشّرف ليست الصّفات الوحيدة التي يجب توفرها في الأسلاف، بل لابد من وفاته عن عمر ناهز الكبر وعن أحفادٍ جاوزوا التّسعة والثّلاثين (39 حفيدا). ناهيك عمن توفي منتحرًا أو كان موته متعلقًا بحادثٍ عنيفٍ... أو بسبب الجنون... فإنّه يُستثنى من الانتساب لهيكل الأسلاف، فهو فاقد الأهليّة للدّخول في منظومة الأسلاف.

وقد أصيب الملك تيمبو Tembo في أسطورة كينتو وخلفه بالجنون، ولولا تقديمه قرابين بشريّة لبقيَ على حالته ولا ستبعد من هيكل الأسلاف، ولأنّ السّمك يرمز للابتلاع، فهي تدل «على إرادة إعادة الاعتبار للغرائز الأساسية...ما تعبر عنها الصور التي يكمل فيها نصف السمكة حيوان آخر أو نصف إنسان « فالملك تيمبو جعل خلخالا مصنوعًا من أعصاب رجل من زمرة السّمك - التي تعتبر جدّها الأوّل طوطم السمك .- وقد شفي لأنّه يعتقد بفاعليّة هذه التّعويذة الطّوطميّة في حمايته من هذا المرض

إنّ كبير السّن قد مرّ بتجارب عديدة ومختلفة على مدى مراحل حياته، وبهذا يكون قد اكتسب خبرةً وبعد نظرٍ كبيرين لا نجدهما لدى الشّخص الذي لم يبلغ من العمر عتيّا.

فالخبرة والتّجربة تجعل من الإنسان صاحبَ حكمة، وهذه الأخيرة صفة من الصفات التي تُؤهله ليجاور الرّب، الذي يتصف بكل صفات الكمال؛ ولهذا نجد أنّ

الأفريقيّ يَعتبر كبيرَ السّن الذي تُوفي وهو يتصف بهذه الصّفة قد ذهب وانتقل ليستريح مع الرّب، وهذا ما تذهب إليه قبائل الميندي Mendeبسيراليون، أما قبائل الكونكومبا فيرون أن الأسلاف ذهبوا إلى بيت الرّب. كما تعتقد قبيلة الآكان بغانا أنّ الأسلاف يعملون كوسائط بين البشر والكائن الأسمى، وتُستجاب الصّلوات المرفوعة للرّب بسرعة إذا مرّت عبر الأسلاف.

يتبين لنا إذن الاعتقاد الجازم بأنّ الأسلاف يمارسون حياتهم بشكل عادي، في عالمهم الخاص (أرض الأرواح)، ولكنهم بحاجة إلى ما يعينهم على استكمال هذه الحياة من ماء وطعام، ولهذا نجد الأفارقة يقدمون القرابين للأسلاف، والمتمثلة في أطعمة و مشروبات معيّنة؛ حتّى يتمكّنوا من سدّ جوعهم وعطشهم وترى مارغريثغريلMargareth Greel أنّ الأسلاف يحتفظون بانفعالاتهم، ورغباتهم كما كانوا من قبل، فهم يشعرون بالجوع والعطش، والغضب والسّرور، وينتقمون ممن يقوم بإهمالهم، ويمنحون الرّعاية والرّضى لكلّ من يعاملهم باحترام، ووفاء الأبناء اتجاه الأسلاف هو الذي يقيهم من الجوع والعطش إذا قدمت القرابين بصورة منتظمة.

وهذا ما يفسر تواصل الأفارقة مع أسلافهم كلما أحسّوا برغبتهم في إبداء نوع من الاهتمام، وهو ما يعرفونه من خلال الأحلام وتكهّن العرّافين، ومن أجل تحقيق وتجسيد هذه الاعتقادات الشّائعة بين أبناء القبائل الأفريقيّة، اتُّبعت طريقة خاصة تمكّن هذا التّواصل من خلال ما يُعرف بطقس الإراقة Libation، فهم يقومون بإطعام السّلف قبل أن يُطعموا أنفسهم، ولهذا ثبت عن قبيلة الآكان وضع الماء في متناول الأسلاف قبل النوم لأنّهم أثناء تجوالهم في البيوت ليلا يشربون الماء.

وهذا يؤكد دائمًا أنّ «للأسلاف مكانة مهمّة، فهم إن كانوا أمواتا إلا أنّهم أحياء، والخطر يتهدد القبيلة إذا أهملت الشعائر الدينية الواجبة لهم أو إذا أهدرت محرماتهم. و أرواح الأسلاف هي التي تضمن للقبيلة الاستمرار والبقاء.ويرتبط الأحياء بموتاهم في الأسرة والقبيلة برباط وثيق من الالتزامات...وتُقام بين وقت وآخر ولائم دينية يشترك فيها الموتى مع الأحياء في وحدة روحية، وتوزع في هذه الولائم الأضاحي والصدقات «.

ج - طقوس تعظيم الأسلاف

من بين الطقوس التي تعرضنا لها طقوس الإراقة التي تختص بإطعام أرواح الأسلاف من خلال القرابين المقدمة، لكن هناك طقس في غاية الأهميّة والتّميّز ألا وهو طقس كرسيّ الأسلاف، الذي تتميز به معظم القبائل الأفريقيّة، لكنّه لدى قبائل الإيفيو الآكان،

والآشانتي له تقدير ودلالة خاصّين، فهو يرمز للأسلاف والرؤساء في القبيلة.

وأسطورة **العرش المقدس هبة السّماء** والتي تبدأ بملمح سياسي قبلي، بينت الحالة السياسية التي كانت سائدة في القبيلة، حيث كانت تابعة في الحكم إلى قبائل أخرى تفوقها قوة ، فقد كانت خاضعة لحاكمٍ مستبدٍ عاث في الأرض فسادًا، وأنهك الرّعية بظلمه وجبروته، ولم يجد من يقف حائلا بينه وبين أفعاله السّلطوية سوى رجل يُدعى أنوتشي، لكنّه لم يكن رجلا عاديًا بل كان السّاحر. والذي يمتلك مكانة مرموقة في القبيلة الإفريقية

فالأسطورة تُكرّس تقديس العرش الملكي، وذلك من خلال سيطرة الرّجل السّاحر على عقول وقلوب أهل القبيلة، حيث أرسل تعاويذه السّحرية وطمس بها نظر الملك وعائلته بعدما أخذ منهم قلامات أظافر وبعض الشّعر وقام بإعداد وصفة سحرّية، ليحركهم والأهالي نحو الهدف الذي يصبو إلى تحقيقه.

فكان له ذلك حيث ثارت القبيلة وانتفضت، لتستعيد العرش المقدّس وتستولي على حلي الزوجة، وتصنع منها قربانا للكرسي المقدّس، الذي يمثل لهذه القبائل رمز السّيادة والاستمرار، وقد ثبت وجوده فعلا ، حيث « يُذكر أنّه عندما غزى البريطانيون قبائل أشانتي وتمكنوا من الاستيلاء على الكرسي خضعت القبائل خوفا على تحطم الكرسي ولكن إلى حين، فعندما استولى البريطانيون على الكرسي وحاولوا الجلوس عليه، ثارت القبيلة وعادوا إلى محاربة البريطانيين واختفى العرش الذهبي المقدس«.

فالقبيلة لا تسمح بأن يُأخذ منها كرسي العرش، أو يُعتدى عليه بالجلوس، فمن أجله تقوم حروب وتُزهق أرواح، وقد يقومون بدفنه مع صاحبه المتوفى ضمانا لعدم جلوس أحد آخر غير مرغوب فيه، وغالبًا ما يكون الملك الذي يحكم هذه القبائل مقدس كذلك، ولهذا فإن أي اعتداء على الكرسي (العرش) هو اعتداء على قداسة ملكهم.

عندما يحدث ويختفي هذا العرش فإنّهم يرجعونه إلى أرواح السّلف التي تقوم على حمايته من الأعداء، فكرسي (العرش) قبائل الأشانتي يروى أنه « أعيد إلى القصر الملكي في كوماسي رمز السلف المقدس عند قبائل الأشانتي، وإنه عندما اقترنت الأميرة البريطانية ماري عام 1922 أرسلت لها ملكة أشانتي كرسيا مصنوعا من الفضة ومعه رسالة جاء فيها أن حبهم مرتبط بالمقعد الذي تم طلاؤه بالفضة، تماما كما اعتدنا ربط أرواحنا في مقعدنا المقدس«.

ويُذكر أنّ لدى قبيلة الآكان مهرجانًا خاصًا بكرسي الأسلاف يُوسم بـ Adae، في هذا المهرجان يُحتفل بكراسي الأسلاف العظماء ، فالقبيلة تعتقد بعلو شأن الجَدّ الذي توفي على هذا الكرسي المقدس إلى مرتبة مرموقة في هيكل الأسلاف، فموت الجدّ على هذا الكرسي يُعتبر ضمن الشّروط الخاصة بالانضمام إلى منظومة الأسلاف.

هذا الطقس يقوم على تسويد الكراسي (أي جعلها سوداء)، لتوضع في بيت خاص بكراسي رؤساء القبائل المتوفّين، حيث كان كلّ رئيس قبيلة يقوم بنحت كرسيّه الخاص من شجرة Funtumia africana، أو شجرة Ashanti aboneiعلى وجه التحديد وفي حال وفاته فإنّه يُغَسّل وهو جالس على كرسّيه المنحوت، ليحفظ فيما هذا الأخير في بيت الكراسي بعد أن يمر على طقس التسويد، الذي يُذكر له موعدا محددا.

لقد اعتاد أفراد القبيلة غسل الكراسي القديمة بالماء في طست ليتم غسل الكرسي الجديد بنفس الماء الذي غسلت به الكراسي القديمة، ليضمنوا الاندماج الكلي للكرسي الجديد بسلفه الكراسي القديمة، ليكون بعد ذلك دور تسويده بمادة ذات لون أسود خلطت بمح البيض وبعدها يتم تلطيخه بدم شاة وقطعة من الشّحم، وعند الانتهاء من الاحتفال تعاد الكراسي القديمة إلى بيتها ومعها الكرسي الجديد، وتُقام هذه الطقوس ليلا مرتين كل اثنين وأربعين يوما.

يُعتبر هذا الطقس من بين الطقوس المهمّة التي تحتل مكانة عالية خاصّة في الاحتفال الجنائزي لزعيم القبيلة السّابق، فزعيم القبيلة الجديد هو المسؤول عن هذا العيد بكلّ طقوسه لأنّه يُعتبر الوريث الشّرعي للأسلاف، حيث يرتبط روحيًا بأسلافه، وتكون العلاقة أوثق من خلال إبداء احترامه الكبير لأرواح الأسلاف، وإبراز وفائه.

أما فيما يخصّ الخطوات الأساسيّة للطقوس فتتجلى في خروج زعيم القبيلة وشيوخها صباحًا صوبَ بيت الكراسي فيدخل الزّعيم والشّيوخ وقد خلعوا نعالهم، وكشفوا صدورهم احترامًا للأسلاف ويُلقون التّحية، ليتمّ طقس الإراقة، ويُنادى الأسلاف كلّ باسمه، لتُذبح الشّاة ويُلطّخ الكرسيّ الجديد بدمها، ويُحضّر طعام خاص بالاحتفال ويُبايع الزّعيم الجديد رسميًا، ثم يُقدم بعد ذلك الطعام لأرواح الأسلاف، بعد أن يَغسل الأسلاف أيديهم، ثم يتبعهم الزّعيم ليكون خلفهم في كل شيء، حيث يتّم تذوّق الطعام من قبله ليترك الشّيوخ المكان لأرواح الأسلاف.

في نهاية هذا الاحتفال الطقسي يكون الزّعيم الجديد قد ارتبط ارتباطا وثيقًا بروح

أسلافه وقد أرضاها غاية الرّضى. إذا كان الكرسيّ لدى قبيلة الآكان ملطخ بالسّواد ثمّ بدم شاة، فإنّه عند قبائل الأشانتي يُلطخ بدم بشريّ، فعندما يموت الملك تجتمع أخواته وأبناؤهن – وليس إخوته لأنّ نظام التّوريث طوطمي، أي يتمّ بالخُؤولة - فتقدّم إحدى الأخوات دم أحد أبنائها المؤهل لخلافة الملك، وبهذا يُعدّ هو كذلك من الأسلاف المبجّلين.

د - الأسلاف عند بعض القبائل الأفريقيّة وطقوس تعظيمهم:

سنحاول الوقوف على الأسلاف عند بعض القبائل الأفريقيّة، وطقوس تعظيمهم نظرًا للتّنوّع والزّخم الكبيرين، الذي تتميّز به القبائل الأفريقيّة على امتداد النّطاق الجغرافي الواسع بغية اكتشاف هذه الثّروة الخام.

1-د الأسلاف عند قبائل الفون Fon في بنين:

تميّزت قبائل الفون بارتباطها الوثيق بالأنهار والمياه، وهذا لم يأت اعتباطا بل يرجع لاعتقادها بأنّ أرواح أجدادهم تعيش بالقرب من المياه والأنهار، أو داخلها ولهذا يذهب السدان في بداية شهر ماي إلى النّهر حاملا معه القدر والحصير ويبدأ بدعائه المخصّص للأسلاف، حتى يخرجوا من أعماق النّهر ويدخلوا القدور، ويستمرّ في دعائه حتى يتأكد أنّ الأرواح استجابت لندائه ودخلت القدور، حينها فقط يُقفل راجعًا إلى القرية لإتمام ما تبقى من طقوس.

تُوضع القدور في المذبح المخصّص للقرابين داخل المعبد، ليقوم بعدها السّدان بوظيفته المتمثّلة في الوساطة بين أرواح الأسلاف وأبناء القبيلة، وترمز القدور إلى القداسة والحياة المتجدّدة والبعث.

د -2الأسلاف عند قبائل الإيفي Ewe بتوغو:

عُرف عن قبائل الإيفي إيمانها المطلق بسلطة الأجداد التي لا حدود لها، وبأنّها خير وسيط بينها وبين الرّب كون أرواحهم قد انتقلت للسّكن في بيت الرّب، وبحكم جوارهم لهذا الأخير فهم أحق بالشّفاعة من غيرهم، ولهذا فهم يقومون باستشارتهم في كل الأمور والقضايا وحتى الأحداث، فإذا ما قُدّرَ ووقعت كارثة معيّنة كالمرض أو القحط... فإنّهم يتوجهون بصلواتهم لروح الأسلاف الأوّل فالأوّل، حتى يَصلوا إلى الرّب الذي يُطلقون عليه اسم **ماوو**، كما يستشيرونه في أمور سعيدة كالزّواج، ليباركه أو يرفضه .

كما تعتقد هذه القبائل «أنّ الموتى يعيشون في باطن الأرض أو في قرص الشمس، وقد تظهر أشباحهم للأحياء، والذي يموت منهم قبل أوانه (بفعل الساحر)يمكن أن يتقمّص جسم إنسان أو حيوان».

د -3 الأسلاف عند قبائل المندي بسيراليون:

نتيجة للدّور الهام والخطير الذي تلعبه أرواح الأسلاف في حياة أفراد قبيلة المندي باعتبارهم وسائط روحيين يشعرون بما سيحدث في المستقبل القريب، فإنّ أفراد القبيلة يقومون باحتفالات طقوسيّة تتعلّق بما سيحدث من أمور، ولعل من أهمّ المواسم التي تُستدعى فيها أرواح الأسلاف هو موسم الحصاد.

فيُقام احتفال طقوسي يتكوّن من قسمين: الأوّل يكون في بداية الموسم خلال شهر سبتمبر، والثّاني حينما يحين الحصاد الذي يختص بالأسلاف؛ حيث تتمّ مناداة أرواحهم تباعًا كل واحد باسمه مع وضع الحبوب في المكان المخصّص للاحتفال، ليعودوا في اليوم الموالي وقد حَمل المسؤول عن الطقس زهرة الأرزّ المصنوعة من أوراق الأرزّ المحصودة في ذلـك الموسم موضوعة على ورقة الموز، ويُخاطب أرواح الأسلاف طلبا للحماية من الهوام والحيوانات.

لينتهي الطقس بتوجه مجموعة من أفراد القبيلة لصيد بعض الحيوانات التي تُقدم كقرابين لأرواح الأجداد (الأسلاف)، ليتمّ في اليوم التّالي طبخ الأرزّ مع زيت النّخيل المقدّس ولحوم الحيوانات المصيدة، وطبعًا يصاحبه طقسُ الإراقة مع وضع الطّعام على ورقة الموز التي تُوضع على الحَجَر المقدّس المخصّص لهذه الطّقوس.

د -4 الإسلاف عند الإيقو Egun ببنين:

لقد ثبت عن هذه القبيلة طقوس في غاية الغرابة، تختلف اختلافًا كليًا عن غيرها من القبائل التي سبق وأن تعرّضت لها، فهم يلجئون إلى نبش قبور أسلافهم بعد سبعة أو تسعة أشهر من الدّفن ليُخرجوا جماجمهم، فالنّساء تُنبش قبورهن بعد سبعة أشهر... في حين تُنبش قبور الرّجال بعد تسعة أشهر تُغسل بعدها الجماجم غسلا جيدًا، وتُرشّ بدماء الدّيوك الصّغار وهذه العمليّة تتمّ تحضيرًا ليوم الاحتفال، الذي سيقام تشريفًا وتعظيمًا لروح الموتى الأسلاف.

د-5 الأسلاف وطقوس الجمعيات السّرية:

تُوجد بأفريقيا جمعيات سريّة ارتبط وجودها بالسّلف وهي تَنتشر بشكلٍ واسع

النّطاق بين القبائل الأفريقيّة، ومن أهمّ ما تقوم به تدشين الشّباب وتمثيل الأموات من الأسلاف، وتعتمد طقوس دينيّة مميّزة حيث يرتدي مسؤولو تلك الجمعيات أقنعة وملابس زاهية مزركشة بألوان وأشكالٍ أفريقيّة الرّوح، وتمتلك هذه الجمعيات أساطيرها الخاصة ، التي تحفظ وجودها واستمرارها، ومن أشهرها جمعية بورو لدى قبائل ميندي، وهي نفسها مرتبطة بجمعيات سريّة أخرى بغرب القارّة.

وتتعدد الرّوايات التي تؤرّخ لهذه الجمعيّة منها ما يُذكر أنّ زعيم القبيلة الشّيخ كان يمتلك أراضي واسعة لذلك اعتبره أهالي القرية زعيمًا عليهم، وهذه فعلاً من الشّروط الأساسيّة التي لا يتنازل عنها الأفارقة لإقرار أحدهم زعيمًا للقبيلة (المال والسّن الكبير)، لكنّ الرّواية تذكر أنّه قدّر وأصيب هذا الزّعيم في أنفه بمرضٍ نادرٍ جعل من صوته مميزًا ومخيفًا فقرّروا عزله في الغابة، ومنعوا عنه أفراد القبيلة إلاّ ابنته وزوجته، لكن تغيرَ الحال حينما عزم شيوخ القبيلة وأهل القرار قتله - خاصة وأن لا أحد قابله منذ مدة -فقد حاولوا تقليد صوته من خلال آلة صنعوها من مواد بسيطة، ليعوضوا غيابه مدّعين أنّه تحوّل إلى روح[1].

لقد دأب أصحاب القرار في القبيلة على ادعائهم تحوّل الزّعيم إلى روح، وعدم البوح بموته كما جرت العادة، وإشاعة تحوّله إلى روح يكفل تعظيمه وتبجيله، وعلوّ مكانته بين أفراد القبيلة، خاصة وأنّهم يُعظمون السّلف، وبالتّالي يتحكّمون في أمور القبيلة كيفما شاءوا.

خاتمة:

لقد ظلّ المجتمع الأفريقي إلى أمد بعيد محطّ اهتمام العلماء والمفكّرين خاصة الأنثروبولوجيين، ويرجع هذا إلى ما يكتنفه من أسرار وخبايا، و ما يميّزه من عادات وأعراف وديانات، ولعلّ من أهمّ ما يمكن أن نستخلصه من هذه المقاربة هو الارتباط الوثيق للقبيلة الأفريقيّة بالأسلاف لدرجة التقديس والعبادة، فالقبيلة تظلّ على ارتباطها التعبّدي بأرواح الأجداد .

وهناك من المفكرين من يعترض على إطلاق مصطلح دين الأفارقة؛ و يعتبرون ما يمارسونه مجرد تعظيم وتقديس مبالغ فيه، غير أنّ مكانة الأسلاف في القبيلة الأفريقية واضحة لا غبار عليها؛ فالفرد الأفريقي يحترم ويبجل أجداه ويقدسهم لدرجة امتزجت فيها بالتأليه والتّعبّد، فهو يعتبرهم أحقّ بالعبادة و الاتّبّاع لأنّهم الخلق الأوّل الذي خلقه الإله الأعظم، ولهم فضل السّبق ويمتلكون الحكمة؛ لهذا هم يقدّمون لهم فروض

الطاعة من خلال القيام بطقوس معيّنة.

والثّابت أنّ المعتقد الأفريقي يُؤمن بأنّ أرواح الأجداد لا تغادر القبيلة ولا تبتعد كثيرا عن السّكنات؛ بل تبقى في أماكن مرتفعة لتراقب عن كثب ما يحدث؛ وبالتالي تكون على اتّصال تامّ بالأهالي .إنّ عبادة الأسلاف في معظم القبائل الأفريقيّة اتّخذت طابعاً مميّزاً؛ لدرجة ارتبطت طقوس تعظيمهم بتقديم قرابين متنوّعة اشتملت في بعض الأحيان على قرابين بشريّة خاصة إذا ما تعلّق الأمر بالملوك والحكّام.

وبالرّغم من كلّ هذا فانتساب هؤلاء الأسلاف إلى هيكلهم المزعوم مرهون بطبيعة سلوكهم قبل وفاتهم ، وبالخبرة والتّجربة والحكمة وكبر السّن . ويبقى المجتمع الأفريقي البدائي مجتمع يتميّز بخصوصية جعلته يختلف عن غيره من المجتمعات بعاداته وأعرافه وحتى معتقداته و دياناته.

الهوامش

1. - مصطلح يطلق لوصف ديانات الغرب الإفريقي، وهي مشتقة من اللغة البرتغالية من كلمة Fetico، التي تُطلق عموماً على أي عمل منحوت يصنعه الإنسان لغرض ديني كالتعاويذ الجالبة للحظ والتمائم والتي شاهدها البرتغاليون في رحلاتهم إلى إفريقيا على صدور وجذوع الأفارقة، ولاحقاً صارت العبارة مستخدمة لوصف أديان الغرب الإفريقي، حيث تقول Mary Kingsley: (عندما أقول Fitish أو Juju أعني بذلك الدين التقليدي لغرب إفريقيا.
2. - محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع،1993، ص 95.
3. - عاصم محمد حسن محمد، « الديانات التقليدية في غرب أفريقيا: مدخل دراسي»، مجلة قراءات أفريقية، العدد الثالث، ذوالحجة 1429 هـ / ديسمبر 2008، متوفر على الرابط: http://www.alukah.net/books/files/book_4578/bookfile/afrqia.docx
4. - هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء ، ترجمة: أحمد صادق حمدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 156 .
5. - جيوفري بارينذر، الأساطير الأفريقية، تر:حسن هيثم الطّريحي،دار نينوى، سورية، 2007، ص 154.
6. - فاروق عبد الجواد وآخرون، الموسوعة الأفريقية للأنثروبولوجيا،معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، مج 1994،4 ،ص 90 .
7. - المرجع نفسه.
8. - أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة ،ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1957 ، ص 39- 40.

9. - جيوفري باريندر، الأساطير الأفريقية، ترجمة: حسن هيثم الطريحي، ص160.
10. - ك. مادهوبانيكار، الوثنية والإسلام تاريخ الإمبراطورية الزنجية في غرب أفريقيا، ترجمة : أحمد فؤاد بلبع، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 1998، ص 465.
11. - المرجع نفسه.
12. - عاصم محمد حسن محمد، المرجع السابق، ص 28.
13. - فرانسوا لابلاتين، أبحاث في السحر، مجموعة دراسات، ترجمة: محمد أسليم، مطبعة سندي، مكناس، 1995، ص 65.
14. - عاصم محمد حسن محمد، المرجع السابق، ص 19.
15. - بيراجو ديوب شاعر سنغالي مشهور، ولد بمدينة داكار في 11 ديسمبر 1906 وتوفي في 25 نوفمبر 1989.نال شهادة الدكتوراه في الطب البيطري سنة 1934 من جامعة تولوز بفرنسا، و اشتهر بعلاقته بما يسمى بالحركة الزنجية «mouvement de la négritude» رفقة زميله ليوبولد سيدار سنغور . له روايات عديدة استقاها من الحكايات التقليدية من الأدب الشفوي الأفريقي، بما في ذلك حكايات أمادو كومبا. عينه سنغور الذي تولى رئاسة السنغال سفيرا في تونس بين عامي 1960-1963. اشتهر بقصيدته المعروفة عن الأسلاف « الأنفاس» « les souffles » التي صدرت في كتاب ليوبولد سنغور تحت عنوان « أنطولوجيا الشعر الجديد الزنجي و الملغاشي» سنة 1948.
16. - Julien Bonhomme. Les morts ne sont pas morts. M. Cros & J. Bonhomme (éds.). Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches, Le Harmattan, p.159.
17. - عاصم محمد حسن محمد، المرجع السابق، ص 19 .
18. - جلبير دوران ، الأنثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها ، ترجمة مصباح الصمد ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات ، لبنان ط3 ، 2006.
19. - ينظر عاصم محمد حسن محمد ، ص 20.
20. - المرجع نفسه .
21. - طقس الإراقة أحد الطقوس الدينية المشهورة في كثير من الديانات حيث يقدم مشروب قربانا لله، وذلك بسكب بضع القطرات على الأرض أو على المذبح. ويكون سائل الاراقة في أغلب الأحيان من النبيذ أو الحليب أو زيت الزيتون
22. - المرجع نفسه، ص21 .
23. - هوبير ديشان، الديانات في أفريقيا السوداء ، تر(أحمد صادق حمدي)، ،ص ج.
24. - حسن عبد الغفار، الأساطير الأفريقية و روائع الحواديث والحكايات الشعبية، دار طيبة للطباعة، مصر،ط1، 2008،ص 59.
25. - المرجع السابق، ص ص 60 ،61 .
26. - المرجع السابق، ص61.
27. - Georges Niangoran-Bouah, « Symboles institutionnels chez les

.Akan », Etudes d›anthropologie politique, 1973, tome 13 n°1-2, P, 211

28. - Ibid.

29. - Ibid., p212.

30. - Albert de Surgy, « Le « culte des ancêtres » en pays evhé », Systèmes de pensée en Afrique noire , p108, disponible à : https://span.revues.org/pdf/205

31. - Ibid., p110.

32. - هوبير ديشان، مرجع سابق، ص22 .

33. - المرجع السابق، ص27.

34. - جيوفري باريندر ، المرجع السابق، ص ص 135،136.

35. - المرجع نفسه.

مقومات الانية الجزائرية لدى مولود قاسم نايت بلقاسم

(ب) فارس خيرة/ جامعة مستغانم
د. حموم لخضر، شعبة الفلسفة ،جامعة مستغانم

مقدمة :

إن موضوع الهوية هو مؤشر للقلق العام خاصة على الشعوب المتأخرة، التي أضحت في صراع وازدحام حول إثبات هويتها، وانتمائها وسط التطورات العالمية، فلطالما كانت الثقافة وستبقى هي صانعة الهوية الإنسانية وأساس بناء الأوطان والحفاظ على تاريخهم وقاعدة تطورهم المستقبلي، وضمن هذا السياق نجد «**مولود قاسم**» الذي خصص معظم وقته في إثبات الإنّيّة الجزائرية أثناء دراسته لتاريخنا الجزائري قبل الاستعمار الفرنسي، وحتى أثناء وبعد الإستدمار، هذه الإنّيّة الجزائرية التي تعرضت إلى شتى أنواع السياسة الإستعمارية المجحفة في حق الجزائريين وهم داخل أرضهم المحتلة، أي محاولة الفسخ، والنسخ، والمسخ لهذه الذات، فكان هم الشعب الجزائري في زمن الاستدمار هو التمسك والحفاظ على إرثهم الثقافي من خلال وعيهم الحاد واعتزازهم بالذات الجزائرية وبكامل مقوماتها الوطنية، بحيث أي تزعزع أو اختلال في أحد هذه العناصر المشكلة للإنّيّة الجزائرية هو تمهيد تدريجي للمساس بثقافتنا الأصيلة النابعة من عمق وتجذر مجتمعنا الجزائري العربي الإسلامي عبر التاريخ، إذن في ضوء هذا الزخم الفكري سيتمحور جوهر الإشكالية حول: ماهي المبادئ الأساسية لقيام إنّيّة جزائرية أصيلة في الفكر القاسمي؟

يعتبر «**مولود قاسم**» أن مقومات الإنّيّة الجزائرية هي أربعة مبادئ أساسية وهي بالترتيب:

أ/ الدين الإسلامي:

يعتبر «**مولود قاسم**» الجزائر دولة مسلمة، منذ أيام الفتوحات الإسلامية، فقد اعتنق الشعب الجزائري (مزيج بين العرب والبربر، ونظرا لتوحدهم، وعيشهم داخل دولة الإسلام أصبح لا يفرق بينهم) الدين الإسلامي روحا، وعقلا، وذلك لما يحتوي عليه من معاملات أخلاقية راقية سمحة، وفضائل تدعوا للسمو والتطور، فـ «**مولود قاسم**» يرى أن الإسلام هو بمثابة « بالنسبة لنا أنفاس وجودنا، وهواء حياتنا. إن كل

الثورات التي اشتعلت في الجزائر غداة الغزو كلها بلا استثناء كانت تنطق باسم الإسلام. ترفع رايته وتهتف باسمه. وتواجه الإستشهاد تحت عَلَمه. وعندما استطاعت فرنسا أن تخمد الكفاح المسلح قامت الحركة الوطنية السياسية والإصلاحية على مختلف مراحلها في النهاية إلى استئناف الكفاح المسلح في نوفمبر 1954. وكان لابد أن يكون الكفاح الطويل باسم الإسلام هو صاحب التأثير الأوحد في كل الذين رفعوا السلاح ليعيدوا للجزائر استقلالها، وليعيدوها للعروبة والإسلام.»[1]

أي أن الإسلام قد لعب دورا حاسما في اشعال الثورة الجزائرية، فالإسلام بالدرجة الأولى هو دعوة للحفاظ على إنيّتنا، وقيمنا، وارتباطنا بالأمة العربية الإسلامية، ومن جهة أخرى نجد الإسلام أنه قد ساعد في تظافر المجتمع الجزائري، والتوحد باسم كلمة الحق، وذلك بغية الوقوف في وجه المستدمر المدمر، وما يزيد القول توضيحا هو التأكيد الدائم، والمتكرر لــ «**مولود قاسم**» في كتبه على أن الجزائر رغم أنها تجمع بين الأصل الأمازيغي، وبين الأصل العربي والإفريقي، فالجزائر دولة اجتمعت، وتوحدت باسم الإسلام الذي يعد دين البشرية جمعاء، كما يذكر لنا «**مولود قاسم**» في مقام آخر بأن الإسلام الأصح الذي تَمَثَلَ في حياة الأمة الجزائرية أثناء الاستدمار الفرنسي، هو الإسلام الذي يكون « بمثابة الروح الذي يقوى فيه الشخصية. ولقد كان الإسلام ذلك العامل الحاسم في كفاح شعبنا، هذا الشعب الذي حفظ له الإسلام وحدته واستمراريته منذ قرون، وما يزال يشكل ذلك العنصر الحاسم في ثقافتنا وحضارتنا. وأثناء مقاومة الاستدمار الفرنسي، وخاصة خلال المرحلة الأخيرة من تلك المقاومة، وهي حرب التحرير الوطني، كان الإسلام بمثابة الحافز للطاقات والعقليات بهدف تحريك أبناء هذه الأمة الذين يرجع الحفاظ على شخصيتهم إلى مبدإ من مبادئ الإسلام، ألا وهو الجهاد. لهذا السبب كانت الحرب التي خاضها شعبنا طيلة 132 عامل تدعى الجهاد، وكان المقاتلون فيها يسمون المجاهدين، واللسان الناطق باسمهم يدعى المجاهد، ولا تزال جريدتان لنا تحمل هذ الإسم.»[2] هذا ما يجب أن نكون واعيين له أي لا نتنكر للإسلام في عصرنا الراهن، بل يجب علينا أن نكون وفيين، ومخلصين له مثلما كان أمجادنا أيام الاستدمار الفرنسي، ولم يكتفي «**مولود قاسم**» بهذا فقط، بل راح يدعم هذا الدين الإسلامي من خلال وقوفه في وجه التبشير المسيحي الذي يدّعي فكرة التقدم والتفتح (اليساريين)،

1 مولود قاسم، أصالية أم انفصالية؟، ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجزء 2، ط1، 1991، ، ص ص 256، 257.
2 مولود قاسم، أصالية أم انفصالية؟، الجزء الثاني، نفس المصدر، ص ص 104، 105.

فكان همهم الوحيد هو « ابعادنا عن الإسلام، وسلخنا عن شخصيتنا وأصالتنا، حتى نظهر في أعين الصحافيين الفرنسيين التقدميين ... متفتحين صدقا، متحررين فعلا من رجعية الدين ... وبدأوا يبثون دعاياتهم وسمومهم، ومع الأسف نجحوا لدى كثير من إخواننا الذين همهم الوحيد أن تتكلم عنهم هذه الجريدة أوتلك المجلة هنا أوهناك فيما وراء البحر، المعروفة بالتقدمية، ... وهي كلها أو أغلبها بأيدي الصهيونية ... فكان أمرهم منذ الأول على الأقل أوضح، ... إنهم يفكرون في المستقبل ... وليسوا مثلنا نفكر في الغداء والعشاء فقط، في اليوم الذي نعيش فيه! هم يخططون لعشرات السنين! ... وفسح لهم المجال، إلى حد بعيد، ولعبوا أدوارا خطيرة في بث الفتنة في السنوات الأولى عندما استعادت الجزائر استقلالها ... وهدفهن: ضمان الوصاية الدائمة علينا.»[1]

إذن في هذا الجانب نجد «**مولود قاسم**» يدعو ويخص الذكر أبناء الأمة الجزائرية إلى التمسك بالحبل الوثيق، فلطالما نجد هذا الإسلام كان بالأمس بمثابة الروح الأصيلة المتأصلة لدى أجدادنا الذي قادهم نحو تحقيق الحرية والحفاظ على مقوماتهم طلية الحرب الاستعمارية الفرنسية، هذا ما يعني أن الدين الإسلامي كان بمثابة شعور روحي وقوي يتغلغل في أعماق الجزائريين، فبه تم الدفاع عن شخصيتنا ضد كل الإديولوجيات التي تهدف إلى زحزحة الكيان القومي الناجم عن المستعمر الفرنسي، ونظرا لأهمية هذا الدين الإسلامي فقد رجحه «**مولود قاسم**» في المرتبة الأولى في تشكيلية الإنّيّة الجزائرية وذلك انطلاقا من تاريخه السحيق، من عمر الدولة الإسلامية أيام النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، يوم أن أصبحت للجزائر دولتها وثقافتها، التي زين تاجها بمقوم الدين الإسلامي، والذي بفضله صمدت إبان مختلف السياسات الإدماجية الإستعمارية الفرنسية، وواصلت شق طريقها بعد الإستقلال في بناء حضارتها عبر الزمن.

ب/ اللّغة العربّية:

إن ما يشهد على المرحوم «**مولود قاسم**» أنه كان مفكرا يزهو بوطنيته وغيرته على وطنه الجزائر وبحكمته النابغة في التصرف في الوقت المناسب وقت الاستعمار، فقد تميزت ثقافته بالتمسك الشديد بمبادئ الأصالة، إضافة إلى مساره التكويني المبني على قواعد متينة التي احتذى بها إلى أن يكون « حريصا كل الحرص على أن تستعيد

1 مولود قاسم، إنّيّة وأصالة، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث، قسنطينة، دط، 1975، ص ص474، 475.

اللغة العربية مركزها ومكانتها في هذه البلاد. وقد واكب المرحوم **مولود قاسم** حركة التعريب في الجزائر، وعانى أكثر من غيره حركة المعارضين لها. وكان ضمن المجموعة التي أعدت وجهزت لتطبيق التعريب 1971 التي أعلنت سنة للتعريب الشامل، وقد بح صوته من الخطب، وإلفات النظر في الندوات والملتقيات، وأطلع نفسه وفي عين الأماكن على العراقيل والصعوبات التي يضعها أعداء التعريب في طريقه.»[1]

وبما أن اللغة العربية كانت تمثل لغة القرآن ولغة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية، والتي من شأنها وحّدت وجمعت العرب والبربر في بوتقة أو عصارة واحدة، فـ «**مولود قاسم**» في هذا المقام سيعلي من قيمة وأهمية اللغة العربية، فهو يعتبرها بعد مقوم الإسلام من المبادئ الأساسية في تشكيل الإنّيّة الجزائرية كيف لا و «هي اللغة الأم ولسان حال الجزائريين، ثم بعدها تأتي الفرنسية وبقية اللغات الأخرى، إن اللغة العربية هي جوهر الفرد التي تحدد إنيته وتحافظ على هويته إنها كيان الأمة.»[2]

ولقد كان «**مولود قاسم**» يستحضر كثيرا الفيلسوف الألماني «**فيخته**» الذي يعتبر اللغة أحد العناصر المهمة في تكوين الأمة فيقول: « إن الذي يفقد اللغة يمزق الخيط الذي يصله بالأجداد، ويفقد معها حلقات ما فيه، ويشعر بفجوة عميقة في تطوره، ينقطع عن أصله، كجلمود صخر انفصل عن الصخرة الأم، وحطه السيل من عل، فجرفه وقذفه به بعيدا إلى أعماق الذوبان ... لأن اللغة الأصيلة هي الحياة، وهي التي تمد بالحياة، ولأن الأمم المغلوبة التي تفقد لغتها تندمج وتذوب في جنس اللغة الغالبة!.»[3] بمعنى آخر أن الشعب لما يحتل من طرف دولة أجنبية، ويتأثر هذا الشعب المغلوب بلغة الأجنبي فإنه بالحتم يفقد لغته الأصيلة والأصلية، هذا ما جعل «**مولود قاسم**» يرى بأن قضية الألمان وما حصل مع لغتهم الأصيلة (فقدان اللغة الألمانية واكتساب لغة أخر أي اللاتينية)، هو نفسه ما حصل في الجزائر أيام الغزو الفرنسي، فكان همه الوحيد الإهتمام بلغتنا العربية، ورد اعتبارها في نظر الجزائريين، والفرنسيين معا، للذين تنكروا لها واتهموها بالعقم، فهي لغة ثقافتنا الوحيدة، وإرثنا الوحيد لأجدادنا، لهذا قد سمى «**مولود قاسم**» الجزائريين الذين تنكروا للّغة العربية « بالممسوخين وقد صنفهم إلى ثلاثة أنواع:

1 يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، الجزء 1، 1995، ص285.
2 رشيدة عابد، عناصر تشكيل الإنية في خطاب الهوية عند مولود قاسم، ص127.
3 مولود قاسم، إنّيّة وأصالة، مصدر سابق، ص58.

أولا: من يحكم على اللغة العربية بالجمود والموت، وأنها ليست لغة علمية، وهي عاجزة عن التعبير عن دقيق الصطلاحات الحديثة.

ثانيا: من ينظرون نظرة شك إلى العربية ومكانتها بين اللغات العلمية الكبرى، ويكتفون بسوء معاملتها ووضعها جانبا بنوع من نظرة الشفقة على ذويها.

ثالثا: من رسبت في أعماقهم بذور المستعمر وتأثروا بها، ويبرز ذلك في سلوكهم بدون شعور، ولا نية سيئة منهم. وهؤلاء من بين أحسن عناصرنا الوطنية، وحتى بعد أن ألغى عهد الإستقلال بصفة رسمية صبغة هذة الإصطلحات تجدهم مستمرين في إستعمالها وغير مبالين بقيمة هذا التغير ولا مدركين لمغزاه.»[1]

وفي نظر «**مولود قاسم**» المغزى من هذه الأصناف (الممسوخين للغة العربية) أنهم قد «أصبحوا يرمونها بالعقم والجمود، وعدم المسايرة لركب الحضارة، ويتمردون على البيان العربي، وعلى مناحل الشعر العربي وعروضه وقافيته ورويه، ويلوون ألسنتهم بالسوء في ذلك كله.»[2]

وقد كان «**مولود قاسم**» لايتردد في الرد على هؤلاء المتنكرين للغة العربية لأجل رد الإعتبار ورد الحياة للغتنا العربية الأصيلة فيقول: « ليست اللغة هي المتأخرة، وإنما المتكلمون بها ، فاللغة مرآة المتكلم بها، والذنب ليس ذنب اللغة ... فعربية «**ابن رشد**» و «**الإدريسي**»، و «**ابن الهيثم**» ... وغيرهم لا تزال صالحة للتعبير عن نفس العلوم، مع إضافة الإصطلاحات المتجددة تبعا لحدوثها وتطور العلوم والآلات، فالعربية ليست اللاتينية. فبفضل غناها، وقدرتها على الإشتقاق، وسلاستها ، وتقاليدها العلمية، ومرونتها، تعتبر من أقدم اللغات وأحدثها، وأكثرها قابلية للتطور في نفس الوقت ... ولئن كانت كل الجامعات العربية تدرس بعض العلوم باللغات الأوروبية فإن الجامعة السورية تدرس جميع العلوم بالعربية، ومع ذلك لم نسمع بعد بتدهور المستوى العلمي في البلاد ... هناك آخرون في بعض البلدان العربية - غير الجزائر- لا يكتفون بالزعم أن العربية عاجزة عن التعبير عن العلوم الحديثة، بل نجدهم يذهبون إلى أبعد من هذا، إلى حد الدعوة إلى تطوير اللهجات العامية في هذه البلاد وجعلها تتفرع عن الفصحى كالفرنسية، والإسبانية، والإيطالية ... وآخرون يدعون استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية لتسهيل القراءة والإستغناء عن «التنوين» ... نريد

1 زهراء عاشور، الهوية اللغوية بين ساطع الحصري ومولود قاسم، ص ص217، 218.

2 محمد مهداوي، أهمية اللغة في تحديد الشخصية الوطنية وتوحيد الفكر - جمعية العلماء المسلمين أنموذجا -، ص04.

من جامعات ومدارس الدول العربية تدريس جميع المواد بالعربية، كما نريد من بعضها عدم استعمال الدارجة في التدريس!.»[1] وعليه نجد بأن اللغة العربية وفق رأي «**مولود قاسم**» هي لغة صالحة لكل زمان وذلك بفضل مرونتها، وقدرة اشتقاقها اللغوي، وبدلا من تطوير اللهجات العامية، لابد من المحافظة على اللغة العربية والقيام بتوسيعها من خلال اشتقاق مصطلحات جديدة تتوافق مع قواعد اللغة العربية، ولهذا السبب نجد «**مولود قاسم**» يوجه حديثه إلى البعض من المتنكرين للغة العربية فيقول: « نريد من البعض الإقلاع عن الزعم بأن العربية عاجزة عن التعبير عن العلوم الحديثة. فالعجز ليس عجز الأدمغة، وإنما عجز الأدمغة عن التفكير المستقل، وعن الإنتاج والبناء على أساس تراث الأجداد، تراث الحضارة الإسلامية بالعربية. فقد كان يضرب المثل بجودة علمهم ويقال: وكانت لغة «شغل عرب» هذه العربية، وكانت هذه اللغة تتكلمها قياصرة وعلماء أوروبا مفتخرين معتزين. العربية حية، والذي ينبغي هو تلقيح الأدمغة بالعربية الحية، عربية «**الفارابي**»، و «**ابن سينا**»، ... عربية العرب أيام كانوا عرب!.»[2]

إذن في هذه الحالة نجد أن هذا الوضع كان مطبقا أيام الإستدمار الفرنسي داخل وطننا المُسْتَعْمَرْ الجزائر بحيث تعلق بعض الجزائريين الغير الواعيين، والمثقفين بسياسة الإستعمار المدمرة لمقوماتنا الحضارية، فأصبح كل حب وحنين لتلك اللغة العربية مربوط بصيغة مباشرة بنكرانهم التام لهذه اللغة المتأخرة، فهي بكل بساطة لا تعبر عن الركب الحضاري بسبب عقمها وجمودها، وبالتالي كان الأمر غير هين على هذه المجموعة الممسوخة والمنسلخة عن كياننا الوطني، التي أدارت وجهها للغتنا العربية الممثلة لحضارتنا العربية بوجه العموم في احلال مكانها اللغة الأجنبية التي هي بمثابة عنوانهم للتقدم والتطور الحضاري، واستخدامها كنفوذ داخل بيئة عملهم، وعليه فالمجتمع الجزائري كان يعيش ثنائية الإنقسام اللغوي في عمق البيئة الإستعمارية أنذاك، مما يعني عدم توازن المجتمع، الذي يؤدي بنا حتما إلى الإختلال، لكي يكون في نهاية المطاف عنوانا لتخلفنا من منطلق فسخ ونسيان لغتنا العربية، التي حارب بها أجدادنا العظام من أجل البقاء والخلود طيلة السنين الماضية. والتي واصل عمل الدفاع عنها المرحوم «**مولود قاسم**» من خلال تطبيق مشروع التعريب في كل المؤسسات

1 مولود قاسم، إنّيّة وأصالة، مصدر سابق، ص ص ص49، 50، 51.

2 نفس المصدر، ص ص51، 52.

التعليمية بما فيها الجامعات والمعاهد والمرافق العامة، لأجل إنقاض مجتمعنا من تلك التجزئة المبعثرة أيام الإستعمار، وبعد الإستعمار، وبالتالي سيكون هذا التعريب المنهجي العربي دليل على وحدتنا الوطنية في أوساط هذا العالم.

ج/ التاريخ المشترك:

إن ما يذكر عن تخصص»**مولود قاسم**» هو أنه كان يدرس الفلسفة في مصر لدى أستاذه «**عثمان أمين**»، ولكن دائما بحكم وطنيته التي لا تقارن والمشهود عليها من طرف الكُتَابْ والمفكرين فقد انساق اهتمامه أيضا إلى تاريخ الأمة الجزائرية الذي كان قبلة للتشويه الاستعماري الفرنسي، ونظرا للتكوين التعليمي الذي مس وساير شخصية «**مولود قاسم**» في الجامعات العربية الإسلامية كتونس ومصر فقد كان هذا كعامل تحفيزي لقراءة وإعادة النظر من جديد في تاريخنا الجزائري بغية تنقيته أو تصفيته من الشوائب والعوالق التي ألصقها الاستدمار الفرنسي عنوة عنا، لهذا السبب نجد «**مولود قاسم**» لا يتذمر أبدا من أداء هذا العمل المجيد، فهو يعتبره بمثابة واجب وطني يتمثل في المحاولة بكل جد وكد واخلاص في احياء تاريخ الأمة الجزائرية العريق وبعثه في ثوبه الجديد والزاخر بالبطولات والمقاومات المجيدة باسم الإسلام، « ويعتبر ذلك جزءا من الوطنية السليمة والمتأججة لكل مواطن غيور على بلاده ووطنه ويقول في ذلك: «إن التاريخ هو ذاكرة الشعوب، ولا يمكن أن يغيب في أي ملتقى أوندوة، فهو ملح العلوم والفنون جميعا».»[1]

وعليه نجد «**مولود قاسم**» كعادته يدعم قضيتنا الوطنية بالفلاسفة الألمان من منطلق أن « التاريخ ليس مثل تشريح ضفدعة وكما يقول «**فيخته**»: «إن التاريخ كالإنجيل يكتب، ويقرأ، ويدرس بنفس التقديس والإجلال!» فالتاريخ مرآة للماضي، ومنهاج لاستخلاص التجارب، ولكن أيضا، وبالدرجة الأولى: وسيلة لغرس حب الوطن لدى الشباب. فالتاريخ، بحفظه لكل حلقة من حلقات سلسلة الأجداد والأحفاد، يؤكد عناصر شخصيتنا الأصيلة، المتفتحة في الوقت نفسه على ضرورات العصر بما لايضر أصالتها، ويعطي للأمة وجها بارز السمات، واضح القسمات، ويضمن لها وجودا متميزا يكون عنوانا لها، وبطاقة إنيتها- أوتعريفها- بين الأمم، ككل قائم بذاته، وكجزء من كل أكبر منه ويشمله: مغربي، عربي، إسلامي، بل إنساني عالمي. فهو الأهم في كل ثقافة، والبداية والنهاية، ليس فقط لاستخلاص الدروس، ولاحسب للتعريف بأجدادنا، ولكن

1 يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الجزء1، مرجع سابق، ص ص277، 278.

أيضا لغرس الإعتداد بالنفس في الشباب، وتعميق الوعي بالذات، وتقوية الإعتزاز بالوطن، والتشرف بالإنّيّة الوطنية، لكل أمة كاملة مجيدة، هي عنوان المجد، ألا وهي الأمة الجزائرية، العتيدة!.»[1]

لهذا السبب نجد أن «**مولود قاسم**» يرى أهمية، وحاجة الدولة الجزائرية إلى اعادة كتابة تاريخها من جديد، فتقوم باحياء التراث والذاكرة والعادات والتقاليد المشتركة التي شهدت طلية تكون حضارتنا العربية الإسلامية على أهميتها في حفظ التاريخ من الزوال والاضمحلال، هذا التاريخ الجزائري العربي الإسلامي الذي تعرض أثناء الفترة الاستعمارية الفرنسية لأبغض طرق المسخ والتزييف، فهو يرى أن « من واجب الدولة إحياء المناسبات وكل الذكريات. ولقد قام هو بهذه الأدوار. كتابة التاريخ مسؤولية وطنية لماذا؟ لأن الإستعمار قد قام بكتابة تاريخ البلاد من وجهة نظره بغرض تبرير استعماره فعلى المثقفين والوطنيين والمسؤولين عن شؤون الدولة الوطنية، إعادة كتابة التاريخ الوطني: (فليكن هناك سباق ومنافسات إيجابية بين مختلف جهات البلاد وخاصة البلديات وقسمات الحزب في إحياء هذا التراب) فجميع المؤسسات الإديولوجية الممتازة أسند إليها كتابة وإحياء التراث من خلال المناسبات المختلفة محليا ووطنيا. فيقول: «إذا كانوا يحتاجون إلى تبرير استعمارهم، فمن المعقول جدا طبعا أن يشوهوا تاريخنا، وأن يبرروا استعمارهم للبلاد. كانوا يقولون أن هذه البلاد لم يكن لها تاريخ، لم تكن لها أمجاد، لم يكن لها وجود تاريخي كدولة وكأمة وكشعب» لهذا نجد أن الإستعمار قد استغل هذه الفرصة في كتابة تاريخنا بقلمه الملطخ بالحقد وكل أنواع السياسات التي تجعل منا في نظره وفي نظر بعض الأمم أننا لسنا أمة لها تاريخها المجيد. في هذه الحالة كانت المسؤولية أكبر وهي إعادة كتابة هذا التاريخ بشواهده التاريخية السحيقة وذلك لأجل تربية شبابنا الجيل الصاعد.»[2]

وللحديث عن التاريخ يجب الحديث عن الإسلام أولا، الذي يجعله «**مولود قاسم**» جزءا من التاريخ فيرى أن « هذا الذي نتكلم فيه من صميم الإسلام، صميم التاريخ، تاريخ الإسلام، تاريخ الكفاح في هذه البلاد، البلاد التي تعرضت للإدماج، والمسخ، والإذابة، والتمسيح، وكذلك للبدائية!. فعندما يبعث في بغداد ويوجه نداء إلى هيئة

1 مولود قاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة1830، الجزء1، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر،2007، ص27، 28.

2 مولود قاسم، إنية وأصالة، مصدر سابق، ص ص42-43.

الأمم والمنظمات الدولية لتشارك في إحياء بابل، فلا تهتم بغداد بالجاهلية، والعنصرية، وبابل كانت قبل الإسلام! ولكن عندما نذكر نحن «**يوغرطا**» نرى جهلة حمقى تغمز، وتهمز، وتلمز! وإذا كان لابد من الرجوع إلى الجاهلية، وأنتم البادئون، فهل قاوم أسلافكم أكثر من أسلافنا؟ لا وربكم، لا والتاريخ! فـ «**يوغرطا**» قاوم الروم! وفرنسا كانت تقول أنها «بنت روما البكر، وإن الجزائر كانت مستعمرة لروما، وجاء العرب فاحتلوها، وغزوها معتدين، وجاء الأتراك بعدهم فاحتلوها كذلك! ... وجئنا نحن أبناء فرنسا، لنعيد الأشياء إلى مواضعها، وهو استئناف إرث روما جدتنا، فنحن في وضع طبيعي!.» فالكاتب الكبير، المؤرخ الروماني الشهير «**سلوست**» ألف كتابا مشهورا يدرس اليوم في كثير من معاهد أوروبا، هو حرب «**يوغرطا**» ضد روما!. فنحن نقول أن الجزائر حتى قبل الإسلام لم ترضى بالهوان، بل قاومت المقاومة المستبسلة، التي لم تقم بها الشعوب العربية إذ ذاك في الشرق! نعم فالإسلام هو الذي خلق منهم أمة، هو الذي جعل منهم بشرا! الإسلام هو الذي جعلهم أمة بين الأمم! بين الناس! وهذا الإسلام يتكون ليس من العرب وحدهم! يتكون من الأمازيغ، ومن الفرس، ومن الترك، ومن الزنج، فـ «**بلال**» لم يكن عربيا، و «**سلمان**»لم يكن عربيا! فهؤلاء من الصحابة الأولين مع الرسول صلى الله عليه وسلم، كانوا رمزا لأمة الإسلام الواحدة!.»[1]

هذا فيما يخص الدولة الجزائرية قبل العهد الإسلامي، ولكن مع مجيء الإسلام ازدهرت الجزائر بمختلف العلوم والفنون والثقافات، ليأتي بعد ذلك حوارنا عن تأسيس دولة الجزائريين الحديثة على يد الإخوة الأربعة أو بصياغة أخرى نقول الجزائر في العهد البربروسي، بحيث نلاحظ أن الدولة العثمانية كانت في أوج قوتها، فكانت معروفة بقوة البحارة الإخوة الأربعة، الذي استنجد بهم الوفد البجائي لأجل طرد الإسبان من الجزائر، وفي هذا الصدد نجد «**مولود قاسم**» يصرح عن قيام الدولة الجزائرية الحديثة في قوله هذا: ««إذا كانت الدولة الجزائرية تبدأ من «**ماسينيسا**» و«**يوغرطا**» دون انقطاع، حتى طيلة العصور الكبرى للأمويين والعباسيين والموحدين، حيث كانت هناك كيانات تشكل مجموعات، وحيث كان مفهوم الدولة بالمعنى الحديث لاوجود له بعد، وحيث كانت الوصاية مجرد وصاية روحية مع الدولة العثمانية، فإن الدولة الجزائرية في العصر الحديث كان لها اسمها الرسمي وهي «**دولة الجزائريين**» ...». من هنا يرى ضرورة استبعاد بعض المصطلحات مثل «الدولة الفتية» أو «استقلال الجزائر»، والقول

1 مولود قاسم، إنية وأصالة، مصدر سابق، ص ص 232، 233،234.

باسترجاع الإستقلال أو التحرير. ففي آخر كتابه ومقدمة ومدخل «شخصية الجزائر» مايحلله عقب كل معاهدة ورسالة واتفاقية سواء كانت حربية أو تجارية أو سياسية أو دبلوماسية، هو تأكيد لنفس الفكرة وهي فكرة استمرارية الدولة والأمة الجزائرية عبر رالتاريخ.»[1]

وعليه نجد أن «**مولود قاسم**» قد ترحل عبر التاريخ الجزائري السحيق، فمن الجزائر أيام العهد القديم إلى الجزائر أيام قيام الدولة الإسلامية، إلى بعث الدولة الجزائرية في العصر الحديث « فغرضه من هذه الدراسة: «هو إحكام الصلة بين حلقات سلسلة تاريخ أمتنا الجزائرية العريقة، وإبراز ماكان لها من شخصية دولية متميزة، ووجود دولي بارز، وهيبة عالمية أطبقت الأفاق». كما يتجلى الهدف خاصة في التركيز على العهد العثماني الذي كان موضوع نقاش رفض وإثبات، لذا ركز عليه ووصفه بقوله: «أنه من أزهر وأزهى عصورنا، ومن أمجد فترات تاريخنا العريق، وإزالة للغشاوة عن أذهاننا .. وعيون النشئ الطالع والأجيال .. ولو بمجرد الذكر للعهود السابقة من تاريخ أمتنا الأثيلة الأصيلة ..»، أنه حضور دائم للأمة والدولة. وكانت طريقته أو منهجه في هذه الدراسة وكما وصفها بقوله: «فقد حرصت على إيراد كل ما وجدته من صالح لنا، إيجابي في تاريخنا، مما أوردوه هم بالذات».»[2]

وعلى إثر هذا السياق الزمني الذي أورده «**مولود قاسم**» عبر العودة لتاريخنا السحيق الذي يمثل تاريخنا الشامل والشامخ بكل فخر واعتزاز عبر الأزمنة الغابرة، تاريخ أمتنا المجيدة والعريقة وطننا «**الجزائر**» الذي ظل الإستعمار الفرنسي يلطخه بقلمه المزيف، والشائك بالمغالطات والأكاذيب الجمة في حقنا كأمة، وكشعب يريد أن يستعيد تاريخه ويكتبه بيده، وحتى يبقى سار في عروق أبنائه، فتاريخنا هذا الذي كتب بدماء الشهداء هو بمثابة إرثنا المجيد الذي نحكيه لأبنائنا الصغار، وإرثنا الذي ندرسه لأبناءنا في المدارس ونحن في قمة الإفتخار به، وبمجمل القول سيظل تاريخنا هو ثقافتنا، وثقافتنا هي تاريخنا التي نحييها ونحتفل بها في العديد من المناسبات الوطنية، وستظل الذاكرة الجزائرية تحتفظ بثقافتنا أي تاريخنا العتيد والعريق والعظيم والعزيز علينا مثل حنين الأم لإبنها.

وفي إطار حديثنا السابق عن التاريخ الجزائري بما فيه الماضي السحيق عبر الأجيال

1 زواوي بغورة، الدولة والأمة الجزائرية في فكر النخبة الجزائرية المعاصرة مولود قاسم نموذجا، ص 45.
2 نفس المرجع، ص 46.

الغابرة (العصر القديم وعصر الإسلام أي الفتوحات الإسلامية)، مرورا إلى التأسيس الحديث للدولة الجزائرية بزعامة الإخوة الأربعة، وكيف صارت دولة الجزائريين دولة مستقلة لها سيادتها الخاصة، وسيطرتها التامة على حدودها الإقليمية، فالآن وجهة حديثنا تتغير صوب الوجهة الثانية للبوابة الكبرى وأقصد هنا بالضبط تاريخ الجزائر عبر البحرية الجزائرية التي تعرضت أيضا للتشويه والتزييف من خلال التسمية المزعومة بـ «**القرصنة**» التي قامت به البحرية الجزائرية في ذلك الوقت سوى ما يسمى بالدفاع عن النفس من جراء القرصنة الإسبانية خاصة والأوروبية عامة، هذه القرصنة الجزائرية التي بدأت من البحر المتوسط تزدهر شيئا فشيئا، وهذا عكس تماما ماكان يقال عن هذه البحرية الجزائرية من تزوير داخل طيات الزمن بل إنها بحق « البحرية، التي يجمع عليها المؤرخون الأوروبيين والأمريكان على أنها كانت منظمة أحسن تنظيم، زيادة على على شجاعة أهلها. وكانت الجزائر استعملت تفوقها البحري بدافع الوعي بمسؤوليتها الدولية عن الأمن والسلم في البحر الذي كان بحرها، بل وفي البحار، من البرتغال حتى إسلاندا، كانت تصارع الدول الكبرى، وتفرض عليها معاهدات السلم، وضرائب باهضة. ونظرا لشواطئنا الطويلة، ونظرا لواقع البحر الأبيض المتوسط وجميع البحار، التي كانت تغص بسفن القراصنة من جميع الجنسيات، نظرا لكل هذا فقد كانت بحريتنا منذ البدء، في المستوى، وكان أسطولنا يليق بالمقام، للرد والدفاع، وقد كتب بعض المؤرخون الأوروبيين عن البحرية الجزائرية، وهي تغني عن كل شرح وتعليق من بينهم:

يقول المؤرخ الفرنسي «**دوغرامون**»: «لقد أخذت جرأة الرياس الجزائريين (قائد البحرية) تتطور وتزداد باطراد. وهكذا حجزوا على عباب المحيط الأطلس السفن الإسبانية، المسلحة تسليحا ثقيلا والمحملة بالذهب والفضة والبضائع الفاخرة، وهي راجعة من أمريكا اللاتينية، كما فاجأوا أكثر من مرة سكان شواطئ خليج غسكونيا، ...، وبحار انجلترا. فمن ضفاف ماديرا على الأطلسي إلى صخور الجليد في إسيلاندا ما كان أحد يستطيع أن ينجو من ملاحقاتهم». ونظرا للهيبة العالمية التي كانت تتمتع بها الدولة الجزائرية أمام الدول العالمية الكبرى فقد « توصل «**مولود قاسم**» من تلك المراسلات والمعاهدات والإتفاقيات إلى أن «الجزائر لم تكن فقط دولة، ولم تكن فحسب دولة عظمى بين الدول العظمى، بل كانت في قمة الدول العظمى. وهذا ما

أردنا بيانه وتأكيده بهذه المحاولة».»[1]

وهذا دليل على ما يستشهده المفكرون عن المفكر الجزائري «**مولود قاسم**» الذي يظل يردد كلامه الممدوح في كل مرة، ولا نجده يمل من ذلك أبدا في تأكيد وجودنا كأمة عبر التاريخ الجزائري، الحافل بالمقاومات المستبسلة، فهو يعتبر ويقر بقوله أن « وجود الدولة الجزائرية لم ينته بسقوط هذه «الدولة العظيمة» فإن في نظر «**مولود قاسم**» أن استمرار الدولة ينعكس في سلسلة المقاومات التي بدأت بثورة «**الأمير عبد القادر**» التي هي دليل على وجود الدولة كانت شاملة البلاد من الحدود إلى الحدود عكس ما كان يقوله المستعمر عن محلية هذه المقاومة. كما يرفض «**مولود قاسم**» قول المستعمر الذي يقول بأن زعماء الثورة ثاروا علينا لأجل مصالحهم فقط وخوفا من تهديد الاستعمار لمناصبهم فهذه دعاية استعمارية ويقول «**مولود**» عنهم لقد ثاروا لأجل الدفاع عن وطنهم.»[2]

وعلى إثر هذا الدفاع الذي قاده زعماء الثورة عن وطننا الأم الجزائر فقد نتج عنها كما ذكرت سابقا الثوراث الجزائرية التي يقول عنها «**مولود قاسم**» « إذا كانت هذه الثورات شاملة ووطنية فإنها مستمرة لم تعرف الإنقطاع أنها «السلسلة المحكمة الحلقات التي تبتدئ من 1830 وتستمر حتى 1916» وهذا البناء على تقرير الأكاديمية الاستعمارية الفرنسية، ويضيف إليها «**مولود قاسم**» الثورات الروحية مثل ثورة «**ابن باديس**» التي نظمها (في جميع أنحاء البلاد) وحزب الشعب، والتي استمرت حتى ثورة 1954، ولم يكتفي «**مولود قاسم**» بأحكام السلسلة في العصر الحديث، بل ينتهي بعيدا في الأحكام والربط، لأن المقاومة عنده لم تبدأ مع الإستعمار الفرنسي بل كانت الجزائر وعبر تاريخها الطويل أمة المقاومة، فيقول: «فنحن نقول أن الجزائر حتى قبل الإسلام لم ترضى بالهوان بل قاومت المقاومة المستبسلة، التي لم تقم بها الشعوب العربية إذ ذاك في الشرق».»[3]

وعلى أساس هذه الثورات الشعبية المنظمة، والمنسقة من قبل زعماء ثورتنا الجزائرية المجيدة، فقد دُوّن تاريخنا العريق والذي ظل **مولود قاسم**» يعمل على تبريره من خلال « استخدام المصادر الفرنسية خاصة كسند يتخذ صبغة وصفة الدليل

1 نفس المرجع، ص 32.
2 نفس المرجع، ص ص 49، 50.
3 نفس المرجع، ص 50.

فيقول: «لأنه إذا كان هنالك من المصادر الفرنسية ما كان أغلبها مزورا، ومحرفا للتاريخ، فهنالك بعض المصادر القليلة التي أثبتت الحقيقة، ربما لا إخلاصا للحقيقة ولا نزاهة علمية منها، ولكن نظرا للخصومات بين الأحزاب السياسية إذ ذاك، بين الإتجهات المختلفة في فرنسا إذ ذاك، ولهذا اضطر بعض المؤرخين الفرنسيين، ليفضح بعضهم بعضا، إلى قول الحقيقة عن الجزائر.»[1]

إذن ما يود القصد به «**مولود قاسم**» من خلال هذا الإطراء عن قادة ثورتنا العريقة عبر الزمن، هو إبراز ذلك التنظيم الشامل عبر كافة الوطن وحدوده، وهو بحد ذاته قول للحقيقة المخبأة من طرف المستعمر الفرنسي، والتي تعرضت للكثير من التزوير، والتحريف عن أصلها الحقيقي المدسوس بين بعض المصادر الفرنسية، والتي أثبتت لنا بأننا أمة جزائرية شامخة لن ترضى « الإحتلال من أي كان، نحن أنصار الوحدة الإسلامية بمعنى الكلمة، في عصر التجمعات، ... مع الفوارق المتعددة في الدين، وفي الدين، وفي اللغة، وفي الثقافة، ونحن الذين لا يفرق بيننا أي شيء، ويجمعنا كل شيئ! فالوحدة الإسلامية هي الطريق الوحيد، طريق الخلاص في جميع المجالات.»[2]

وبعد هذا التوضيح الذي عمد إليه «**مولود قاسم**» لأجل تصحيح التاريخ الجزائري عبر العودة لكامل مستندات الثورة الجزائرية، والتي كان بعضها مصادر فرنسية التي ساهمت في الكشف عن حقيقتنا كأمة جزائرية متمسكة بوحدتها الإسلامية وأصالتها العريقة عبر الأجيال، فهو يرجع ثانية «**مولود قاسم**» إلى تصحيح تاريخ البحرية الجزائرية وعلاقاتها المجاورة بين دول العالم التي تميزت بوجود « علاقات وطيدة جدا بين الجزائر وبروسيا مثلا، وبعض الدول الألمانية المختلفة، وكانت دويلات قبل أن يوحدها «**بيسمارك**». وكانت بعضها تدفع اتاوة للجزائر، لتحمي لها سفنها في البحر الأبيض المتوسط.»[3]

إذن ضمن هذا السياق المعرفي يتضح لنا مدى قوة الدولة الجزائرية من ناحية علاقتها الداخلية مع الدولة العثمانية وعلاقاتها الخارجية مع الدول الأوروبية التي كانت تفرض عليها الضرائب مقابل حماية سفنها داخل البحر الأبيض المتوسط، علاوة على ذلك نجد أيضا قوة أسطولها البحري المتبوع بالسفن المستديرة التي تمتاز بسرعة

1 نفس المرجع، ص 52.
2 مولود قاسم، إنيّة وأصالة، مصدر سابق، ص 238.
3 نفس المصدر، ص 293.

الظهور والإختفاء في نفس الوقت، وهذا ماساعدها على رد الهجومات المتواصلة من قبل الحملات التي شنتها الدول الأوروبية الصليبية والأمريكية على الجزائر أنذاك وهذا كله بمثابة هم شاق يحمله أي مفكر جزائري يحب ويغار على وطنه ويريد رد الإعتبار لهذا الوطن المقدس، فـــ «**مولود قاسم**» قد تولى هذا الأمر بنفسه من خلال إثباته للدول الأخرى أن الجزائر هي « «الأمة المجيدة التي لا تقل عراقة ولا تاريخية ولا أصالة ولا أثالة ولا أقدمية عن أية أمة تاريخية عريقة أصيلة أثيلة، قديمة والقدم لله» وكما يقول أيضا: «إن شخصية الجزائر الدولية ووجودها المتميز البارز وعراقة تلك الشخصية وتاريخية الوجود وهيبتها التي توحي بالرهبة والوقار كل ذلك تشهد به وثائق وكتابات الغير والفضل مايشهد به الغير حتى بل وخاصة إذا كانوا من الأعداء والخصوم.»[1]

وعليه فما يمكن استنتاجه من أقوال «**مولود قاسم**» هو تبريره الدائم للأحداث التاريخية التي حدثت للجزائر قبل، وأثناء الإستعمار من الواقع التاريخي الجزائري عينه، ومن المصادر الأخرى حتى ولو كانت من طرف العدو المستعمر، فالمهم هو استظهار الحقيقة المغيّبة، وتصحيحها من الشوائب وها هو «**مولود قاسم**» بدوره أيضا يصف لنا الجزائر في عهد الدايات « بكل أوصاف الإكبار والتبجيل والتعظيم فيقول: «فلقد كانت الدولة الجزائرية في عهد الدايات، خاصة دولة قمقامة - يقصد عظيمة- فلم تكن فقط عضوا في مجلس الكبار، ولا فحسب بين الكبار، بل كانت على رأس الأكابر، وكان عهدها من أزهى حلقات السلسلة الطويلة لتاريخينا العريق، عهد عزة ومجد وجهد وجهاد وشخصية دولية ووجود متميز بارز وهيبة عالمية ومساعدة للضعيف وهيمنة على قوى الشر في غرب ذلك الوقت وشرقه وشماله وجنوبه» فيصفها: «هنالك من بين أمم الدنيا أمة عريقة ظلت مدة قرون ثلاثة متوالية سيدة البحر الأبيض المتوسط».»[2]

واستنادا إلى كل هذه الدفاعات التي قدمها «**مولود قاسم**» في حق القضية الجزائرية كل هذا العمل الجليل فقط لأجل بلاده الجزائر، ومحاولة ارجاع هيبتها ومكانتها عبر باقي دول العالم. فلم يفتأ برهة واحدة في التعظيم بالأمة الجزائرية، وذلك من خلال

1 زواوي بغورة، الدولة والأمة الجزائرية في فكر النخبة الجزائرية المعاصرة مولود قاسم نموذجا، مرجع سابق، ص ص 47، 48.

2 نفس المرجع، ص 47.

تقديمها للمساعدات المادية والمعنوية حتى في مجال « الإنتاج فقد أعطت الجزائر لفرنسا قرضا ماليا 1793 مساعدة للثورة الفرنسية، ثم بعد ذلك أعطتها قرضا آخر يتمثل في القمح، وبعد أن طالب «**الداي حسين**» بشدة هذه الديون، تنكروا، واليوم يقولون أن الجزائر كانت مستنقعات.»[1]

وعليه فما يمكن ملاحظته على هذه الإستعدادات الأولية التي قدمتها الجزائر للكثير من الدول وخاصة فرنسا أثناء أزماتها إنما دليل على ماكانت تزخر به الجزائر « فالجزائر بلد زراعي، هذه حقيقة قديمة، لاتحتاج إلى تدعيم، ولكن الجديد في الأمر هو أن مؤرخي الإستعمار يدعون بأن المعمرين الفرنسيين هم الذين استصلحوا، وصيروا تربيتها طيبة. إن هؤلاء المؤرخين يتناسون ما ورد في تقرير السيد «**تادنة**» الذي قدمه للسلطات الإمبراطورية الفرنسية في أيام عزها، والذي جاء فيها: «إن مناخ الجزائر جميل وأرضها طيبة، توجد بها مزارع شاسعة، وسهول فسيحة: تكثر فيها منتوجات أمريكا والهند، بالإضافة إلى ما ينبت في أراضي أوروبا، كما أنها تنتج كميات هائلة من القمح والشعير والصوف والجلود والشموع. أما مراعيها فتزخر بأنواع الحيوانات المختلفة مثل الأبقار والأغنام والماعز والبغال والحمير الممتازة» إضافة إلى ما أورده السيد «**شالر**» في كتابه «**لمحة تاريخية عن الدولة الجزائرية**» إذ يؤكد بأن سهول متيجة تعتبر من أحسن الأراضي وأوسعها في العالم، وذلك نظرا لمناخها وخصوبتها وموقعها، وهي تمتد على مساحة قدرها تقريبا 330 ميلا مربع. وكانت معظم الأراضي في الجزائر، قبل الإحتلال الفرنسي، ملكا مشاعا للأعراش التي كانت تستثمرها جماعيا لتحقيق الإكتفاء الذاتي وتصدير الفائض من الإنتاج إلى المشرق وافريقيا السمراء وإلى بلاد جنوب أوروبا على وجه الخصوص. ثم جاءت قرارات القادة العسكريين الفرنسيين ومراسيم السلطات الإستعمارية فأباحت اغتصاب تلك الأراضي بسبب مشاركة أصحابها في الإنتفاضات الشعبية المختلفة وتسليمها بالمجان إلى المعمرين الأوروبيين. وبفعل هذا الإغتصاب للأراضي الزراعية، تحول الفلاحون الجزائريون إلى مجرد أناس عاطلين عن العمل يعيشون من التسول أو من النباتات التي توجد بها الطبيعة بعدما كانوا قبل الإحتلال يمثلون أغلبية السكان الساحقة. - وما كاد يحل الإحتفال بمرور قرن على الإحتلال حتى فقدت الجزائر قدرتها على تحقيق الإكتفاء الذاتي وتحولت من منتج

1 مولود قاسم، إنيّة وأصالة، مصدر سابق، ص 522.

حبوب ومصدر لها إلى بلد مضطر لإستيراد المواد الغذائية لحاجات سكانه.»[1]

واعتبارا لهذه المعطيات الصادرة عن التاريخ الجزائري التي كانت محلا للتشويه والتحريف والتزييف من طرف المستدمر، فكلها كانت مخططات مدروسة ومفصول فيها، منذ نزول القوات الفرنسية بأرضنا المحتلة فكان من بداية الأمر وجوب معرفة أنه « بعد قرن من يوم الإحتلال تبين أن الجيش الفرنسي لم ينزل بأرضنا لاحتلال مؤقت ولا لمجرد الضم بالمعنى التقليدي للكلمتين، لأن الإستعمار أدخل في التاريخ وجهة ثالثة، هي الإستعمار ذاته. إن نزول الجيش الفرنسي برأس سيدي فرج 1830. أعلن حالة الحرب التي دشنت (الحضور الفرنسي) بالجزائر.»[2]

ووفقا لهذا المسار التاريخي الذي تختزنه كتبنا، ومصادر غيرنا عن ماضي تاريخنا العريق، والسحيق لأمتنا الجزائر، التي تركت لنا ولأجيالنا الصاعدة إرثا ثقيلا، يعج بما صنعه زعماء الحضارة أيام «**يوغرطة**» و«**ماسينيسا**»، وأيام الجزائر في العهد الإسلامي (الدولة الحمادية، الفاطمية، الزيرية، الزيانية، العباسية...) التي اتسعت بنور الإسلام، وفتحت آفاقا لتصير الجزائر بذلك ضمن الدول العربية يجمعها، ويوحدها الإسلام تحت راية واحدة، لتنتقل بعد ذلك الجزائر إلى أيام الدولة العثمانية التي استعانت بالوفد وأقصد هنا الإخوة الأربعة ومساهمتهم في تأسيس الجزائر وجعلها دولة لها حدودها وسيادتها الوطنية، ولها تعاملاتها الداخلية والخارجية، وصولا بذلك إلى الإحتلال الفرنسي للجزائر الذي حاول تطبيق كل السياسات الاستعمارية على الشعب الجزائري لأجل فسخ، وتذويب، وإدماج هذه الإنيّة الجزائرية داخل نطاق الهوية الفرنسية، شرط أن يكون الشعب الجزائري شعبا مهمشا، فقيرا، جاهلا لمعالم قيام الحضارة، مريضا، مضيّعا لكيانه القومي، ولتاريخه العريق عبر الزمن، فلطالما فرنسا أرادت أن تجعل من الجزائر بلدا له شعب لايحمل هويته الخاصة به، بلدا ليس له تاريخ، حتى وإن كان، فهي كانت دائما تسعى لتشويه وتزييف هذا التاريخ الحافل بالبطولات المستشهد بها حتى في المصادر الفرنسية، لهذا السبب بالضبط دائما ما نجد «**مولود قاسم**» يُحي ضمير المفكرين الجزائريين الذين يحملون نزعة وطنية، وغيرة في حب وطنهم الجزائر، إلى إعادة كتابة هذا التاريخ الجزائري، وتنقيته من الشوائب،

1 محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، مكتبة الأسد الوطنية- اتحاد كتاب العرب، الجزء 1، دط، 1999، ص ص 103، 104.

2 مالك بن نبي، مشكلات الحضارة في مهب المعركة، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط4، 1991، ص ص 39، 40.

وجعله تاريخ مبني على مبدأ الصدق، والإيمان به تحت أي نوع من الظروف، وذلك بغية المحافظة عليه، فالحفاظ على تاريخنا الجزائري هو حفاظ في الوقت نفسه على إنيتنا، و أصالتنا، وثقافتنا بين الأمم، وهو رصد لتطلعنا نحو ثقافة الآخر مقابل ثقافتنا الجزائرية العربية الإسلامية، التي تُعرف عنا بدليل اكتسابنا النقي، والدقيق للمقومات الشخصية الجزائرية المتماسكة مع بعضها البعض.

د/ الوطن الجزائري:

بعدما تحدثنا عن أهمية الدين الإسلامي، واللغة العربية، والتاريخ في تشكيل الإنيّة الجزائرية لدى المفكر الجزائري «**مولود قاسم**» فالآن بقي مقوم رابع وأخير الذي يعد كعامل في تكوين، واستكمال لهويتنا المقدسة ألا وهو الوطن الجزائري ومدى حبنا لهذا الوطن. فالوطن في المفهوم القاسمي هو بمثابة « الأبعاد الحقيقية للإنيّة، إذ نجد الوطن حاضر في كل مداخلاته ومن دون استثناء، فهو جاري في لسانه وفكره وتفكيره، إن الوطن عنده أساس كل عمل، وكل بناء، بل إنه يمثل الإنيّة والأصالة بكل خصوصيتهما، فهو ليس الأرض فقط، بل هو الزمان هو الإستقلال هو السيادة، هو الحرية بهذه الخصائص المثالية يتحقق النمو والإزدهار، والوجود والمكانة بين الأمم في العالم البشري. فحين يتحدث «**مولود قاسم**» عن الوطن فهو يتحدث عن حياة، عن وجود، عن تاريخ، أو زمان ومكان، عن حرية أخذت بدم الشهداء. وقد ندرك حبه لهذا الوطن في أكثر من موقف. كيف لا يكون الوطن الذي يمثل الكل في الإنيّة الجزائرية فهو الذي يمثل أجزاءها، فحياته كلها نضال ودفاع عن الوطن والإستقلال الوطني وأنه حين يتاح الحديث عن الجزائر فإنه يصفها كأنها العروس المزين بأحلى الثياب والحلل المعطرة بشتى أنواع العطر.»[1]

وليزيد «**مولود قاسم**» تأكيدا على عامل الوطنية فقد كان يستعين دائما كما سبق ذكرنا عنه في المقومات المؤسسة للإنيّة الجزائرية بالمفكر الألماني «**فيخته**» فيقول عن حب الوطن: « «فكما أن الدين هو العنصر الدائم لحياتنا الروحية العليا، كحياة روحية بمعنى الكلمة، فإن حب الوطن هو العنصر الدائم والأساسي لحياتنا المدنية كمواطنين». ثم يتساءل «**فيخته**» : من هو الوطني؟ ويجيب: «إن الوطني هو الذي يعمل على تحقيق هدف الإنسانية قبل كل شيء في أمته التي هو عضو منها. إن الوطن خالد، هذا الوطن الأرضي الحسي الذي نحن فيه، وإن الذي لا يحب وطنه ليس له وطن، وإني.

1 [1] عليش لعموري، المقومات الأساسية في بناء الإنيّة عند مولود قاسم(1927، 1992)، ص 391.

لأرثي كل الرثاء لمن لا وطن له!».»[1]

وعليه فحسب أقوال «**فيخته**» و «**مولود**» عن حب الوطن فهو يعد من دعائم هويتنا، فمن حبنا الصادق والخالد لوطننا، وإرادتنا القوية، قد توصل الشعب الجزائري لطعم الحرية، وجعله خالدا عبر التاريخ وعبرة لمن يعتبر.

خاتمة :

وفقا لهذا البناء الممنهج الذي أقامه لنا المفكر الجزائري «**مولود قاسم**» حول موضوع الإنيّة الجزائرية، يتجلى لنا أن هذه المقومات الأربعة لا يمكن لها أن تؤسس لهوية جزائرية إلا من خلال تماسكها ببعضها البعض، والعكس صحيح، فبهذا «**الدين الإسلامي**» الذي يمثل الدعامة الأولى للثقافة الجزائرية، وفي تماسك الوحدة العربية، والقاعدة الأساسية في صقل هذه الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية على محبة هذا الإسلام، والدفاع عنه من كل أنواع السياسات التي ترضى له السقوط، والإضمحلال في ظل تطورات العصر، ووفقا لهذا التدرج المرتب لمقومات الإنيّة الجزائرية، يتبيّن لنا أن اكتمال، وتماسك هذه المقومات الأربعة يكون كتأسيس فعلي للإنّيّة الجزائرية داخل مضمار التأصيل الثقافي لدى «**مولود قاسم**».

إن تمسك الذات الجزائرية بمبادئها الأصيلة أمكنها من الوصول إلى بلوغ حريتها التي يشهد عليها التاريخ العربي الإسلامي، فـ «**مولود قاسم**» عندما يتحدث عن هذه الإنّيّة الجزائرية فهو يتحدث بالدرجة الأولى عن المبادئ أو المقومات التي تبني لنا السياق الصحيح والسليم لهذه الإنّيّة، فمنذ عهد الإسلام اكتست هذه الذات بقواعدها المتينة والمتراصة في بعضها البعض، بحيث أي خلل مشبوه في هذه المعايير الثقافية فهو مساس بنقص الوعي في أصالة هذه الذات الجزائرية، ونقص بحد ذاته في أخذ الحرية واسترجاعها، فكلما تمسكنا بأوعيتنا الثقافية، كلما كان هناك تأسيس فعلي لدرجة الوعي الذي يطرد عنا هذا الاستعمار الدخيل والغريب عنا في مبادئنا وقيمنا الأخلاقية.

1 مولود قاسم، أصالية أم انفصالية؟، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 69.

- قائمة المصادر والمراجع:

أ/ قائمة المصادر:

1- مولود قاسم، أصالية أم انفصالية؟، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجزء 1، ط1، 1991.

2- مولود قاسم، أصالية أم انفصالية؟، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجزء 2، ط1، 1991.

3- مولود قاسم، إنّيّة وأصالة، منشرورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث، قسنطينة، دط، 1975.

4- مولود قاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة1830، الجزء1، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر،2007.

ب/ قائمة المراجع:

1- محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، مكتبة الأسد الوطنية- اتحاد كتاب العرب، الجزء 1، دط، 1999، ص ص 103، 104

2- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة في مهب المعركة، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط4، 1991.

3- يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، الجزء 1، ط1، 1995.

ج/ قائمة المقالات:

1- رشيدة عابد، عناصر تشكيل الإنية في خطاب الهوية عند مولود قاسم.

2- زهراء عاشور، الهوية اللغوية بين ساطع الحصري ومولود قاسم.

3- عليش لعموري، المقومات الأساسية في بناء الإنيّة عند مولود قاسم(1927، 1992) (1، 2، 3، كلها من كتاب سؤال الهوية والإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة، من إشراف الأستاذ عبد المجيد العمراني، منشورات مخبر حوار الحضارات والعولمة 2010، طبع مؤسسة سرار للطباعة الصناعية، باتنة، دط، 2011).

4- محمد مهداوي، أهمية اللغة في تحديد الشخصية الوطنية وتوحيد الفكر - جمعية العلماء المسلمين أنموذجا

5- زواوي بغورة، الدولة والأمة الجزائرية في فكر النخبة الجزائرية المعاصرة مولود قاسم نموذجا.

الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون

(ب) شريقي أنيسة: جامعة سعيدة

يعد المفكر والفيلسوف الجزائري **محمد أركون** من ابرز المفكرين الذين اختصوا بالمشروع النقدي العقلاني وكانت له سمعة عالمية في ميدان الدراسات الإسلامية المعاصرة حيث عمل جاهدا على تحليل الخطاب الديني وتفكيكه منذ لحظة نزول القران الكريم إلى غاية اليوم ولهذا اعتبر انه المؤسس للخطاب الديني فقد عمل على تطويره .

وهو صاحب واحد من المشروعات الفكرية واستهدف فيه فتح أفق من نوع جديد في الفكر الإسلامي في ما اسماه بـتطبيق المنجز، واعتبره منهجا عقلانيا حديثا في دراسة الإسلام. ولقد بقي يسعي جاهدا إلي ترسيخ ذلك كونه يري بأنه السبيل الوحيد لتحقيق الفهم العلمي للواقع التاريخي المتنوع للمجتمعات الإسلامية.وقد يذكره التاريخ كمفكر لمشروع انسنة الفكر الإسلامي و الدعوة للتجديد في معرفة التراث العربي الإسلامي و كمؤسس للإسلاميات التطبيقية .

ولد محمد أركون 1927 بقرية تواريت ميمون Taourit Mimoun بالضبط في أعلى جبل جرجرة بمنطقة القبائل الكبرى وفي هذه القرية قضى أركون طفولته أما من ناحية تعليمه فالمعروف عنه انه بدا تعليمه باللغة الفرنسية حينما كان عمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية إذ انه تتلمذ حسب النظام الفرنسي .

وما نجده في حياة اركون انه كان له تأثر بالأدب والتاريخ الفرنسي ، ضف إلى هذا انه درس على يد « الآباء البيض « وقد ترك أركون منطقة القبائل واتجه مع والده إلى ولاية وهران للعمل معه ليجد نفسه أمام ثقافتين مختلفتين ثقافة باللغة الفرنسية بلغة الاستعمار آنذاك والثقافة العربية التي لم يكن يعرفها من قبل حتى ست السابع عشر[1] .

والمعروف عنه بعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر ، حيث

1 رون هالبير ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، الجهود الفلسفية لمحمد أركون ، ترجمة جمال شحيد الأهالي للطباعة والنشر ، دمشق ، ط1 ، 2001 ، ص 167 .

تحصل سنة 1952 على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي ، كما انه تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول « الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين « سنة 1954 ويعتبر هذا أول اتصال له بالفكر العربي الحديث .

أما من ناحية الكتب التي خلفها أركون مند أربعين سنة وحتى اليوم يندرج تحت عنوان نقد العقل الإسلامي و كان يعتبر مشروعه تاريخي و انتروبولوجي في آن معا ، انه يثير أسئلة انتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ .

ومن بين مؤلفاته نجد « الإسلام أصالة ومعاصرة « و»تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو نقد العقل الإسلامي «و «الفكر الإسلامي قراءة علمية «و «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»و»قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم «و « أين هو الفكر الإسلامي المعاصر «و «القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» وغيرها من الكتب .

أما من ناحية المنهج الذي يتبعه محمد أركون في تحقيق مشروعه يتمثل على العموم في الاعتماد على المناهج العلمية و الحديثة والمعاصرة الخاصة بعلوم الإنسان عموما و دراسة الأديان والنصوص الدينية و يشمل ذلك علوم التاريخ والانتروبولوجية واللسانيات وعلم الاجتماع المعرفة وعلم النفس الاجتماعي. ويقول أركون « إننا نستخدم مصطلحات التحليل الانتروبولوجي الذي يخلع نوعا من العقلنة على رؤيا شعبوية أسطورية ، تشيعها في أواسط الجماهير ، وتعممها الأدبيات الأخروية» [1] .

ونجد هنا المقاربة السميائية كذلك فهي تتصدر أهمية كبيرة عمد أركون وهذا راجع لقدرتها على تفكيك الأبعاد والمستويات الدلالية المتباينة اعتبر الدلالة اللغوية تجعل الباحث بعيدا كل البعد عن العقائد الأولى وبالتالي تجعل النصوص الدينية على حقيقتها وتمكننا من رؤية الخطاب الديني كما هو ، ضف إلى فان هذه القراءة تمكن الباحث من تحليل الخطاب الديني تحليلا موضوعيا «فالباحث يقوم باستخدام مقولات السمياء واللسانيات من اجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة و توليد المعنى ، ولماذا معنى معين وليس معنى اخر ؟ولمن ينبثق المعنى ؟وضمن أية شروط ؟»[2] .

1 محمد أركون الفكر الإسلامي « الأخلاق و السياسة « ص 129.

2 محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،، ترجمت هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط1 ، 1996 ص 33

هذا في ما يخص التحليل السميائي الذي يجعل مسافة بينه وبين الفرد وقد دعا أركون إلى إتباع منهجيات أخرى غير المنهجية السميائية وهي المنهجية التاريخية و الانتروبولوجية و السوسيولوجية وعمل أركون في هذه القراءة من حيث بعدها التاريخي بالتحليل الذي تعتمده مدرسة الحوليات الفرنسية و اركيولوجيا ميشيل فوكو حيث يميز فيها أركون بين تاريخ الأفكار و تاريخ الأنساق الفكرية الذي يحاول فيه المؤرخ الربط «بين المقدمات والمقولات و المبادئ و المناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء و الفنانين في إنتاجهم وكتاباتهم ، وتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى ابستيمية العصر»[1].

وكان هدف أركون هو ليس السرد والوصف وإنما يريد للمؤرخ أن ينتهج طريقة علمية أما التحليل السوسيولوجي فتتجلى أهميته في قدرته على حصر الفكرة التي تقول بان الدين الإسلامي بعيد عن أي تغيرات وأحداث تجري في التاريخ لان الدين هو الأساس لإصلاح الفرد فلا يمكن أن نعكس ونقول إن الأحداث التاريخية من خلالها نصلح الدين ولكن ما يتبنيه الواقع هو أن الدين أصبح ظاهرة متعالية على الزمان والمكان والتاريخ فاركون اعتبر أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة اجتماعية بالدرجة الأولى ومادامت هي كذلك وجب أن تحلل مثل باقي الظواهر الاجتماعية.

إضافة إلى التحليلين السوسيولوجي والتاريخي نجد القراءة الانتروبولوجية التي يرى فيها الطريق الوحيد لإبراز المهمش من التراث المكتوب والثقافة العالمة والسلطة الحاكمة و التي ستمكنه من إدراك مختلف الأبعاد للظاهرة الدينية فالقراءة الانتروبولوجية تجعل الشخص ينفتح على الكل أي ما قاله الكل مثل المهمشون و المنبوذون و المعارضون على مر العصور .

إضافة إلى هذا نجد أن أركون يرى أن دراسة العقائد الدينية هي من اختصاص الانطولوجيا Ethnologie و علم النفس وعلم الاجتماع ومنهجه في دراسة تحليل الإسلاميات التطبيقية هو منهج الانتروبولجية الاجتماعية[2]* وهذا ما يبدو لنا وضحا من خلال تقسيمه للإسلاميات الكلاسيكية وكانت من اختصاص المستشرقون القدامى ولم

1 عبد اللطيف البدادي ،الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني ،مجلة مؤمنون بلا حدود ، المغرب ، ص 12

2 * الانتروبولوجية الاجتماعية : يستند هذا المنهج إلى الدراسة التي تعتمد على ملاحظة المجتمعات ومادام يعتمد على الملاحظة فهو منج تجريبي و منهج أركون هو أيضا منهج تجريبي و يتأسس على نوعين من الملاحظة الأولى هي المشاهدات و الملاحظات التي جمعها المستشرقون القدامى دون فرض علمي و الثانية هي المشاهدات والملاحظات التي تخضع للمنهج العلمي .

يعتمد في دراستها على المنهج العلمي عكس الإسلاميات التطبيقية التي أساسها المنهج العلمي .

وأهم ما اعتمد عليه أركون في مشروعه النقدي ب اركيولوجيا ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) و الهدف من هذا المنهج هو بلوغ العلمية و مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند باشلار وتفكيكية جاك دريدا « Jaque Derrida(1930-2005) لان الخطاب الفلسفي الدريدي خطابا مفككا من حيث انه يرمي إلى إعادة النظر في الخطاب الغربي الميتافيزيقي الذي تجاوزه العصر و تجاوزته الحقيقة لكن جاك دريدا يرفض مركزية العقل «[1] .

ويقول أركون « إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة للظواهر البشرية و الاجتماعية و التاريخية و معرفة كيف تشكلت و انبتت ، كما انه يقوم بوظيفة تحريرية و تطهيرية و مؤكدة «[2] وهي مناهج وطرق واستراتيجيات قامت على النقيض من عصر الأنوار ومفكريه ونزعته الإنسانية, أو على أساس ما عرف ضد النزعة الإنسانية والسرديات الكبرى. و من هذا ندرك إن أركون استخدم كل الأدوات في تأسيس الإسلاميات التطبيقية .

اعتمد أركون الإسلاميات التطبيقية كمنهج وعلم لا بد منهما، ليس فقط لتعرية الصورة السائدة عن الإسلام والمجتمعات في الماضي والحاضر بل للمساهمة في صنع المستقبل، وهذا طموح كبير للغاية ليبدو أركون يبتغي من دراسته للعقل الإسلامي الكشف عن عيوبه، في سبيل تحديثه، أو وضع الإمكانات النظرية لانبثاق وعي إسلامي جديد يواكب العصر.إضافة إلى هذا نجد التحليل الثيولوجي فهو يرتبط عند أركون بإعادة قراءة الظاهرة الدينية قراءة عقلية و بطريقة مستقلة .

وانطلاقاً من اعتباره العقل الإسلامي رهينة النص، يدعو إلى تحرير العقل من أية تبعية، ليحتل مكان الحاكم الأول والمرجع الأول في كل ما يخص بمعارف الإنسان وعلاقاته بالعالم. وعلى هذا يرى أركون أن نقد التراث على سبيل التحرر منه عبر امتلاكه معرفياً، هو المقدمة التي لا بد منها للتحرر، والحداثة. بالتالي يجب تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية[3*].

1 غيوة فريدة ، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة ، دار الهدى للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2002 ، ص 185

2 محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المرجع السابق ،ص 9

3 * ويقصد بها الاستشراقية، فقد لعبت دوراً ايجابياً، وأهم مكتسباتها: الطباعة النقدية لمجموعة من كبريات النصوص

تعد قراءة محمد أركون للفكر الديني هي عبارة عن دراسة علمية نقدية منفتحة على فهي كما يرى ناصر حامد أبو زيد مبنية على شرطين من شروط إنتاج المعرفة وهما كالتالي شرط الوجود الاجتماعي للذات المفكرة الذي تمثل أساسا في ميلاد أركون في مجتمع مسلم من جهة وفي تحصيله للمعرفة في مجتمع آخر وهو المجتمع الأوروبي التي ستشكل سنده المعرفي[1] وهذا ما يتجلى لنا في حياته .

قد جاءت الإسلاميات التطبيقية بديلا عن الدراسات الاستشراقية أو مسماه بالإسلاميات الكلاسيكية و حاول أركون نقدها وهذا نتيجة حصر اهتمامها في دراسة الإسلام من خلال التراكمات النصية الفقهية التي أنتجها المسلمون إنتاجا مشروطا قائمة على مبدأ الانتقاء في التعامل مع الفكر الديني .

الإسلاميات الكلاسيكية لم تقم بتحليل النصوص الدينية المنتجة وتفكيك بنيتها من اجل الكشف عن مسماه أركون باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ويقصد أركون باللامفكرفيه هو ما لم يتم التفكير فيه في الفكر الإسلامي وهي عكس المفكر فيه الذي يعني ما سمح التفكير فيه في الفكر الإسلامي وهو أيضا ما يمكن التفكير فيه وشرحه بمساعدة الجهاز العقلي .

حيث اعتبر أركون انه يجب تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية وتأسيس إستراتيجية جديدة لدراسة التراث، وتنمية فكر نقدي ابستيمولوجي حول المنظومتين العربية - الإسلامية، كشرط أول لقيام ما يسميه إسلاميات تطبيقية، التي هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، تتعدى مهماتها الاهتمام النظري إلى الجانب العملي، وتأخذ على عاتقها دراسة المشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية.حيث أن الإسلاميات التطبيقية تتطلب دراسة ابسيتمولوجية معرفية للإسلاميات الكلاسيكية .

الهدف الحقيقي للإسلاميات التطبيقية حين يقول : « لما كان الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة و الميثولوجية البالية و محرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثا فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة و من الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في

العربية - الإسلامية الكلاسيكية، التي كانت منسية لقرون عدة، واعتمدت على المنهجية الفيلولوجية ويعرفها أركون هي كل خطاب عقلاني حول الإسلام ، انظر محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هشام صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ،ط3 ، 1998 ، ص 51 .

1 نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط3 ، 2008 ، ص 110 .

المجتمعات الإسلامية «[1].

تهدف إلى «إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية وهذا قصد إضفاء الحيوية على الإسلام باعتباره دينا و تراثا فكريا لهده المجتمعات» [2] كذلك تهدف إلى تحرير هذا العقل من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها .

فالإسلاميات التطبيقية تستهدف من الناحية الابستمولوجية الانتقال بالوعي الإسلامي من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة لان ما تعرض إليه العالم الإسلامي من تحولات وتطورات فهو يشبه ما «تعرضت إليه المجتمعات الغربية خاصة في القرن السادس عشر وجعل التراث بالتالي قادر على القيام بوظائف جديدة داخل سياق اجتماعي وتاريخي تبدل جذريا ولذلك فانه من الضروري «الانخراط في المراجعات و التجديدات المنهجية والابستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع «[3].

يمكن اعتبار الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة الأساس الذي أقام عليه محمد أركون مشروعه الفلسفي والنقدي ولعل الباحث في هذا المفهوم لن يجد له مفهوم دقيقا باستثناء الإشارة التي أكد من خلالها الباحث انه بنى هذا المفهوم قياسا على مفهوم الانتروبولوجية التطبيقية الذي بنى عليه **روجيه باستيد roger bastide** [4]*كتابه الصادر عام 1971 الذي حمل العنوان نفسه [5] .

والإسلاميات التطبيقية هي عبارة عن دراسة للمشروع الفكري الديني وهل إعادة لقراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما في ذلك القران الكريم والحديث النبوي و السيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى وبطيعة الحال نجد من هذا إن موضوع

1 محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، ط3 ، 1998 ، ص 58

2 المرجع نفسه ، ص 55

3 بن عون بن عتو ، الإسلاميات التطبيقية وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون ،مجلة اللوغوس ، تلمسان ، الجزائر، العدد الأول ، جويلية 2012، ص 45.

4 * عالم اجتماع فرنسي (1974-1898)، عمل أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساوباولو- البرازيل، ثم أستاذا للإثنولوجيا بالسوربون. متخصص في الديانات الإفريقية. نشر العديد من الدرسات والمؤلفات، منها: « عناصر في علم الاجتماع الديني» (1935)، و»الديانات الإفريقية في البرازيل» (1960)، و» الأنثروبولوجيا التطبيقية» (1971)

5 عبد اللطيف البدادي ، الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، المغرب ، ص 7

الإسلاميات التطبيقية هو العقل الإسلامي[1*] في جميع أبعاده المختلفة . «تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام كظاهرة دينية معقدة تتأثر بعوامل متنوعة، منها: العوامل النفسية والتاريخية، والاجتماعية والاقتصادية «[2] .

الإسلاميات التطبيقية عند أركون أنها متضمنة للعلمية مع ما يتخللها من مخاطر حيث تبرز في قوله «ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعصرة ومخاطرها و كذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراساتها «[3]

وعمد أركون على الاشتغال على هذا العقل من خلال الدراسة والتحليل والنقد والتفكيك إلى توضيح بنياته و طرائق اشتغاله و لا ننسى محاولا في ذلك الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه التي همشها هذا العقل[4*]، ومشروعه المتضمن لتقد العقل الإسلامي أتى من نظرته إلى انه لا يوجد أي نقد علمي أو تحليل تفكيكي له وهذا راجع إلى غياب مسماه أركون دائرة اللامفكرفيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي .

ما نجده مع أركون انه اهتم بالإسلاميات التطبيقية ، ليس فقط لتعرية الصورة السائدة عن الإسلام والمجتمعات في الماضي والحاضر بل للمساهمة في صنع المستقبل، وهذا كان هدفه الاسمي للغاية ليبدو أركون يبتغي من دراسته للعقل الإسلامي الكشف عن عيوبه، في سبيل تحديثه، أو وضع الإمكانات النظرية لولادة عقل إسلامي جديد يتماشى مع هذا العصر .

باعتباره ان العقل الإسلامي هو عقل رهينة النص، فهو يدعو إلى تحرير هذا العقل من أية تبعية، ليحتل المرجع الأول في كل ما يخص بمعارف الإنسان وعلاقاته بالعالم. وعلى هذا يرى أركون أن نقد التراث على سبيل التحرر منه عبر امتلاكه معرفياً، هو المقدمة التي لا بد منها للتحرر، والحداثة.

كان يرى أن العقل الإسلامي هو بمثابة أنموذج للعقل الارتدوكسي وهنا يقصد

---

1 * **العقل الإسلامي** عند أركون هو « العقل العربي ، والعقل التركي و العقل الإيراني ، والباكستاني و الأفغاني ، ...الخ أي كل عالم إسلامي انظر محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الدين كيف نفهم الإسلام اليوم ، تر هشام صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 2000 ص 290

2 مدخل إلى فكر محمد أركون، نحو اركيولوجيا للفكر الإسلامي ا: منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام /هاشم صالح .- مجلة نزوى العدد الثالث.-

3 محمد اركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،المرجع السابق ، ص 57

4 * من أمثلة اللامفكر فيه والمستحيل التفكيرفيه « موضوع خلق القران ، الظاهرة القرآنية ...

العقل الأكثر دغمائية العقل المنغلق على نفسه «فتصوره عقل لم يخرج بعد وما زاد في تعقيد الأمر (المزايدة المحاكاتية) على هذا الإطار من لدن الحركات الأصولية المعاصرة من اجل تأسيس بنية أخلاقية و سياسية و الوقوف بالمرصاد للنظام العلماني الذي يتضمن الثورة على هذا السياج الدغمائي»[1].

عمد أركون إلى تطبيق المنهجيات العلمية محاولا إخضاع النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل ألألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعني وتوسعاته وتحولاته. وفي هذا الصدد ركز علي ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية.

يرتبط مشروع الإسلاميات التطبيقية عند أركون بإعادة قراءة الظاهرة و الفكر الدينيين ، ومن ثمة كان يلزمه لزوما ضروريا إدراج القراءة الثيولوجية في هذا المشروع «[2] نظرا لاقتناعه التام انه « على الخطاب الثيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة سابقا ، وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب الثيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها»[3] و لهذا يكون الباحث أمام ضرب من القراءة لتفكيك الأبعاد التيولوجية القابعة خلف الأبنية اللغوية للخطاب[4*] الديني القرآني .

وهنا وجب أن نتكلم عن كيفية تفكيك بنية المقدس لدى العقل الإسلامي وهنا يتجه محمد أركون مباشرة إلى انسنة القران وهذا قصد نزع القدسية عن القران وهذا من اجل اثباث تاريخيته من خلال حمل النص القرآني من مجاله اللاهوتي إلى المجال الإنساني فيخضعه إلى دراسة تداولية أو كما اصطلح عليه بالإسلاميات التطبيقية .

وفي هذا نجد علي حرب يقول « انه لا ينبغي لقارئ أركون أن يعتد بتصريحاته عن القران بل عليه أن يتنبه إلى تفكيكاته ، و أركون هو ابرز مفككي النص القرآني

1 محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، تر هاشم صالح ، بيروت ، 1992، ص 10

2 عبد اللطيف البدادي ، الإسلاميات التطبيقية وتحليل الخطاب الديني ، المرجع السابق ، ص 13

3 المرجع نفسه ، ص 13

4* الخطاب Discours و ترجمت إلى العربية إلى المقال ، الحديث وتدل على انها عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية متتابعة .انظر أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الأول ، تر خليل احمد خليل، منشورات دار عويدات للنشر و الطباعة ، لبنان ، ط1 ، 2008 ،ص 287 و يقصد أركون بالخطاب هو كل تشكيلة للمعنى انظر محمد أركون الفكر العربي الإسلامي انظر ، ص 82

والعقل اللاهوتي الذي تأسس عليه ، انه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القران بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه «[1].فهو كان يهدف من قراءته للتراث الإسلامي قراءة ممنهجة ، خالية من التمجيد لنفسه أو حتى لسهولة وإنما هدف إلى منهجية نقدية صارمة وذلك بإتباع الطرق العلمية .

يعتبر محمد أركون من الفلاسفة الذين عملوا على تأسيس الإسلاميات التطبيقية و تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية و تجاوز العوائق وهذا قصد مقاربة المجتمعات الإسلامية مقاربة علمية تكون وفق شروط الابستمولوجية المعاصرة وعمل أركون على أن يصل الباحث في الفكر الديني الإسلامي بالتميز والحرية والخروج من حيز الدوغمائية و بالتالي فتح المجال للبحث العلمي فهدفه كن هذا كله كان هو تأسيس فكر حداثي في الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي .

1 جلول مقورة «فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية «مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1،2015 ، 52.

الرمز والمصطلح في لغة الصوفية

(ب) عاشوري أحمد/جامعة تلمسان

ملخص: في التصوف عوالم متعددة لا زال يجري اكتشافها عن طريق البحث ،وهو من المواضيع الممتعة ،لذا ستتحدث هذه الورقة عن ما هو عجائبي وبلاغي في لغة المتصوفة ،اعتمادا على لغة الذوق والإشارة ، فكما للفلاسفة مصطلحاتهم والرياضيين كذلك للصوفية اصطلاحاتهم ومقاماتهم وأحوالهم.

تمهـيد:

يعج مبحث التصوف الإسلامي بالمفاهيم الذوقية والمصطلحات الحاملة بمعان تترجم تجارب جُوانية عميقة، وهي مفاهيم وتجارب كثيرة ما جاءت في ثوب رموز يمكن أن توضع ضمن سيميائية التصوف الإسلامي أو الوجه السيميائي للتصوف الإسلامي**1**، وللغرض نفسه ربما كان الانسحاب الرمزي من الحياة العامة اتجاها صوفيا وليس تعاظما أو سلبية، وأنهم نظروا –الصوفية- إلى الهجرة نظرة صوفية تؤمن بوجود عالم نموذجي أكثر واقعية من عالم الحس، كما يرى بذلك الباحث محمد مصطفى هدارة**2**.

لقد سبق بالإشارة-باحثين- إلى الكثير من المفاهيم التي تناولت التصوف لذا لا داعي لأن نعيد إلا ما اضطرتنا العبارات لإعادته، غير انه بودنا التوقف عند المصطلح الصوفي وهو بعض الغموض الذي يصعب من فهم التصوف الإسلامي، خاصة في لغته الصوفية، ما منحه نوعا من الاستقلالية، فإذا ما أضيف إليه الرمز فتلك مسألة أخرى، لذا نجد لودفيج فنجشتاين أحد المهتمين بفلسفة اللغة-وهو من جماعة فيينا- لدى تحليله اللغة من وجهة نظر الفكر يقول»سوء فهم منطق اللغة هو الذي أدى إلى ظهوركثير من المشكلات الفلسفية، كما أن علاقة اللغة بالذوق هي لب البحث في اللغة الصوفية لا سيما في أنماطها الثلاثة التفسير، الشطح ، الرمز»**3** .

وعلى أساس اللغة يعتمد الصوفية التعقيد اللغوي للإبقاء على أسرارهم بكرا فليس افتنان الصوفي باللغة-كافتنانه بالألوهية- هو ما يجعل منه صوفيا ومبدعا بل بالعكس إن افتتان اللغة به هو ما يجعله صوفيا مبدعا، ومنه كل موقف صوفي هو في حد ذاته اندهاش أمام هيمنة اللغة لا لغة الذات، بل لغة الآخر المطلق الذي ينبثق من لا

مكان**4**، وباستجابته لنداء اللغة يبدأ الصوفي يفقد إمكانية الكلام الإنساني أي يفقد لغته الاجتماعية المعتادة، ويصبح أسير لغة جديدة لغة الألوهية، لغة تنبثق من بعيد وتحمل إليه أسرار الكينونة والحياة وتقرب الفهم لهم، لذلك نجد الغزالي يرى أن الصوفية في ترقيهم الروحي واقعون تحت حرج الفظ الذي لا يفي بوصف ذرة من أحوالهم فهم سائرون من مشاهدة الصور والأمثال، فكما للمتكلمين مصطلحهم الكلامي وللفقهاء مصطلحهم الفقهي، وللأصوليين مصطلحهم الأصولي، فكذلك للصوفية مصطلحهم الصوفي ولكنه ليس سوى جزءا من اللغة الصوفية التي تتضمن المصطلح والشطح والرمز والحروف والكلمة والتفسير**5**.

هذه اللغة الرمزية في الدين ككل التي راحت ترتفع بالممارسات الاجتماعية والسياسية إلى مستوى أعلى، خاصة لما احتواها تيار فكري (صوفي) يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به، وهذا ما فهمه لويس ماسينيون جيدا لدى لغة الخطاب الصوفي كأحد الأنظمة السيميائية، خاصة عندما ترجم ديوان الحلاج، هذا الأخير الذي ذهب ضحية فكرة وهمية كما يذكر ذلك الغزالي**6** ، وهو صاحب أشهر عبارة صوفية أنا الحق! نقصد طبعا هنا الحلاج.

ولأن اللغة الصوفية لغة سيميولوجية بامتياز، فهي لا تكتفي في إشاراتها بالعلامات اللغوية فحسب بل تضم إليها الأشكال الاشارية السيميائية الأخرى باعتبارها علائق تشير إلى حقائق رمزية، يسعى من خلالها الصوفي مزاوجة قراء ته بين الوحي والكون لأنه يرى أن اللغة عاجزة على أن تعبر عن ما يختلج في صدره من ذوق وعلوم لدنية .

1- الرمز في الاصطلاح الصوفي :

يحمل الرمز العديد من المعاني، فهو مكون أساسي من مكونات الأسطورة في مفهومها الانثربولوجي، لذا يستحيل غياب الرمز عن أي وضعية وجودية للإنسان في الكون مثلما يعتقد ذلك ميرسيا الياد، فالرمز هو تلك اللغة التي تجعل المؤمن مثلا ينتمي إلى المجموعة المتكلمة باللسان ذاته بمعنى أن لكل جماعة دينية نظامها وقيمها الرمزية بهما تعرف، وفي هذا السياق نجد الكثير من الدارسين يشددون على انتماء الرمز الديني-إلى جانب الأسطورة- إلى جوهر الحياة الروحانية مثل ما يوضحه ميرسيا في كتابه «الصورة والرمز»، لذلك جعلت الأنثروبولوجيا الرمزية مهمتها المحورية في دراسة المعنى في حياة الإنسان الاجتماعية ، وهذه لا تكون إلا بدراسة الرموز .

لذلك فإن الصوفية لم يفعلوا شيئا غريبا عندما استنوا لأنفسهم منهجا ونظاما

وألفاظا لا يفهمها غير أهل الحـقيقة وتكون للغريب غير معلومة مهما بذل من الجهد، لأنها ألفاظ مرمزة لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف، ولذلك أيضا كلما اعتلى الصوفي مقاما توسعت ادراكاته وتفهم الأشياء بطريقة اشمل واعم حتى إن تصرفاته تبدو للشخص العادي على أنها شاذة وغريبة عما هو مألوف**7**، وما تجربة الصوفي ابن عربي إلا واحدة من هذه التجارب، فالكل وقف أمام صفحات ابن عربي وفي أعينهم صورة واحدة هي صورة إنسان لا يريد أن يفصح عن عقيدته الخاصة، ويبطن رؤية لا يستطيع التعبير عنها، خوف هجمات الشرعيين إلا رمزا وكتابة وتصويرا وتشبيها... والكل يعتقد أن هذا الإنسان إن فتت عقيدته الخاصة في الإشارات والرموز فإنه إنما فعل ذلك انسجاما مع رؤيته للقرآن، وهو ما يؤكده سيد حسين نصر في كتابه «ثلاثة حكماء مسلمين» حينما قال أن لغة ابن عربي هي لغة رمزية**8** .

هل يمكن أن نقول أن لكل تجربة صوفية لغة صوفية؟، ربما ولكن ليس بمعنى اللغة التي يشترك فيها الجميع، لأن أي لغة-حتى نلامس هويتها-علينا أن نكتشف القوانين والقواعد التي على أساسها صيغت**9**، وقد سأل أحد المتكلمين أبا العباس بن عطاء ما بكم أيها الصوفية وقد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين وخرجتم على اللسان المعتاد وما هذا إلا طلب التمويه، أو ستر لعوار المذهب فقال: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه ولغيرته علينا ثم اندفع يقول :

إن أهل العبارة سألونا — أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا — تقصر عنه ترجمة العبارة
وشهدها وشهدنا سرور — له في كل جارحة إشارة
نرى الأقوال في الأحوال أسرى — كأسرى العارفين ذوي الخسارة**10**

غير بعيد إلى ما نرمي إليه، وبالنظم كذلك نجد أحد المتصوفة المتأثر بأبي مدين وابن سبعين الذي لزمه بالرغم من أنه أكبر منه سنا-نقصد بالتحديد على بن عبد الله التستري (1213م-1270م) الذي يقول :

وذلك مثل الصوت أيقظ نائما — فأبصر أمرا جل عن ضابط الحصر
فقلت له الأسماء تبغي بيانه — فكانت له الألفاظ سرا على سر **11** .

ليست العزلة وحدها التي تميز الصوفي، بل كذلك لغته وتجربته، فكل يعبر عن حاله الخاص ولذلك أيضا يعد علم التصوف الإسلامي مستقل بلغة خاصة هي لغة الذوق

والرمز، أين يكون فيه الذوق أوسع بكثير من اللغة، ما استدعى بهذا العلم أن يشكل لديه مصطلحا صوفيا، نتيجة لتجربة ذوقية ذاتية-مهما بلغت- فإنها ليست مستعصية على العقل اطلاقا**12**، ولعل هروب أو تأسيس التجربة الصوفية على الرمز له ما يبرره، فالأفكار والأسرار الصوفية أدق وأخطر من أن توجه للعامة صريحة وواضحة، لذلك جعلت الكتابة الصوفية من أهم خصائصها الاستعارة، أي علاماته مستعارة من المعجم العاطفي الوجداني خاصة لدى الشعراء، يضاف إلى الاستعارة كذلك الكناية والتشبيه والإشارة، والرمز عند الصوفيين هو التلميح إلى ما يودون قوله لا التصريح، ولأن التجربة الصوفية تختلف عن أي تجربة أخرى من حيث أنها تجربة شاقة يتكبد فيها الصوفي العناء لأنه يبحث دائما عن الأسرار الإلهية في الكون كأسرار الحياة والموت والعقل والقلب وغيرها .

وفيما يذكره الطوسي صاحب كتاب اللمع عن معنى الرمز لدى صوفية القرنين الثالث والرابع بأنه معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله، وعلمهم إشارة فإذا صار عبارة خفي إن هذا التعريف وإن أتى للتوضيح فإنه لم يزد الأمر إلا غموضا، وهو ما قرره الغزالي عندما رأى أن اللغة الوضعية الاصطلاحية لا تستطيع أن تقوى على ما أسماه بالتآجد الصوفي، يقول «لا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه**13**» ، كل هذا يجعل من اللغة لدى الصوفية عاجزة أو قاصرة، لأنها برأيهم تختص فقط بمعاجم المحسوس من الأشياء والمعاني المعقولة يقول ابن خلدون في هذا السياق بأن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي متعذرة، بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل اللغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل أو تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح**14**.

2- المصطلح الصوفي :

إن ما يجعل المصطلح الصوفي بالخصوص قويا هو هيمنته، ثم اكتسابه مكانة من حيث المعنى، وهو ما يردده الصوفية حينما يقولون» من ذاق عرف، ومن لم يذق فلا حرج إذا سلم واعترف»، غير أنه لا يمكن التغاضي عن التسمية لأنها أساس وجود أي مصطلح، أو بتعبير أدق علينا أن نتلمس كيفية ولادة المصطلح، فالتسمية هي أهم جزء في التعبير عن المشهد لأن التسمية وسم كالختم والطبع تبقى في الذاكرة علامة على مسمى بعد انقضاء المشاهدة ليعيش هذا الاسم أو المصطلح حيا وجليا، فمثلا

الكاتب صاحب الرؤية أو المفكر صاحب الفلسفة يبقى ذكره بمفرداته ومصطلحاته، ولا مشاحة في التسمية مادام لم يخالفا الكتاب والسنة**15**.

لذلك كان من أهم الأشياء على المريد تعلمها، هي المفاهيم والمصطلحات الصوفية، لأنها ستكون له عونا على امتلاك قبس المعرفة الاشراقية، كما أنها ترشده في سفره وتعرجه الصوفي وترحاله الروحي، ومنه فالمصطلح الصوفي شكل ما هو مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية، وهو إن كان يختلف عن المصطلحات الأخرى فإنه يتفق معهم من حيث له دال ومدلول ومرجع، وخضوعه كذلك لعملية نمو تاريخي مستمر، بعد أن تم الاتفاق عليه من طرف طائفة عملت على وضعه، وبالتالي يمكننا أن نقول أن المصطلح الصوفي هو تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ العلاقاتية بين الدال والمدلول وطبيعة ممارسة الصوفية الذوقية، ومن ثم يأخذ علامة سميولوجية وإشارات رمزية دالة وموحية ومفهومة فقط عند الصوفي أو الدارسون المتخصصون الذين استطاعوا من خلال تمكنهم من المصطلحات الصوفية التأليف في هذا المجال، حيث ظهرت مجموعة كثيرة من الكتابات المعجمية في الاصطلاح الصوفي، وألفاظ الصوفية تختلف عن ألفاظ العلوم المختلفة ومصطلحاتها، بمعنى أن المريد الصادق إذا دخل مجلسا من مجالس الصوفية فإنه يفهم جميع ما يتكلمون به من الإشارات والاصطلاحات يقول عبد الحليم محمود في تفسير الرسالة القشيرية» إن إشارات الصوفية وألفاظهم ليست غريبة إذن إلا على الذين لم يخوضوا التجربة ولم يذوقوا حلاوة الطريق **16**».

3- الإشارة :

تدل كلمة الإشارة في المعجم عن على الحركة الحسية التي يقوم بها الإنسان سواء بكفه أو برأسه أو حاجبه أو عينه ويقال أشار يشير إذ أومأ بيديه أو لوح بهما، وتدعى السبابتان المشيرتان لأن الإنسان كثيرا ما يشير بهما، ويلجأ إليها لما قد تكون عليه العبارة من القوة، فتصدم متلقيها أو تأخذ فهما وتأويلا غير المقصود منها، وهي كمفهوم-نقصد العبارة- يعتريه نوع من العمومية بحكم أنه يجري في باطنه ثلاثة مفاهيم وهي: معاني النطق الدال والتعبير والخطاب والعبارة على حد اعتقاد ابن عربي هي المجال الذي تتم فيه علاقة المتكلم بالرسالة اللغوية، أما الرمز والترميز والإشارة فهي تعتبر طريقة في التعبير وليس لغة، والدليل على أن الإشارات والاستعارات والصور والرموز والإيحاءات كلها أساليب تعبير، هو أن ابن عربي لم ينفرد باستخدامها، بل استخدمها

قبله المتصوفة، ويستخدمها بعده كل شاعر، فالرمز مشاع شعري وتعبيري، ولا تقوم عليه لغة تطمح إلى العملية والاصطلاح الموضوعي**17** .

حينما اختار الصوفي أن يكون منصتا للغة التي تناديه وتخاطبه باسم القدسي والمطلق، كان حتما أن ينتهي به المطاف إلى فقدان قدرته على الكلام البشري والتكلم بلغات كلها رموز وإشارات دفع-أحيانا- حياته ثمنا لها، لأنه كان يريد خلق سبل نحو اللامتناهي، وكذلك يرغب في أن يكون صورة جامعة لكل الأحوال، وهيهات أن يصل، لإدراكه التام بأنه محكوم بحدود تناهيه، فوجوده مشروط على مستوى الزمان والمكان والجسد واللغة، وليحقق بعضا من غاياته كان عليه أن يخلق لذاته رموزا وإشارات تتجاوز كل الحدود ، وأن يختار»الاغـتراب» خـارج المكان الاجتماعي غير أنه لم يجد سوى المكان الطبيعي أمامه**18** .

تتفق معظم المعاجم العربية على أن كلمة « رمز « تعني لغة الإشارة والإيماء غير أن ابن منظور كان واضحا حينما رأى أن الرمز هو الإشارة بأحد الجوارح أو غيرها من الوسائل المتاحة، إذ يرى أن الإشارة تكون أيضا تصويتا خفيا كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بالكلام غير مفهوم من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين وقيل الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ، نستنتج من خلال هذه التعاريف البسيطة أن الرمز والإشارة ما هما إلا واحد على الأقل من حيث الدلالة اللغوية عما في المكنون، حتى أن الأنثربولوجيين يرون أن الرمز هي التي ترشد الأفعال.

لا يتأتي الرمز للجميع، ولا يكون في متناول أيديهم كذلك، لأن هناك صعوبات تكمن في مدلوله، ومما يراه غيرتز أن الرموز تكون-عادة- فوق النقد تاريخيا وفلسفيا**19**، غير أنها تطرح على الأقل إمكانية التفكير كما يقول بذلك بول ريكور، لذلك لما استقل علم التصوف الإسلامي بلغة خاصة حرص على أن يعرفها اصطلاحا بلغة الذوق والرمز، خاصة إذا ما علمنا أن تعدد وجوه التصوف ما هو إلا تعدد في الأحوال والمقامات، ما جعل اللغة في غالب الأحيان غير قادرة على احتوائهما، على هذا الأساس نرى الصوفي يلجأ إلى استخدام ما وراء اللغة «الرمز» أين يكون فيه الخطاب الصوفي-عموما- قابلا لتأويلات لا متناهية، لأن ما لم يصرح به أكثر مما هو مصرح به، وهو مالا نجده في غالبية الخطابات الأخرى، يقول ناجي حسين جودت في هذا السياق»إن هذه الطبيعة المزدوجة المتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز

الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، وبهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاء وظهورا معا وفي آن واحد» .

يبدو ضروريا هنا الإشارة إلى أن التأويل إذا كان يعرف عند الفلاسفة والعلماء، فهنا يأخذ مصطلحا آخر عند الصوفي وهو»الكشف»أو» المكاشفة» فإذا كان الغزالي وكتابه إحياء علوم الدين عرف بلغة المعاملة وعُد كتابه موسوعة الصوفية في علم المعاملة، فان ابن عربي وريث لغة المكاشفة، وكتابه الفتوحات المكية موسوعة الصوفية في علم المكاشفة**20**، يقول ابن عربي «إن في عباده من حرم الكشف والإيمان وهم العقلاء عبيد الأفكار والواقفون مع الاعتبار فجازوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر..»، أما المؤمنون الصادقون (الصوفية) فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن وبالحرف عينه إلى المعنى، ما عبروا عنه فرأوا الأمور بالعين الظاهر والباطن**21** ، وما اعتبار الصوفية العالم فضاء لصور رمزية، هذه الصور تدل على ما يختفي وراءها من أسرار، ولكنها من خلال دلالتها تلك تحجب تلك الأسرار أيضا، وبالتالي تكون هذه الصور امتداد لأشكال وجودية فقط، وهو ما يعبر عنه ابن عربي بالخيال الوجودي والذي يشكل موضوع الكشف الصوفي، فالعالم كله في صور مثل منصوبه، والحضرة الوجودية هي حضرة الخيال، هذا الخيال هو الجامع برأي ابن عربي لمعاني ظاهرة وأخرى باطنه، ومنه يتأسس الكشف الصوفي على المفارقة التي هي جوهر الإلمام بكل مظاهر الحقيقة المتعارضة والمختلفة لا على مبدأ الذاتية وعدم التناقض، مبرزا لنا في الوقت ذاته جـدلية الظـاهر والباطن ولانهائية المعرفة الصوفية**22** ، وربما يكون عدم وعينا للعالم هو عدم معرفتنا ووعينا للرموز.

-4 رجال الصوفية: المهام والمقام:

التصوف مقامات ولكل مقام حال يلبسه الصوفي ويعايش خفاياه وأسراره ويتلون بألوانه كما يتلون الماء بلون الإناء الذي يشغله، فإن كانت حقيقية الصوفي هي التقلب من حال إلى حال فلأنه يحضر داخل تجربته بصيغة التعدد والاختلاف فهو العارف تارة والمحب العاشق تارة أخرى والصامت المنصت، والمغترب الحائر والواصل والساكن**23** ، واسم صوفي اسم يطلق بالاشتراك على أكثر من مسمى فيطلق على السالك المريد، والعارف الواصل، والولي صاحب الحال والعالم المتعلم وكل من تصوف يسمى بالصوفي مهما كانت مشاركته أو رتبته في دنيا الصوفية فكما رأى البعض الاشتراك في الصفة (

الصفاء)، رأى البعض الآخر في الغاية، إذ غاية كل صوفي واحدة، وهي السير إلى الله والوصول إليه...**24**.

استأثر رجال التصوف بجملة من الخصائص ذات البعد الديني والاجتماعي كذلك، وشكلوا صورة قوية من الحماسة الدينية، متخطين بذلك الحدود التي رسمتها المادية للنوع البشري**25** كاشفين لنا عن أفق عجيب وذلك راجع بالأساس في هيامهم إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلقد حدد الإمام الغزالي-كواحد من كبار الصوفية- طريق التصوف في تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك، كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب، وأشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت**26** ، ولهذا فقط كانت المعرفة الصوفية حدسية تتميز بقوة اليقين، وكشف الحجب ومحو الشكوك والأوهام، واستكناه الحقيقة في باطنها لذلك قيل من أراد أن يتعلم الابتهاج حتى السماء عليه أن يتهيأ لكي يكون حزينا حتى الموت، فالموت بالنسبة للصوفي هو الموضوع المهم الذي يصلح أن يكون باعثا ولنا خير مثال في الغزالي وتجربته الذي كثف فيها كثيرا من الموت، لا لشيء إلا رغبة مكبوتة في إحقاق «ولادة جديدة»، وهو ما أكده ميرسيا الياد لدى دراسته لعدد من أساطير الشعوب وديانتها غير مستثني في ذلك حتى الممارسات الصوفية «الإستمرارية»، من أن هناك فكرة جوهرية تتمحور حولها الممارسات وهي الرغبة في التجدد ما يعني عنده ولادة مسبوقة بموت رمزي حتى أنه أطلق عليها الباحث اسم الولادات الصوفية من حيث هي شكل من أشكال البحث عن استمرارية مفقودة مع الأصول والبدايات**27** .

ومع كل هذا يتفق عامة الناس لا المتصوفة وحدهم في ذلك الشعور المخيف والقلق الوجودي من الموت، غير أنه لدى الصوفي يكون بمثابة الباعث خاصة إذا ما علمنا أن من بين التفسيرات التي قدمت للظاهرة الصوفية أنها نتاج لتمثلات الإنسان حول الموت، والموت الصوفي هو إيذان بحياة أخرى وهو ما يعني الفناء في الله رغبة في الوصول إلى نمط أسمى من الوجود، لذلك وجب علينا أن نشير بأن رجال التصوف لم يشكلوا قط- على الرغم مما قد توحي به بعض مقوماتهم الخاصة- اتجاها منعزلا عن الجميع الذي ينتمون إليه، بل على العكس من ذلك فإن المجتمع هو الذي يعترف بمكانتهم ويضعها ضمن مقدمات أولوياته**28**.

حيازتهم على هذه المكانة هي التي جعلتهم-بغض النظر عن القدوة- يجهدون أنفسهم في تدعيم الإسلام وتثبيته، وبالتالي لم يشلكوا يوما الآخر المنبوذ داخل المجتمع كما ادعى أدونيس**29** ونحن هنا لا نتكلم عن عصر دون آخر، ولو أن الاختلافات بينة وواضحة، غير أننا نحاول إعطاء صورة عامة لدى رجال التصوف عبر كل الأزمان التي عاشوها مع علمنا بخصوصية كل قرن كذلك غير أن السند باق هو هو والأغلب هو على هذه السلسلة: أبو مدين الغوث أبو الحسن بن حرزهم أبو بكر بن العربي الغزالي الجويني الجنيد السقطي الطائي العجمي البصري علي بن أبي طالب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك لا يمكن أن نعتبر التصوف غير مرتبط تمام الارتباط بباقي مجالات الفكر الأخرى**30**، كما لا يمكن أيضا اعتبار رجال التصوف خارج النسق الاجتماعي وحتى السياسي داخل مجتمعاتهم، ومقامهم كان دوما محفوظا، سواء لدى رجال الحكم إلا إذا عرف عن أهله غير ما هو موجود في الدين، أو مألوف العادة الدينية ولنا أمثلة كثيرة لعل أبرزها الحلاج، وإن كانت هذه بعض الحوادث الاستثنائية التي تحدث في كل تاريخ بشري، الذي لم ولن يكون يوما تاريخيا ملائكيا.

وعليه ما يشترك فيه رجال التصوف هو الحظوة مع اختلاف المقامات، فالصوفي الصادق في صوفيته لا يعتقد أنه يفعل بذاته، وإنما هو بلغ درجة عند ربه جعلت الأشياء تستجيب لهمته**31** وما طالعتنا به النصوص الصوفية وأجمعت عليه هو وجود أربعة نماذج أو شخصيات في التاريخ الصوفي وتجاربه، وهي شخصية المؤلف العالم كالسراج الطوسي والمكي والقشيري، وهم لا يستخدمون المفردات الصوفية بقدر ما يكتفون بجمع أقوال المتصوفة، وتلك كانت قيمتها الكبرى حفظ أقوالهم، والشخصية الثانية هي شخصية السالك التي كرستها الطرق الصوفية، والشخصية الثالثة صاحب الحال الذي يختار المسافات الصفاتية والزمنية الفاصلة بين المقامات والمنازل بسرعة مذهلة ويمثلها أبو يزيد البسطامي، والحلاج أيضا والجنيد البغدادي، والشخصية الرابعة هو العـارف الذي طهر الأعمـاق وانتظر تجلي المعرفة**32**.

الخـاتـمـة:

ولو شئنا لقدمنا تفاصيل أكثر ولكن ما يقتضيه من المقام والمقال هو ذكر الأهم في الموضوع لذلك نرى أن هذا المقال في حد ذاته يمكن أن يكون كتابا ولا مانع لدينا من أننا حاولنا جهدنا الإتيان على أفكار بدت لنا تفي الغرض، ذلك أن مجرد ذكر رجال التصوف وتتبع كل واحد لمساره ومقامه ومهامه يأخذنا بعيدا عن غايتنا، ولذلك لهذه المهمة باحثيها.

تعاليق وهوامش المقال :

1 - بن بريكة محمد المدخل إلى التصوف الإسلامي الجزائر دار الحكمة 2009 ص28.

2 - بوسقطة السعيد الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر الجزائر منشورات بونه للبحث والدراسات ط2 2008م ص190.

3- بن بريكة محمد نفس المرجع ص51.

4- منصف عبد الحق أبعاد التجربة الصوفية إفريقيا الشرق المغرب 2007 ص220-223.

5- بن بريكة محمد نفس المرجع ص58.

6- بوعتو بشير التصوف في الجزائر دراسة وصفية تحليلية الجزء الأول دار السبيل الجزائر 2013 ص266.

7- الشرقاوي حسن معجم الألفاظ الصوفية القاهرة مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ط1 1987 ص07-08.

8-سعاد الحكيم ابن عربي ومولد لغة جديدة المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت ط1 1991 ص17-18.

9- سعاد الحكيم نفس المرجع ص 33.

10- حسن الشرقاوي نفس المرجع ص11.

11- عبد المنعم القاسمي الحسني أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الولى دار الخليل الجزائر ط1 2005 ص240.

12- بن بريكة محمد نفس المرجع ص165.

13- الغزالي أبوحامد المنقذ من الظلال دار الأندلس بيروت ط8 1973 ص145.

14- ابن خلدن شفاء السائل وتهذيب المسائل تحقيق محمد الحافظ دمشق دار الفكر ط1 1996 ص 55.

15- سعاد الحكيم نفس المرجع ص70-71.

16- حسن الشرقاوي نفس المرجع ص10-11

17- سعاد الحكيم نفس المرجع ص22.

18-عبد الحق منصف نفس المرجع ص06-07.

19- غيرتز كليفورد تأويل الثقافات ترجمة محمد بدوي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2009 ص294.

20- سعاد الحكيم نفس المرجع ص35-36.

21- عبد الحق منصف نفس المرجع ص23.

22- عبد الحق منصف نفس المرجع ص24-25.

23- عبد الحق منصف نفس المرجع ص06.
24- سعاد الحكيم نفس المرجع ص44.
25- برغسون هنري منبعا الأخلاق والدين ترجمة سامي الدروي وعبدا لله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1971 ص236.
26-الغزالي أبو حامد إحياء علوم الدين دار إحياء الكتب العلمية القاهرة دت ص25-26.
27- مرسيا الياد مظاهر الأسطورة ترجمة نهاد خياطة دار كنعان للدراسات والنشر دمشق ط1 1991 ص75-77.
28- عبد الجليل العلمي في أصول التصوف بالمغرب القرن السادس هجري –الثاني عشر ميلادي كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ط1 2014 ص130.
29- علي أحمد سعيد (أدونيس) الصوفية والسريالية دار الساقي للطباعة والنشر بيروت ط3 2006 ص26.
30- عبد الجليل العلمي نفس المرجع ص104-105.
31- مخلوفي محمد التصوف دراسة تحليلية نقدية دار الأخوين سليكي طنجة ط1 أبريل 2013 ص34.
32- سعاد الحكيم نفس المرجع ص51-52.

الفضائيات المتخصصة والتنشئة الاجتماعية للأطفال

(ب). لدرع نعيمة/ جامعة تلمسان

ملخص:

تطرقنا في هذا البحث إلى دور الفضائيات المتخصصة في التنشئة الاجتماعية للأطفال من خلال تحديد مفهوم الفضائيات المتخصصة، ثم الطفولة ومراحلها بعد ذلك التنشئة الاجتماعية عملياتها ومظاهرها في الأخير دور الفضائيات المتخصصة في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال.

كلمات مفتاحية: الفضائيات المتخصصة، التنشئة الاجتماعية، الأطفال

Abstract:

In this current research we dealt with the role of the specialized satellite TV in the socialization of the child throughout defining the concept of the specialized satellite TV. Then, childhood and its stages. After that, the socialization, its functions and its characteristics as well. At the end, the role of the specialized satellite TVin the socialization of the child.

Key words: Specialized Satellite TV, socialization, child.

مقدمة:

يعتبر التلفزيون مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تتكفل بتنمية وتكوين شخصية الإنسان مند طفولته وذلك بإكسابه القيم، المبادئ، الثقافة ومختلف أنماط السلوك، وتعد الأسرة أولى المؤسسات التي تقوم بهذا الدور كونها المحضن الأول للطفل وباعتبارها نظام اجتماعي كامل يعكس صورة المجتمع، فيتلقى فيها الطفل طريقة إدراكه للحياة بكل ما تملكه من تجارب وخبرات، وتقوم الأسرة بإعداد الطفل لحياة طبيعية على ضوء القيم والمعايير والعادات والمعتقدات والثقافة التي تعتبر الدعائم الأساسية للنهوض والرقي بالمجتمع وبقائه، فالأسرة تقوم بتنشئة أفرادها من مرحلة الطفولة إلى مرحلة المراهقة فالشباب. و مع التغيرات التي حدثت على مستوى

الأسرة في شتى الميادين جعلها تعطي الفرصة للتلفزيون ليقوم بعميلة التنشئة لأطفالها وذلك باقتناء أحدث الأجهزة وترك الأطفال أمامها لساعات طويلة.

من خلال ما تبثه الفضائيات المتخصصة من برامج متنوعة وثرية يتلقى الطفل طريقة إدراكه للحياة بكل ما تحمله هذه البرامج من تجارب وخبرات سواء كانت نابعة من مجتمعه الأصلي أو وافدة من مجتمعات وثقافات تختلف عن ثقافته الأم.

و تعتبر التنشئة الاجتماعية عملية تعلم وتعليم وتربية وتكوين الهدف منها إعداد الطفل من كافة النواحي وإكسابه المعايير والمبادئ والسلوك السوي الذي يجعله يندمج في المجتمع وبالتالي القيام بمهامه وأدواره في المراحل اللاحقة من عمره بكفاءة ما يمكّنه من أخذ مكانة اجتماعية مناسبة.

فالطفولة أهم فترة في حياة الإنسان كونها مرحلة التعلم والفهم للمبادئ والقيم التي يكتسبها ويواجه بها العالم الآخر في فترات حياته اللاحقة دون خوف أو قلق أو بالأحرى دون عقدة كون شخصيته تكونت وتأسست على قاعدة من القيم والمبادئ تحدد سلوكه واتجاهاته، وتجعل منه رجلا في خدمة الأسرة والمجتمع، حيث يؤكد العديد من علماء النفس والتربية والاجتماع على أن كل ما يتعلمه الأطفال في مراحل العمر المبكرة يستمر معهم في المراحل اللاحقة ويكون له الأثر الفعال في حياتهم.

فإلى أي مدى تسهم الفضائيات المتخصصة في التنشئة الاجتماعية للأطفال؟

للإجابة على هذا السؤال سنتطرق لمفهوم الفضائيات المتخصصة، التنشئة الاجتماعية عملياتها ومظاهرها ثم الطفولة ومراحلها بعد ذلك دور الفضائيات المتخصصة في التنشئة الاجتماعية للأطفال.

أولا: الفضائيات المتخصصة

تعتبرالفضائيات المنتشرة عن طريق الأقمار الصناعية ميزة عصر سيطرة وسائل الإعلام حيث زادت من قيمة التلفزيون وسيطرته على الجمهور الذي أصبح يتجول بين هذه الفضائيات ويتعرف على العالم الآخر البعيد عنه بكل سهولة وسرعة.

1- الفضائيات

الفضائيات هي محطات تلفزيونية تبث إرسالها عبر الأقمار الصناعية لكي يتجاوز هذا الإرسال نطاق الحدود الجغرافية لمنطقة الإرسال، حيث يمكن استقباله في مناطق أخرى عبر أجهزة خاصة باستقبال والتقاط الإشارات الوافدة من القمر الصناعي، هذه

الأجهزة التي تقوم بمعالجة تلك البيانات وعرضها على شاشة التلفزيون[1].

تتميز وسائل الإعلام الجماهيري خاصة الفضائيات بـ[2]:

- الإرسال عن طريق الأقمار الصناعية العالمية يمكّن مناطق عديدة من العالم المعاصر من الحصول على معلومات مفيدة عن الدول والشعوب والثقافات.
- يسهم في تطوير التبادل الثقافي والعلمي.
- يتيح فرصا غير محدودة لأن تتعرف الشعوب على الثقافات الأخرى.
- يوفر الوسائل العلمية لخلق نظام تعليمي سريع وشامل يمكّن من تحقيق التنمية الاجتماعية.

جعل انتشار الفضائيات بعض الدول تعيد النظر في تخطيط برامج التلفزيون وذلك في محاولة لجذب المشاهدين إلى القنوات التلفزيونية المحلية نظرا إلى انجذاب الجماهير إلى مشاهدة المحطات التلفزيونية الأجنبية الوافدة[3].

2- الفضائيات المتخصصة

ظهرت نتيجة التطورات التكنولوجية الكبيرة في مجال الأقمار الصناعية قنوات تلفزيونية فضائية متخصصة وأصبحت ظاهرة إعلامية منتشرة بقوة، وهي عبارة عن تلك القنوات الفضائية التي تخّلت عن شمولية المضمون والمقصد، لتختص في مجال برامجي منفرد أو لتتوجه إلى جمهور محدد، إن القناة المتخصصة هي التي تركز اهتمامها على فرع واحد من فروع التخصصات التي يهتم بها نوع من الجمهور وقد تتولد جزئيات في التخصص عن هذه الفروع كأن نقول إن قناة ما تهتم بالقطاع الثقافي كفرع من فروع التخصصات[4]، كقنوات الأطفال، الأخبار، الرياضة، المرأة وغيرها. وتنقسم الفضائيات التلفزيونية على أساس التخصص إلى قسمين:

أ- فضائيات متخصصة في مضمون البرامج التي تبثها:

و هي قنوات تقدم نوعا معينا من البرامج يستهدف جمهورا عاما مثل القنوات المتخصصة في الأخبار أو قنوات المنوعات الموسيقية وقنوات الأفلام والدراما.

ب-فضائيات متخصصة في الجمهور:

وهي قنوات تستهدف جمهور محدد، يتميز بخصائص وسمات مشتركة، وتقدم هذه القنوات مضامين متنوعة تتلاءم مع تلك الخصائص والسمات مثل قنوات الأطفال، قنوات المرأة، قنوات الرياضة، فقد تعددت وتنوعت الفضائيات المتخصصة في برامج

الأطفال حيث أصبحت لا تعد و لا تحصى فنجد على سبيل المثال MBC3،SpeaceToon، طيور الجنة، قناة ج، كرتون نتورك ... تتميز هذه الفضائيات بالإنتاج المستورد الذي لا يمثل ثقافة وقيم المجتمع الأصلي يترتب عنه صراع القيم لدى جمهور الأطفال.

ثانيا: مفهوم التنشئة الاجتماعية

يقول **غسان يعقوب**: إن الإنسان ابن ثقافته الاجتماعية وهي «مجموع المعايير، الأعراف، الأنظمة القيم الدينية والاجتماعية والمحرمات القائمة في مجتمع معين وبالتحديد ابن جماعته هذه الجماعة التي يتفاعل معها منذ الولادة (العائلة أولا)، ويصبح بالتالي عضوا فيها، فهو يستوعب في داخل تلك الجماعة وما تمثله من قيم وأنماط سلوكية وفكرية واتجاهات معينة. وليس هذا التشكيل سوى حصيلة العامل الثقافي المتمثل بالعائلة كمؤسسة اجتماعية وتربوية»[5]، هذا التفاعل وهذا الميراث الفكري والقيمي يكتسبه الطفل من المجتمع المتمثل في أسرته وذلك عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي يتم من خلالها إعداد الأفراد للعيش داخل المجتمع، وتقوم الأسرة بتطبيعهم بثقافة المجتمع والأخلاق والقيم الخاصة به.

ويعرفها معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أنها « العملية التي يتم بها انتقال الثقافة من جيل إلى جيل والطريقة التي يتم بها تشكيل الأفراد منذ طفولتهم حتى يمكنهم المعيشة في مجتمع ذي ثقافة معينة، ويدخل في ذلك ما يلقنه الآباء والمدرسة والمجتمع للأفراد من لغة ودين وتقاليد وقيم ومعلومات ومهارات،...الخ»[6]

وهي «عملية تفاعل يتم خلالها تمثل الفرد لمعايير وقيم وثقافة مجتمعه، ليصبح متكيفا مع بيئته الاجتماعية وقوام هذه العملية هو نقل التراث الثقافي والاجتماعي للإنسان من جيل إلى جيل ويتم اكتساب الأفراد ذلك منذ ولادتهم وحتى تتكامل شخصياتهم الاجتماعية مع مظاهر بيئاتهم الاجتماعية»[7].

كما أنها «عملية تعلم وتعليم وتربية تقوم على التفاعل الاجتماعي وتهدف إلى إكساب الفرد طفلا فمراهقا فراشدا فشيخا سلوكا ومعايير واتجاهات مناسبة لأدوار اجتماعية معينة، هذه المعايير تمكنه من مسايرة جماعته والتوافق الاجتماعي معها وتكسبه الطابع الاجتماعي وتيسر له الاندفاع في الحياة الاجتماعية».[8]

التنشئة الاجتماعية وفق المفهوم الإسلامي هي: « عملية بناء ونمو اجتماعي، وتنمية عادات ومهارات الطفل، فعلا وسلوكا وقولا وعملا، وغرس قيم ومعايير ومثل

واتجاهات جديدة، يتشربها الطفل ويتمثلها ويستدمجها، لتساعده على امتصاص السلوك السائد والمرغوب في المجتمع الذي يعيش فيه. إن البيئة الاجتماعية السائدة في أي مجتمع تؤثر تأثيرا مباشرا وقويا على تشكيل شخصية أفراده، وفي تحديد أنماطهم السلوكية.»[9]

ويعرفها **غي روشيه GUY ROCHER** «بأنها الصيرورة التي يكتسب الشخص الإنساني عن طريقها ويستبطن طوال حياته العناصر الاجتماعية الثقافية السائدة في محيطه ويدخلها في بناء شخصيته، وذلك بتأثير من التجارب والعوامل الاجتماعية ذات الدلالة والمعنى ومن هنا يستطيع أن يتكيف مع البيئة الاجتماعية حيث ينبغي عليه أن يعيش»[10].

هذه العملية أي عملية التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها مؤسساتها خاصة الفضائيات المتخصصة في برامج الأطفال يتعلم الطفل من خلالها خبرات الثقافة وقواعدها بصورة تؤهله و تمكنه من التفاعل والمشاركة مع غيره من أعضاء المجتمع وتزوده بالقيم التي تحدد السلوك والاتجاه الذي يسلكه سواء كان هذا السلوك سوي أو غير سوي. فهي عملية شاملة ومتكاملة، تشمل كافة أفراد المجتمع كما أنها تربط بين النظم والمؤسسات الاجتماعية وتتأثر بالثقافة السائدة في المجتمع، ومن ثم فهي تختلف من مجتمع لآخر ومن جيل لآخر.

- **عمليات التنشئة الاجتماعية**

التنشئة الاجتماعية هي مجموعة من العمليات الأساسية التي تقوم بها مؤسسات التنشئة والتي من خلالها يكتسب الطفل المعايير والقيم وتنمي شخصيته ومن هذه العمليات نجد:[11]

1- التعلم الاجتماعي:

يقتصر بعض المفكرين عملية التنشئة الاجتماعية على عملية التعلم، لكن التنشئة الاجتماعية في الأصل أعم من مجرد التعلم لأنها حصيلة لعدة عمليات وما التعلم إلا إحدى هذه العمليات، ويختلف التعلم الاجتماعي عن مجرد النمو الاجتماعي الموجه لإعداد الطفل، كما يختلف تبعا لمراحل النمو المختلفة وهو يصل درجاته القصوى في مراحل الطفولة. ويرى **روتر** أن عملية التعلم تهدف إلى تحقيق ست حاجات أساسية هي:

- تأكيد المكانة الاجتماعية

- السيطرة
- الحب و العطف
- الحماية الناتجة عن التعلق
- الاستقلال
- الراحة البدنية

و نكون بتوفير هذه الحاجات قد وفرنا الآليات الأساسية للتنشئة الاجتماعية كما يؤكد **سيوارد** على أهمية التقمص في عملية التعلم قصد تحقيق التنشئة الاجتماعية.

2- عملية تكوين الأنا و الأنا الأعلى:

تبدأ عملية التنشئة الاجتماعية من اتصال «الهو» بالمجتمع، لهذا فعملية تكوين الأنا من أهم عمليات التنشئة الاجتماعية، كما يتكون الأنا الأعلى من أوامر ونواهي الأب فهو مظهر لاستمرار قيم المجتمع وعاداته وتقاليده وطقوسه إلى الأجيال القادمة، وعليه يرتكز السلوك الاجتماعي .

3- عملية التوافق الاجتماعي:

يجب التفرقة بين التكيف والتوافق فالعملية الأولى تختص بالجوانب الفيزيولوجية والثانية بالجوانب النفسية والاجتماعية (حسب أغلب المعاجم الفرنسية و الإنجليزية)، فتغير حدقة العين تكيف، وتغير سلوك الفرد مع التقاليد توافق، كما يرى البعض أن التكيف من مجال علم النفس والتوافق من مجال علم الاجتماع . فعملية التوافق لا تكون في الطفولة فقط، إنما تستمر في مختلف الأطوار الأخرى خاصة أمام مواجهة بيئة جديدة.

4- عملية التثاقف والانتقال الثقافي:

حين يتحول الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي عن طريق التنشئة الاجتماعية فهو ينقل أيضا الثقافة من جيل إلى آخر عن طريق الأسرة أو مؤسسة اجتماعية أخرى، فإذا كانت الثقافة تميز مجتمعا عن آخر فالتنشئة الاجتماعية تحافظ على هذا التميز وتنقله عبر الأجيال.

وقد تخفق التنشئة الاجتماعية للفرد في تحقيق أهدافها مما ينتج فردا منحرفا اجتماعيا، لكن ذلك أقل خطورة من فقدان المجتمع بأكمله للتنشئة الاجتماعية يؤدي في هذه الحالة إلى تحول المجتمع بأكمله إلى مجتمع آخر على جميع بنياته المختلفة

الثقافية و الاجتماعية والسياسية ...

-مظاهر التنشئة الاجتماعية

نجد من مظاهر التنشئة الاجتماعية عبر مراحل الطفولة مايلي:[12]

1- مظاهر التنشئة الاجتماعية في الخمس سنوات الأولى:

- تعلم تناول الأطعمة
- تعلم المشي
- تعلم ضبط حركة المعدة
- تعلم الحياء الجنسي
- فهم العالم المادي في البيئة المباشرة في المنزل والشارع والحي
- التمييز بين ما هو صواب و ما هو خطأ
- تعلم السلوك المناسب مع الإخوة ومع الكبار

2- مظاهر التنشئة الاجتماعية في السنوات التي تسبق المراهقة وهي مرحلة الطفولة المتأخرة فيما يلي:

- تعلم العناية بالنفس كالاستحمام و ارتداء الملابس دون مساعدة
- اكتساب بعض المهارات في اللعب كالجري والوثب والتزحلق
- معرفة الدور الجنسي، فيسلك الولد كولد والبنت كأنثى
- تعلم التعامل مع الغير ممن هم في نفس السن
- تعلم القراءة والكتابة والحساب
- فهم ضرورات الحياة اليومية
- تكوين بعض القيم
- تكوين اتجاهات نفسية نحو الأسرة والمدرسة والدين والحكومة
- التحكم في الانفعالات و العواطف
- تكوين اتجاهات سليمة نحو النفس

ثالثا: الطفولة و مراحلها

الطفولة هي مرحلة من مراحل النمو التي يمر بها الإنسان، وهي « أكثر المراحل التي يتزايد فيها احتياج الطفل للأسرة، والمجتمع معا، ذلك لعدم قدرته على الاعتماد على نفسه وتحديد مصيره، كما أنها أكثر المراحل التي يمكن فيها التأثير على الطفل»[13].

تمثل الطفولة المرحلة الأولى في حياة الإنسان، والتي من خلالها يتم بناء شخصيته

وغرس القيم فيه ويحتاج الطفل في هذه المرحلة إلى رعاية واهتمام الآخرين لعدم قدرته الاعتماد على نفسه وتعتبر الطفولة الركيزة الأساسية للمراحل اللاحقة من عمر الإنسان.

كما تعتبر مرحلة الطفولة من أهم مراحل نمو الشخصية حيث أنها تعتبر:

- مرحلة الضعف والاعتماد على الكبير.
- مرحلة تكوين الشخصية.
- الطفولة مرحلة البناء الأساسية.
- مرحلة غرس المفاهيم والمبادئ والثقافات الأساسية.
- مرحلة الاحتياج إلى العناية والاهتمام كي يشب الطفل سويا.
- مرحلة غرس القيم.

يواجه الطفل في المرحلة الراهنة العديد من التيارات الثقافية المختلفة والمتنوعة التي تلقنه قيما ومفاهيم وعادات تؤثر في شخصيته وهويته خاصة في ظل التنامي المستمر والسريع لوسائل الإعلام والاتصال.

تعتبر مرحلة الطفولة مرحلة هامة من مراحل النمو وتعتبر بداية تكوين ونمو الشخصية، ويختلف العلماء فيما بينهم في تحديد بداية ونهاية المرحلة الزمنية للطفولة وتعتبر من أهم المراحل العمرية للإنسان والتي لها خصائص وسمات اجتماعية ونفسية تختلف باختلاف ظروف وثقافة كل أسرة وكل مجتمع. فقد ربطها بعضهم بالعمر الزمني، و البعض الآخر بالبلوغ الفسيولوجي للأعضاء والعقل ، وآخرون بالنمو الجسمي، ومنهم من حدد العلاقة بين الطفولة بكل هذه العوامل مجتمعة، فقد «قسم علماء الاجتماع وعلماء النفس الطفولة إلى مراحل زمنية يتميز كل منها بطابع محدد يسودها من حيث النمو العضوي والنفسي والسلوكي والاجتماعي، مع وجود فروق فردية ترجع لاختلاف ظروفهم الخاصة، التي يتعرضون لها أثناء مراحل النمو المختلفة»[14].

«مرحلة الطفولة هي الفترة ما بين نهاية الرضاعة و سن البلوغ و تقسم عادة إلى ثلاث مراحل، الطفولة الأولى بين نهاية الرضاعة و سن السادسة و الطفولة الوسطى بين السادسة و العاشرة و الطفولة الأخيرة بين سن العاشرة و الثانية عشر و هي ما تسمى قبل المراهقة»[15].

رابعا: مساهمة الفضائيات المتخصصة في التنشئة الاجتماعية للطفل

تقوم وسائل الإعلام والاتصال بدور هام في تنشئة الأجيال الصاعدة في المجتمع الحديث والمعاصر، فالتلفاز، المذياع، الجرائد والمجلات، الكتب، الإنترنيت، السينما، المسرح تشكل جسورا ومعابر هامة في نقل القيم والاتجاهات والسلوكيات من جانب الدولة إلى مواطنيها[16].

وتعتبر العلاقة بين المنظومة الإعلامية و منظومة القيم الاجتماعية و الأخلاقية علاقة فاعلة ومتداخلة على اعتبار أن وسائل الإعلام في أي مجتمع هي الوسائل الناقلة لأنماط التفكير والمعرفة والقيم والإفهام وبالتالي فهي تسهم في خلق جانب كبير من الثقافة الاجتماعية وطريقة حياة أي شعب أو مجموعة سكانية معينة[17].

ومع التطور الهائل والسريع في تكنولوجيا وسائل الإعلام والاتصال وانتشار الأقمار الصناعية ظهرت قنوات تعد بالمئات مخصصة لجميع شرائح المجتمع فبسحرها وجاذبيتها استطاعت أن تسيطر على عقول الكبار والصغار، «فكل ما يبثه التلفزيون من مواد إعلامية مختلفة يقدم للأطفال صور عن السلوك والقيم والاتجاهات والمعتقدات، من خلال ما تقدمه هذه الأفلام والبرامج من البطل الخارق، والطفل السوي وغير السوي، والمرأة البريئة والسيئة...إلخ، فالعديد من القيم والاتجاهات وأنماط السلوك يستطيع التلفاز بثها في عقول الأطفال في ساعة أو نصف الساعة من خلال الفيلم، ومن هنا فإن ما تقوم به الأسرة أو المدرسة في شهور يقوم به التلفاز في نصف ساعة فقط».[18]

إن سعة مجال وسائل الإعلام والاتصال المختلفة وشمول تغطيتها للقضايا الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية وقوة فاعليتها ونفاذها في مجال تنمية القيم والاتجاهات وغرسها وتعزيزها وتغييرها، فإنه يتوجب الاهتمام بها اهتماما كبيرا وتوجيهها لتكون أداة فاعلة في تعزيز القيم ومحاربة السلوكيات الغير سوية.

إن الفضائيات المتخصصة تحدث آثارا على الجمهور خاصة جمهور الأطفال. ولها أيضا دور أساسي و خطير في تربية وتكوين الطفل من خلال نقل الثقافة والقيم، كما تعتبر وسيلة مهمة للطفل من أجل إشباع حاجاته ورغباته، أين يصبح للطفل برامج يفضل مشاهدتها بل ويحرص في أحيان كثيرة على متابعتها باستمرار فالتلفزيون كجهاز إعلامي ليس أقل أهمية من الدروس التي تقدمها المدرسة[19] ومن أهم الآثار التي يحدثها التلفزيون الفضائي على الطفل نجد ما هو إيجابي و ما هو سلبي :

الآثار الإيجابية:

- مشاركة الفضائيات في التنشئة الاجتماعية للطفل إلى جانب الأسرة و المدرسة بتقديم برامج توعوية تساهم في تنمية المجتمع كتقديم القيم البيئية مثلا.
- تعمل الفضائيات على تكييف الجانب الاجتماعي في الطفل عبر تفاعله مع الآخرين والحديث معهم.
- تصقل الفضائيات وجدان الطفل وأحاسيسه بما يتناسب ورغباته من ترفيه وتسلية، ويدرب حواسه منذ صغره على الإصغاء والربط والتخيل.
- يوسع التلفزيون الفضائي خبرات الطفل بوصفه مصدرًا للمعرفة يمده بالقيم المعرفية والسلوكية وينقل له الثقافة والمعرفة من خلال الوظائف التي يقوم بها.
- ينمي التلفزيون الفضائي الملكات العقلية والفكرية لدى الطفل ويشبع لديه حب الاستطلاع من خلال برامجه الثقافية.
- يثير التلفزيون الفضائي الخيال الواسع للطفل، ويفتح أمامه من خلال ما يقدم من صور وموسيقى وألوان زاهية جذابة آفاقًا رحبة من الخيال تنقله خارج حدود البيت والشارع والمدينة.
- يزود التلفزيون الفضائي الطفل بالخبرات والمهارات التي تدفعه إلى إتباع العادات الصحية في كل نواحي سلوكه اليومي.

«من خلال ما تقدمه وسائل الإعلام من خبرات متنوعة و فقرات ترفيهية تساعد في غرس و توجيه الأطفال نحو قيم محددة وموجبة، و تنفرهم من قيم سالبة إذا أحسن استخدامها. فهذه الوسائل المسموعة والمرئية تحتل وقتا عريضا من وقت الطفل، وهي تؤثر في نسق القيم لدى الأفراد من خلال ما تقدمه لهم من القدوة الحسنة و الإقناع العقلي والإمتاع العاطفي والخبرات الثرية».[20]

الآثار السلبية:

- إحداث تغيرات عميقة في حياة العائلة، وإضعاف عملية نقل الأفكار عن القيم الثقافية من الآباء إلى الأطفال.
- أظهرت الدراسات أن معظم برامج الأطفال توجه لسد حاجة التسلية لدى الطفل دون الاهتمام الجاد بتطوير قدراته وإحداث تراكم خبرات لديه تساعده على فهم الكون والمجتمع.
- التركيز على دور البطل رغم أهمية إبراز قيمة التعاون الجماعي والبطولة الجماعية

التي يحتاجها المجتمع.

- التأثير على وقت النوم عند الأطفال، فقد أثبتت الدراسات أن ظاهرة السهر المتأخر أصبحت سمة اجتماعية يمتاز بها جميع أفراد الأسرة بما في ذلك الأطفال، مما يترتب عليه تبعات جسمانية متوقعة حتى غدت شائعة بين المدرسين شكوى من أن التلاميذ ينامون أثناء الدرس نظرًا للسهر الطويل في الليلة السابقة.
- تأثير التلفزيون على حاسة البصر من خلال المشاهدة المكثفة.
- يربط الكثير من الباحثين الاجتماعيين بين أفلام العنف والرعب وبين الممارسات الإجرامية التي شاعت في العقود الأخيرة.

ففي الفترة الأخيرة تزايد العنف في أوساط التلاميذ في جميع المراحل وصلت إلى حد القتل وهذا ما نراه ونسمعه في الفضائيات الجزائرية، حيث نشير هنا إلى أن هذه الممارسات اكتسبها التلميذ منذ طفولته من خلال ما يشاهده من عنف و إجرام في الفضائيات بصفة مستمرة و متكررة و هذا ما يجمع عليه الأولياء.

خاتمة:

للفضائيات المتخصصة قدرة كبيرة في السيطرة على عقول المشاهدين خاصة الأطفال وبالتالي فرض سلطة رمزية عليهم فكل ما ينتج و يستورد في الفضائيات المتخصصة من برامج متنوعة يكون له وقع على الأطفال خاصة أن هذه الفضائيات تعتمد على التكرار الدائم لهذه البرامج فيكون التأثير كبيرا جدا خاصة التأثير السلبي الذي يجب على الدول و المختصين في مجال الإنتاج والبرمجة التلفزيونية في المجتمع الأصلي بإنتاج برامج تنافس بها الإنتاج الأجنبي مع تعزيز القيم الإيجابية والأصيلة للمجتمع لدى الجمهور خاصة الأطفال مستقبلي الرسائل الإعلامية حتى ينمو وفق المعايير والمبادئ والثقافة السائدة في مجتمعه ليكون عضوا فعالا في المجتمع مستقبلا.

هوامش:

1 هناء السيد، الفضائيات و قادة الرأي، العربي للنشر و التوزيع، مصر، ط 1، 2005، ص 37

2 محمد نصر مهنا، في النظرية العامة للمعرفة الإعلامية للفضائيات العربية و العولمة الإعلامية و المعلوماتية، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، مصر ، 2003،ص394

3 مي العبد الله، التلفزيون و الخوف من المعرفة، مجلة اتحاد الإذاعات العربية، عدد 3، 2005، ص 108

4 المنصف العياري، محمد عبدالكافي، القنوات التلفزيونية المتخصصة ،سلسلة بحوث ودراسات، اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس، 2006، ص 11
5 أسامة ظافر كبارة، برامج التلفزيون والتنشئة التربوية والاجتماعية للأطفال، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 73
6 أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، 1995، ص 386
7 أحمد رأفت عبد الجواد، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، مصر، 1983، ص 95
8 حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 4، 1997، ص 213
9 أسامة ظافر كبارة، مرجع سابق، ص 70
10 خواجة عبد العزيز، مبادئ التنشئة الاجتماعية، دار الغرب للنشر و التوزيع، 2005، ص 24
11 نفس المرجع، ص ص 36، 37
12 سعد جلال، الطفولة و المراهقة، دار الفكر العربي، مصر، ط 1، دت، ص ص 135،136
13 أماني عبد الفتاح، عمالة الأطفال كظاهرة اجتماعية ريفية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 1، 2001، ص 14
14 علا مصطفى، عزة كريم، عمل الأطفال في المنشآت الصناعية الصغيرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، مصر، 1996، ص 92
15 أحمدزكيبدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان،1982،ص 59
16 عبد الهادي الجوهري، أصول علم الاجتماع، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2001، ص 96
17 حسن حمدي، الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر،1991، ص 98
18 شبل بدران، أحمد فاروق بدران، أسس التربية، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2000، ص 80
19 معوض محمد، إعلام الطفل، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1998، ص 112
20 طارق البكري، مجلات الأطفال و دورها في بناء الشخصية الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1999م، ص 170

جدل العقل واستكمال التنوير

أ. عصام موخلي(المغرب)

عمل رواد المدرسة النقدية من خلال نقدهم، الذي نهل من أكثر من نص، على مساءلة العقل الأنواري، سواء في تاريخ تشكله أو في المرحلة التي تم تنصيبه كإله جديد للبشرية الحديثة. مساءلة قادتهما إلى نتيجة وجب إعلانها منذ البداية، وهي: أنه في كلتا التجربتين انتهى العقل إلى فشل ذريع، فشل تجسد بالملموس في الوحشية والاغتراب والتشيؤ والحروب والبربرية التي أفرزتها الحضارة المعاصرة. بحيث نقرأ في مقدمة كتاب»جدل العقل، شذرات فلسفية» الأطروحة المؤسسة للمدرسة النقدية برمتها. «في الواقع، إن ما اقترحنا العمل عليه، ليس سوى أقل من محاولتنا أن نفهم، لماذا البشرية، عوض أن تنخرط في شروط إنسانية فعلية، غرقت في شكل جديد من البربـــرية»[1].

لهذا، كان على النظرية النقدية ومن أجل أن تبرر وجودها فلسفيا أن تعيد قراءة تاريخ الفلسفة قراءة نقدية تؤسس فيها لمفهوم العقل الايجابي، تتجاوز به النقائص التي سببها الاستعمال السلبي للعقل، لأنه هو الكفيل، على حد زعمها، بتجاوز السيطرة العمياء والبربرية التي مني بها الإنسان المعاصر بإفرازات شتى من هذا العقل نفسه، سنأتي على ذكرها. فـــ» النقد الذي يخضع له العقل يميل إلى أن يهيأ لمفهوم إيجابي لهذا العقل الذي بإمكانه أن يحرره من كمائن تستحوذ بها عليه السيطرة العمياء.»[2] لهذا عمل كل من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وهربرت ماركيوز ... على ضرب البنية المفاهيمة للفلسفة الوضعية التي طفت إلى السطح في تلك المرحلة بقوة من حيث كونها إمتداد سلبي للعقل الأنواري من خلال تفجير الطاقة النقدية للأنساق الفلسفية بدءا من إيمانويل كانط ومرورا بفردريك هيغل وانتهاءا بكارل ماركس ...

صحيح أن أعضاء المدرسة النقدية تأثروا، وعلى اختلاف توجهاتهم المعرفية

1 .Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, , Fragments philosophiques, Traduit de l' Allemend par Eliane Kaufholz, Gallimard, Paris 1974, p 13.
أنظر أيضا. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988، ص 26.
2 . Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, op, cit, p 20.

وبدرجات متفاوتة، بالمناخ الفكري الذي ساد أوروبا في القرون القليلة القليلة الماضية، خصوصا فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فتحرير الانسان من الأسطورة، وتصويب العقل في مختلف تمفصلات الحياة الحديثة الذي كان شعار الأنوار، لما زاغ عن رشده وتحول إلى ضده، أعيد رفع هذا الشعار كمطلب مؤطر للفلسفة عند أصحاب المدرسة النقدية، التي تحاول أن تكون ثورية نظريا وعمليا من أجل التأثير في الواقع والتغير من سيره نحو مزيد من السيطرة. فـــ» تحرير الإنسان من السحر، نقد العقل بواسطة العقل. لا شك أن الأمر يتعلق بمطلب أنواري. ذلك أن فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالانسان الأوروبي من حالته السلبية والدفع به لكي يمارس حريته ويعبر عن إرادته في المعرفة وعلى اتخاذ المبادرة»[1].

لهذا، احتفت البشرية في القرن الثامن بالتنوير أيما احتفاء، من حيث كونه وضع حدا فاصلا للانتصار العقل على الخرافة والأساطير والسحر اللاهوتي وحالة القصر التي مني بها الانسان في جميع تمفصلات وعاداته، وأسست لمرحلة تسود فها الحرية والعادلة والتسامح، وأله فيها العقل لدرجة أنه أصبح هو الحكم الشرعي في التعامل مع مختلف القضايا والإشكالات المرتبطة بالتعامل مع موضوعات العالم. فـ»إذا كانت الطبيعة قد أخرجت من تحت هذه القشرة السميكة البذرة التي ترعاها بالكيفية الأكثر حنوا، أي الميل والاستعداد للتفكير الحر. فإن هذا الأخير، يؤثر بدوره تدريجيا على خلق الشعب (الذي يصبح بذلك شيئا فشيئا أهلا لحرية التصرف)، ويؤثر أخيرا حتى على مبادئ الحكومة التي تجد هي ذاتها من المفيد أن تعامل الإنسان، الذي هو الآن أكثر من مجرد آلة، بما يتلاءم مع كرامته»[2]. بمعنى، أن الغاية القصوى لفعل التنوير كانت في خلق شعب مفعم بالعقل وبمبادئه وغاياته، لأصحابه القدرة على التفكير الحر خارج أي ضغط أو إكراه، كيف ما كانت طبيعته، دينية، سياسية، اجتماعية، إقتصادية. ذلك أن المجتمع المتنور الحر لا يمكن أن نفصله بأي حال من الأحوال عن التفكير الاجتماعي المستنير[3].

هكذا، كان للعقل الأنواري قوة جبارة في التخلص من إرهاصات الماضي اللاهوتي

1 . نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1991، ص 28.

2 . إيمانويل كانط ، ما التنوير، ترجمة اسماعيل المصدق

http://www.aljabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm

3 . Max Horkheimer, Theodor Adorno ,la dialectique de la Raison, op, cit , p . 18

والتأسيس لمرحلة تؤمن بالعقل إلى أقصى بعد، تجسد ذلك بالملموس في الاتجاهات الوضعية التى استندت إلى العقل كدعامة لها ونشدت به الدقة والصرامة كغاية محددة. لكنها كانت واقعة تحت معادلة أضعفت كل جهودها وامتصت كل طاقتها. بحيث كانت « تكتفي بالمعطيات الواقعية، تنطلق منها وترجع إليها»[1]. هذا الارتداد المتعمد للواقع أبعدها عن غاية الفلسفة في تنوير الإنسان والتغيير من أحواله وطرق تفكيره في ذاته وفي العالم. فهذه النقطة الأخيرة، كان من المفروض أن توجهها إلى غايات أرحب غير ما كانت تنشده.

وعندما نتحدث عن الوضعية، فنحن هنا، نشير إلى كل الفلسفات ذات النزعة العلمية الدقيقة التي تقره كمنهج أو كرؤية وآفق لأستشراف نتائج علمية مضبوطة. والواقع، أن مثل هذا التوجه سواء على المستوى الفلسفي أو الابستمولوجي العلمي كان يقف حجرة عثرة أمام كل حركة ثورية لأنها تفترض الخروج بشكل أو بآخر عن الصرامة والدقة العلميتين. فالعلم لا يملك قيمة إلا بمقدار ما يستطيع إعادة إنتاج وتكريس القيم الاجتماعية المحددة سلفا كمعالم بارزة للمشروع البرجوازي أساسا.[2] فالدقة والوضوح والصرامة إذن، تصبح حاجزا منيعا يفصل الفكر عن الواقع حتى لا يؤثر أحدهما في الآخر، وبالتالي تستحيل حتى إمكانية تغيير هذا الواقع أو حتى الفكر نفسه من حيث كونهما في علاقة تلازمية يفترض أحدهما الآخر. طالما أن الفكر يجب أن ينصاع لما هو قائم في الواقع ويرضخ له بشكل مطلق.» فالبنسبة للوضعية التي تولت وظيفة العقل «المتنور»، كل رحلة في العوالم العقلية ليست ممنوعة فقط، بل هي محكوم عليها كثرثرة فارغة من المعنى،(...) لأن الفكر المتشيئ ليس في مقدوره تحريك هذا المشكل. فالمراقب الوضعي يجهل الطقس الرسمي كما الفن، ويعتبرهما كقطاع خاص بالنشاط الاجتماعي والذي لا علاقة له بالمعرفة؛ لكن ليس بنفس كيفية إنكارهم الذي يزعم أنه معرفة. وبالنسبة للعقل العلمي، الفكر المبتعد عن النشاط العيني الذي يستطيع مراقبته، والذي يتموقع خارج دائرة الواقع، هو أيضا منحرف ويدمر نفسه ذاتيا (...) في الحالتين خرق المحرم يؤدي حتما إلى خسارة لمن ارتكبها»[3].

هكذا، تجلى التنوير في صور غير عقلانية في المرحلة اللاحقة عليه، كان أبزها على

1 . نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق، ص 27

2 . Max Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique, la Théorie traditionnelle et théorie critique, Gallimard, Paris, 1970, p 25.

3 .Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, op, cit, p p 5453 -

الاطلاق تخليه عن مشروعه النظري، الذي كان يعد بغد تنعم فيه البشرية بالتحرر منقلبا إلى مشروع عملي استخدمت مبادئه للسيطرة على الانسان والطبيعية. ولما كان الأمر كذلك، فلا أقل إذن، من البحث داخل هذا العقل نفسه لإعادة تشكيلة نظريا وعمليا، كما يجب أن يكون، لا كما هو كائن. لهذا السبب، جاءت بعض مواقف أصحاب النظرية النقدية متشائمة بخصوص الحالة التي آلت إليها البشرية. ولما أعلنا الهدف كان لزاما عليهم أن يعينوا وجهة بحثهم أي؛ منبع المشكلة التي ساقت البشرية إلى حياة تستعبدهم بالغداة والعشي ولا يملكون لأمرهم ضرا ولا نفعا. « نفكر أن نساهم في تشكيل مثل هذا العقل، في سياق أن نبين سبب تراجع هذا العقل نحو الأسطورة لا يجب أن نحاول البحث عنه في الأساطير القومية Nationalistes الحديثة، الوثنية Paiennes، إلخ. (...) لكن في العقل نفسه، المشلول بسبب الخوف الذي تلهمه به الحقيقة»[1].

ورغم هذا، يبقى السؤال هنا مطروحا: لماذا يجب أن نبحث داخل الفكر التنويري (العقل) تحديدا لماذا ليس خارجه؟ جواب هذا السؤال في واقع الأمر، يتقاطع مع مهمة النظرية النقدية. نشير إلى مسألة الحرية، من حيث كونها غاية الغايات بالنسبة لأصحاب هذا التوجه. لهذا نلحض حسم هوركهايمر وأدورنو بخصوص ارتباط إشكالية العلاقة بين التحرر والتنوير. فبحسبهما، لا يمكننا الحديث عن الحرية سواء على المستوى النظري أو العملي إلا من خلال ربطها بالفكر التنويري نفسه، ولما كان هذا الفكر يحتوي على جرثومة تراجعه بداخلة فبديهي أن البحث يجب أن يتم من داخله لا من خارجه، هذه المفارقة الإشكالية هي التي وجد أصحاب النظرية النقدية أنفسهم بصددها على طول خط فلسفتهم. «لم يكن لدينا أدنى شك أنه – وهذا هو عريضة مبدئنا- في المجتمع، الحرية مرتبطة مع الفكر المتنور. لكننا نعتقد أنه علينا تحديدا أن نعيد معرفة المفهوم ذاته لهذا الفكر، لا يقل عن الأشكال التاريخية الواقعية، مؤسسات المجتمع التي يتداخل فيها، يحتوي (هذا الفكر) مسبقا على جرثومة germeهذا التراجع الذي نعيش في كل مكان في أيامنا هذه، فالعقل إن لم يباشر بالقيام بتأمل في لحظة التراجع هاته، سيختم على قدره الخاص»[2].

وفي الواقع إن هذا الفهم تفوح منه رائحة هيغلية بخصوص مسألة تطور الفكر

1 . Max Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique, op, cit,, p p 16- 17.

2 . Ibid, p 16.

والكيفية التي يبسط نفسه بها في الفهم. نشير هنا: إلى مفهوم الجدل عند هيغل، فبالنسبة له ليس لأية فكرة معنى ثابت بعينه يمكن أن تستقر عليه، حتى أنه ينفي أن يوجد فهم بشكل واحد ذو صحة ثابتة ترتد إليه باقي الأشكال الأخرى. بل إن كل فكرة هي في صراع داخلي مع فكرة نقيضة بداخلها تحاول التغلب عليها، بشكل أو بآخر. إذن فهذا النقد يحاول أن يصوغ تصورا يكون متعارضا مع ما هو قائم ويسعى إلى التأليف فيما بينهما من جديد في تصور جدلي متماسك، فعن طريقه يتم امتصاص كل فعالية سلبية داخل الفكرة وتقوية عوامل إجابيتها بشكل معرفي معقول لا يستند إلى العواطف ويعمل على استنفاذ كل محاولات الخروج من تراكمات الفشل. فالجدل يحاول أن يتخطى كل محاولة تجره إلى الوراء وتمنعه من التقدم، فهو دائما منفتح على المستقبل.فـــ: « ليس تنوير القرن الثامن عشر خطأ، كما أقر هيغل، لكن – هو يعلم أكثر من أي شخص – حتى حركية الفكر نفسه. المعرفة الأكثر ضعفا كما الأكثر عمقا تفترض مسافة في علاقتها مع الحقيقية؛ لأجل هذا فكل مدافع (عن هذه قضيه) هو كاذب. تنتهي الطبيعة المتناقضة للإيمان بالانحطاط في الوهم، إلى أسطورة القرن العشرين، فخصائصه اللاعقلية تتحول إلى جهاز عقلي يخدم أولئك الذين هم تماما «متنورين»، وهم الذين يقودون المجتمع نحو البربرية.»[1] وهذا مفاده أن البربرية كانت موجودة في الفهم الخاص للتنوير من حيث هو حركية جدلية في التاريخ، فالعقلانية المنشودة تحولت إلى لا عقلانية تعلن عن نفسها في كل أشكال الحياة الحديثة.

من هنا تعلن النظرية النقدية مهمتها من خلال ربط التحرر بتنوير حقيقي يعلن عن نفسه في الحرية من حيث كونها فعل ممكن أن يتحقق في التاريخ. هكذا، فأصحاب النظرية النقدية لهم رؤية واضحة بخصوص مسألة خلق عالم حر جديد بعد أن تحطمت فيه الرؤية العقلانية المصاحبة للفعل الانساني في مختلف تمفصلاته داخل المجتمع على اختلافها ومن داخل هذا العقل نفسه، استمرار العلاقات المبنية على القوة وعلى الخضوع والتبعية وإلغاء الحرية. « بيد أن المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادئ الأساسية للسيطرة. فالتبعية الشخصية (تبعية العبد للسيد، والقن لصاحب القصر، والوالي للملك، إلخ) يحل محلها، شيئا فشيئا، نوع آخر من التبعية: التبعية التي تخضع المرء

1 . Ibid , p 46.

لنظام الأشياء «الموضوعي»»[1]. ولن يكون هذا النظام إلا جملة من القوانين الاقتصادية ومبادئ السوق وجهاز الإنتاج. فقوانين هذا النظام على اختلافها تكبل أفعال الإنسان ووعيه بألف قيد وقيد، بما في ذلك آليات نقده لهذه المنظومة ذات الطابع المنغلق.

لذلك، ليس غريبا أن تعتبر أن مطلب الحرية هو الغاية التي رافقت الإنسان منذ بداياته الأولي، حتى في الأساطير. والمتتبع لفلسفة النظرية النقدية يلحظ ذلك بقوة. فـــ «إذا كان هدف التنوير العقلي منذ القدم (وقد تتبعه الفيلسوفان الاجتماعيان من أوديسة هوميروس إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر وحتى عصرهما) هو تحرير البشر من الخوف، ومساعدتهم على بلوغ الرشد وجعلهم سادة على الأرض، فإن الأرض التي تم تنويرها لا تزال تغمرها ظلال الكارثة. (...) لقد كانت الأسطورة نفسها نوعا من التنوير، لكن التنوير كان ينقلب أو يرتد دائما إلى الأسطورة ويدمر نفسه بنفسه»[2]. فالجدل النقدي إذن، ينطلق من معالجة الجرثومة التي تسكن داخل هذا التنوير الزائف المخيم بظله على جميع تمفصلات الحياة المجتمعية المعاصرة، من خلال إيضاحها والعمل من أجل وضع العدة المفاهيمية اللازمة لمواجهتها، ذلك أن الأنوار عوض أن تدفع بالبشرية إلى مزيد موفورا من التحرر، انقلبت إلى ضد ذلك تماما، بل إنها بلورت عبودية جديدة للإنسان. فهذا الأخير، لم يعد اليوم منساقا بالطبيعة، كما كان الأمر بالأمس، بل إنه تابع للمجتمع الحديث، مجتمع اللآلة وملحقاته في الحياة. يقول ماركيوز:»وقد غزا اليوم الواقع التكنولوجي ذلك المجال الخاص والضيق نطاقه. فالفرد مأخوذ بجماع شخصه في عملية الإنتاج والتوزيع الكبيرة، (...). وبناء على ذلك، لا نستطيع أن نتكلم عن تكييف وتلاؤم، وإنما نواجه نوعا من التوحد بين الفرد ومجتمعه، ومن ثم بين الفرد والمجتمع كمجموع»[3].

ولعل ما يستزيد من سوء الأمر هو أن البروليتاريا لا تملك وعيا طبقيا صحيحا لهذا يستمر البؤس والظلم ويتزايد بحدة، وهذا الوضع بشكل عام يمنع وعيها من أين يكون فعالا. لهذا يبدو صحيح من إننا في النظرية التقليدية نتكلم عن أناس يصنعون بعملهم واقعا ما انفك يستعبدهم أكثر فأكثر[4*]. لهذا فهذه الوضعية لا يمكن أن تكون محل

1 . هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص181.

2 . عبد الغفار مكاوي، الفلسفة والفكر المعاصر، المدرسة النقدية لمدرية فرانكفورت، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، العدد 98، نوفمبر 1992، ص. 20.

3 . هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص. 46.

4 * . فماركيوز مثلا، يعتبر أن البروليتاريا لم تعد قادرة بعد على ممارسة التفكير السالب في الشروط المعاصرة، نظرا

وعي إلا من طرف أصحاب الموقف النقدي، وليس بإمكان حتى الطبقة البروليتارية أن تعي هذا الاغترابl'aliénation ، لأنها تنتج وضعيات هي لصالح الأقلية والإنتاج الاقتصادي البرجوازي. هذا هو السبب الذي يجعل الطبقات الاجتماعية تسقط في التبعية المطلقة للوضع القائم. وهنا مكمن المثقف في سياق النظرية النقدية. الذي لا يجب عليه أن يمجد البروليتاريا لأن في ذلك ابتعاد عن المجهود الفكري الذي يمكن أن يحررها من الاغتراب، « وكذلك أمام معارضة مؤقتة للجماهير، قد يقوده إليها تفكيره الخاص، يجعل هذه الجماهير أكثر عمى وأكثر ضعفا مما هي عليه بقوة الأشياء.»[1] لهذا فالمثقف الذي يكتفي بنشر المؤلفات أو مقالات تثمن مجهودات الطبقة البروليتارية يساهم في استمرارية البراكسيس الاجتماعي القائم، على اعتبار أنه يدفع بالوعي الزائف لهذا الطبقة إلى أقصى مداه، وهو مادام يسير عكس الاتجاه الصحيح، فهو يجعل الجماهير أكثر عمى وأكثر ضعفا مما هي عليه. لذلك، فكل هزيمة لهذه الطبقة ستكون هزيمة مضاعفة بالنسبة لهذا المثقف بنفس قوة تفاؤله. غير أنها ستكون في الاتجاه المعاكس الأكثر تشاؤما، وليس هذا هو الإطار الذي يجب أن يتحرك فيه المثقف الناقد، وإن ظل صاحب بحث علمي متخصص. لأن « الوصف البسيط للوعي البرجوازي لا يكفي إذن لكشف الحقيقة عن البرجوازية. وبالمثل فإن وضع نظرية تركيب لمضامين وعي البروليتاريا لا يمكن أن تعطي صورة مخلصة عن وجودها وعن مصالحها. وإلا كانت نظرية من النمط التقليدي صيغت حول قضية خاصة، لا الوجه الفكري لمسلسل التحرر التاريخي.» وعلى هذا الأساس، نجد أصحاب التفكير النقدي يضعون كل شيء موضع السؤال، وهذا ما يجعل النظرية النقدية تكشف اللثام وترفع الحجاب عن الحقائق المتوارية خلف البراكسيس الاجتماعي السائد. لأن» النظرية التي يصوغها

لما طالها من وسائل التدجين والاحتواء، إلا أنه لا زال متفائلا إلى حد كبير بالقوى الرافضة التي لم تستطع الاديولوجية القائمة احتوائها. أعني أنه إذا كانت البروليتاريا أو القوة التقليدية للثورة والنفي فقدت ثوريتها لأنها أصبحت جزءا من النظام القائم، وتخلت عن دورها التاريخي منذ أن قبلت الاشتراك في اللعبة البرلمانيةle jeu parlementaire ، فإن القوى النافية تصبح هي القوى التي لم تندمج بعد في إطار هذا النظام العام، والتي لم تنطو داخل مؤسساته السياسية، والتي ترفض الاشتراك في قواعد اللعبة البرلمانية المعمول بها في النظام القائم. فهذه القوى يمكن أن تكون داخل النظام الرأسمالي، لكنها غير مندمجة فيه. كما يمكن أن تكون خارجه، أي في الدول النامية أو دول العالم الثالث. ويعبر ماركيوز عن خصائصها فيقول:" وهذه المعارضة غير مزودة بأساس طبقي تقليدي، وهي تتراءى كأنها عصيان سياسي، وغريزي، وأخلاقي دفعة واحدة: تلك ملامح "غير مستقيمة" تكيف استراتيجيتها وتمدد ساحة عملها وهي لا توقر الديمقراطية الليبرالية ولا البرلمانية القائمة، وتحمل على جملة تنظيم المجتمع"

هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، 1971، ص. 105.

1 . Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, Fragments philosophiques, op, cit, , p 47.

الفكر النقدي لا تعمل في خدمة واقع معطى سلفا، بل تميط اللثام عن وجهه الخفي فقط.»[1] وبهذا تتحدد النظرية النقدية كمقابل مباشر للنظرية التقليدية التي تحاول أن تكرس الواقع بكل تمفصلاته، عاملة بذلك على اشباع مختلف الحاجات الجماعية، التي يرصد لها المجتمع البرجوازي كل قوته.

جاءت النظرية النقدية بالدرجة الأولى لتمنح الفلسفة مهمة جديدة، يجب أن تهتم الفلسفة بوظيفة التحرر. فهي عند هؤلاء تفكير بالسلب، وتستفيد من العديد من الحقول المعرفية والعلمية لصياغة نص متعدد الأبعاد تنشد به تحرير الإنسان في كل أبعاده الجسدية والسياسية والاجتماعية والنفسية، يقوم به هو عينه اعتمادا على عقله الذي لا يكف عن مراجعة مكوناته وعن نقد عقلانيته وأشكال حداثته. وبالتالي فهي فلسفة « لا تنفصل كثيرا عن أسئلة العلوم الإنسانية، لأن هذه الفلسفة بحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع، فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامل نتائجها»[2].

إن هاته الفلسفة التي تحدثنا عنها هي ما سمي بالفلسفة الاجتماعية وهي فلسفة تعنى بقضايا اجتماعية يومية، لذلك فهي « ليست علما ساميا ولم تعد محكمة عليا، وليست مؤسسة ولا مشرعة، إذ أنه من خارجها تتشكل مضامين المعرفة، لذلك فإن التفلسف لم يعد إلا ذلك العقل المنقب الناقد والتفكيكي لانغلاق النص الفلسفي»[3]، في مقابل العقل الترنسندنتالي المتعالي بفكره. أو العقل الموضوعي الكلي، وهذا معناه، ضرورة ممارسة النقد كفعل فلسفي جذري جديد، يتم من خلاله إنزال المفاهيم الفلسفية، خصوصا مفهوم العقل، من تصوره الترنسندنتالي المتعالي إلى تصور يومي متداول. بهذا، سيصبح فعل الحرية فعل تاريخي بالدرجة الأولى لا مجرد فكر برجوازي يتعالى عن الزمان والمكان.

لا أحد يجادل في القيمة الفلسفية التي يحتلها كانط في تاريخ الفلسفة عامة وفلسفة الأنوار تحديدا. إلا أن ما يعاب عليه، بالنسبة لأصحاب النظرية النقدية هو تنظيره الفلسفي الذي بالغ في التجريد ولم يتسم الطابع العملي، الذي كان من المفروض أن يساهم في بلورة تنوير فعلي، كأفق لتحقيقها على أرض الواقع، ومقالته ما التنوير؟

---

1 . Ibid, p 49

2 . نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، مرجع سابق، ص 23.

3 . المرجع نفسه، ص 20.

شاهد على هذا القول، بحيث إعتبرها أدورنو وهوركهايمر – وبالرغم من أهميتها – إلا أنها فلسفة تفتح الباب أمام اليوتوبيا بشكل أو بآخر، بمعنى آخر، أن كانط كان ينظر إلى التنوير كعملية برجوازية يقوم بها الفرد البرجوازي بشكل منطقي فقط.» القصور[1]* يعني عجز عن البقاء على قيد الحياة. البرجوازي ومن خلال مظاهره المتتبعة لملكية العبيد، وكمقاول حر، إداري، هو الموضوع المنطقي للتنوير»[2]. لهذا فالمفاهيم البراقة التي أنتجها التنوير من قبيل العدالة والحرية والسلام، والتسامح... ما لبثت أن استعملت في أشكال جديدة من البربرية المجتمعية. بالتالي أصبحت شعارات في الظل استشرى فيها الفساد ودب فيها التحلل. ونفس النقد يظل صالحا حتى بالنسبة لهيغل بالنسبة لهوركهايمر وأدورنو[3]*، مع اختلاف بطبيعة الحال، والراجع إلى طبيعة النسقين وخلفياتهما النظرية.

فبالرغم من أن النظرية النقدية استفادت في الكثير من تحليلاتها بالجدل السالب عند هيغل في بلورة نقد رصين يمنح للفلسفة مكانة الصدارة في مناقشة القضايا اليومية المطروحة في المجتمع، إلا أنها عملت على تفكيك هذا النسق خصوصا فكرة «الكل الموضوعي» كفكرة متصلة بالميتافيزيقا الهيغيلية. تشير هذه الأخير، على أنه لا يوجد في الوجود شيء اسمه الجزء أو وحدات مستقلة عن بعضها البعض، فكل ما يوجد هو الكل- المطلق، الذي يستغني عن أي شي خارجه نافيا بذلك كل الثنائيات المفترضة بين العقل والواقع، فكل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي. حتى أن الفرد عند هيغل « لا يصبح شخصية (متميزة) إلا إذا تخلى عن إدعائه التميز الفردي واقنع بأن يعتبر جانبا من جوانب جملة اجتماعية عظمى ينتمي إليها»[4]. فالفرد عند هيغل بهذا المعنى لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يؤسس لفهم خاص خارج نطاق الجماعة؛ أي أن الذات الفردية عند هيغل تدرك نفسها من حيث كونها تنتمي إلى كلية تسمى الدولة. فعندما نتحدث مع هيغل عن الإنسان، فنحن نشير إليه ككائن فرد وإليه كجنس في آن معا، فرغم استقلالية الإنسان من حيث كونه فرد إلا أنه يمثل امتدادا للماهية الإنسانية من حيث أن لها أهدافا وأحلاما والآلاما مشتركة مبلورة من وعي

---

1 * . القصور: هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير حسب كانط.
إيمانويل كانط، ما هو التنوير؟ ترجمة وتقديم إسماعيل مصدق، مصدر سابق.

2 .Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, , op, cit, p 35

3 * . لكن هذا الأمر لا ينطبق على ماركيوز، الذي اعتبر هيغل له فلسفة ثورية ...

4 . هنري إيكن، عصر الإيديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة عبد الحميد حسن، منشورات وزراة الثقافة، دمشق، 1971م، ص 89.

إنساني من خلال مفاهيم كلية كآفق يحاول الجنس البشري انجازها كمدارك عليا: كمفهوم العدالة والحرية والتنوير نفسه...

فعلى النظرية النقدية تقيم وبشكل موضوعي الأحكام التي تصف هذا الوضع التاريخي غير المسبوق، وأن تدعم الحلول أمام الاختيارات المتاحة، من حيث أن هذا المجتمع له من الإمكانيات المادية والفكرية ما يجعل كل الاختيارات البديلة عن هذا الوضع قائمة ومتاحة. [1] يبقى السؤال هنا سؤالا، بمعنى « كيف يمكن استخدام هذه الموارد لتطوير الملكات والحاجيات الفردية وتلبيتها بأحسن صورة ممكنة وبأقل قدر ممكن من البؤس والكد؟ إن النظرية الاجتماعية هي نظرية تاريخية، والتاريخ هو ميدان الممكن داخل الضرورة. إذن فما هي أفضل طريقة لأفضل تحقيق من بين شتى الطرق الراهنة والممكنة المستخدمة لتنظيم المواد المتوفرة»[2] ؟

هذه الأسئلة يطرحها ماركيوز وهو يعي حجم المأساة التي بات المجتمع الغربي يعانيها من جراء النظام الرأسمالي المتعاظم الذي حاول استيعاب كل قوى الرفض، إما بدمجها، أو قمعها أو المساومة على مطالبها بتزييف وجودها الفكري والروحي.

هنا يبدو ماركيوز واعيا تماما مما قد ينال النظرية من جراء ذلك، لذلك يقول: «وعلى أية حال، ماذا لو لم يحدث التطور الذي رسمته النظرية؟ ما إذا قهرت القوى التي من شأنها أن تحدث التحول وظهر أنها قد هزمت»[3] ؟هذا التخوف يبدو في محله لأنه نابع من وضوح رؤية. لذلك فالمشروع إن هذا المشروع الذي تسعى إليه النظرية النقدية كأفق من أجل تجاوز النظرية التقليدية يجب أن يتحقق بكيفية بطيئة ولكن ناجحة. فالنظرية ستبدأ بإحداث تغييرات من قطاع إلى آخر وليس دفعة واحدة، فالمنظر الحقيقي هو الذي يواظب على نظرته بحزم ويقلص التوتر دون تسرع وإلا وجد نفسه في تعارض مطلق مع التصورات المسلم بها، أو بالأحرى، سيبدأ في التحليق فوق الطبقات، على حد تعبير هوركهايمر، لأنه منذ عقود جعل الوضع الخاص ببروليتاريا مثل هذا الموقف غير مقبول. وقول هوركهايمر واضح في هذا السياق،» إن المنظر الذي يعمل على تسريع التطور نحو مجتمع متحرر من الظلم، يمكن أن يجد

1 . هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص 27.

2 . المصدر نفسه، ص 27.

3 . هربرت ماركيوز، فلسفة النفي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى 1971، ص. 154.

نفسه، كما قلنا سابقا، في تعارض مع تصورات مقبولة عموما، في لحظة معطاة، وسط البروليتاريا» [1]

وينتقد في هذا السياق المدارس السوسيولوجية التي تدعي القيام بدور الإصلاح البناء للمجتمعات، ولكنها ليست كذاك. بحيث تحولت إلى « أنتلجنسياL'intelligentia «؛ أي فئة مثقفة متعالية عن واقعها تفكر في المشكل الاجتماعي في حياد تام، أشبه بحياد عالم الطبيعة في انفتاحه على موضوعاتها. ومعرفتها تكون تحت الطلب، وقابلة للاستعمال عند الاقتضاء. على هذا الأساس انتقد هوركهايمر التحديد الشكلاني القبلي الذي يفترضه هؤلاء في تصورهم للمجتمع؛ بخلاف ذلك، النظرية النقدية تبني نفسها بمفاهيم سالبة تعمل على الكشف عن البنية الداخلية التي يمكن أن تقوم بين النظرية والممارسة، متحاشية أن تكون في خدمة المصالح السياسية التي من شأنها أن تقوض تصوراتها حول المجتمع عموما.

والواقع أن تصور هوركهايمر بخصوص هذه المسألة يبقى معقولا، لاعتبار بسيط وهو طبيعة الفكر الحر تتنافى بشكل مطلق مع تصور « الانتيلجيسيا «. فإذا كان هذا الأخير، يفكر تحت الطلب في المشاكل المعروضة عليه في حياد تام عن تمفصلاتها المتعددة، فإن الفكر الحر ينطلق من مبدأ داخلي يتعالى عن كل ضغط ممكن أو بالأحرى « لا يتسامح مع أي إكراه خارجي وأي تكييف لنتائج بحثه مع إرادات سلطة معين. ومع ذلك، إلا أنه ليس معزولا عن الحياة الاجتماعية ولا يحلق فوقها، بقدر ما يسعى إلى الاستقلالية عن سيطرة الناس على وجوده الخاص والطبيعة، فهو قادر على إدراك في هذا التيار واحد من القوى الفاعلة في التاريخ.»[2]

أما النظرية النقدية فهي تتأرجح بين الموقفين رافضة بذلك التموقع داخل أي طرف، لا لشيء إلا لأن البنية المنطقية المفاهيمية التي تؤسس الفعل النقدي وتوجهه ليست» «متجذرة في القومية « كالدعاية التوليتارية، ولا هي « حرة من كل قيد» كتوجه الانتلجنسيا الليبرالية «[3]. وعليه، فالفكر النقدي الحقيقي هو ما يسعى إلى بناء الوعي الجماعي مجتنبا الاجتهادات المصاغة تحت الطلب والتي لا ترتبط ببراكسيس محدد وتأتي محرفة في الغالب.

1 . Max Horkheimer , Théorie traditionnelle et théorie critique, op, cit , p 55.

2 . Max Horkheimer , Théorie traditionnelle et théorie critique, op, cit, p p 57-58.

3 . Ibid, p 58.

تأسيسا على ماسبق، يمكن القول، أن الفسفة النقدية عندما كانت تنتقد التنوير تنتقد فلسفات التنوير التي أفرزت عيبوبا لا يمكن التساهل في نقدها. إذن الفلسفة الأنوارية أصبحت بالنسبة لأدورنو الشكل الأصلي للتطبيق الذي يلائم النظرية النقدية؛[1] أي الميدان المفترض الذي تنطلق منه كل الإنتقادت وتبنلى من خلاله كل الإشكاليات والمطارحات التي تبسط للنقاش والسجال الفلسفي. لأن البعد التنويري الذي من المفروض أن يتحقق في الفلسفة العقلانية تحول إلى أسطورة تعبر عن نفسها في فلسفات شتى وجب وضع حد لها، لأنه» مهما كانت الأساطير التي تشير إلى مثل هذه مقاومة، وحتى بفعل معارضتنها، فإنها تتحول في أحكام، أي أنها تتعرف على لمبدأ العقلانية الهدامة التي ننتقدها في العقل «[2].

وإجمالا، يمكن أن نعتبر أن إشكالية الاغتراب في ارتباطه بالتشيؤ هي الإشكالية الأبرز لهذه الحالة اللاعقلية التي وصل إليها العقل الأوروبي عموما. فهذه الإشكالية تعد الإطار المرجعي الذي منه تنطلق وإليه ترتد كل الأفكار والتصورات التي يبسطها أعضاء المدرسة في نقاشاتهم الفلسفية. ذلك أن تقدم المجتمع الصناعي انعكس سلبا على حياة الإنسان العاصر على عدة مستويات؛ نفسية، اجتماعية، اقتصادية... فلم يعد باستطاعته أن يمتلك ذاته ويحقق إمكانيات ماهية بالشكل الذي يرغب هو فيه. فهو واقع في حالة اغترابية ناتجة عن ظواهر متعددة متولدة عن ضعط العالم التقني الذي يعصف بكيانه. وليست هذه الظواهر المتعددة في نهاية المطاف سوى علاقات الانتاج والعمل التي تربط العمال بعالم الخارجي بكل ما فيه، أما الإنسان فلا يعدو أن يكون مجرد حلقة صغيرة قابلة لأن تعوض، وهو في هذا السياق العام غير قابل لأن يبدع بل إن جسده وفكرة مستعبد من قبل حشد عملاق لا حصر له من الآلات المختلفة الأحجام تضغط في كل ثانية على وجوده وتجره إلى سياقها العام الذي يضعف قوته في معارضتها. كما أن هذا العالم «الممكنن» خاضع بشكل قوي إلى البيروقراطية الرأسمالية بكل ما تحمله من مظاهر القمع الإداري التي تضغط، هي الأخرى، على ما تبقى من هذا الفرد في وقت عمله، وحتى وقته الخاص خارج العمل، الذي من المفروض أن يعمل فيه على استعادة الطاقة من أجل أن يبدأ من جديد، أصبح أيضا خاضعا لضغط جبروت التقنية التي تدخلت في صغائر الأمور ودقائقها، دون أن ننسي

1 . Albin Michel, dictionnaire Encyclopédie universalise ,Paris, 1998, p.243

2 .Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, op, cit, p 28.

أن هذا الضغط يصاحبه في كل ثانية من حياته، على اعتبار الوسائل التي يستخدمها والإعلانات الاشهارية التي يتعرض لها من خلال شركات الإعلان والدعاية وشركات التسويق والإنتاج، وهذا ما يؤدي إلى تنميط الإنسان وفق منظور الشركات التي لها غاية محددة ببسط السيطرة التي لا تطلب في الغالب لذاتها.

بخلاف هذا كله يعتبر هوركهايمر أن الموقف النقدي الواعي هو عنصر أساسي في تطور المجتمع البشري في اتجاه حتمية تاريخية لها معنى، يكون البشر داخل سياقها التاريخي متحكمين في مجريات حياتهم وتكون أفعالهم ناتجة عن تصوراتهم الخاصة. لهذا، فالنظرية النقدية تفترض بشكل مسبق في كل جزء من أجزاءها وفي كل مرحلة من مراحل بنائها نقد أسس الوضع القائم بالنضال ضده انطلاقا من آفق النظرية ذاته. فـــ «في النظرية النقدية، مفهوم الحتمية la nécessité اذاته له أهمية نقدية؛ فهو يفترضا قبليا مفهوم الحرية.»[1] وهي بهذا تحاول تجاوز الوعي البرجوازي الحديث بمختلف أشكاله، الذي يحاول تكريس أشكال التنظيم الاجتماعي وتثبيتها في حياة الناس، المقحمين في السياق التاريخي قحما سلبيا، جاهلين الحتمية التي تحددهم وتسيطر على قواهم، ولا يعرفون من الأحداث إلا تلك التي يمكن التنبؤ الحذر بوقوعها»[2].

ففي النظرية النقدية يكتسي مفهوم الحتمية نفسه أهمية نقدية، فهو يفترض مفهوم الحرية، حتى ولو كان مفهوم الحرية لا يوجد بعيدا لأنه ما يزال مجرد معلم من معالم المشروع الذي هو في طور التصميم وإلا سقطنا في نظرة متسرعة، وهذه النظرية تخشى مسلمات المشروع الأساسية ومنها: المواظبة على النظرة النقدية بحزم وبأقل توتر ودون تسرع. كما أنها تصبو نحو تحقيق الاستقلالية الفكرية والحرية الحقيقية على مستوى التنظير والممارسة وإلا ستبقى ذات طابع ميتافيزيقي، وليس على مستوى الواقع. فهذا المركب المرتبط بالاستقلالية والحرية يؤدي إلى ظهور مقاومة مستمرة في الأفق من طرف المحكومين بالخوف بشكل لا واع.

يرجع هوركهايمر الهجوم الذي يتم على النظرية النقدية إلى الطابع الثوري المتماهي مع فكرها النقدي، فهي تكف على أن تكون مجرد نظرية منفعلة بالواقع من خلال المقولات المحايدة ومرتبة تدعم الملاحظة، لهذا فالاستقلالية التي تتمتع بها النظرية النقدية تجعلها محط نقد مستمر من المستفيدين من النظام القائم.

1 . Max Horkheimer , Théorie traditionnelle et théorie critique, op,cit, p 67.

2 . Ibid, p 68.

فبالنسبة للنظرية النقدية بإمكان الناس تحويل ما هو في متناولهم، لأن شروط هذا التحويل متوافرة في النظرية الراهنة، وهو مالم يكن ممكنا في المجتمعات البرجوازية وقبل البرجوازية، بحيث لم يكن الفرد يمتلك القدرة على تغيير الأشياء بل تبقى هي دائما المسيطرة عليه والجاثمة على أحلامه. وعليه، فدرجة استلاب الأفراد في المجتمعات التي تتحدد معالمها بالبراكسيس التقليدي في صورته البرجوازية هي؛ بمعنى ما تقريبا، القوة التي تمارسها الحتمية في مجال العلم الطبيعي الحديث. هكذا، فمهمة النظرية النقدية هي الانعتاق التدريجـــي progressive l'émancipation من هذه الجاذبية التي يمارسها البراكسيس التقليدي، حتى يتسنى لنا الحديث عن الحتمية بمفهوم نقدي.

ما نود الوصول إليه من الفكرة السابقة، هو أن أسباب الوحشية sauvagerie والاغـــتراب aliénation والتشيـــؤ réification التي حلت بالإنسان والمجتمعات في أعقاب الحرب العالمية والعقود التي تلتها كامنة في فكر التنوير، الذي أدى إلى استخدام مبادئ العقل كأداة سيطرت على الواقع الإنساني، وعلى الطبيعة، وممارسة السلطة على مختلف العلاقات القائمة بين البشر. من هنا، تبرز مهمة الفلسفة بالقيام بدور المراجعة والنقد لهذا التنوير ولهذه العقلانية ومن أجل حد هذا العقل الأنواري من نزوعه اللاعقلاني.

لكن السؤال الذي يبسطه هوركهايمر هنا هو : «ماهو التمفصل الكائن بين الفكر النقدي والتجربة؟ [1] هذا السؤال، يشكل بالنسبة لهوركهايمر النبراس الذي يحدد بشكل دقيق مهمة النظرية النقدية، بحيث أنه لا يجب تبقى النظرية في طابها المثالي الشكلاني كأن تصاغ بشكل قبلي مفصول عن الشرطية التاريخية لأنه وفي محاولة انتقالها إلى الطابع العملي سيحكم عليها بالفشل. « فوجهات النظر التي تستمدها (النظرية النقدية) من التحليل التاريخي وتقترحها كأهداف للنشاط البشري، انطلاقا من فكرة تنظيم اجتماعي مطابق للعقل ومصالح الجماعية، هي متظمنة طبيعيا في العمل البشري، دون أن يكون حضورها واضحا في الوعي الفردي والجماعي. ولا يمكننا استخراجها إلا بالتجربة وبدافع مصلحة محددة.»[2] لكن، أين تكون هذه المصلحة المحددة؟ في الواقع إن هذه المصلحة تتشكل داخل البروليتاريا، فبحكم موقعا داخل النظام الاجتماعي القائم تعي أن القوة المتنامية اتجاه الطبيعة هي نفسها تساهم في تكريس هيمنة

1 . Max Horkheimer , Théorie traditionnelle et théorie critique, op, cit, p 43.

2 . Ibid, p 45.

النظام، لأن مشاكل الإجماعية والاقتصادية بمختلف تمفصلاته ليست سوى نتيجة مباشرة لشروط الانتاج التي لم تعد مسايرة لعصرها. لهذا يسطر هوركهايمر دعوة صريحة بخصوص مسألة استغلال ما يمكن استغلاله في افق الاستغلال الشامل للوسائل الفكرية والمادية المتاحة بهدف نقد الاستغلال الفردي الذي يهددها لتصبح مكرسة لخدمة النظام القائم. لاعتبار بسيط وهو أن طبيعة الانتاج المعاصر يكرس لخدمة مصالحة فردية معزولة تتطلع إلى القوة، ويكون مكرسا للجماعة حينما تفتر يد الأفراد منه. ولعل ما يستزيد من الأمر هو أن البروليتاريا لا تملك وعيا طبقيا صحيحا لهذا يستمر البؤس والظم ويتزايد بحدة، وهذا الوضع بشكل عام يمنع وعيها من أين يكون فعالا. لهذا يبدو صحيح من إننا في النظرية التقليدية نتكلم عن أناس يصنعون بعملهم واقعا ما انفك يستعبدهم أكثر فأكثر. لهذا فهذه الوضعية لا يمكن أن تكون محل وعي إلا من طرف أصحاب المقف النقدي، وليس بإمكان حتى الطبقة البروليتارية أن تعي هذا الاغترابl'aliénation ، لأنها تنتج وضعيات هي لصالح الأقلية والإنتاج الاقتصادي البرجوازي. هذا هو السبب الذي يجعل الطبقات الاجتماعية تسقط في التبعية المطلقة للوضع القائم. وهنا مكمن المثقف في سياق النظرية النقدية. الذي لا يجب عليه أن يمجد البروليتاريا لأن في ذلك ابتعاد عن المجهود الفكري الذي يمكن أن يحررها من الاغتراب، « وكذلك أمام معارضة مؤقتة للجماهير، قد يقوده إليها تفكره الخاص، يجعل هذه الجماهير أكثر عمى وأكثر ضعفا مما هي عليه بقوة الأشياء.»[1] لهذا المثقف الذي يكتفي بنشر المؤلفات أو مقالات تثمن مجهودات الطبقة البروليتارية يساهم في استمرارية البراكسيس الاجتماعي القائم، على اعتبار أنه يدفع بالوعي الزائف لهذا الطبقة إلى أقصى مداه، وهو مادام يسير عكس الاتجاه الصحيح، فهو يجعل الجماهير أكثر عمى وأكثر ضعفا مما هي عليه. لذلك، فكل هزيمة لهذه الطبقة ستكون هزيمة مضاعفة بالنسبة لهذا المثقف بنفس قوة تفاؤله. غير أنها ستكون في الاتجاه المعاكس الأكثر تشاؤما، وليس هذا هو الإطار الذي يجب أن يتحرك فيه المثقف الناقد، وإن ظل صاحب بحث علمي متخصص. لأن « الوصف البسيط للوعي البرجوازي لا يكفي إذن لكشف الحقيقة عن البرجوازية. وبالمثل فإن وضع نظرية تركيب لمضامين وعي البروليتاريا لا يمكن أن تعطي صورة مخلصة عن وجودها وعن مصالحها. وإلا كانت نظرية من النمط التقليدي صيغت حول قضية خاصة، لا الوجه الفكري لمسلسل التحرر التاريخي.» وعلى هذا الأساس، نجد أصحاب التفكير النقدي يضعون كل شيء موضع

1 . Ibid, p 47.

السؤال، وهذا ما يجعل النظرية النقدية تكشف اللثام وترفع الحجاب عن الحقائق المتوارية خلف البراكسيس الاجتماعي السائد. لأن» النظرية التي يصوغها الفكر النقدي لا تعمل في خدمة واقع معطى سلفا، بل تميط اللثام عن وجهه الخفي فقط.»[1] وبهذا تتحدد النظرية النقدية كمقابل مباشر للنظرية التقليدية التي تحاول أن تكرس الواقع بكل تمفصلاته، عاملة بذلك على اشباع مختلف الحاجات الجماعية، التي يرصد لها المجتمع البرجوازي كل قوته.

فالنظرية النقدية لها جانب نظري كما رأينا، ولها جانب تطبيقي إجرائي يتمثل في واقعيتها وقدرتها على تحقيق الإمكانيات الشاملة للموقف الاجتماعي العيني، إنها تحفز الإنسان على المشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بشكل يجعل الفرد فاعلا في تحقيق مصير الإنسانية والدفع بها نحو التحرر الفعلي.» إذا كان « بؤس الفلسفة la misère de la philosophie» ينسب فقط إلى ما هو نظري في حين قد صيغت في الفلسفة أفكار تمتلك معنى عمليا، يجب إذا إيجاد وسيلة تحرر الأفكار العادلة من سجنها النظري هذه الأفكار ليس لها من معنى عملي ما دامت ثابتة داخل إطارات نظام ما. المعنى الخفي للأفكار لا يظهر إلا عندما نحررها من سجنها داخل جسم نظري ونضعها فعليا في علاقة مع الظروف الواقعية أو مع عصرها»[2].

هكذا فالنظرية النقدية بالنسبة لماركيوز، ليست «نظرية طوباوية تقدمية théorie utopique avancée»، تنادي بأفضل دولة وأسمى لذة، وأكمل سعادة وبدوام السلم. إن هذا القول هو ما أغرق الفلسفة في الفكر الطوباوي. ينبغي أن تكون النظرية مرآة تعكس الوضع المزري للإنسان، وتسلط الضوء على الوجود الاجتماعي. ويجب أن تتميز النظرية النقدية بقابليتها للتحقق، بالإشارة إلى الإمكانيات المتاحة للبشرية، وهي مهمة ستلقى على عاتقها طالما أنها راهنت على هذا البعد من التحليل الاجتماعي.

هكذا، يريد أصحاب النظرية النقدية وبرغبة عارمة في جعل النظر الفلسفي أشد التصاقا بواقعه وأكثر نقدية وجرأة، في عالم تنتصر فيه النزاعات الوضعية والذرائعية، ويتم فيه إقصاء كل فكر نقدي هادف يعمل على تفكيك التنوير بإبراز متناقضاته

1 . Ibid, p 49.

2 .Gérard Raulet, Herbert Marcuse Philosophie de l'Emancipation, Presses universitaires de France, Paris, 1992, P . 117

وإماطة اللثام عن ما آلت إليه مشاريعه الواعدة من فشل ذريع ندبت نفسه لتحقيقها من أجل إسعاد البشرية وفك الغموض والسحر عن عالمها بهدم الأساطير وتبديد الخرافة.

تبرز معالم المشروع الاجتماعي للنظرية النقدية، ليس من حيث كونه مشروعا غير متضمن سلفا في بنيات المجتمع، وإنما بالأساس كونه مشروعا قائما على فكرة مجتمع مصاغ انطلاقا من رغبة أناس في التحرر من أجل الولوج إلى مجتمع عيش تسوده الحرية والعقلانية والتفكير النقدي، على أساس مبادئ متفق عليها كأساس للحوار، وأما السلطة التي يجب الاحتكام إليها عند الاقتضاء ليست سلطة خارجية كما هو الحال في المجتمعات التقليدية، وإنما هي سلطة التفكير النقدي وحده، والنظرية والممارسة يجب أن تكونا وسيلتين من أجل تنفيذ هذا المشروع.» إن الصراع من أجل المستقبل يعكس - بشكل ناقص - هذه العلاقة، إذ أن إرادة مطبقة على إعادة التنظيم الشاملة للمجتمع قد أمست فاعلة وفعالة بوعي في صياغة النظرية والممارسة اللتين يتعين عليهما أن يؤديا إلى هذا الهدف.»[1]

إن هذا العقل الحسابي البارد المنحدر من عصر الحداثة والأنوار الذي أرخى سدوله باعتباره قوة عظمى بسطت نفوذها لإجلاء الأسطورة، ما لبث أن توحد مع سحرها الذي جذبه إليها بحكم مهمته الأولى التي نصب فيها وعليها حكما. فـ « كما أن الاساطير قد أكملت التنوير قبلا، هذا الأخير تورط شيئا فشيئا في علم الاساطير la Mythologie. ويتلقى جوهره بكامله من الاساطير بهدف تدميرها. وهو بالتحديد، عندما مارس وظيفته الحكم عليها سقط تحت سحرها «[2]. هكذا، تصبح الأسطورة جزءا أساسيا من التنوير، وهكذا أيضا، يتورط هذا العقل أكثر فأكثر في الأسطورة. وبما أنه يتشكل جوهريا من محاولة تدمير الأساطير ورغبته الدءوبة في القضاء عليها، فإنه بذلك يقع في سحرها، كما يقع القاضي في بعض الأحيان في سحر المجرم الذي يحاكمه.

لهذا نجد أن هوركهايمر وأدورنو لا يتحفظان عن مقابلة العقل بالأسطورة، بل إنهما يعملان على المماهاة بينهما في بعض المقاطع ليخلصا في النهاية إلى أن العقل الأنواري الذي أراد تحرير الإنسان من الخوف وانتشاله من براثن الأسطورة، قد تقمص آخذا دور الأسطورة نفسها. « لكن الأساطير، ضحايا التنوير، هي نفسها التي أنتجت

1 . Max Horkheimer , Théorie traditionnelle et théorie critique, op, cit, p 51.

2 . Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, , op, cit, p. 35

هذا الأخيرة، ففي الحساب العلمي للأحداث، التفسيرات التي قدمها، قديما، الفكر استنادا إلى الأساطير، تصبح عدما néant. تزعم الأسطورة أنها تعلن، وتسمي، وتروي الأصول: لكن تزعم بنفسها أيضا أنها تمثل، وتؤكد، وتفسر. هذا التوجه يزداد حين تم لاحقا جمع الأساطير وكشفها؛ إذ صارت المعلومة التي تحملها في طياتها بمثابة توجه doctrine. فكل طقس ينطوي على يمثل معين للحدث وللسيرورة التي لا بد أن تتأثر بالسحر»[1].

وموازاة مع تمازج العقل والأسطورة، أو أسطورة العقل، ومحاولة منهما في البحث عن أصول الأزمة، يستعيد المؤلفان الأسطورة الإغريقية من حيث كونها « أولى الوثائق الممثلة للحضارة البرجوازية الغربية»[2]، وبناء على قناعة أساسية، هي أن أسباب ما آلت إليه الأوضاع، ينبغي أن تطلب في الجذور الغابرة للماضي الأوروبي، وليس في حاضره، فالجرثومة التي علقت في التنوير لا تجد مكانتها في حاضر التنوير بل إنها عنصر علق به منذ القدم، أي منذ بداية تشكل العقل مع الأسطورة وهذا يتطلب تحليل هذا العقل نفسه من داخله. لأنه « إذا كانت فلسفة التنوير الحديثة – بما تنطوي عليه من التجرد من النزعة الأسطورية والخرافية، ومن محاولة السيطرة الكاملة على الطبيعة - قد دفعت بهذا النوع من التفكير إلى حدود القصوى، فليس من الصعب أن نتلمس جذوره في الفلسفة الغربية»[3].

بناء على هذا، سيترجع المؤلفان الأسطورة الإغريقية ويشغلان نفسيهما بدرس التشابه فيها بين مغامرة «عوليس» في الأوديسة لهوميروسL'Odyssée d'Homère مع مغامرة العقل في التنوير. حيث إنه كما حصل مع التنوير يجد عوليس نفسه، يقاتل كل القوى الأسطورية التي يفقد في صراعه معها انسجامه مع الطبيعة ومع كيانه. بعبارة أخرى، إنه لم يصبح ذات منفصلة وقائمة باستقلال عن الطبيعة إلا بعدما هرب من وجه القوى الأسطورية، حيث وجد نفسه مضطرا إلى أن يعتمد على ذاته في مواجهة الطبيعة التي لم تكن إلى عهد قريب خارجة عنه ومنفصلة عنه. ومن أجل أن يخلص نفسه من سطوة هذه القوى الأسطورية، يطور، بفضل حكمته، نمطا من العقلانية الأداتية المتمثلة في الأدوات التي يصنعها والآليات التي يبتكرها بنفسه

1 .Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison, Fragments philosophiques, op, cit, p p 30- 29.

2 . Ibid, p 20.

3 . عبد الغفار مكاوي ، المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت، مقال سابق، ص 16.

وبفضل ذكائه لصد قوى الشر التي لا يستطيع أحد مقاومة إغراءاتها المفعمة بالسحر عبر مجموعة من الحيل الماكرة التي تحمي حياته باستمرار ولمرات عديدة أثناء رحلته الأوديسية الأسطورية.

إن هذا العقل الأداتي في صورته البسيطة عند عوليس سوف يضحي جليا خلال العصر الحديث في الاختراعات المختلفة والتطوير المتواصل للآليات، بهدف السيطرة على الطبيعة الخارجية وإخضاعها، مع التركيز أولا وأخير على حفظ البقاء باعتباره هدف الأهداف وغاية الغايات. أي أن أصحاب النظرية النقدية يوجهون سهام نقدهم للإستعمالية المبالغ فيها والمباشرة للعقل والمعرفة بشكل عام، فالعقل أصبح مجرد أداة لإنتاج التشيؤ والاغتراب والنمطية والبربرية.

ولهذا الهدف بالضبط، كان عوليس، الذي يمثل وفقا للؤلفين، الإنسان المتنور الحديث مجبرا في هذه المعادلة - أي إخضاع الطبيعة - على قهر طبيعته الداخلية عبر شل وجدانه وقمع أحاسيسه، ففي طريق عودته إلى الديار مرت عليه عشر سنوات، صادف فيها ما صادفه من مخاطر كانت تودي بحياته في غير ما مرة. لكن كل المغريات التي تصادف معها لم تثنه عن تصميمه في العودة إلى بلاده وإلى زوجته الوفية التي تنتظره...بدأ بالوحش ذو العين الواحدة الذي عزم على أن يقوم بأكل كل واحد من رفاق عوليس كل يوم، ثم النفاذ من غناء حوريات البحر الشجي الذي يسحرن به ليغررن بهم من أجل أن يتيهوا، أو يستسلموا لهن[1]*، ثم جزيرة فاحشة الثراء الذي أراد ملكها تزويجه من فتاته الوحيدة، يرفض فيرحل لا يلوي على شيء، إكراما لحب زوجته التي يحبها...

في هذا الفصل الملحمي من الأوديسة كان يتوجب فيه على عوليس المرور بمركبه أمام جزيرة حوريات البحر، وأن يسد أذنيه عن سماع غنائهن الساحر. قبل أوليس هذا الشرط الإلزامي لكي يواصل رحلته، وقد رأى أن الحل الوحيد لتجنب هذه العقبة هو أن يقيد نفسه بإحكام إلى سارية المركب، بعد أن طلب من رفاقه المجذفين أن يغلقوا آذانهم بالشمع وأجبرهم على التجديف بكل قواهم، فعلى كل من أراد الحياة منهم ألا يكترث مطلقا للنشيد الشجي الذي تلقيه الحوريات لإغرائهم، وهو إغراء من أجل يستسلموا لهن. كما أنهم مضطرين ألا يستجيبوا لأوامر عوليس وتوسلاته وليس في إمكانهم حتى التكلم مع بعضهم البعض وأن يحافظوا على إيقاع واحد في التجذيف،

1 * . هذا العنصر من محمة الأوديسة هو الذي ركز عليه المؤلفان في كتابهما.

حتى يعبروا الجزيرة بسلام. والمسألة تشبه إلى حد كبير بالنسبة للمؤلفين « العامل الحديث في المصنع، في السنيما أو في الحياة الجماعية. إنها الشروط الآنية للعمل في المجتمعات التي تستدعي التطابق لا التأثيرات الواعية التي تجعل من الناس حمقى أو تبعدهم عن الحقيقة»[1].

ينجح عوليس في هذا الاختبار، وفي قهر قوى الطبيعة الخارجية غير أنه يدفع حريته ثمنا لذلك، عندما طلب من أصدقاءه أن يقيدوه بأحكام إلى سارية المركب. وهو بهذا، يمثل إنسانا «متنورا» من حيث كونه يعرض عن مغريات الحضارة التي يمثلها النشيد الذي ترددده الحوريات، فالأمر بأكمله لا يعكس فعلا الميول الحقيقية للكينونة البشرية، حتى في الفن فما بالك بالأمور الأخرى. فالموسيقى الغربية في معظمها تعاني من العبثية واللامعنى، وهذا الأمر لا يخفى على أحد. ومسألة عوليس في اسماعه للموسيقى مثال واضح،» لأنه يستمع ، لكنه مقيد للسارية، إنه لا يقوى على شيء، وبقدر ما يكبر الاغراء بقدر ما تزداد الروابط شدا، تماما كالبرجوازيينن، فيما بعد، يرفضون السعادة بعناد مع أنها صارت في متناول أيديهم وذلك بالقدر الذي تكبر فيه سلطتهم[2].»

من هذا المنطلق، فالعبثية التي مني بها المجتمع الغربي والتي شتت انتباهه تعود بالضبط إلى كثرة المغريات وقوة القصف الغرائزي والقيمي الذي يتعرض له كيان المجتمع بأكمله، مما يجعل الانسان داخله يعيش عبثية مقصودة تجعل من السهل السيطرة عليه، وهي عبثية، في واقع الأمر، قادمة من الرأسمالية القمعية، فالكيفية التي تعمل بها على تلبية حاجيات الفرد تجعلها مستحيلة الإشباع، عبر مسلسل لا ينتهي عند حد معين. فبقدر ما يبتعد الناس عن الطبيعة تزداد سيطرة هذا النظام الصارم على الإنسان العامل الذي يرتجف من الضغط الذي يزداد عليه في كل تفصلات حياته، وهو في هذا السياق رقم ضمن معادلة ضخمة لأرباب المصانع والشركات العملاقة.» فمن يريد البقاء حيا أن لا يعير السمع لإغراء ما لا يمكن الايحاء به ولا يمكنه أيضا البقاء حيا إلا إذا لم يتمكن من سماعهم. وقد كافح المجتمع باستمرار ليكون الأمر بهذا الشكل. فعلى من يعملون التركيز والانتباه والنظر باستقامة أمامهم وتجاهل ما يجري إلى جانبهم. عليهم بذل جهود إضافية لجعل الغريزة تتعالى عما يوصلهم

1 . Horkheimer Max, Theodor W . Adorno: la dialectique de la Raison , op, cit, p 68

2 .Ibid, p 65.

للتشتت. وبذلك يكونون عملين»[1].

من هنا نستشف الوجه الأسطوري للتنوير، حيث أن نفي طبيعة الإنسان كان هو ثمن السيطرة على الطبيعة. وهذا التناقض أو النفي الذي هو جوهر العقلانية تنويرية في صورتها الأولى هو الذي سمح للعقلانية المتوحشة في الاستمرار بسيطرة الإنسان على ذاته. وهذا ما تقوم عليه ذاتيته؛ أي التضحية المستمرة للذات على حساب ما يصار للتضحية به. هذه هي الصيغة المفارقة التي يرزح تحتها مشروع عوليس ببعده الأسطوري المتنور القديم والمتنور الحديث، بحيث في سيطرته على الطبيعة الخارجية يسلب الداخل ويمزقه، فيصمت ويتألم أمام إرادته المستلبة.

وهكذا، فالرؤية النقدية هي عميقة في إدانة العقل الأنواري الذي أضحى ينحر ذاته باستمرار والمنحرف نحو السيطرة ذاتها. حيث تكتشف النظرة النقدية الرصينة والبعيدة عن أغلال الدعاية، أوهام التنوير ومفاهيمه الفضفاضة من قبيل التقدم والتحرر، لذلك فعلى النظرية النقدية المعاصرة أن تبحث في هذا التحول غير المبرر تماما من أجل أن تنتقده نقدا يعيد الإنسان إلى سالف أزمانه؛ إلى حرية الأولى وإلى إنسانيته الطبيعية.

1 . Ibid, p 65

جوهر الحضارة في مشروع مالك بن نبي

ب.تفاحي فتيحة/جامعة سعيدة

ملخص المقال

إن شهادة مالك بن نبي على العصر، أثارت اهتمامه بالإشكاليات، والقضايا الكبرى التي عانها العالم الإسلامي، من تخلف وانحطاط وقابلية للاستعمار، فوقف على الأسباب الحقيقية لهذه الأزمات، وأقرّ أن مشكلة كل شعب في جوهرها مشكلة حضارية لذلك لابد من تأسيس مشروع حضاري إسلامي جديد للنهوض بعقول ملايين البشر، وبيّن أن الحل يبدأ من الداخل (الذات) لا من الخارج (الغير)، من خلال انتقال الشعوب، بتجاوزها الفقر والبؤس والعجز، إلى العمل والفعالية، والتحول من مجال المطالبة بالحقوق والمكافآت، إلى القيام بالواجبات لصنع الحضارة.

Summary

Malik bin Nabi, a testament to the times, intrigued Problem major issues of the Islamic world that suffered from backwardness and degeneration and portability of colonialism stood on the real causes of these crises, and acknowledged that all the people of the problem, in essence, a cultural problem that needs to be established civilizational project Islamist new for the advancement of the minds of millions of people and between the solution begins at home (self) is not from the outside (of others), through the transmission of peoples, lead to poverty, misery and disability to work, effectiveness, and transformation of the area claim rights and rewards to carry out the duties for the manufacture of civilization.

توطئة

عرف العالم العربي جمودا فكريا جعله خارج التاريخ مدة زمنية طويلة حتى اخرجه الغرب من دائرة الإبداع والعطاء، إلى أن اقتحم على حد تعبير أحد المفكرين – الفكر العربي الإسلامي ثلاثة مفكرين من العالم الثالث هم مالك بن نبي، علي شريعتي، أبو

الأعلى المردودي، من منطلق أنهم عالجوا مشاكل وقضايا العالم العربي والعالم الاسلامي اقتصاديا ، ثقافيا ، سياسيا ، و اجتماعيا، وحاولوا علاج ما أصابه من المرض، آملين أن تجد دراساتهم سير النهضة. يصرح مالك بن نبي « ومن الممكن ان نفحص الأن سجلات هذه الحقبة، ففيها كثير من الوثائق والدراسات، ومقالات الصحف، والمؤتمرات التي تتصل بموضوع النهضة. هذه الدراسات تعالج الاستعمار والجهل هنا والفقر والبؤس هناك، وانعدام التنظيم، واختلال الاقتصاد أو السياسة في مناسبة أخرى، ولكن ليس فيها تحليل منهجي للمرض، أعني دراسة مُرضية للمجتمع الاسلامي، بحيث لم تدع مجالا للظن حول المرض الذي يتألم منه مند قرون.»[1]

في هذا الصدد اهتم العديد من المفكرين، والمصلحين وعلماء الدين، بمسألة الحضارة ودور الفكر الديني فيها، ما دامت المشكلة الجوهرية في حياة الشعوب هي مشكلة حضارة، والوصول إلى حلها يرتبط أساسا بالوقوف على عوامل نشأتها وبنائها، وكيفية ازدهارها، وأسباب فشلها وأفولها، كان للدين دوره في كل ذلك. يقول مالك بن نبي: «إن قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ، فجوهر الدين -حسب العبارة الشائعة- مؤثر في كل زمان ومكان»[2] وقد أشاد بدور الحركات الإصلاحية، ونشاط المصلحين الذين كان لهم دورهم في تنوير العالم الإسلامي لأنه « كان بحاجة إلى فكر ثوري كفكر (جمال الدين الأفغاني) يدعو إلى التقدم من أجل إعادة البناء أو إلى فكر منهجي يجري عمليات التجديب الضرورية لتحرير النظام القائم على أساس منهج مرسوم، وكان لابد أولا من إحصاء تلك العمليات الضرورية بأن يميز خبيث (التقاليد) من طيبها.»[3]

السيرة العلمية والفكرية لمالك بن نبي

مالك بن نبي من مواليد 1905م بمدينة قسنطينة[4] وأنهى دراسته الثانوية بها، وبعدها غادر إلى فرنسا وقام بالتسجيل في معهد الدراسات الشرقية لكنه قوبل بالرفض كونه جزائري مسلم، وفي عام 1935 تخرج مهندسا كهربائيا من معهد اللاسلكي، وقد سمح تكوينه كمهندس من جهة، وثقافته المزدوجة من جهة أخرى-من دون شك- من البحث والتحليل الموضوعي لمشاكل العالم العربي الإسلامي .

1 - مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 40.

2 - المصدر نفسه، ص 58.

3 - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، (د-ط)، دمشق، ص 57.

4 - عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، ص 51.

ترك وراءه ارثا فكريا ضخما يربو على ثلاثين كتابا كان همّه معالجة قضايا المسلم المعاصر، اهتم بمسألة الإصلاح، والبناء الحضاري والوحدة المغاربية، وفكرة الوحدة الإسلامية، عام 1963 عاد الى الجزائر وتقلد مناصب عدة أهمها وزير التعليم العالي وما لبث أن استقال عام 1967 من أجل التفرغ للكتابة والإنجاز الفكري، وكتابة مذكراته وقد عكس صورة نضاله الشخصي من خلال البحث عن أسباب الاستعمار وأثاره السلبية على الدين، والفكر والقيم، ويشيد بن نبي بشهادته على أحداث العصر «هكذا إذن فقد استفدت بامتياز لا غنى عنه لشاهد حينما ولدت في تلك الفترة»[1] على هذا الأساس كانت مذكراته «مذكرات شاهد يتحدث إلينا خلف ستار، وهو يحاول أن ينقل إلينا تبصره بالأحداث؛ وما هذه التفاصيل التي يقصها علينا إلا ليجسد رؤيته الفكرية عبرها. فشَاهِدُنا شاهِدُ بصر وبصيرة معا، وهي بصيرة صاغتها أحاسيس جزائري امتد به عمق الحضارة الإسلامية إلى حدود الحضارة الغربية الحديثة، فكان نقطة اتصال وتحول كما يقول في بداية شهادته.»[2]

الحضارة والفكرة الدينية

أقّر مالك بن نبي أن كل حضارة تنطلق من عوامل ثلاثة « الإنسان. التراب. الوقت. وفي هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدها في خطواتها الأولى في التاريخ.»[3]

تعتبر الفكرة الدينية دافعا للحضارة، ما يجعل هذه الأخيرة تنتهي بانتهاء هذه الفكرة، يقول مالك بن نبي: «إن الوسيلة إلى الحضارة متوفرة مادامت هناك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان ، والتراب، والوقت لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ «حضارة»[4] ما يعني أن حضور الفكر الديني مهم وضروري في نشوء أية حضارة، لأنه يركب بين العناصر الثلاثة لتصير فعالية ومبدعة. للدين أثر في دورة الحضارة «فالحضارة لا تبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية»[5] ويصّر على أهمية

1 - مالك ابن نبي، مذكرات شاهد على القرن، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع،ط2، دمشق، 1984، ص15.
2 - المصدر نفسه، ص 8.
3 - مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 50.
4 - المصدر نفسه، ص 57.
5 - المصدر نفسه، ص 50.

الدين الاجتماعي « دوره منحصر في أنه يقوم (بتركيب) يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من (الإنسان) العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من (الوقت)-الذي ليس سوى مدة زمنية مقّدرة (بساعات تمر)- وقتا اجتماعيا مقدر (بساعات عمل)، ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان.»[1]

وعلى أساس ذلك فإن «مشكلة كل شعب في جوهرها مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي نبني الحضارات أو تهدمها»

فالحقيقة العلمية تؤكد أن «الماء في حقيقته نتاج للهدروجين والأوكسجين، وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائيا، فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل (مركب) ما، بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل لنا الحق في أن نقول :إن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، فكما يدل عليه التحليل التاريخي الآتي مفصلا، نجد أن هذا المركب موجود فعلا، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ.» فكل حضارة تنبعث من عقيدتها وأصلها الديني، فالحضارة الإسلامية مثلا، كانت وليدة الدين الإسلامي. فالوازع الديني المسّيطر على روح الفرد له دور في فاعلية عناصر الحضارة. «ويخالف مالك بن نبي كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في هذا المجال، فبينما يرى الأفغاني أن إصلاح أوضاع المسلمين يتم بإصلاح العقيدة وأساليب الوعظ، يرى مالك بن نبي أنه من العبث وضع ستار حديدي بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي وبين الحضارة الحديثة»[2]

ويصّر مالك بن نبي على ضرورة بناء حضارة إسلامية، موطنها الأرض الإسلامية، وحاملها الفرد المسلم، بأعرافه وتقاليد« ومن المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلا بد من أن يدخل بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه، والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة.»[3] ومقابل الإصرار على تحقيق مشروع الحضارة تطرق «مالك بن نبي» لمشكلة التخلف التي

1 - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 32.

2 - أحمد علي ويس، مشكلات الحضارة في فكر مالك بن نبي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، ص 277.

3 - شروط النهضة، مصدر سابق، ص 66.

أرجعها إلى أسبابها الحقيقية والمباشرة، مبينا أن الحل ينطلق من الذات على الغير، من خلال انتقال الشعوب، وتجازوها الفقر والبؤس والعجز الى العمل، والفعالية و التحول من مجرد المطالبة بالحقوق والمكافآت إلى القيام بالواجبات لصنع الحضارة، وهذه الاخيرة تتكون بطريقة منطقية من معادلة الإنسان+ التراب+ الوقت، وحين تغيب الشروط الفكرية والأخلاقية، والاجتماعية الضرورية، يغيب بالضرورة فعل التحضر. « أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة، ونسينا الواجبات، ونسينا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل فيما يسوده من عادات، وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا بما فيها من قيم الجمال والأخلاق، وما فيها أيضا من نقائص تعتري كل شعب نائم.»[1]

قابلية الدول للاستعمار

كان مالك بن نبي شاهدا على فترة مظلمة من تاريخ الجزائر، وقف على مخلفات الاستعمار العنصري وعلى الدمار الذي أحدثه على جميع المستويات، وعايش الحرب العالمية الاولى والثانية، وما خلفته من دمار وقتل عشرات الملايين من الناس، ما أتاح له الوعي بالظاهرة الاستعمارية فبين أن القابلية للاستعمار هي السبب الأساسي في تخلف العرب والمسلمين ويعتقد أن الظروف التاريخية، والاجتماعية والنفسية، لشعب تجعله يقبل الاستعمار، «إن الاستعمار ليس مجرد عارض، بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا، هذه هي المشكلة ولا يوجد جدوى من فكرة لا تسلم بهذا المسلم الاساسي، الذي يبرره بن نبي هو أنه لكي لا نكون مستعمرين، يجب ان نتخلص من القابلية للاستعمار»[2]

مما لا شك فيه، أنه كان محقا، لماذا لا يمكن لأية دولة من دول العالم أن تفكر مجرد التفكير في استعمار الولايات المتحدة الامريكية بكل بساطة لأنها أبدعت جميع الأليات و على جمع المستويات ما يؤهلها لمنع فكرة «القابلية للاستعمار»؛ لأنها أيضا تملك مقومات الزعامة على الشعوب المتخلفة، وها هي اليوم تقود الحركة الاستعمارية الجديدة، وتغزو الدول إما بصورة مباشرة كما حدث في العراق وأفغانستان.. أو بطريقة غير مباشرة –الغزو الثقافي- كما هو حاصل في مجتمعاتنا اليوم.

على أساس ذلك يبني مالك بن نبي فلسفته قائلا: « أما الحقيقة فهي تخص فلسفتنا الثورية بأجمعها فالثورة حين تخشى أخطائها ليست بثورة و إذا هي اكتشفت خطأ

1 - المصدر نفسه، ص 34.

2 - المصدر نفسه، ص 9.

من أخطائها ثم التفتت عنه فالأمر أدهى و أمرّ و في هذا الصدد نذكر قول ماركس « يجب دائما أن نكشف الفضيحة حتى لا تلتهمنا.»[1] ما يعني أن الثورة الجزائرية لم تكن في منأى عن الأخطاء التي أثرت سلبا على سير الثورة. واستغلها المستعمر في سياسته الاستعمارية لذلك يقول مالك بن نبي: « إن القضية عندنا منوطة أولا بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين « أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم»»[2] ويشِيد مالك بن نبي بإسهامات المصلحين أمثال جمال الدين الأفغاني يقول ««يجب علينا ان نضيف إلى هذا أن (الأفغاني) العظيم قد ترك لنا أفكار كذلك فيما كتبه من أجل الدفاع عن العالم الاسلامي و في النهاية ابتدعت من أن أجل تبرير هذا العالم ألة ذات مقطع مزدوج فقد تمت المحافظة على ذائقة القيم الاسلامية، أو أعيد إنشاؤها لمواجهة سيطرة الغرب الثقافية عليه، ولكن في الوقت الذي كان يواجه فيه الاستعمار على هذا النحو، كان يحتفظ بمعطيات القابلية للاستعمار، أو هي كانت تترك دون مساس بها.»[3] مما يعني أن القابلية للاستعمار تعبر عن التخلف، والسبات العميق اللذان يطلان الشعوب قرونا عديدة، قبل الاستفاقة على وقع الاستعمار وبعدها تبدأ المقاومة ومن ثم الثورة كما حدث في الجزائر مثلا .

فالتغيير الذي يحدث في الفرد وبعدها يعود على المجتمع يبرر العلاقة الوطيدة بينهما، لذلك كان الإنسان عنصرا أساسيا في معادلة الحضارة ، وبفضل التغيير يتحقق التجديد الحضاري وعليه فعملية التغيير تبدأ بالنفس ثم الوسط الخارجي لأن كل تحول اجتماعي مرهون بهذا التغيير وهذا ما يتأكد في قوله تعالى «إن الله لا يغيرّ ما بقوم حتى يغيرّوا ما بأنفسهم»[4] فالتغيير من منظور مالك بن نبي عملية تشترط القدرة على الابتكار والإبداع، والإنتاج وكذا التوجيه الأخلاقي والثقافي، والجمالي وتنبذ التبعية والتكديس. وهذا التغيير يتم أولا على مستوى النفس. ويصرح الأفغاني متفائلا بمستقبل الأمة العربية « دعوا العصر الجليدي يستحوذ على قارة أوروبا مرة

1 - مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر المعاصر، (د-ط)، سوريا، ص 18.

2 - مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 154- 155.

3 - مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1991، ص 47.

4 - سورة الرعد الآية 11.

أخرى، ويدور الدور الفلكي بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة فيهذا الإقليم متعذرا كما كان أولا، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق-خصوص متى تغير شكل الحكم في أهله- فترون الشرق قد عاد مشرقا بالعلماء، زاهرا بحقائق العلوم، مثبتا مقررا لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثرا.»[1]

خاتمة

إن اهتمام «مالك بن نبي» بمشكلات الحضارة وأسباب نشأتها وعوامل انقراضها، وبالصراع الإيديولوجي والفكري في العالم العربي والإسلامي، وبقضية الإصلاح والتجديد. وكانت بمثابة إنارة للرؤية اتجاه مسائل البناء، التنمية والتطوير. خاصة أن هذه الرؤية الفلسفية إلى الحضارة عبرت بصدق عن تطلعات الشعوب -ولاسيما العربية والإسلامية-

فقد جعلنا ندرك أن الأزمة التي يعيشها الواقع الإسلامي من مغارب الأرض إلى مشارقها في أساسها أزمة حضارية ثقافية، وللخروج منها لابد من تأسيس مشروع حضاري إسلامي جديد للنهوض بعقول ملايين البشر، يحصل ذلك بفضل جهودهم وعطاءهم، وبفضل هذه السواعد تتحقق الوحدة وتنشأ الوحدة.

فالحل يبدأ من الداخل أي من الذات، لا من الغير، على أساس انتقال الشعوب من الفقر والتخلف والعجز إلى العمل والفعالية والبناء، فهو يؤمن بأن العالم الإسلامي يملك من الإمكانات والطاقات ما يسمح له بعلاج أمراضه وحل مشكلاته. وأعظم طاقة هي عقيدته الدينية؛ لأن الحضارات عبر تاريخها القديم والمعاصر، هي وليدة فكرة دينية معينة، مهما كانت طبيعتها.

1 - مجدي عبد الحافظ، جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، (د-ط)، مصر، 1997، ص 167.

في جينيالوجيا الاغتراب أو الاغتراب في عيادة ماركس

(ب)سلام زويدي: جامعة المنار(تونس)

مقدّمة

أي ضرب من القراءة نقرأ بها الاغتراب كما كان قد أقبل عليه **ماركس** منذ مخطوطاته الأولى ؟ وأي استقبال نستقبل به الاغتراب داخل راهننا الإمبراطوري؟ كنا قد باشرنا **ماركس** قراءة وكتابة وأعدنا قراءته باستمرار والغرابة في قراءتنا أنّها كشفت لنا أنه لا يمكن أن نستحم في نفس النص مرّتين، فكل قراءة لذات النص تجعلنا نكتشف معاني مضمرة لا تزال جاثمة تنتظر شأنها شأن الشبح الذي أرعب أوروبا وطرد النوم من جفون رجال الدين .

فمعاودة قراءة نصوص **ماركس** وخاصة تلك التي خدّمت الاغتراب من جهة الولادة والنشأة والتطور من «**نقد فلسفة الحقوق**» إلى «**حول المسألة اليهوديّة**» مرورا «**بمخطوطات 1844 الاقتصاديّة الفلسفيّة**» توقفا عند «**الايديولوجيا الألمانيّة**» وصولا إلى «**نقد الاقتصاد السياسي**» في رأس المال هو في عمقه بيان إلى حد المرض كيف استحال الاغتراب في عيادة **ماركس** ونحن نشدّد على مفهوم العيادة لأن **ماركس** وللمرّة الأولى يستقبل وينشّط الاغتراب بطريقة مغايرة عن سابقيه.

سنبيّن في هذا المقال منشأ تفكير **ماركس** في الاغتراب على أسس ماديّة تاريخيّة ليخالف ويخرج عن التقاليد الفلسفيّة من أفلاطون إلى هيغل مرورا بفيورباخ والهيغليين الشبّان[1] وهذا ما يجعل منه رافضي لأنه رفض الطريقة التي حلل بها الاغتراب. وهو ما يسمح لنا بالقول بأن النقد الماركسي للاغتراب هو بيان في فلسفة الرفض أمّا الدعوة إلى إلغاءه وتخطّيه ايجابيا فهو بيان في فلسفة الفعل في التاريخ . بهذا المعنى فقط يكون الاغتراب في عيادة **ماركس**.

1. الاغتراب تأثيلا وتأريخا

لا ريب في كون الاغتراب «كيان مريض» لما يقول **بول ريكور** ومرضه إنّما يعود إلى

1 ما أتاه **ماركس** من وجهة نظر **التوسير** هو قطيعة ابستيمولوجيّة تؤسس لنظريّة في التاريخ (الماديّة الديالكتيكيّة) وفلسفة جديدة (الماديّة الديالكتيكيّة) أنظر في هذا السياق :

Louis Althusser, *pour Marx*, Edition la découverte, paris, 1968, p25.

تعدد دلالاته ومعانيه فهو كيان حمّال ومثقل ومتشعّب يتداخل فيه الديني بالسياسي والاقتصادي بالاجتماعي إلى ذلك الحد الذي استحال فيه الاغتراب نفسه يعني كل شيء . فمفهوم الاغتراب إذا يحيل إلى شتى الأبعاد الإنسانيّة وبالتالي فهو متعدد المصادر، فهو يعني طبّيا عدم المقدرة على التعرّف على كنه الذات وعالمها وبالتالي اغتراب الذات أمام ذاتها، أمّا في معناه القانوني فيتنزّل في سياق النزع المعذّب للملكيّة بغير موجب حق أمّا في سياقه الاقتصادي فيتنزّل في سياق فصل قوّة الإنتاج عن وسائل الإنتاج، أمّا دينيا فيفهم في سياق انحلال وتفسّخ علاقة الإنسان بربه وبالتالي فهو يفهم في ساق فكر الخطيئة داخل الأديان المقترنة بفكرة الخلاص الأخروية.

يحيل الاغتراب**Aliénation** [*1] على «المغرّب المنقطع، وللكلمة هنا معنى السلبي الذي لا يعمل والذي يظل انكسارا»[2]، فلمّا كان الاستلاب «الفعل الذي بموجبه يتخلّى الإنسان بالهبة أو البيع عن متاع يملكه «[3] فإن الاغتراب يفهم في سياق التنازل الشامل عن الوجود في جمعه وبالتالي فهو «ضياع الذات في الآخر والتنازل عن الوجود لا عن الممتلك كما الشأن بالنسبة للاستلاب»[4].

نزّل **أفلاطون** الاغتراب تنزيلا فلسفيا ليكون تعبيرا عن ضياع الذات في عالم

---

1 * الاغتراب ويعني تحويل خصائص وقدرات الإنسان إلى شيء غريب عنه ومتسلط عليه، كما يعني تحول بعض الظواهر إلى شيء يختلف عما هي عليه، ويمكن أن يأخذ مفهوم الاغتراب معنى الاستلاب حيث تقوم المؤسسات على انتزاع الوعي من الأفراد والجماعات واحتواءهم داخل منظومة استبداديّة وتعسفيّة بمعنى تجريد الذات من صفتها الحقيقيّة بما هي ذات واعية بالعالم وبالأشياء، وقد شهد هذا المفهوم حضورا في الفلسفة الهيغليّة، حيث بين **هيغل** Hegel أن العالم الموضوعي هو بمثابة "الروح المستلبة"، أما **فيورباخ**Feuerbach فهو يؤكد على أنّ استلاب الإنسانيّة لماهيتها وفقدانها لوعيها بذاتها يعود أساسا إلى الدين، وفهمه **ماركس** Marx ضمن الإطار الاقتصادي(اغتراب العمّال)، وقد أكد في نصه **مخطوطات 1844 الاقتصاديّة والفلسفيّة** أن مفهوم الاغتراب يرتبط أساسا بعلاقات الإنتاج القائمة على الاستغلال والتصادم بين الطبقة المهيمنة والبروليتاريا الأمر الذي أدى إلى أن تحول الإنسان إلى ملك لغيره أو عبدا للأشياء المادية (الآلة)، ويذكر ماركس في نصّه هذا "والعمل المغترب، حين يغترب بالإنسان عن الطبيعة وعن ذاته، عن وظائفه النشطة، عن نشاطه إنّما يغترب بالنوع عن الإنسان" (**المخطوطات** ص 83)، لكن **هابرماس**Habermas يرى أن الاغتراب الاقتصادي لم يعد قادرا بانّ يكون منطلق النضال السياسي لذلك قام **هابرماس** بتوسيع نطاق هذا المفهوم ليشمل الاغتراب الثقافي. وإذا كان ماركس يلغي الاغتراب عن طريق إلغاء المجتمع الطبقي وسيطرة البشر عن بعضهم فان **هوركهايمر** يؤكد بان الحل الماركسي لم يعد يجدي نفعا وان تجاوز الاغتراب لا يتم إلا عن طريق فعل النقد الذي يجب أن يتوجه مباشرة إلى المجتمع، بمعنى النّقد الاجتماعي.(لمزيد من الوضوح انظر: **معجم المصطلحات الهيغلية** لإمام عبد الفتاح إمام و **معجم الماركسيّة النقدي** لجيرار بن سوسان وجورج لابيكا).

2 سوسان (جيرابن) ،لابيكا (جورج)، **معجم الماركسيّة النقدي**، ترجمة جماعيّة، دار محمد على للنشر، الطبعة الأولى 2003 ، ص101.

3 المرجع نفسه، ص 101.

4 المرجع نفسه، ص 101

الظن والأغلال فأمثولة الكهف هي التعبير الأسمى عن حالة الاغتراب التي يعيشها العامّة داخل العالم وقد فقدوا إمكانيات التعرّف عن ذواتهم والعالم ولنا في الجدليّة الأفلاطونيّة طرح لإمكانيات وسبل تجاوز الاغتراب مثاليا[1]*. وتطوّر هذا المفهوم داخل تاريخ الأفكار الفلسفيّة ليتوالد ويتكثّر في جميع الحقول المعرفيّة فللفلاسفة مدلولهم للاغتراب وممكنات تخطّيه وللكهنة ورجال الدّين تصوّراتهم للاغتراب منشأ وتكوّنا وتجاوزا ولرجال القانون ما يشرّعون أو ما يبطلون به الاغتراب قانونيا.

ومما لا ريب فيه هو أن للاغتراب حضور وفاعليّة منذ منبت الفلسفة وصرختها الأولى فبدايات التفلسف كانت دهشة واندهاش ووعي بالجهل وتحسس لغربة الكائن في العالم وعدم مقدرته على الإحاطة بسؤال الوجود والموجود .وقد لا نجانب الصواب إن قلنا بأن الوعي بالاغتراب كان ولا يزال محرّكا ودافعا ومولّدا لإعادة التأسيس لهذا العالم على محو يكون فيه الكائن مستعيدا لذاته، نقول استعادة الذات لأن الذات الإنسانيّة كانت في بداياتها الأولى مصادرة في معبد الفكر الأسطوري ومن بعدها في معبد الفكر الديني وهي الآن مصادرة في معبد السلعة العالميّة. للاغتراب منبته وترحاله عبر تاريخ الفلسفة، فهو يتنزّل عند **أفلوطين والقدّيس أغسطين** ومارتن لوثر وكالفن في سياقه الديني أي في سياق علاقة الإنسان المتديّن بربّه ومسعاه ليكون كائنا كاملا محاكاة لهذا الكائن المفارق أمّا **أدام سميث** فقد كان السبّاق في تنزيله لهذا المفهوم في إطار علاقات التبادل الاقتصاديّة ومنح للاغتراب مدلولا سياسيا مع مفكري التنوير **فروسو** يجبره أن يكون معبرا عن طبيعة العقد، أمّا **هيغليا**[2] فيفهم في إطار «الوعي المريض لفينومنولوجيا الروح «[3] المعبّر عن اغتراب الروح عبر التاريخ ومع **فيورباخ** يكتسب الاغتراب مدلول اغتراب الجوهر الإنساني في المسيحيّة[4]

كيف لنا إذا أن نستقبل مفهوم الاغتراب على ضوء الراهن ونصرّفه تصريفا ماديا تاريخيا ليكون معبّرا عن أشكال الاغترابات التي باتت شاملة لأدق خفقات الكائن؟ وكيف لنا أن نصرّفه تصريفا **ماركسيا** ليكون في عيادة **ماركس** نفسه؟

---

*1

2 أنظر قراءة **ماركس لفينومنولوجيا الروح** في **مخطوطات 1844 الاقتصادية الفلسفيّة** ولفلسفة ولديالكتيك **هيغل** في مجمله وخاصة في الفصل «**نقد ديالكتيك هيغل وفلسفته ككل** « ص 132 وما بعدها مصدر مذكور سابقا.

3 المرجع نفسه، ص101.

4 راجع في هذا السياق :

Feuerbach (Ludwing) *L'essence de christianisme,* présentation par J P Osier, *Gallimard* 1991.

نقول بجينيالوجيا[1]* الاغتراب لأن **ماركس** في نقده لسابقيه وفي تأسيسه للاغتراب على أسس ومصارف جديدة كان قد واكب منشأه وترحّله وتكوّنه حتى استحال إلى وضعيّة إنسانيّة كارثيّة فما تصريف الاغتراب داخل عيادة **ماركس** تصريفا نقديا وتأسيسيا إلا سعي منا إلى بيان وتأكيد الاقتران الوثيق بين الماديّة التاريخيّة والديالكتيكيّة النقديتان وتشخيص الاغتراب باعتباره حالة مرضيّة وموطن أزمة في الآن معا، ففي نقد الاغتراب تشخيص لسماته المرضيّة وتقديم مضادات حيويّة ثوريّة لاجتثاث الظروف التي أفرزنه.

يسمح لنا ما قيل بأن نواكب منشأ تفكير **ماركس** في الاغتراب وترحّله من الاغتراب الديني والسياسي إلى الاغتراب الاقتصادي وهو ما يبيّن لنا بالقول بأن النقد الماركسي للاغتراب هو بيان في فلسفة الرفض.

2. في جينيالوجيا الاغتراب ، من السماء إلى الأرض

مثّل الطرح الماركسي لمسألة الاغتراب منقلبا ومنعرجا حاسما في تاريخ الأفكار الفلسفيّة فموجبه نزّل الاغتراب تنزيلا ماديا تاريخيا ليكون نتاجا لحركة الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة، فتتبّع منشأ ومولده وتطوّره عبر الأحقاب التاريخيّة لا يكون بتبخيس العالم الفعلي وطلب السماء مثلما ذهبت في ذلك الأديان بفلسفاتها وكهنتها بل فقط بمهاجمة روح الظروف الموضوعيّة الكامنة في أعماق الإنسان الفعلي التارخي والاجتماعي فمرور **ماركس** منذ «**نقد فلسفة الحقوق الهيغليّة**» من نقد السماء إلى نقد الأرض هو في عمقه انبجاس لأولى الخطوات الهادفة إلى إعادة بناء فلسفة ماديّة تحدد مهمّة الفلسفة والفيلسوف، فالترحّل من السماء إلى الأرض ومن التأمّل إلى الفعل ومن النقد المنفصل والمنخلع عن موضوعاته إلى النقد المتصالب والممتزج مع الظروف التي أنتجته هو في جلالته انصراف في غير ذلك المصرف الذي دأب عليه الفلاسفة من **أفلاطون** إلى **هيغل** .

ففي **المسألة اليهوديّة** يمرّ **ماركس** من نقد السماء إلى نقد الأرض ومن نقد الدين

---

1 * لئن كان المنهج الجينيالوجي هو بحث في الأصل و الفصل والنشأة والتكون عبر الأحقاب التاريخيّة فان المنهج التفكيكي هو سكن ولقامة وتنقيب وحفر داخل جهاز الميتافيزيقا من اجل الزيادة في تصدعاتها ومن ثمة الكشف عن ثنائياتها التي تشتغل بها كالمادة والصورة، الدال والمدلول، التحت والفوق الداخل والخارج، فالتفكير في الميتافيزيقا بواسطة التفكيك هو مكابدة من أجل إثارة فعل التفكير في اللا مفكر فيه والمبعد والمسكوت عنه، بل والمحتقر لأنه مدلول وجسد وكتابة يفسد نقاوة الوعي المعبّر عن فوريّة الحضور، هذا السكن التفكيكي مكّن **دريدا** من القول بالتمركز حول الميتافيزيقا بواسطة العقل والصوت ومن ثمّة الشروع في إبطال هذا الجهاز .

إلى نقد الدولة الرأسماليّة، فتحليله للظاهرة الدينيّة مكّنته من الوقوف على انشطار الإنسان وتمزّقه ذاتيا وبالتالي فمعرفة مولد الاغتراب لا يكون بإرجاعه إلى قوى فوق بشريّة ولا بنقد الدين بل فقط برسم أساسه النظري والعملي. لذلك يرجع **ماركس** الاغتراب إلى جذوره الدنيويّة أي إلى الإله الدنيوي للرأسماليّة العالميّة فديانة المال هي التي أنتجت هذا الإنسان المنفصل فديانة المال في معبد سلعتها العالميّة هي التي أنتجت هذا الإنسان المنفصل والمنخلع عن ذاته والآخر والعالم فالمال إذا «هو جوهر الإنسان المنفصل عن الإنسان، وهذا الجوهر الغريب يسيطر على الإنسان والإنسان يعبده»[1].

لمّا يصرّف **ماركس** الاغتراب تصريفا ماديا تاريخيا فإنه في ذات الوقت يعلن من خلاله أزمة الايديولوجيات أولا ويكشف جذوره الدنيويّة المتصالبه مع التشكيلات الاجتماعيّة ثانيا، فالتحرر من الاغتراب الديني لا يكون بنفي الدين وإنّما بنفي اليهودي الواقعي الذي يجد كماله في «المتاجرة»[2].

لا يمكن تجاوزه الاغتراب الديني وتخطّيه ايجابيا كما كان قد طرح أولا في «**نقد فلسفة الحقوق**» وثانيا في «**المسألة اليهوديّة**» إلا من خلال السكن داخله ومتابعة عمليّة ولادته ونشأته وتكوّنه عبر الأحقاب التاريخيّة وبالتالي الظروف التي أنتجته، فلا يمكن والحال تلك الكشف عن الجذور الدنيويّة للاغتراب إلا منة خلال المرور من نقد السماء إلى نقد الأرض، أي نقد الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي وهذا ما يبرر انتقال **ماركس** من نقد الاغتراب الديني إلى نقد الاغتراب السياسي والاقتصادي فالمسألة اليهوديّة هي مسألة دينيّة لكن حلّها لا يكون إلا دنيويا عبر مصرف اليهوديّة العمليّة المتقوّمة على المال ذلك أنّ «المال هو إله إسرائيل الغيور الذي لا ينبغي لأي إله أن يقف أمامه»[3].

إنّ نقد الظاهرة الدينيّة وبيان أساسها المادي هو فاتحة ومقدّمة حقيقية لفعل التخطّي الايجابي لما يعيق استرداد الذات المصادرة في ما وراء هذا العالم فتحليل الوجود المغترب والإنسان المستلب يكون فقط ممكنا من خلال «نزع القناع عن الاستلاب الذاتي

1 ماركس (كارل)، **حول المسألة اليهوديّة**، ترجمة حمزة برقاوي، 1989، الاهالي عن دار ديتز برلين،1961. ص 56.
2 المصدر نفسه، ص53.
3 المصدر نفسه، ص36.

في أشكاله غير المقدّسة»[1] .لهذا فقط نبّهنا **ماركس** منذ مقدّمته «**لنقد فلسفة الحقوق لهيغل**» أن «نقد الدين هو الشرط الممهّد لكل نقد «[2] وبالتالي فهو السبيل للولوج إلى الواقع الحقيقي والإمكان الخلاّق لطرد روح الظروف الموضوعيّة التي أنتجت شتى أشكال الاغتراب والاستلاب وبالتالي فنقد الاغتراب الديني هو مقدّمة «لتجاوز الدين بصفته سعادة وهميّة للشعوب»[3] نحو محو جديد تطالب فيه الشعوب ب»سعادة فعليّة»[4] ومثل هكذا أمر لا يكون ممكنا إلا من خلال تجاوز كل سعادة وهميّة، ذلك أن الأوهام تقدّم العزاء والصبر والسلوان للجماهير المستضعفة فالاغتراب بتلويناته المختلفة يخنقهم والدين بكهنته وفلسفته وطقوسه يقدّم لهم العزاء والصبر والسلوان باسم سعادة وهميّة أخروية . فالمرور إذا من الشكل المقدّس للاغتراب والاستلاب إلى الأشكال غير المقدّسة هو البداية الفعليّة لتخطّى الايجابي للاغتراب على أساس مادي شعاره نقد الأرض بما فيها من تشكيلات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وهذا هو ما شخّصه **ماركس** بكونه البداية الفعليّة «لسن الرشد... لقطف الزهور الحيّة»[5] المترجمة لدوران الإنسان الفعلي حول نفسه و شمسه الحقيقيّة.

سيمكننا تتبع جينيالوجيا الاغتراب نشأة وتكوّنا وترحّلا عبر تفرّعاته من رصد ترحّل **ماركس** من نقد الاغتراب الديني إلى نقد الاغتراب السياسي والاقتصادي .فالنقد السياسي للاغتراب داخل المسألة اليهوديّة كما كان **ماركس** قد فنّد به **برونو باور** يفهم في سياق إنزال المسألة اليهوديّة من الدين إلى الدنيا ومن يهودي يوم السبت إلى اليهودي الواقعي والدنيوي ومعنى ذلك أنّه «يجب أن لا نبحث عن سر اليهودي في دينه، بل نبحث عن سر الدين في اليهودي الواقعي...ما هو الأساس الدنيوي لليهوديّة؟ الحاجة العمليّة والمنفعة الشخصيّة. ما هو دين اليهودي الواقعي؟ المتاجرة . وما هو إلهه الدنيوي؟ المال»[6].

إن النقد السياسي للاغتراب هو بلا ريب انتقال من الدين المحض إلى الدين العملي، من السماء إلى الأرض عبر ديالكتيكيّة البناء التحتي والفوقي ومن التناقض بين الدولة

1 *Marx (karl) , Critique du droit politique Hégélienne* ,traduction et introduction d'Albert Baraquin, *Éditions sociales*, Paris1975, p 198.

2 Ibid, p201 .

3 Ibid, 203.

4 Ibid, 205.

5 Ibid, p198.

6 حول المسألة اليهوديّة، مصدر مذكور سابقا، ص29.

والدين إلى التناقض بين الدولة والملكيّة الخاصّة ومن البحث عن سر الدين بنقد الدين إلى البحث عن سر الدين بنقد الظروف الاجتماعيّة.

لمّا ينزّل **ماركس** الاغتراب تنزيلا ماديا تاريخيا نقديا فإنه في ذات الوقت يرفع **الهيغليّة** ويقلبها[1] ويصححها ويواصلها وفي ذات الوقت يتطهّر في جدول النار **الفيورباخي** ليكون جاهزا لخوض أشرس المعارك وهو ما سيمكّنه من الانتقال إلى نقد الاغتراب الاقتصادي في «**مخطوطات 1844 الاقتصاديّة الفلسفيّة**» مرورا «**بالايديولوجيا الألمانيّة**» وصولا إلى «**رأس المال**» فوضعيّة العامل في المجتمع الرأسمالي هو ما شخّصها **ماركس** باعتبارها اغترابا وضياعا ذلك أن العامل حينما يعمل لا يحقق ذاته بل يتموضع و»يفقد الواقع «[2]وبالتالي فالعامل حينما يعمل فهو لا يؤكّد ذاته وإنّما يسلبها ويقتلها «فكلّما زاد الإنتاج أصبح هو أقل»[3].

لا ريب إذا في أن تفكير **ماركس** في الاغتراب إنما يمر حتما ووجوبا عبر معرفة كيفيّة تشكّل الاغتراب وذلك بمعرفة فروعه المتصالبة حول جهاز الإنتاج الرأسمالي فالملكيّة الخاصة لوسائل الإنتاج ودولة الطبقة المهيمنة التي أتاحت وشرّعت لانقسام المجتمعات إلى طبقات هما في حقيقة الأمر من أنتجا هذا الوجود المغرّب. ولهذا فقط أرجع **ماركس** الاغتراب إلى البناء التحتي بما فيه من علاقات وقوى إنتاجيّة، فبداية تشكّل الاغتراب إذا تحدد في النزع المعذّب لملكيّة الشغيل وفي الاستحواذ اللا إنساني على الأرض وإعادة تشكيل العالم تشكيلا يخدم صنم رأس المال فلم يبق العالم أرض مشتركة لما يقول كانط بل رقعة شطرنج كبيرة ومعتقل كبير عافته الآلهة وأدبرت عنه، فانقسام المجتمع إلى طبقات وتحوّل الدولة إلى دولة طبقيّة حاميّة وحارسة لمصالح

---

1 يؤكّد **التوسير** في هذا الموضع أنّ صيغة «القلب» الماركسي **للهيغليّة** ب» استخراج النواة العقلانيّة داخل اللغّة الصوفيّة» أي الديالكتيك هو صيغة «بلا معنى»n'a aucun sens وبالتالي « فهو لا يدلّ على «قلب» **الهيغليّة** بعامة، أي يعني قلب الفلسفة التأمّليّة spéculatif كما هي.نحن نعلم أن هذا العمل منذ الايديولوجيا الألمانيّة ليس له أي معنى»

يقول الفيلسوف الماركسي الفرنسي **لويس التوسير**: الطريقة المثلى لفهم **هيغل** وعلاقة **ماركس بهيغل** هي قبل كل شيء قراءة وفهم رأس المال» انظر في هذا السياق:

Louis Althusser, *pour Marx,* Edition la découverte, paris, 1968, p8789, 88, .

Louis Althusser, *Lénine et la philosophie, suivie de Marx et Lénine devon Hegel*, Petite collection Maspero, Paris1992, p77

2 ماركس (كارل)، **مخطوطات 1844الاقتصاديّة الفلسفيّة**، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974.ص26.

3 المصدر نفسه،ص26

رأس المال هو الصرخة الأولى لميلاد الاغتراب.ولهذا فقط حلل **ماركس** الاغتراب تحليلا ماديا تاريخيا، فتاريخ التشكيلات الاجتماعيّة كما عرضه في «**الايديولوجيا الألمانيّة**» يبيّن لنا منشأ الاغتراب في زمنيّة الرق أين وقع امتلاك العبيد وتسعيرهم، فأشكال الرق والاسترقاق ليست ميزة العصور القديمة فحسب فللعصور الحديثة أشكال استعبادها واسترقاقها الناعم لهذا يكون للاغتراب ما يبرر حضوره اليوم في إمبراطوريّة رأس المال.

فلمّا ينتقل **ماركس** من النقد الديني إلى النقد السياسي والاقتصادي فإنه في ذات الوقت يواكب ترحّل الاغتراب من الاغتراب الديني في الإمبراطوريّة القديمة غلى الاغتراب الاقتصادي في إمبراطوريات رأس المال أي من التشكيلات الاجتماعيّة السابقة على الرأسماليّة إلى الرأسماليّة المانيفاكتوريّة لهذا حدد الاغتراب من خلال علاقة العمل بأسلوب الإنتاج وفعل الإنتاج باعتباره «نشاط غريب لا ينتمي إليه (...) إنه النشاط كمعاناة والقوّة كضعف والإنجاب كعقم» [1]. يفهم الاغتراب داخل النشاط الاقتصادي في اغتراب العامل أمام أسلوب وفعل الإنتاج وبكلمة اغتراب العامل داخل الجهاز الإنتاجي وهذا ما عبّر عنه **ماركس** حينما كتب يقول: « إذا كان نتاج العمل هو الانسلاب فلا بد أن يكون الإنتاج نفسه استلابا نشطا، انسلاب النشاط نشاط الانسلاب، ففي اغتراب موضوع العمل إنما يتلخّص الاغتراب، الاستلاب في نشاك العمل»[2].

لئن بدأ **هيغل** جدليّة السيّد والعبد بتقديم وصف للسيد من جهة مغامرته بحياته ليكون سيّدا على ذاته وعلى العالم فإنّ **ماركس** في إطار تحليله للاغتراب يبدأ بالعامل باعتباره محور العمليّة الإنتاجيّة ذلك أن العامل ينحدر داخل مجتمع منقسم إلى طبقات وفي عمليّة إنتاجيّة استبداديّة إلى دون الإنسان ليصبح مموضعا ومشيئا، أي مجرّد سلعة وبالتالي فالعمل المغرّب يغرّب العامل عن منتوجه وعن عمليّة الإنتاج نفسها وعن الطبيعة وطبيعته وبالتالي تسلب وتغرّب وظيفته الناشطة والحيويّة ويدمّر تدميرا شاملا فهو «ينتج للأغنياء أشياء رائعة لكنّه ينتج للعمّال الحرمان، إنه ينتج القصور وللعامل الأكواخ ينتج الجمال وللعامل التشيؤ «[3].

لئن ذهبت **حنه أرندت** في تشخيصها للوضع البشري في العالم الحديث إلى القول بأن هروب الإنسان من الأرض إلى الفضاء ومن الذات إلى العالم والأشياء هو في عمقه

1 المصدر نفسه ص27.

2 المصدر نفسه، ص27.

3 مخطوطات 1844 الاقتصاديّة الفلسفيّة، ص27.

اغتراب كإشكال سياسي فإن ما كان قد شخّصه **ماركس** أولا هو الاغتراب الديني لذلك كانت دعوته إلى إجلاء القداسة من العالم وطرد الكهنة وتحطيم المعابد للوصول غلى روح الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة الكامنة في أعماق الذات البشريّة لذلك ومثلما كان نقد الاغتراب الديني هو المدخل الرئيسي لكل نقد فإن نقد الاغتراب الاقتصادي ثانيا هو شرط إمكان كل تخطّى ايجابي لما يحول دون استرداد الذات المصادرة داخل العلاقات الإنتاجيّة الاستبداديّة لذلك»يبدو الطابع الخارجي للعمل بالنسبة للعامل في حقيقة أنه ليس له وإنّما لآخر، إنّه لا ينتمي له إنه خلاله لا ينتمي لنفسه وإنما لآخر (...) كذلك فإن نشاط العمل ليس هو نشاطه التلقائي، إنّه لآخر، إنّه فقدان الذات»[1].

يفهم الاغتراب إذا مثلما بيّنت لنا المخطوطات الأولى على أنّه النتيجة الحتميّة للعمل المأجور، فالعمل لم يعد مصدر لثروة الشعوب مثلما ذهب في ذلك **أدام سميث** و**ريكاردو** وإنّما تصيّر مقترنا بفقدان الذات والواقع إنّه ضياع مزدوج فالعامل حينما يعمل هو في حقيقة الأمر يعيد إنتاج ذاته كضياع ويخلق نتاج عمله وثمرة جهده كضياع وبالتالي فهو يساهم في خلق استراتيجيات الهيمنة عليه أي أدوات استعباده واستغلاله وبالتالي فالعامل «يخلق إنتاجه كفقدان لواقعه كعقاب له تماما ، تماما كما يخلق نتاجه كضياع، كنتاج لا ينتمي له فإنه يخلق كذلك سيطرة الشخص الذي لا ينتج على الإنتاج وكما يغترب بنشاطه عن نفسه فإنه كذلك يضفي على الغريب نشاطا غريبا»[2]

البيّن من هذا الشاهد التصريف الجديد الذي أعطاه **ماركس** لمفهوم الاغتراب والذي لم يعد فيه بالإمكان الحديث عن الاغتراب المتخارج عن العوامل الاقتصاديّة هو أنه لا يتعامل مع الاغتراب بردّه إلى قوّة تثوي خلف العالم بل يتابعه جينيالوجيا من جهة الولادة والنشأة كما من جهة التطوّر والاستحالة فمن الاغتراب الديني إلى الاغتراب السياسي والاقتصادي، أي من نقد السماء إلى نقد الأرض فكان الاغتراب في عيادة ماركس ونحن نقول العيادة لأن النقد الماركسي للاغتراب هو تشخيص إلى حد المرض لأصله وفصله والظروف التي أنتجته والقوى التي خدّمته وشرّعت لاستمراريته وشروط وسبل إمكان تجاوزه وتخطّيه ايجابيا.

قاد هذا التشخيص إلى رد الاغتراب والاستلاب إلى حركة النظام الرأسمالي وبالتالي

1 المصدر نفسه، ص30.

2 المصدر نفسه، ص30.

فالملكيّة الخاصّة هي التي أنتجت هذا الوجود المغرّب والعامل المستلب فما يصفه **ماركس** وما يشخّصه بكونه اغتراب واستلاب هو في خاتمته ليس إلا «نتيجة لحركة الملكيّة الخاصّة»[1].

يكون الاغتراب الاقتصادي النتيجة الحتميّة لحركة الجهاز الإنتاجي الرأسمالي بعلاقاته الاستبداديّة كما بعمله المأجور وملكيته الخاصة فالاغتراب إذا هو اغتراب شامل يكون بدءه بالاغتراب في المنتج ثم داخل الإنتاج تكون حصيلته اغتراب الوجود النوعي.و تقود هذه الاغترابات مجمّعة في خاتمتها إلى اغتراب الإنسان تجاه الإنسان وهذا ما عبّر عنه **بول ريكور** حينما كتب يقول: «يعقب المراحل الثلاث السابقة التي هي الإغتراب في المنتج والاغتراب داخل الإنتاج والاغتراب في صميم الوجود النوعي البعد الرابع والأخير هو تغريب الكائن البشري عن الكائن البشري أي تغريب على مستوى تشارك الذوات»[2] .ظل مفهوم الاغتراب عند **ماركس** مفهوما مطوّرا باستمرار عبر مسار تشكّل الفلسفة الماركسيّة لذلك فهو «مقولة أساسيّة من مقولات الماديّة التاريخيّة «[3]، لذلك نراه يطرح في كل مرحلة طرحا متقدّما عن الأطوار التي سبقته ففي «**الايديولوجيا الألمانيّة**» انتقل **ماركس** من اغتراب العامل أمام فعل الإنتاج والمنتوج كما ذاته والآخر والعالم في شموليته إلى الاستلاب داخل تقسيم العمل الاجتماعي بين عمل مادي وعمل فكري وهو ما أدى إلى انكفاء الفلاسفة على الميدان الفكري والنظري ممّا أدّى إلى غرفة الفلسفة والفيلسوف عن الواقع [4] فكان العامل شأنه شأن السلع المعروضة في السوق وبالتالي فهو «معرّض لجميع مصائب المزاحمة ولجميع تقلّبات السوق»[5] وبالتالي فهو مموضع ومشيئ داخل علاقات الإنتاج فاقد لإنسانيته ومسعّر شأنه شأن السكر لا أكثر ولا أقل الأوّل تقاس بالساعة والثانيّة بالميزان «[6]. يفهم الاغتراب إذا في هذا الموضع في استثمار واستغلال جهد العامل وامتصاص دمائه لتحقيق القيمة الفائضة ولمواكبته يقتضي الأمر تنزيله في سياق العلاقات الاقتصاديّة

1 مخطوطات 1844الاقتصاديّة الفلسفيّة، مصدر مذكور سابقا، ص30.

2 ريكور (بول)، **الايديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة، فلاح رحيم، دار الكتاب الجدبد المتّحدة، الطبعة الأولى يناير 2002. ص100.

3 معجم الماركسيّة النقدي، مرجع مذكور سابقا، ص106.

4 ماركس (كارل)، **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ترجمة فؤاد أيوب، الطبعة الأولى نوفمبر 1976، ص61.

5 ماركس (كارل)، انغلز (فريديريك)، **البيان الشيوعي**، ترجمه وقارنه عن الالمانيّة وعلّق بقاموس ماركسي على كلماته النظريّة والتاريخيّة العفيف الاخضر دار الطليعة 1975ص71.

6 ماركس (كارل)، انغلز (فريديريك)، **مختارات في أربعة أجزاء،الجرء الأول** دار التقدّم موسكو1975 ص 103،104.

التي قسّمت المجتمع إلى طبقات متناحرة طبقة تنتج و طبقة تستولي على الإنتاج وتجبر الطبقات المنخلعة عن الوجود على بيع قوّة عملها ومعنى ذلك لما يقول ماركس: «إنّ رأس المال المدفوع لقاء قوّة العمل تبادله الطبقات العاملة لقاء وسائل المعيشة يخدمها استهلاكها لإنتاج عضلات الشغيلة الموجودين وأعصابهم وعظامهم وأدمغتهم ولتكوين شغيلة جدد»[1] فالاغتراب الشامل هو ما رسمه **ماركس** حينما بيّن حقيقة ما ينتجه العامل لغيره وما ينتجه لنفسه ف»ليس الحرير الذي ينسج وليس الذهب الذي يستخرج من المناجم وليس القصر الذي يبنى إن ما تنتجه لنفسها إنّما هي الأجرة»[2] .لذلك لا يفهم الاغتراب دون المرور بنظريّة الاستغلال وهذا هو شرط إمكان فهم رأس المال لما يقول ألتويسر[3]

إن ما شخّصه **ماركس** بكونه اغتراب وضياع واستلاب وسلبيّة وتشيئة وموضعة ليس تشخيص عدمي وإنّما هو تشخيص تأسيسي لأنه المدجل الحقيقي لعمل الماديّة التاريخيّة وبالتالي فإلغاءه هو شرط إمكان كيان الماديّة التاريخيّة بهذا المعنى فقط يكون تتبّع جينيالوجيا الاغتراب عبر الأطوار التاريخيّة للتشكيلات الاجتماعيّة المدخل الحقيقي لفلسفة الرفض التي تمر عبر فلسفة الفعل.

3. من الرفض إلى الفعل

لمّا انتقل **ماركس** من نقد السماء إلى نقد الأرض ومن التأمّل إلى الفعل ومن النقد المتعالي عن موضوعاته إلى النقد المحايث فإنّه في ذات الوقت قد قطع مع السنن الميتافيزيقيّة ومع المثاليات الذاتيّة والموضوعيّة بمنعرج مادي تاريخي ديالكتيكي ليمكّنه من تتبّع أصل وفصل الاغتراب وتطوّره عبر التشكيلات الاجتماعيّة فمن الاغتراب أمام الدين إلى اغتراب العالم السياسي المترجم في الاغتراب داخل النشاط الاقتصادي في جمعه، أي اغتراب أمام المنتوج وفعل الإنتاج وأمام الآخر، يضاف إليهم غربة الذات عن ذاتها.

مكّننا هذا الترحّل من الوقوف على الكيفيّة التي نزّل بها **ماركس** الاغتراب ليكون بذلك أوّل من عالج هذا المفهوم بطريقة علميّة فهو لا يطاب الخلاص لينفي الاغتراب

1 ماركس (كارل)، رأس المال، **نقد الاقتصاد السياسي**، الجزء الثالث، ترجمة محمّد عيتاني، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1978ص818، 819.

2 **مختارات في أربعة أجزاء الجزء الأول**، مصدر مذكور سابقا، ص106،105.

3 عد في هذا السياق إلى:

Althusser(Lowis), Freud et Lacan la philosophie comme arme de la révolution, comment lire le capital Marxisme et lutte de classe, Édition sociales, Paris, 1976,p50.

في العوالم الأخرى ولا ينتظر تشكّل الواقع لتخطّى الاغتراب ولا يدعو إلى تأسيس ديانة جديدة متقوّمة على الحب لتخطّي اغتراب الجوهر الإنساني[1] بل يدعو إلى السكن داخل فروع الجهاز الإنتاجي الذي أنتج شتى أشكال الاغتراب ومن ثمّة فهو يرجع الاغتراب إلى جذوره الأولى أي إلى ديانة المال والملكيّة الخاصة. فشفاء الإنسانيّة من اغترابها لن يكون ذا جدوى وفاعليّة إلا بتخطّي أسلوب الإنتاج الرأسمالي ومن ثمّة **فماركس** يطرح الاغتراب كمشكل اقتصادي أي في إطار علاقات الإنتاج الاستبداديّة واللا متكافئة .بهذا المعنى فقط يكون الاغتراب في عيادة **ماركس** والعيادة في هذا الموضع تحمل وتأخذ في معناها السياسي لا الطبّي فتخطّى الوجود الاغترابي والنشاط الاستلابي لا يكون ممكنا إلا من خلال المرور من التأمّل إلى الفعل ومن تأمل العالم إلى تغييره .

مكّن رفع **الهيغليّة** وتطعيم الماديّة **الفيورباخيّة** من إحداث منعرج حاسم في تاريخ الفكر البشري بمقتضاه أعيد صياغة الديالكتيك ليكون هو نفسه تعبير عن الرفض الشامل لمآلات رأسماليّة القرن التاسع عشر من جهة تصيّرها متأخرة ورجعيّة .فالديالكتيك **الماركسي** المقوّم والمطهّر داخل جدول النار **الفيورباخي** هو ديالكتيك مناضل ومقاوم لما يعيق استرداد الذات الإنسانيّة فبمعيّة المنهج الديالكتيكي وضع **ماركس** «حدا لاستلاب الإنسان عن طريق ديالكتيك مناضل ديالكتيك تحرري»[2] ليطرح سبل إمكان تخطّي منظومة رأس المال.

لمّا يرفض **ماركس** الأسس التي قام عليها الاقتصاد السياسي الرأسمالي ولمّا ينشّط الديالكتيك ويخدّمه ليكون معبّرا عن الرفض العظيم لمآلات اقتصاد السوق فإنه في ذات الوقت يقر بضرورة المرور من تأمّل العالم إلى تغييره وهذا هو مدلول الأطروحة الحادية عشر من «**أطروحات حول فيورباخ**» فهي تحمل على أمره القطي والمتعلّق رأسا بالتغيير الراديكالي للعالم شيوعيا لتجاوز اغتراب الذات واستلابها ومثل هكذا أمر مرتهن بالفاعليّة الثوريّة النشيطة فهي القادرة على تخطي الإنسانيّة الناقصة وهذا العمل الجبار يبقى مرتهن لما يقول **غارودي**: «بتدمير الاقتصادي الرأسمالي القائم على الريع في مبدئه بالذات، وبناء اقتصاد اشتراكي قائم على الحاجة، هو وحده إلي

1 عد في هذا الموضع إلى: انغلز (فريدريك)، **فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة،ترجمة** محمد لعريبي، دار التقدّم للنشر(بدون تاريخ).

2 غارودي (جورج)، **كارل ماركس**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى سبتمبر 1970، ص198.

سيضع حدا لاستلاب الإنسان وسيخلق شروطا نفتح الإنسان الكامل»[1] لتجاوز غربة الفلسفة والفيلسوف عن الواقع، أي انتقال الفلسفة ومن ورائها الفيلسوف من موضع فهم العالم وتأمله إلى موضع تغييره ثوريا عبر اتحاد الفلسفة مع قوّتها الماديّة أي القوّة الشعبيّة التي نمت وترعرعت عبر سيرورات الإفقار التي تركتها الرأسمالية في نوّها المتواصل.فتخطّي الاغتراب إذا يمر أوّلا عبر إعادة تحديد دور الفلسفة ومهام الفيلسوف وبالتالي الدور الطليعي والتاريخي للطبقة العاملة، فإلغاء الاغتراب متوقّف على تحقيق الفلسفة وتحقيق الفلسفة مرتهن بتحقق الطبقة العاملة عبر الممارسة النشيطة.

يمرّ **ماركس** في سياق رفضه للاغتراب الرأسمالي من النقد إلى الفعل ليدخل بذلك في مشروع تغيير العالم على نحو ايجابي فلا يمكن تخطّى الاغتراب من وجهة التفسير المادي للتاريخ إلا بتخطّي أسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي نمت معه الملكيّة الخاصّة والعمل المأجور ، ذلك أنّ سر هذا الأسلوب وأساس ازدهاره وعنفوانه هو القيمة الفائضة فهي التي ساهمت في اتساع الهوّة بين الطبقات على مستوى عالمي وهي كذلك من أنتجت البؤس والإفقار لمنتجيها والثروة والرفاه لغيرها، فحركة الإنتاج الرأسمالي إذا لا تنتج فائض القيمة فحسب بل «تنتج وتخلّد العلاقة الاجتماعيّة بين الرأسمالي والعامل الأجير»[2] لهذا يدعوا **ماركس** وانغلز إلى تخطّي أسلوب الإنتاج الرأسمالي ودواعي ومبررات تخطّيه تفهم في سياق المسار اللا إنساني للتوسّع الرأسمالي وعبر سيرورات الإفقار والفوارق بين الطبقات.

إن رفض مؤسسا الماركسيّة للاغتراب بجميع تلويناته والاستغلال الرأسمالي بمختلف أشكاله هو الذي دفعهما إلى الانتقال إلى الممارسة التي تستهدف التغيير الشامل للعالم على نحو إنساني، فجميع التشكيلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة منذ المجتمع العبودي إلى المجتمع الرأسمالي الراهني هي تشكيلات طبقيّة قائمة على الهيمنة والإخضاع والاستغلال وبالتالي فالصراع الطبقي والتناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج هما قانونان للمرور من تشكيلة اجتماعيّة إلى تشكيلة اجتماعيّة واقتصاديّة أخرى وقد قاد هذا التأريخ المادي التاريخي لتاريخ التشكيلات الاجتماعيّة إلى ضرورة البحث عن نموذج سياسي واقتصادي يكون قادرا على استعادة الذوات البشريّة المصادرة في معبد

1 **كارل ماركس**، مرجع مذكور سابقا، ص224.

2 ، **نقد الاقتصاد السياسي**، الجزء الثالث، مصدر مذكور سابقا، ص 827.

رأس المال فنقد **ماركس** إذا للجهاز الإنتاجي الرأسمالي والسكن داخل فروعه والعمل على معرفة طرق اشتغاله وازدهاره هو في حقيقة الأمر بحث عن كيفيّة نشأته وتطوّره وتناقضاته والقوانين التي تحكمه من أجل العمل عل تخطّيه.

فعمليّة تخطّى الإغتراب لا يكون بتخطّي الاغتراب في ذاته أي كما هو في حاله بل بتخطّي الظّروف التي أنتجته .

يقودنا ما قيل إلى أنّ حل مسألة الاغتراب كما هو الشأن بالنسبة للمسألة اليهوديّة يجد تعبيره في أسلوب الإنتاج الرأسمالي وبالتالي فبتخطّي منظومة رأس المال تقع عمليّة تخطّى الاغتراب الإنساني فما يرفضه ماركس هو علاقات الإنتاج الرأسماليّة المنتجة للاغتراب والاستغلال وما يسعى إلى تحطيمه هو منظومة رأس المال.

إنّ فلسفة الفعل إذا هي ترجمة لفلسفة الرفض داخل عمل ثوري يتمفصل فيه النظري بالعملي للتخطّي الايجابي للملكيّة الخاصة وبتخطّيها تولد الشيوعيّة بما هي المستقبل والفضاء الذي فيه ستسترد الذات فتخطّي الملكيّة الخاصة إنّما يؤدّي إلى تخطّى شتى أشكال الإغتراب. ففلسفة الفعل إذا هي التخطّي الخلاق والايجابي للملكيّة الخاصة ذلك أن فعل التخطّي إنّما يؤدّي إلى مولد الشيوعيّة باعتبارها «الايجابي كنفي للنفي»[1] فبهذا الفعل فقط أي الفعل الثوري الذي يزاوج بين النظريّة وقوّتها الماديّة ، بين الفلسفة والواقع في صلب التطوّر التاريخي تتحقق «عمليّة الانعتاق والاسترجاع البشريين»[2].

يؤكّد لنا ما قيل أنّ نقد الاغتراب الاقتصادي وتخطّيه ايجابيا بالمرور إلى تشكيلة اجتماعيّة واقتصاديّة ارقي هو المدخل الحقيق لكل فعل يستهدف الإرجاع الإنساني وهذا ما عبّر عنه **ماركس** من جهة تأكيده أن تجاوز الاغتراب الأرضي والسماوي لا يحل ويتجاوز « إلا بتطبيق الشيوعيّة»[3] ويبقى تطبيقها مرتهن ب»فعل شيوعي»[4] يجد ترجمته سياسيا في تحوّل الطبقة العاملة إلى قوّة تنظّم نفسها لتحرر نفسها ففي تحررها تحرر للعالم بأسره وفي تجاوزها لاغترابها الذاتي تجاوز للاغتراب الإنساني في

1 مخطوطات1844 الاقتصاديّة الفلسفيّة، مصدر مذكور سابقا،، ص 39.
2 المصدر نفسه، ص43.
3 المصدر نفسه،ص 43
4 الايديولوجيا الألمانيّة

شموليته»[1].

يحدد **ماركس** مصرف تخطّي الاغتراب عبر الفعل الشيوعي الذي يراوح بين النظريّة والواقع أي بين البروليتاريا باعتبارها القوّة الماديّة وفلسفتها باعتبارها السلاح النظري للدخول في تناقض مع عالم الثراء ومن ثمّة تثوير الوجود السياسي والاقتصادي ومعنى ذلك أن الاستلاب « لا يمكن إلغاؤه إلا بتوفّر شرطين عمليين فحتى يصبح قوّة لا تطاق، يعني قوّة يقوم البشر بثورة ضدّها لا بد من الضرورة أن يكون قد جعل الكتلى العظمى من البشريّة كتلة محرومة من الملكيّة تجد نفسها في تناقض مع عالم الثراء»[2].

إن رحلة النقد من نقد السماء إلى نقد الأرض هو رحلة الفيلسوف من تأمل العالم إلى تثويره والعمل على تغييره ايجابيا فالدعوة إلى تخطّي الاغتراب عن طريق **فلسفة الفعل الشيوعي** في التاريخ هو في عمقه مسعى لإثبات الشيوعيّة نظريا وعمليا ذلك أننا نعتبر أن مولد الاغتراب الاقتصادي وتفاقم الاستثمار والاستغلال يمثّل المقدّمات الواقعيّة لميلاد هذه الحركة التأسيسيّة والتي هي «الحركة الواقعيّة التي تلغى الأوضاع القائمة حاليا وأن شروط هذه الحركة لتنتج عن المقدّمات الموجودة في الوقت الحاضر»[3] فلا يمكن لهذه الحركة أن تكون إلا حركة ثوريّة تحمل **أمرها القطعي** إلى أقصاه أي أمر التغيير الراديكالي للعالم بتخطّي أسلوب الإنتاج الرأسمالي ففي البيان الشيوعي يحدد ماركس مصرف الثورة نظريا وذلك بدءا بما هو قومي لتتخلّص البروليتاريا من» برجوازيتها الخاصّة «[4] ومنها زعزعة مضجع المجتمع الرأسمالي بواسطة ثورة عنيفة تحطّم البنى المتكلّسة الرافضة للتطوّر عبر رفع شعار «يا عمّال العالم اتحدوا»[5]، أمّا في **الثامن عشر من لويس بونابرت** فإنّه يحلل فكر الثورة عمليا من فكرة الاستيلاء إلى تحطيم وتفكيك جهاز الدولة وهذا ما بيّنه ماركس في **رسالة إلى غولكمان** حينما كتب يقول:

لن تمرر الثورة القادمة الآلة البيروقراطيّة والعسكريّة إلى أيادي أخر مثل الآن وإنما هدمه»[6]. تعبر هذه الاستنتاجات عن تطوير **ماركس** لمفهوم الثورة وممكنات تخطّي

1 المصدر نفسه، ص44.
2 المصدر نفسه ص49.
3 المصدر نفسهسابقا، ص 44.
4 البيان الشيوعي، مصدر مذكور سابقا، ص87.
5 المصدر نفسه، ص148.
6 Marx (karl), œuvre choisie 2, Guterma (Norbert), Lefebvre, *Gallimard1966* p366

الاغتراب الاقتصادي والسياسي ذلك أن نجاح الثورة وتخطّي منظومة رأس المال مرتهن بافتكاك السلطة السياسيّة وتفكيك أجهزتها القمعيّة والطبقيّة لذلك يركّز **ماركس** في «**البيان الشيوعي**» على الثورة العنيفة التي تحطّم دولة البرجوازيّة لأن «البروليتاريا لا تستطيع إسقاط البرجوازيّة إن لم تستولي في البدء على السلطة السياسيّة»[1] لتدمّر النظام القائم تدميرا عنيفا أمّا في نقده لبرنامج غوته فقد ذهب إللا القول بأنه «ينبغي للطبقة العاملة لكي تستطيع النضال على وجه العموم أن تتنظّم حيثما هي بوصفها طبقة وأن بلادها بالذات هي الميدان المباشر لنضالها»[2].

يحدد **ماركس** الأساس المادي لفلسفة الفعل فطبقة البروليتاريا هي رأس حربة الثورة والانعتاق العام للمجتمع هو الغاية التي تحرّك الفعل الثوري فحينما تمارس فعل النفي لذاتها ولشروط وجودها واغترابها لتحقيق انعتاقها هي في ذات الوقت تعتق المجتمع بأسره ففيه «لا تستطيع أن تنعتق دون أن تعتق نفسها من جميع الفئات الأخرى، دون أن تعتق بالتالي كل فئات المجتمع الأخرى... لا تستطيع وفق هذا استرداد ذاتها دون الاسترداد الكلّى للإنسان»[3]

حدد ماركس لهذا الانعتاق أساسه النظري والعملي «فرأس هذا الانعتاق الفلسفة وقلبه البروليتاريا»[4] فالشرط الأساسي لتخطّي وتجاوز افرازات منظومة رأس المال باغترابها واستلابها كما باستغلالها هو «الثورة»[5] لهذا فقط ينادي بضرورة توحيد الطبقة العاملة لأن في وحدتها فقط يمكن تكوين قوّة ماديّة تنقل النظريّة من حيّز الإمكان، من حيز الوجود بالقوّة الأرسطي إلى حيّز الوجود بالفعل وهو ما عبّر عنه بالثورة الراديكاليّة التي تنسف العالم القديم برمته وبالتالي «فعندما توحّد البروليتاريا نفسها بحكم الضرورة وعندما تنصّب نفسها بثورة طبقيّة حاكمة وبصفتها هذه تقضي بالقوّة على علاقات الإنتاج القديمة فبقضائها على هذه العلاقات تقضي في الوقت نفسه على شروط وجود التناحر الطبقي وعلى وجود الطبقات عامّة»[6]

تجد شتى أشكال الاغتربات مدلولها وأصلها وفصلها في الملكيّة الخاصّة لذلك فتخطّى

1 البيان الشيوعي، مصدر مذكور سابقا، ص43.

2 **منتخبات في ثلاثة أجزاء المجلد الثالث**، الجزء الأول ، ترجمة الياس شاهين، دار التقدّم موسكو 1981، ص107

3 *Critique du droit politique Hégélienne*, op cit, p212

4 Ibid., 212

5 الايديولوجيا الألمانيّة، مصدر مذكور سابقا، ص43.

6 البيان الشيوعي، ص148.

الملكيّة الخاصّة ايجابيا نحو الشيوعيّة هو في عمقه «التعبير الايجابي عن الملكيّة الخاصّة الملغاة»[1] بهذا المعنى فقط تحل شتى أشكال الاغتربات وتسترد فيها الذات المصادرة بالانتقال إلى الشيوعيّة وتطبيق الاشتراكيّة العلميّة ذلك أنّها «الحل الحقيقي للنزاع بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان ، بين الوجود والماهيّة، وبين التموضع وتأكيد الذات، وبين الحريّة والضرورة، بين الفرد والنوع»[2] .

يكون تخطّي الاغتراب والاستلاب مرتهن بتخطّي الملكيّة الخاصّة فبتخطّيها فقط يحل لغز التاريخ وتتخطّى الإنسانيّة اغترابها الذاتي والموضوعي لذلك «فالتخطّي الايجابي للملكيّة الخاصّة، كتملّك للحياة الإنسانيّة هو التخطّي الايجابي لكل اغتراب»[3]. بهذا المعنى سعى ماركس إلى مناقضة الرأسماليّة ببرنامج سياسي واقتصادي تثبت فيه الذات وتؤكّد حضورها في العالم عبر فعل المنظوريّة التي تجعل من الإنسان إلها للإنسان وبالتالي فمناقضة الحداثة الرأسماليّة بالاشتراكيّة والشيوعيّة هو تفعيل لصراع النقيضين داخل مشروع الحداثة ذاته وبالتالي فتخطّي الاغتراب هو التعبير الختامي على ضرورة تخطّى الموضع الرأسمالي الذي تنتفي فيه الذات وتفقد إلى موضع الأيس والايجابي كنفي للنفي وهذا ما عبّرت عنه المخطوطات من جعة تأكيدها أنّ «الشيوعيّة هي الإيجاب كنفي للنفي ومن هنا فإنّها المرحلة الواقعيّة الضروريّة للمرحلة التاليّة من التطوّر التاريخي في عمليّة الانعتاق والاسترجاع البشريين «.

4. الرهن الإمبراطوري في عيادة ماركس

تطرح العيادة هنا بمفهومها السياسي لا الطبي فهي إشكال سياسي يوقّع لكارثيّة الراهن الإمبراطوري[4]* كإشكال فلسفي فيه يطرح المرض الإمبراطوري المعولم بأفق

1 مخطوطات 1844 ص4

2 نفسه، ص38

3 نفسه، ص38.

4 * هذه الأهميّة نقول براهنيتها وراهنيّة تستلزم وضع مخزوننا الروحي في موضع أزمة شاملة يورط فيها هذا المخزون الروحي الذي أنتج ولا يزال ينتج البربريّة الضاربة في ما قبل التاريخ لذلك فالبدايّة الحقيقّة نحو مشروع فلسفي تنويري يمر حتما ووجوبا طبقا لكارثيّة اللحظة وميقات التفلسف الذي ربطناه بالشر وبالكارثة **بسبينوزا** ومنه إلى ماركس ، **سبينوزا** من جهة دفاعه عن العقل ضدّ الاستبداد الديني ومراهنته على التحرر و**ماركس** من جهة نحره للديّن في سبيل الإنسان الحر المتحرر من معوقاته الأرضيّة والسماويّة. و قد كتب **جيرار بن سوسان** : التحرير هذه الكلمة ذات الصدى **السبينوزي** (trcta tus politicus) الأصل **الروسوي** ....راسخة في تراث عصر الأنوار ومحفورة في التاريخ بواسطة الثورتين الأمريكيّة والفرنسيّة على وجه الخصوص. وكان من الطبيعي تماما أن تصلح لتشخيص مشكلة سياسيّة فعليّة في رينانيا الفرنسيّة، ثمّ البروسيّة: مشكلة تحرير اليهود والتي كانت آنذاك في قلب المعارضة الليبراليّة. وفي ذلك "المنشأ" أيضا نبتت الماركسيّة، وفي هذا الإطار على الأقل بدأ ماركس شأنه شأن الآخرين

تأسيسي يعاد ويستعاد التفكير مع **ماركس** ضد الوجود الإمبراطوري الذي بات شاملا، فأشكال القصور والوصاية قد تواصلا بعد **كانط** أمّا الاغتراب والاستلاب كما الاستثمار والاغتراب والاستغلال فقد أعيد استحداثهم وتشكيلهم طبقا للتغيّرات التي شهدتها العولمة الرأسماليّة .فالتفكير بالراهن الإمبراطوري المعولم عياديا هو انخراط في مشروع سياسي تأسيسي يستشكل ويعاين أمراض الإمبراطوريّة بطريقة نقديّة ليرسم ممكنات وسبل رسم فعل العبور والتخطّي والتجاوز.

تكون الفلسفة اليوم مطالبة لإعادة الانخراط بأكثر حدّة وصلابة لمعينة السمات المرضيّة التي نقشت بأحرف من دم على الأجساد المعاصرة فالتاريخ الفعلي للحداثة الغربيّة منقوش في أرشيف الرأسماليّة كما هي كائنة الآن بالفعل عبر مسارها الطويل. فالأنا الغربيّة المتمركزة حول العقل والصوت هي نتاج للحركات الاستعماريّة الكلاسيكيّة وهي الآن نتاج للاستعمار الناعم العابر للقارات لذلك فتقسيمنا لجينيالوجيا الاغتراب من السماء إلى الأرض ومن الرفض إلى الفعل هو دعوة صريحة إلى إعادة تفعيل النقد داخل هذه الحضارة التي باتت مهدّدة في وجودها فالاغتراب الديني لا يزال فاعلا وحاضرا في الخطابات السياسيّة والحربيّة، أمّا الاغتراب الاقتصادي فقد بات شاملا في الوضع الإمبراطوري المعولم وهذا ما يدفع إلى التفكير في شروط إمكان إعادة التفكير في ممكنات وسبل تجاوز ما يحول دون تأكيد الذات قولا وفعلا في العالم ومثل هكذا أمر إنّما يمر أولا برسم البنيان السياسي والاقتصادي والجيوسياسي للحاضر عبر نقد الاقتصاد السياسي الرأسمالي في درجته القصوى أعنى العولمة ونقده إنّما يعني في هذا الموضع جعل **ماركس رأس المال** حالة بدئيّة، ذلك أنّ الرأسماليّة بملكيتها الخاصة وعملها المأجور مثلما كان **ماركس** قد عكف عليها نقدا وتحليلا بمنهجه الكشفي هي الآن الإمبراطوريّة المعولمة وهو ما يعني أن الرأسماليّة لا تزال تحافظ على جوهريتها وما تغيّر هو شكلها في انتقالها من درجة إلى درجة وبالتالي فشتى أشكال الاغتراب والاستلاب كما الاستثمار والاستغلال لا تزال جاثمة ومستوطنة في بنية الرأسماليّة وهو ما يعني أن اغتراب العالم ما بعد الحديث واستلاب الإنسان الإمبراطوري في حلّته الجديدة لا يزال أفق إشكالي لنفكر به تفكيرا تأسيسيا وهو ما يعني أن إشكاليّة العبور والتخطّي الايجابي لأشكال الاغتراب لا يزال سؤالا مطروحا.

يمر ثانيا بتعريّة وفضح الوجود الرأسمالي المعولم كما هو كائن بالفعل في كل مكان

في الفضاء الجرماني، بالتفكير في السياسة. أنظر : **معجم الماركسيّة النقدي**، مرجع مذكور سابقا، ص380

وفضحه إنّما يعني تعريّة وملاحقة إمداداته النظريّة والعمليّة ومن ثمّة الوقوف على مآلاته ، فلا يمكن تخطّي الاغتراب والاستلاب دون تخطي الفقر والبطالة كما الجهل والأميّة كما الجريمة المنظّمة والاتجار بالسلاح والبشر وباختصار لا يمكن تخطّي ما يحول دون الاسترداد الشامل والعميق للإنسانيّة دون تخطّى أسلوب الإنتاج الذي أنتج اللا إنساني في هذه الحضارة .

البيبليوغرافيا

1. **المصادر**

أ. باللغة العربيّة

* انغلز (فريدريك)، **فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة،ترجمة** محمد لعريبي، دار التقدّم للنشر(بدون تاريخ).

*ماركس (كارل)، **الإيديولوجيا الألمانيّة**، ترجمة فؤاد أيوب، الطبعة الأولى نوفمبر 1976.

*---------، **حول المسألة اليهوديّة**، ترجمة حمزة برقاوي، 1989، الاهالي عن دار ديتز برلين،1961.

*--------، رأس المال، **نقد الاقتصاد السياسي**، الجزء الثالث، ترجمة محمّد عيتاني، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1978.

*---------، ماركس (كارل)، **مخطوطات 1844الاقتصاديّة الفلسفيّة**، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة 1974.

*---------، انغلز (فريدريك)، **البيان الشيوعي**، ترجمه وقارنه عن الالمانيّة وعلّق بقاموس ماركسي على كلماته النظريّة والتاريخيّة العفيف الاخضر دار الطليعة 1975.

*----------،---------، ماركس (كارل)، انغلز (فريديريك)، **مختارات في أربعة أجزاء،الجزء الأول** دار التقدّم موسكو1975.

*----------،---------، **منتخبات في ثلاثة أجزاء المجلد الثالث**، الجزء الأول ، ترجمة الياس شاهين، دار التقدّم موسكو 1981.

ب. **باللغة الفرنسيّة**

*Marx (karl), œuvre choisie 2, Guterma (Norbert), Lefebvre, *Gallimard1966*.

*- - - - - -, *Critique du droit politique Hégélienne*, traduction et introduction d'Albert Baraquin, *Éditions sociales*, Paris1975.

2. **المراجع**

أ. **باللغة العربيّة**

*سوسان (جيرابن) ،لابيكا (جورج)، **معجم الماركسيّة النقدي**، ترجمة جماعيّة، دار محمد

على للنشر، الطبعة الأولى 2003.

* ريكور (بول)، **الايديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، الطبعة الأولى يناير 2002.

*غارودي (جورج)، **كارل ماركس**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى سبتمبر 1970.

ب. باللغة الفرنسيّة

.**Althusser*(*Lowis*), *Freud et Lacan la philosophie comme arme de la révolution, comment lire le capital Marxisme et lutte de classe*, Édition sociales, Paris, 1976.

*---------, *pour Marx,* Edition la découverte, paris, 1968.

*---------, *Lénine et la philosophie, suivie de Marx et Lénine devon Hegel*, Petite collection Maspero, Paris1992.

. *Feuerbach (Ludwing (*L'essence de christianisme,* présentation par J P Osier, *Gallimard* 1991.

جدلية الاغتراب والاعتراف
«التأصيل الفلسفي لفكرة الإعتراف عند أكسل هونيث»

أ. مونيس أحمد: جامعة وهران2
إشراف: أ.د برياح مختار

يعد مفهوم الإعتراف من المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسية المعاصرة، فالاعترافle reconnaissance له علاقة قوية بمفهوم الاغتراب الهيغلي،وعلى هذا الأساس يعد هيجل بحق من كبار مشارب أكسل هونيثaxel honneth[1]الذي وجد تربة خصبة من خلال الخطاب الهيجلي خاصة تلك الظواهر الملامسة للمجتمع والطبيعة الانسانية، لعل أبرزها الحق والجدل وكذا الاغتراب ومن خلال هذه البنى الفكرية طور نظريته حول الإعتراف، وكذلك مقولة التشيؤ التي أخذت اليوم أشكالا وصورا جديدة في مختلف أشكال الحياة الإنسانية، وذلك بعد تفشي الطابع الأداتي الذي طغى على مختلف ميادين الحياة المعاصرة، ولهذا عمل أكسل هونيث على تفسير التجاوز الأحادي والوصفي الذي قدمه جورج لوكاش من خلال دراسة نقدية لمفهوم التشيؤ ببحثه عن أشكال أبعاد أخرى للتشيؤ ضمن رؤى أنطولوجية واجتماعية وأخلاقية. ومنه سنحاول في هذه الورقة البحث تقديم نظرية الإعتراف وكيفية تحقيقها وهذا من خلال الوقوف عند نماذجها المعيارية الثلاثة، وكذلك الوقوف وتسليط الضوء على موضوع الاغتراب عند هيجل باعتباره السباق في هذا الطرح.

أولا: الاغتراب كبنية للاعتراف

يقول هونيث» وهنا رجعت إلى هيجل الذي ألهمني في صياغة أطروحتي، فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي ما دام هيجل لعب دورا كبيرا فيه، رجعت إلى هيجل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها أن المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من أجل الاعتراف، وهذه الفكرة التي انطلقت منها لأطور أطروحتي حول الاعتراف فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر

1 ولد الفيلسوف الألماني أكسل هونيث في مدينة إيسن1949 درس الفلسفة وعلم الاجتماع متأثرا في ذلك بأستاذه يورغن هابرماس، ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم جديد يسمى الاعتراف وأمسى له شهرة واسعة في الدول الأوروبية والعالم الأنغلوسكسوني وخاصة الولايات المتحدة وكندا وترجمت اهم أعماله إلى اللغتين الانجليزية والفرنسية ولهونيث العديد من المؤلفات أهمها: نقد مفهوم السلطة1985ـ الصراع من أجل الاعتراف1992 ـ مجتمع الإزدراء:نحو نظرية نقدية جديدة 2002 ـ حول راهنية فلسفة هيجل 2001 ـ التشيؤ 2005.

الاعتراف التي بموجبها تسمح لأفرادها بالدخول في اعتراف متبادل»1

فالاغتراب من المفاهيم المركزية في الاخلاق والسياسة، الانسان المغترب بالمفهوم التاريخي لدى هيجل هو ذلك الانسان الذي يعيش في عالم ميت لا انساني، عالم وصفه هيجل بأنه حياة متحركة للأموات» ومن هذه النقطة هيجل جعل من الاغتراب أداة للقضاء على هذا العالم الميت، فحسبه حضور الفرد يتجلى في مدى ارتباطه العضوي والتكميلي للمجتمع الذي يعيش فيه والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية. وبالتالي اكتمال الفرد يتوقف على هذا الارتباط والانسجام والتناغم والاعتراف المتبادل.

وقد ضرب هيجل أنواعا متعددة للاغتراب على مستوى الشخصية، فالنظم الاجتماعية وكذا الثقافية ولعل أخطرها حسب هيجل هو اغتراب الشخصية ويكمن في الصدام بين ما هو ذاتي وما هو واقعي ويترتب عليه فقدان للسيطرة الفردية.

كما هو الحال بالنسبة لاغتراب العبودية(انظر جدلية السيد والعبد)

وكذلك ينبها هيجل لاغتراب فكري أو عقلاني نتيجة القهر الناجم عن خضوع شخص لشخص آخر يمارس قواه وسلطته الكاملة على تلك الشخصية. وعليه التاريخ البشري حسب هيجل هو تاريخ صراع من أجل اعتراف الآخرين بحرية الذات واستقلالها هذه الذات لا تعرف حقيقتها إلا من خلال علاقتها بالآخرين أو من خلال تفاعلها مع الذوات الأخرى، وهذه الفكرة تظهر مدى التحول الذي جاء مع هيجل الذي هو على نقيض من التقليد السياسي عند ميكيافيلي وهوبز. وهو التقليد القائم على فكرة الصراع، صراع الإيرادات والرغبات وحرب الجميع ضد الجميع التي تقف حائل دون تحقيق الاعتراف المتبادل بين الأفراد وهناك شكل آخر من الصراع عند هوبز «فإن الغزو إذا أردنا تحديده هو اكتساب حق السيادة بالنصر وهذا الحق يكتسب بخضوع الشعب حيث يتعاقدون مع المنتصر واعدين بالطاعة مقابل الحياة والحرية1وهنا يتبلور جليا الفرق بين فكر هوبز السياسي حول السيادة القائم على الانتزاع والاخذ والاكتساب وفكر هيجل السيادة قائمة على الإعتراف ومن هنا كان الداعي إلى ضرورة الإشارة إلى أن هيجل استخدم الاغتراب من خلال نموذجين أو الاغتراب عند هيجل ذو طابع مزدوج أي استخدامه يشير إلى سلب المعرفة وسلب الحرية يقول هيجل» عندما يكبح الوعي الذاتي ملاذه أو لا يبالي بها يكشف عن الحرية البسيطة لذاته أي الروح المغتربة هي التي يكون وعيها ذا طبيعة منقسمة ومزدوجة ومجرد كائن متضاد» ولما كانت غاية الروح عند هيجل هي الحرية أو وعيها بها(الحرية) فإن أول وعي عرفه العقل

هو وعي كلي(جماعي) وخير ما يمثله هو وعي جماعة بدائية والتي تندمج فيها كفردية داخل المجتمع المشترك ومن هنا يشير هيجل إلى أن الانسان يقع في انفصال عن ماهيته ويرجع هذا الانفصال لالتزام الانسان بحالتين تبدوان بنظره متلازمتين للعالم الانساني وهما الضرورة والاغتراب. فالضرورة هي الاعتماد على الطبيعة ورضوخ الانسان مما تفرضه عليه من حدود، فالإرادة والضرورة كلاهما يقعان داخل الخبرة الفردية كعامل عقلاني ،بذلك تكون ضرورته الخاصة بقدر ما تكون الإرادة إرادته الخاصة. وعليه الكل يتفق على أن مفهوم الاعتراف ترجع بداياته وجذوره للفيلسوف الألماني هيجل، هذا المفهوم باعتباره محور الصراع بين الذوات وهذا من خلال تحليله لجدلية السيد والعبد وهي جدلية تأتي نتيجة حتمية لرغبة الانسان في نزع الاعتراف من طرف آخر صراع إرادتين الأولى إرادة السيد المتميزة بالقوة والمغامرة وهي إرادة السيد المنتصر في الصراع والثانية تتميز بالخوف والخضوع وهي إرادة العبد المنهزم، من خلال هذه الجدلية يشرع هيجل في تقوية مفهوم الاعتراف حتى أصبح من المفاهيم الكبرى في الفلسفة السياسية المعاصرة.

وفي الأخير الإنسان لا يتطور ولا يرتقي إلا من خلال علاقته بذلك الآخر الذي يحمله في صميم وجوده، وهذا لما كانت الحرية تتمثل في قدرة المرء على تحقيق ذاته واول خطوة نحو معرفة الانسان لذاته وتثقيفها هي اعتراف من الانسان بانتمائه لمجتمع متطور تاريخيا، وهذه بمثابة نقطة البداية لفكر هونيث وبداية التأصيل الفلسفي لفكرة الاعتراف.

ثانيا: إيتيقا الإعتراف عند هونيث

يمثل موضوع الإعتراف أحد أهم مواضيع الفلسفة السياسية المعاصرة والفكر الأخلاقي، فالمفهوم له علاقات مباشرة أو غير مباشرة بالنقاشات والرهانات المرتبطة بالتعددية الثقافية وحقوق الأقليات الوطنية والثقافية في المجتمعات الليبرالية. فتأسيس هونيث لما يمكن أن نطلق عليه قواعد أخلاقية تجاه النزاعات والصراعات الاجتماعية، يتم من خلال مسار جديد لمفهوم الصراع من أجل الإعتراف الذي صاغه هيجل في كتاباته وخاصة كتابات الشباب والمتضمنة بجدلية السيد والعبد ولكن الاستثناء لقراءة هونيث صوب هذا المفهوم هو أنه لا يقوم بإحالته فقط اتجاه مبدأ أنثروبولوجي أو صراع طبقي، بل يتجاوز ذلك من خلال طرحه في الجانب الأخلاقي لأن الصراع من أجل الاعتراف ينحو نحو الإحباط أو ما أطلق عليه بالتشيؤ* من خلال عدم تحقيق

المطالب، وتلبية الوعود وإلى التطلع والترقب والانتظار لكل ما هو ضروري للهوية الفردية بصفة خاصة والجماعية بصفة عامة، من خلال أفق يوفر ظروف اجتماعية تتناسب وقيام علاقات إيجابية مع الذات والآخرين.

لقد بلور هونيث نظريته النقدية أو ما يسمى بالاعتراف ضمن كتابه» الصراع من أجل الإعتراف 1985» وعلى هذا الأساس يعتر بامتياز فيلسوف الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت. وهذا بعد أن استفاد من تجربة هابرماس والكشف عن عيوبها خاصة حول موضوع اختزاله للحياة الاجتماعية وأشكال التواصل في البعد اللغوي. وقبل الولوج مباشرة إلى شرح فكرة الاعتراف عند هونيث، كان لزوما من أن نلق نظرة أركيولوجية على المفهوم قبل هونيث، وعليه سنجد المفهوم جاء ضمن كتاب التعددية الثقافية الاختلاف والديموقراطية لتشارلزتايلور، إلى كتاب المواطنة المتعددة للثقافات لويل كيميلكا مرورا بكتاب الاندماج الجهوي ليورغن هابرماسJürgenHabermas وكتاب سؤال الدولة الأوروبية لجون مارك فيري وكتاب الصراع من أجل الاعتراف وكذا كتاب مسيرة الاعتراف لبول ريكور، واذا ما حاولنا البحث في المواضيع المتعلقة بالاعتراف سنجده مقترن أساسا بمسألة الهوية السياسية أو سياسة الاعتراف التي تقع في صلب واشكاليات ورهانات التعددية الثقافية والديموقراطية وحقوق الانسان.

وعليه نظرية الاعتراف هذه تتشكل في نماذج معيارية تمثل شروطا ومضامين لأخلاقيات الاعتراف هي:

01 ـ الحب 02ـ الحق 03 ـ التضامن

بحيث من خلال تفاعل النماذج الثلاث يتأتى العيش الكريم وامكانية ضمان الكرامة الانسانية والمشاركة الفعالة في العالم المعاش يقول هونيث» إنه يمكن فيها ضمان الأفراد لكرامتهم وتماميتهم وأعني بالتماميه هنا إدراك الذات بتأييد الغير لها ضمن شبكة علاقتها العملية مع ذاتها وقدرتها على المشاركة في عالم المعيش الاجتماعي الذي يمكن أن يتضمن نتائج الاعتراف الثلاثة بصورة ملموسة، بحيث تستطيع أن ترجع إلى نفسها من خلال الكيفيات الإيجابية للثقة بالنفس واحترام الذات وتقديرها2

ومنه عامل الحب يعني الثقة بالنفس والحق من شأنه توفير الحقوق الفردية و الجماعية، والتضامن عند تطبيقه يعني التأطير الأخلاقي والقيمي للبراكسيس الاجتماعي. ما يمكن استنتاجه من النماذج المعيارية الثلاث هو ان النظرية عند هونيث

تقصي وبشكل واضح كل الأدوات الماركسية وترجع مباشرة إلى المصطلحات والمضامين الهيجلية، نظرية من شأنها أن تحرر الإنسان لا تقيده بإيديولوجيات ومشاريع ماركسية، فهونيث اعتمد كذلك في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يعتمد على الطابع الصراعي لما هو اجتماعي لهذا نجده يعود إلى أستاذه هابرماس الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الأداتي حيث تو تعويض براديغم الانتاج عند ماركس ببراديغم التواصل عند هابرماس، لكن هذا الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعي لما هو اجتماعي. في حين يؤكد هونيث على حضور مفهوم الإعتراف على أساس الإعتراف والخطاب بالنسبة له أيه نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع. يقول هونيث «اما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن ثلاث دوائر أولاها دائرة الحب حديثة لا تجدها في المجتمعات القديمة لأنها مرتبطة بعدة إكراهات. أما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك آلية الاعتراف المتبادل ،سأتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لا يشكل السوق سوى جزئه الصغير، فهذه الدائرة تتمحور حول القانون الحديث.... لكل أشكال الإعتراف طابعها الرمزي وإن علاقة الجسد بالاعتراف تجعل للاعتراف طابعا ماديا 3

أما الدائرة الثالثة هي مختلفة عن الدوائر الأخرى حيث تتمحور حول الاعتراف المتبادل بين الأفراد بالنظر إلى قدراتهم المحترمة، من هنا فإن أغلب النزاعات هي من طبيعة طلب الإعتراف3. كما يذهب هونيث إلى أن أشكال الاعتراف تحدد من الناحية الأخلاقية التطلعات الأساسية المشروعة في حقل أو نسيج العلاقات الاجتماعية، ويقاس المجتمع في أخلاقياته حسب هونيث بمدى امكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، لكن تحقيق هذا الإعتراف لا يمكن إلا داخل النزاعات أو الصراعات الاجتماعية ولهذا يأخذ مفهوم الصراع أو النزاع دورا أساسيا في صيرورة التطور الاجتماعي.

إن لب الإمكان تحقق الإعتراف المتبادل من خلال التواصل اللغوي الذي يكون مآل الاتفاق والتوافق أو التفاهم على الصعيد الاجتماعي، كما خص ذلك هابرماس محاولا انقاذ الكوني منطلقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الفعل التواصلي الأمثل» وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، يضمن تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على الأسس الحجاجية والبرهانية لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك4.

إن المجتمع عبارة عن أفراد يتحركون بدافع مصالحهم الخاصة ومن أجل إثبات ذواتهم، لأن تحقيق الذات مرتبط أشد الارتباط بالاعتراف المتبادل، لهذا ميز هونيث بين ثلاث مستويات للاعتراف وهي :الحب، الحق، التضامنوإذا ما انتهكت أحد هذه المستويات فإن الذات ستعبر هذا انتهاكا ومسارا خطيرا بكامل الذات سواء من الجانب الأخلاقي أو الاجتماعي أو السياسي، بيد أن هناك الكثير من الأسئلة التي لا تزال عالقة من قبيل ما هو النمط الذي ستتخذه الثقافة الأخلاقية والسياسية في هذا العصر، لمحاربة الإقصاء وإعطاء فرصة سانحة لكل المزدرئين والمقصيين والمحتقرين.

قائمة المراجع:

01ــ كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2010.ص111

02ــ نور الدين علوش، حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية(ابن النديم للنشر والتوزيع) ط161

3ــ الزواوي بغوره ـ الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل،دراسة في الفلسفة الاجتماعية ـ دار الطليعة ـ بيروت ط1 2012 ص 169

4 ـ هونيث أكسل ، ثلاثة أشكال معيارية للإعتراف ضمن كتاب كمال بومنير ،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مدرسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر ط1 2010 ص 150

طبوغرافية الإنسان العربي: بحث حول الهامش

(ب) موسى برلال: المدرسة العليا للأساتذة، مكناس-المغرب

ملخص

يتساءل هذا البحث حول تعريف الإنسان العربي الذي ينتمي لبنيات اجتماعية وأنثروبولوجية خاصة تقف وراء طموحاته وتطلعاته ونظامه المعرفي. ويوظف الأفق الفلسفي في مقاربته هذه. يقوم في مرحلة أولى بعرض أهم التحديدات الفلسفية التي توجهنا نحو الإجابة عن سؤال ما الإنسان؟ وفي مرحلة ثانية يناقش تلك التحديدات استنادا لمؤشرات دالة حول البنية الاجتماعية والثقافية الخاصة بالمجتمعات العربية. ومن بين المؤشرات التي تطرق لها ضمنيا ما يلي:

- المؤشر المؤسساتي: وذلك باستقراء بعض المؤسسات التي سادت في مجتمعاتنا وقيمها وأطرها المعرفية والخدمات التي تقدمها الإنسان وتصورها له.
- المؤشر السوسيولوجي: وذلك باستقراء دوافع بعض الظواهر الاجتماعية التي تفرزها مجتمعاتنا كحركات الضغط والاحتجاج...
- المؤشر القيمي والرمزي: وذلك باستقراء نماذج من القيم التي تروج لها مجتمعاتنا وتصورها للمعرفة والفكر.

وتفترض هذه الدراسة أن الإنسان العربي هو بمثابة «هامش»، في مقابل الإنسان الغربي الذي اعتبر مشروعا يجب تنميته وتحريره، فنشأت لهذا الغرض مختلف الخطابات (السيكولوجيا والسوسيولوجيا، الطب العضوي...)، في حين بقيت هذه الخطابات والنظرة العلمية للإنسان والعالم مهمشة في أطرنا المعرفية.

مقدمة

لقد ظهر مع مشيل فوكو تصور جديد لمهمة الفلسفة؛ وهي أن تقوم بأشكلة problématisation الإنسان والواقع. بمعنى آخر كيف ظهرت مختلف المشكلات وصارت موضوع معرفة وقول للحقيقة (الجنون مثلا أو الانحراف أو النشاط الجنسي...)؟ وفق أية استراتيجية؟ وأية خلفيات؟ يقول فوكو محددا معنى الأشكلة: «ليس معنى الأشكلة هو تمثل موضوع سبق وجوده، ولا إبداع موضوع لا وجود له عن طريق الخطاب؛ وإنما تعني مجموع الممارسات الخطابية، أو غير الخطابية التي تقوم

بإدخال شيء ما في لعبة الحقيقي والزائف وتشكله كموضوع للفكر»[1]. في هذا السياق نهدف من خلال هذا البحث إلى أشكلة «الإنسان العربي»، ليس بالعودة إلى تاريخه كما فعل فوكو في حالة «الإنسان الغربي»، لأن السياقات تختلف، فالإنسان الغربي الذي يدعي العقلانية كان قد نسي تاريخ الإقصاء والحجز والتعذيب، وهو ما دفع فوكو إلى الحفر في تاريخه؛ عبر منهجه الأركيولوجي، للكشف عن الحقيقة المنسية الكامنة وراء هذا الإنسان الذي يدعي العلم والعقلانية في الوقت الذي تتوغل فيه السلطة في كل مناحي الحياة لإخضاعه والتحكم فيه. ونظرا لكون الإنسان العربي لا يدعي العقلانية بل ينشدها فحسب، في هذا السياق سنتساءل حول المعوقات التي تحول دون إمكانية قيام العقلانية (باعتبارها من بين محددات ماهية الإنسان) بمجتمعنا، وهل يدخل مطلب العقل ضمن احتياجات الإنسان في هذه المجتمعات؟

لا أقصد في هذا السياق القيام بمهمة المؤرخ والبحث التاريخي (أو الأركيولوجي) كذاك الذي قام به فوكو، وإلا لعنونت هذا البحث ب»أنثروبولوجيا الإنسان العربي»، لكن هدفي أن أرسم خريطة طبوغرافية للإنسان شاهد على تاريخ ما، يمكن أن يوضع نفسه موضع بحث آخر. بمعنى آخر سأتناول مفهوم الإنسان انطلاقا من مقاربة ستاتيكية وليست ديناميكية، نظرا لكون أطرنا الإيديولوجية والمعرفية لم تعرف قطائع كما حدث في الغرب، ولم تنشأ عندنا مؤسسات راديكالية وثورات علمية، فأغلب ما نملكه مستورد وليس له جذور في أطرنا المعرفية (قيم الحداثة/العقلانية التي ننشدها مثلا، والتي تم تنكيسها في ثقافتنا لقرون عديدة). لذلك فممارسة الستاتيكا بالمعنى الذي يعطيه إياها «أوغست كونت» أنسب من ممارسة البحث التاريخي والديناميكي في ظل تاريخ راكد. إذا كان فوكو قد أخرج الجنون والمرضى من الهامش الذي وضعهم فيه خطاب العقل، وتتبّع تاريخ ظهور المؤسسات والعلوم الإنسانية التي حاولت معرفة هؤلاء، بالعكس من ذالك فإن الهامش في مجتمعنا هو الإنسان ذاته، عقله وجسده ورغباته، لذلك سأهتم بهذا الهامش. بمعنى آخر، إذا كانت المؤسسات في الغرب قد عرفت تحولات تجلت في استدماجها للخطاب العلمي (في الطب، في التربية..) وهو ما احتاج تتبع مسار هذه التحولات؛ فإن مؤسساتنا وتاريخنا لم يعرف تحولات شبيهة بذلك، لأن الزوايا والأضرحة، مثلا، ظلت عندنا كما هي ولم تتحول إلى مِصَحات أو

1 فوكو، ميشال، هم الحقيقة، حاوره فرانسوا إيوالد، ترجمة مصطفى المسناوي، ضمن: ميشال فوكو، هم الحقيقة: مختارات، إشراف الترجمة مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى 2006، ص 104.

معاهد علمية.

حول تبيئة السؤال الفلسفي حول الإنسان

إذا كان السؤال الموجه لبحثي هذا هو الآتي: ما الإنسان في مجتمعنا العربي؟ من أين يستمد هويته وماهيته؟ هل نُعَرّفه بجسده أم بالعمل أم بالفكر أم بالقيم؟

فهل من حقنا طرح هذا السؤال الذي يرتبط ببنية أنثروبولوجية خاصة؟

إذا كان سؤال «ما الإنسان» لا يرتبط في الفلسفة بالتساؤل عن هذا الإنسان أو ذاك، إنما هو سؤال حول الإنسان الكلي، لأن الفلسفة كما يقول أرسطو لا تهتم بالجزئيات وإنما هي علم بالمبادئ والعلل البعيدة. إلا أن السؤال الذي أطرحه هنا قد يكون سؤالا شبه أركيولوجي في ظل التاريخ الفكري والثقافي والمؤسساتي العالمي، يأخذ بعين الاعتبار بنية الخطاب الثقافي وطبيعة المؤسسات السائدة بمجتمعاتنا. تكمن أهمية التساؤل حول إنسان العالم الثالث وحول بنية هذه المجتمعات بشكل عام في كونها تطرح إشكالات يمتد تأثيرها إلى المستوى العالمي (الصراعات المحلية ونزوح اللاجئين مثلا لهما انعكاسات وتحديات على المجتمعات الأخرى)، وهو الشيء الذي جعل منطق العولمة يدعو»إلى إلغاء الحدود والعقبات التي تحول دون انتقال البشر والسلع والأفكار عبر كوكب الأرض، طلبا للعيش المشترك نظرا لوحدة المصير وعالمية المشكلات (الإرهاب، تلوث البيئة، الفقر، غسيل الأموال)[1]. كما أن الفكر الإنساني حينما تطور وأفرز قيما إنسانية ترمي إلى التنمية الذاتية (الوعي الذاتي..) والاجتماعية والأخذ بيد الإنسان إلى حياة سعيدة تخلو من الاستعباد والاستبعاد والتهميش، كانت تلك قيم كونية لا جدال فيها. في هذا السياق سنستعين بالأفق الفلسفي للتساؤل حول بنية أنثروبولوجية خاصة.

الإنسان: أي تعريف

لا شك أن الفلاسفة اختلفوا عبر تاريخ الفلسفة في تصورهم وتحديدهم لماهية الإنسان ككائن يختلف عن باقي الكائنات (حيوان اجتماعي، يعمل، يتدخل في الطبيعة من حوله ويصنع عالمه...)، وكونه يتداخل فيه جانب العقل (كائن عاقل) والإدراك الحسي الجسدي (كائن يحس ويرغب..)، ثم حضور الضمير الأخلاقي وإكراهات المجتمع...

1 عبد الحميد، طلعت (وآخرون)، الحداثة.. ما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003، ص 275.

إن كل محاولة لتعريف الإنسان عموما لابد وأن تتم من خلال بعد من هذه الأبعاد -السالفة الذكر- التي تتقاطع كلها في الإنسان (العمل و الشغل و الصناعة، العقل، الجسد، الأخلاق و الطابع الاجتماعي للإنسان)، ونحددها كالآتي:

أولا: الإنسان باعتباره كائنا عاقلا (homo sapiens).

من بين الخصائص التي يمكن أن يُعَرَّف الإنسان من خلالها هناك خاصية التعقل، فالإنسان وحده، من بين باقي الكائنات، يعي ذاته والعالم حوله. لذلك وضع لينه Linné سنة 1758 الإنسان - الإنسان العاقل/العالم (homo sapiens)- هو الأول في أنواع المملكة الحيوانية[1]. وعلى خلاف ما يرتبط بالأحاسيس والمشاعر والخيالات، فالفكر هو الذي يستطيع أن يقدم تصورا موضوعيا عن الذات والعالم، وهو منشأ الفكر العلمي. لكن لا ننسى أن العقل استُعمِل عبر التاريخ في سياقات مختلفة وأخذ دلالات متعددة. لقد كان سقراط وأفلاطون مثلا، يفضلان فضائل العقل على الحس والمحسوس، فكل ما يرتبط بالحس عابر ومؤقت، أما المثل الأخلاقية التي يدركها العقل وحده فهي الخالدة، والتي يمكنها أن تخلق للإنسان الطمأنينة والسعادة، «فالجسد في نظر أفلاطون هو العائق الذي يحول دون سمو النفس، وهو السجن الذي لا خلاص للنفس منه إلا بإماتته، فالجسد «قبر» والفلسفة الحق هي تعلم الموت وتدرب على إماتة الحواس، التي تشد الإنسان إلى عالم التغيير والوجود المزيف، أما الروح فهي في رأي أفلاطون ليست مصدر الحياة فقط، وإنما هي مبدأ الانفعالات والتفكير والوعي، ما يؤهلها لقيادة الجسد فإخضاعه لإرادتها»[2]. وسبق أن ميز ديكارت بين الفكر والامتداد، بين الفكر والجسد الذي يرغب ويحس، وحدد ماهية الإنسان بالفكر، فأثبت في التأمل الثاني من كتابه «تأملات ميتافيزيقية» أنه شيء مفكر، وفي مقابل ذلك يقول: «جلي، أني لست تلك المجموعة من الأعضاء، التي سميت بدنا...»[3]، أما ما يتعلق بالإدراك الحسي فذلك يسميه حالات فكر وليس بفكر، إذ يقول: «قد لا تكون هذه الأمور، التي أحس بها وأتخيل، قائمة بحد ذاتها، بمعزل عني، كما لاحظت ذلك سابقا. مع هذا، أنا واثق أن تلك الحالات من الفكر، التي أسميها عواطف وتخيلات، هي بلا شك صائرة ومتلاقية

1 لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص 563.

2 التليلي، عبد الرحمن، عنف على الجسد، عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، أبريل-يونيو 2009، ص 153.

3 ديكارت، رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات-بيروت، ص39.

فيّ، من حيث هي فقط حالات من الفكر»[1]. ليس غرضي في هذا السياق الخوض في حيثيات الفلسفة الديكارتية، إنما منطلقي هو التساؤل عن ماهية الإنسان، وخاصية الفكر والوعي التي وقفنا عندها هي إحدى خصائصه. لكن لا ننسى أنه قد تحظر لدى الإنسان أنماط تفكير مختلفة (لاهوتية، خرافية)، تجعل الإنسان مستلبا من خاصية الوعي وإعمال العقل، وللأسف سنكشف أن هذه إحدى خصائص الإنسان العربي، وهو ما يجعله إنسانا يخرج عن الحد/التعريف الفلسفي عندما تتدخل قوى أخرى لتتحكم فيه.

ثانيا: الإنسان باعتباره كائنا صانعا (homo faber).

ورد في موسوعة لالاند الفلسفية تعريف برغسون للإنسان كما يلي: «نعتقد أن من جوهر الإنسان أن يخلق ماديا ومعنويا، أن يصنع الأشياء، وأن يصنع نفسه بنفسه، هذا هو التعريف الذي نقترحه للإنسان الصانع»[2].

لا شك أن الإنسان يتميز بخاصية الشغل، فإذا كانت الحيوانات تعيش على الطبيعة، فإن الإنسان كائنا صانعا بامتياز، وعن طريق العمل يحافظ على بقائه ويضمن مأكله ومشربه، وبالتالي استمراره. إنه لا يسكن في أكواخ بل أقام مباني ذات جودة عالية ووفر لنفسه ما يكفي من أدوات تسهل حياته، لم يعد يأكل لحما نيئا بل يأكله مطبوخا بعدما اكتشف النار منذ أزمنة غابرة وصنع أواني الطبخ (وهذا ما يُقصد من كتاب كلود ليفي ستروس «من النيئ إلى المطبوخ»). ولم يعد يقطع مئات الكيلومترات على رجليه بل اخترع وسائل سريعة. ليس غرضنا في هذا السياق طرح إشكالية ملكية وسائل الإنتاج والصراع الطبقي، بحيث قد يصبح الإنسان مثل آلة يُستغل في شغل ما من طرف الفئة المحتكرة لوسائل الإنتاج. وللأسف سنجد أن الإنسان في المجتمعات العربية يعوزه الشغل كثيرا، وهو من أحد الدوافع التي مهدت للثورات العربية -فهي في أحد جوانبها ثورة البطون الجائعة أكثر مما هي ثورة العقل-، فتنتفي إحدى خاصيات الإنسان فيه.

ثالثا: الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا وأخلاقيا (homo sociologicus).

لقد استفاض الفلاسفة الأوائل (أفلاطون، أرسطو) في تحديد طابع الإنسان الاجتماعي وحاجته إلى الاجتماع، فالإنسان لا يمكنه أن يعيش إلا في ظل المجتمع مع الآخرين، تربطه بهم مؤسسات وقوانين وقيم أخلاقية. يقول أفلاطون على لسان سقراط في

1 ديكارت، رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، نفس المرجع، ص 50.

2 لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، مرجع سابق، نفس الصفحة.

محاورة الجمهورية: «تنبثق الدولة، كما أتصور، من حاجات الجنس البشري؛ لا أحد يمكنه البقاء بنفسه، بل كلنا لدينا عدة متطلبات. (...) وبما أننا نملك عدة احتياجات إذن، فسنحتاج لأشخاص عديدين لإمدادنا بها. يؤخذ واحد كمساعد لغرض ما، وآخر لغرض آخر...»[1]. ويؤكد أرسطو أن الإنسان «لا يستطيع أن يعيش إلا في جماعة، لأن من يشعر بعدم احتياجه للآخرين من أقرانه أو يستطيع أن يعيش منعزلا، ليس إلا أحد فرضين: فهو إما يكون رجلا فوق مستوى البشر، أو حيوانا وحشيا»[2]. وعمل دوركايم من جهته على إبراز طريقة اشتغال المعايير الاجتماعية التي تفرض نفسها على الأفراد وتواجههم بالإكراه والعقاب إذا لم يلتزموا بها. وقد ركز كانط نفسه على الأخلاق ووضع أمرا أخلاقيا شاملا وملزما، لا يكفي التصرف وفقه فقط بل يجب على الإنسان أن يكون مشرعا له أيضا، لذلك حينما يقوم بفعل أخلاقي ما يجب أن يتصرف بإرادة خيرة وليس عن قسر. لذا يجب أن يدير ظهره للإله لحظة قيامه بذلك الفعل غير مكترث بأنه يراه، نظرا لكونه يقوم بالفعل الأخلاقي عن طيب خاطر وبإرادة طيبة. باختصار فالمطلب الأخلاقي والقيم إحدى المحددات التي تميز الإنسان ككائن اجتماعي. قد يكون مرجعها العقل وقد يكون الأعراف والمعتقد.

رابعا: الإنسان باعتباره جسدا

لقد انتقد بعض الفلاسفة مثل نيتشه تهميش جانب الجسد والحياة في الإنسان باسم مثل أخلاقية أو عقلانية مجردة، لذلك حث على إعادة الاعتبار للجسد واعتبره «العقل الكبير»، يقول في كتابه هكذا تكلم زرادشت: «الجسد عقل عظيم (...). أداة لجسدك هو عقلك الصغير يا أخي هذا الذي تسميه روحا، أداة صغيرة ولعبة لعقلك الكبير»[3]، أي للجسد. ويقول أيضا: «وراء أفكارك ومشاعرك يا أخي، يقف سيد ذو سطوة وسلطان وحكيم غير معروف اسمه الذات. جسدك مأواه وجسدك هو»[4]. فالجسد بهذا المعنى هو المحدد لماهية الإنسان، فهو مصدر الأفكار والأحاسيس والرغبات ومأوى العقل الصغير الذي هو مجرد أداة لخدمة سيده (الجسد). وكانت الفلسفة الأبيقورية

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1994، ص102.

2 فضل الله، محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب، كفر الدوار-الحدائق، مصر، 2001، ص 9.

3 نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، الطبعة1. 2007، ص 75.

4 نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، نفس المرجع، ص 76.

قد ركزت على اللذة الجسدية واعتبرتها غاية الحياة، «ولذات العقل تقوم على لذات الجسم، فالعقل يسعد بسلامة البدن (لذة دينامية) ويطمئن ويسكن بزوال الهموم والآلام (لذة اتزانية)»[1]. لا يجب أن ننكر أن الإنسان كائن/جسد لا يستمر إلا بإشباع حاجياته الضرورية. لقد حكم نيتشه على النفس التي تحتقر الجسد أنها هزيلة هي كذلك، يقول: «في زمن ما كانت الروح تنظر إلى الجسد باحتقار؛ وكان ذلك الاحتقار أكثر الأمور سموا فيما مضى –كانت تريده هزيلا، بشعا، جائعا. وكانت تعتقد أنها هكذا تستطيع أن تفلت منه ومن الأرض..لكم كانت تلك الروح هزيلة هي نفسها، بشعة وجائعة: وكانت الفظاعة شهوة تلك الروح !»[2]. ويقول في عرضه لسيرته الذاتية في كتابه «هذا الإنسان»: «ما يمكن أن أعد به لإنجازه هو أن أحسن البشرية. إنني لا أقيم أوثانا جديدة. (...) بقدر ما اخترعنا عالما مثاليا بقدر ما جردنا الواقع من قيمته ومعناه وحقيقته»[3]. لم تكن فلسفة الجسد النيتشوية المناهضة للقيم الدينية والميتافيزيقية منفصلة عن حياة نيتشه نفسه، بل إن اهتمامه بالجسد قاده عام 1870 إلى الاشتغال كمتطوع مساعد للممرض خلال فترة قصيرة من الحرب الفرنسية- البروسية[4] عوض أن يتقلد مهمة القس التي ورثها عن أبيه. ولعل مرجعيته الطبية ونظرته العلمية بارزة في كتابه «هذا الإنسان»، إذ يقول مثلا: «لا أنصح بالشاي إلا في الصباح وبكميات قليلة، ولكن على أن يكون قويا. قد يكون ضارا جدا ويتعبك طوال اليوم إذا كان خفيفا. هنا لكل إنسان معياره وغالبا بين أشد الحدود ضيقا ودقة. وفي كل جو ضعيف لا أنصح أن تبدأ اليوم بالشاي قبل هذا بساعة من المستحسن أن تتناولوا فنجانا من الكاكاو الثقيل دون خلطة بأي زيوت. وظلوا في مقاعدكم قليلا قدر الإمكان؛ لا تثقوا بأي فكرة لا تولد في الهواء الطلق، ولا تصاحب حركة الجسم الحرة- ولا تثقوا بأي فكرة لا تحتفل فيها عضلاتكم بالعيد...»[5]. إن كل فكرة لا تقدم خدمة للجسد حكم عليها نيتشه بالزيف والدناءة. يؤكد أيضا على أهمية التغذية والمناخ قائلا: «اختيار التغذية؛ اختيار المناخ والمكان؛ والشيء الثالث الذي لا يجب أن نخطئ بشأنه على أي نحو من

1 هاشم، جمال، قاموس الفلاسفة، دار الخطابي، الطبعة الأولى 1991، ص 30.

2 نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، مرجع سابق، ص43.

3 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة تراث الفكر الإنساني 1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 14.

4 جين لورانس، و كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، 2004، ص 29.

5 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 47.

الأنحاء يتعلق بمنهج (الاسترداد) أو (التجديد)»[1]، وذلك لأن هذه العناصر هي التي تحافظ على بقاء الإنسان واستثماره لطاقته، إذ «في كل هذه الأشياء- اختيار الطعام، الموضع، المناخ، التجدد- فإن غريزة الحفاظ على الذات تسود وتعبر عن نفسها بأقل غموض في شكل غريزة الدفاع عن النفس. (...) إن أكبر تبديداتنا للطاقة مركب من سوء استخدامها المتكرر..»[2]. أليست هذه من بين أعظم قيم الحياة التي تخدم الجسد وتستثمر طاقته وتجعله متجددا باستمرار. وقد يكون من الصواب كذلك الإشارة إلى أن احتياجات الإنسان-الجسد لا تقتصر على الحاجيات البيولوجية بل له أيضا حاجات كمالية، كما يشير إلى ذلك ابن خلدون بصدد تمييزه بين البدو والحضر.... ويؤكد نيتشه على أهمية الموسيقى البهيجة والرقيقة ويقول: «يجب أن تكون الموسيقى مرحة ومع هذا عميقة مثل عصر يوم في شهر أكتوبر...»[3]. كما وجب الإشارة إلى الاستلاب الذي يمكن أن يتعرض له الإنسان نتيجة تعريفه بالجسد من طرف السوق الاستهلاكية الضخمة، خاصة إذا تزامن ذلك مع خلل في خاصية الشغل والعقل.

أي تعريق للإنسان العربي

انطلاقا من هذه التعاريف الشاملة، بماذا يمكن أن نعرف الإنسان في المجتمعات العربية؟

لننطلق من الجسد، هل يمكن أن نُعَرّف الإنسان في مجتمعاتنا العربية من خلال الجسد؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نرى حال الجسد في مجتمعاتنا. هل تقدر الجسد والحياة؟ لا شك أن كل مجتمع يحمل تصورات ما حول التغذية والصحة والمرض وطرق العلاج، لذلك لابد وأن يحظى الجسد بمكانة خاصة، لأن الإنسان هو جسده متى انحل هذا الجسد ينحل وجوده. لكن الجسد قد يعامل بشكل لاهوتي مثلا، كما يمكن أن يعامل موضوعيا كجسم حي. يمكننا أن نَعرف قيمة الجسد في النسق الثقافي العربي من خلال عدة مؤشرات من قبيل التغذية، لأن الأشياء تتكون مما تتغذى عليه كما يقول طاليس في سياق برهانه على كون الماء أصل الوجود[4]. وهناك كذلك مؤشر الصحة (الطب الصحي). لاختبار هذين المؤشرين يكفي إلقاء نظرة على المؤسسات، بمعنى هل لدينا مؤسسات لرعاية الجسد؟ وهل لدينا علوما تلقن في

1 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، نفس المرجع، ص 50.

2 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 60.

3 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 58.

4 كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 13.

هذا الصدد؟ في الغرب مثلا ظهر الطب وتطور مستبدلا التصور الأبقراطي القديم، بمعنى تم» الانتقال الجريء من طب انتظاري أو ترقبي Expectative)) يعود في أصله إلى التصور الأبوقراطي للقدرة الشافية للطبيعة، إلى طب تدخلي (Médecine Interventionniste) يبادر إلى التدخل المباشر في المسار التطوري للمر ض على أمل إيقافه أو بتر واجتثاث العضو المريض أو العنصر الباطولوجي المسبب للمرض أو الناتج عنه»[1]، وخصصت لهذا الغرض العيادة والمستشفيات. هذا فيما يخص الطب العضوي، أما الطب العقلي فقد ظهر بدوره مزيحا التصور القديم حول الجنون ، «حيث تم القضاء على حجز كان يخلط الجنون مع كل أشكال اللاعقل، وتأسيس مارستان لغايات طبية خالصة...»[2]. لا ننسى أن ظهور هذه المؤسسات والخطابات حوْل الجسد في الغرب هو نتيجة لتطور على المستوى القيمي والعلمي، فأصبح من حق هذا الجسد أن يراعى ويتابع عبر الفحص الطبي.

بالعودة إلى مجتمعنا، فلا شك أنها تتوفر على تقنيات للعلاج كغيرها من المجتمعات، لكن ذلك لا يرقى إلى مستوى الطب العلمي، وكما يقر جورج كانغليم **كانغيلهم** «ففعل التطبب والعلاج قديم ولا يمكن ضبط بداياته ولا أصوله، خصوصا التقنيات العلاجية، فهي موجودة في جميع الحضارات ولدى جميع الأقوام. لكن أن ترتبط العملية الطبية برمتها من تشخيص وفهم وعلاج بنظرية طبية فذلك هو الأمر النادر. لأن كل نظرية طبية هي نظرية في الإنسان».[3] تبعا لذلك، إذا بحثنا عن مؤسسات العلاج ووصفاته فس مجتمعاتنا التقليدية واستثنينا المداواة بالأعشاب الطبيعية، لأنها أقرب الطرق التي تستعملها حتى المجتمعات الأكثر بدائية للعلاج، لا نجد مؤسسات تهتم بالجسد المريض إلا الزوايا والأضرحة.. التي يطلب من خلالها الشفاء إذا كان الجسد معتلا. وهذا يفترض أن هناك بنية فكرية مصاحبة لهذه المؤسسات (الإيمان بالسحر والشعوذة..). وبالرغم من دخول المؤسسات ذات المنشأ الغربي إلى المجتمعات العربية، منذ الاستعمار، إلا أنه لا يزال يحكمنا الخطاب الثقافي الذي أنشأ مؤسساتنا التقليدية بشكل أو بآخر، حيث يتم التعامل مع الجسد بشكل سحري/خرافي أو يتم

1 دحدوح، رشيد، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم ، أطروحة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية- جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2006-2005، ص 1.

2 فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى 2006، ص 466.

3 دحدوح، رشيد، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم ، نفسه، ص 144.

إهماله. هذا النمط من التفكير الذي يصاحب مؤسساتنا التقليدية لا يمكن إلا أن يهمش الجسد بالموازاة مع غياب ثقافة غذائية وصحية، فقد يكون وجها آخر للطب الانتظاري الأبقراطي القديم بسبب سيادة التفكير الخرافي وغياب الوعي. ويذهب الجابري إلى أن الرؤية السحرية للأشياء والعالم لا تقتصر على البنية الثقافية (الثقافة الشعبية) فحسب بل تتجاوزها إلى المنظومة الفكرية (الثقافة العالِمة)، فإذا كانت ميزة العقلانية- الفكر العلمي- أنها «تعكس مطابقة الفكر للواقع مطابقة علمية تقوم على الترابط السببي، أو تطمح إلى تحقيق هذا النوع من المطابقة»، في مقابل ذلك «فالنظرة السحرية للعالَم هي نظرة تريد أن ترى العالم على غير ما هو عليه، فهي إيديولوجيا تستمد مرتكزها من خارج الواقع المعطى، كذلك الفكر العربي الحديث والمعاصر تهيمن عليه نظرة سحرية للعالم تلغي الواقع المعاش لتضع مكانه واقعا مضى وانقضى أو واقعا لم يأتي بعد»[1]. ولعل سبب هذه المناحي الإيديولوجية يرجع إلى الخلط بين العلل وغياب التفكير العلمي، وهذا هو ما يحذر منه نيتشه قائلا: «ليس هناك خطأ أخطر من الخلط بين العلة والمعلول، إنه ما أسميه الانحراف الحقيقي للعقل. ومع ذلك فإن هذا الخطأ من العادات البشرية الأكثر قِدما والأكثر معاصرة، بل هو مقدس لدينا، ويحمل اسم ال«الدين» وال«أخلاق». كل اقتراح يصوغه الدين والأخلاق يتضمنه، ويعتبر الكهنة والمشرعون الأخلاقيون أصل انحراف العقل ذاك»[2]. وتجاوزا لهذه المناحي الإيديولوجية نرمي هنا إلى رسم طبوغرافية هذا الواقع كما هو.

لقد نشأ خطاب العقل المضاد للجسد في اليونان، لكون الجسد والاستغراق في المتع هو الذي كان سائدا آنذاك، حيث كانت القوانين تتسامح مع ممارسة الرجل للجنس خارج الزواج. كانت الرموز القضيبية تُحمَل إكراما للآلهة. هذه الأخيرة لم تطالب يوما بكبح الغرائز الجنسية، لذلك كان الجنس جزءا من الاحتفالات الدينية أيضا. والآلهة في اليونان تمارس بدورها الجنس مع النساء الجميلات[3]... وأمام طغيان الجسد جاء خطاب العقل المتطرف مع الفلاسفة (سقراط، أفلاطون، أرسطو..) هادما لهذا الجسد ومحتقرا له. هذا إذن هو السياق الذي ظهر فيه خطاب العقل في اليونان. وفي مقابل

1 الجابري، محمد عابد، كيف نتعامل مع التراث، حوار أجراه معه خالد النجار، سلسلة مواقف، عدد 15، دار النشر المغربية، الطبعة 1: مايو 2003، ص ص 52-51.

2 نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1996، ص 44.

3 للمزيد من التفاصيل حول الجنس عند الإغريق أنظر: فريشاور، بول، الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، مطابع جوهر الشام، الطبعة الأولى 1999، ص ص 385-281.

ذلك «لم يخلط العرب بين الحب والجنس، أو بين المحبة والاشتهاء. ظل الحب عاطفة تقوم على الميل القلبي، المقرون بالإيثار، ميل يتنفس في اللقاء العف، والتأمل في حركة النفس، والرغبة في توحد الشعور نحو الأشياء، وإيثار ما به يصير المحبوب أكثر سعادة وبهاء وأنسا، وإن يكن المحب- بسبب من ذلك- يعاني ضروبا من الحرمان والشقاء. لم يكن الاشتهاء أو الإعجاب الجنسي جزءا من مفهوم الحب، ولا عاملا من عوامل بقائه، بل على العكس، لقد كانوا يعتقدون أن النكاح يفسد الحب و يقضي عليه، وقد قالت أعرابية تعلق على ما وصف لها من فعل العشاق: ليس هذا بعاشق ولكنه طالب ولد !! وقال أعرابي تعليقا على الفعل الجنسي: هذا ما لا نفعله بالعدو، فكيف بالصديق !!»[1]، فكان إذن حبهم حبا عَذريا أو أفلاطونيا. ومن جهة أخرى فالجسد في نسقنا الثقافي وبنياتنا التقليدية هو ملك للآباء، خاصة جسد الأنثى، فهما اللذان يقرران زواجها كما هو حال كل المجتمعات القبلية التي «تتقايض النساء» على نحو ما ذهب إليه ليفي ستروس، حيث صنف المقايضة الزواجية إلى ثلاثة أشكال كالآتي: «الزواج التفضيلي بين أبناء العمة وأبناء الخال من الجانبين، والزواج بين ابن الأخت وبنت الأخ؛ والزواج بين ابن الأخ وبنت الأخت»[2]. إن المناداة بالعقل والعقلانية في مجتمعنا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أن كل من العقل والجسد (والجنس بصفة خاصة) مهمشين ومحتقرين معا. لذلك فمبرر إقامة وبناء العقل والعقلانية يبدو بدون أسس ما لم يعطى الجسد حقه ويضع استراتيجية خاصة به كذلك.

إذن لا يمكن تعريف الإنسان في مجتمعنا بالجسد، ما دام هذا الأخير ملكا مهمشا ولم يكن في يوم ما مشروعا. بل أكثر من ذلك إن سيادة التفكير اللاهوتي لا يعمل إلا على إقصاء الجسد واعتباره شيئا دنيويا خسيسا، فالروح وحدها هي التي يجب تنميتها. يصدق على ذلك قول نيتشه أن الروح الهزيلة وحدها تحتقر الجسد فتجعله هزيلا مِثلها بالاستناد إلى قيم متعالية. يحدث هذا في الوقت الذي نحن في حاجة إلى الاعتراف بالجسد وتحقيق الشرط البيولوجي لكي نمر إلى جانب العقل، حتى لا نُعَرّف الإنسان كونه جسدا حيا فقط (حيوان). إن إهمال الجسد هو ما جعل روسو ينتقد الحضارة وينادي بالعودة إلى حالة الطبيعة حيث المساواة ويسهل تحقيق الحاجيات الفطرية.

1 عبد الله، محمد حسن، الحب في التراث العربي، عالم المعرفة، العدد 36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ديسمبر 1980، ص 93.

2 ليفي ستروس، كلود، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص 149.

إذا كان الإنسان قد هُمِّش وأقصي جسده في بنياتنا الاجتماعية ونظامنا الأخلاقي، فما حال خاصية الشغل في الإنسان في مجتمعاتنا؟

حينما نتحدث عن خاصية الشغل في الإنسان فذلك قد يحيلنا إلى معنيين: المعنى الأول ذو طابع أنثروبولوجي يعرف الإنسان باعتباره كائنا صانعا ومبدعا، وهنا يُقصد الجانب المادي في الثقافة التي هي نتيجة الفعالية البشرية، ويرمي إلى تمييزها عن الطبيعة الخام، وتمييز الإنسان عن الحيوان وعن كل ما هو طبعي. أما المعنى الثاني للشغل فهو ذلك الذي يرتبط بمفهوم الشغل في المجتمعات المعاصرة، الذي يقصد به «مزاولة عمل متخصص في مجال معين مقابل أجر أو مردود مادي»، وقد أصبح الشغل غاية الحياة الاجتماعية، إذ لا تكتمل هوية الإنسان إلا بالشغل و بالاكتفاء الذاتي. «إن مقولتي الشغل والبطالة هما اللتان أصبحتا تحددان من ينتمي إلى المجتمع وبالتالي تصان هويته، ومن يوجد في الخارج فيصبح اللامسمى، لأن عالم الفقر والعوز الذي أعيد تشكيل معناه ودلالته بسبب الرفع من مكانة الشغل والإنتاج أصبح يرزح تحت مفهومي النظام واللانظام»[1]. أصبحت في هذا السياق هناك مؤسسات مختلفة تشغل مئات الأفراد الذين يلائمونها حسب طبيعة الشغل (يدوي، فكري، تقني..)، وأصبح الشغل يرتبط بتأهيل وتكوين ما. لذلك فالتعليم بما فيه التكوين المهني هو بمثابة مصنع لإنتاج الكفاءات البشرية التي سوف تشتغل. لذلك فالشغل لم يعد هما فرديا بل أصبح إشكالا مطروحا على الدولة. ويبين مشيل فوكو أن الدول الغربية لم تعد تمارس السلطة على الأفراد من خلال الإخضاع فحسب بل من خلال تنمية قدراتهم ليكونوا أكثر فعالية في الإنتاج. يقول: «لقد دخل الجسد البشري ضمن آلية للسلطة تنقب فيه، وتفكك مفاصيله وتعيد تركيبه،وهكذا فإن «تشريحا سياسيا» هو أيضا «ميكانيك سلطة»، صار قيد الولادة، فهو يحدد كيفية التوصل إلى تسلط على جسد الآخرين، ليس فقط من أجل أن يحققوا المطلوب، بل لكي يتصرفوا كما يراد لهم ، مع التقنيات ووفقا للسرعة وللفعالية المحددة لهم. إن الانضباط يصنع هكذا أجسادا خاضعة ومتمرسة، أجسادا «طيعة». فالانضباط يزيد في قوى الجسد (بالمعنى الاقتصادي للمنفعة) ويقلص هذه القوى بالذات (بالمعنى السياسي للطاعة)..»[2]. فماذا عن مجتمعاتنا العربية؟

يجب أن لا ننسى أن الثورات العربية أو ما يدعى بالربيع العربي كانت تحركها

1 هواري، إدريس، الأخلاق وتاريخ الحمق، مجلة فكر ونقد، عدد 55، دار النشر المغربية، يناير 2004، ص 9.

2 فوكو، مشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء

البطون الجائعة وكان الشغل أحد محرك جماهير غفيرة من الناس، لكن هذا لا يختزل هذه الثورات في هذا الدافع بل كانت هناك دوافع تتعلق بمحاربة الفساد وإقامة حكم ديمقراطي، وإجراء عدد من الإصلاحات. لكن لا ننسى أن الشغل عنصرا رئيسيا في هذا الصراع، والفساد الذي يشوب المؤسسات ينعكس على العدالة الاجتماعية ويتسبب في الإقصاء الاجتماعي. آلاف الشباب بدون تكوين وبدون شغل يستمرون في هذا الوضع عالة على المجتمع وعلى أنفسهم، يستمرون بدون هوية أو غير مكتملي الهوية (الإنسانية)، لأن الشغل أصبح عنصرا رئيسيا لكمال هوية الإنسان، فيظلون غير معترف بهم كبشر. إذن لا يمكن تعريف الإنسان في مجتمعاتنا بخاصية الشغل، ما دام هذا الأخير لازال إشكالا عويصا -أمام تزايد عدد الساكنة وارتفاع نسبة الفقر والاستبعاد- ولم يأخذه المجتمع والمؤسسات السياسية كإشكال حقيقي يرتبط بالشرط الإنساني، وهو إشكال يرتبط عموما بمفهوم الإنسان في هذه المجتمعات. فلنكمل بحثنا عن الإنسان في مجتمعاتنا بالوقوف عند خاصية الفكر والوعي.

وصلنا الآن إلى خاصية الفكر، فهل الإنسان العربي كائنا مفكرا؟ هل تسمح مؤسساتنا السياسية والبنية الثقافية العربية بتعريف الإنسان بخاصية الفكر، العلم؟

لنبتعد قليلا عن الأنا أفكر الديكارتية، ولننطلق من تعريف الثقافة في تراثنا العربي. يقول سليم دولة في كتابه «ما الثقافة»: «إن الحس المشترك يعتبر أن الثقافة إنما هي: «ترف» و»امتياز» يعود إلى الصفوة، أو إلى «صفوة الصفوة» حسب مصطلح ابن الجوزي. فهذا التصور إذن، إنما هو تصور نخبوي يقرن صفة الثقافة والمثقف بنعوت تكريمية، فالمثقف وفق هذا التصور إنما هو ذلك الذي يحفظ عن ظهر قلب، أو عقل، المعلقات السبع أو العشر، ويعرف، من خلال كتب الفقهاء أن ابن الراوندي الملحد هو صاحب كتاب «مخاريق الأنبياء»، أو يكون قد قرأ «اللزوميات» العلائية أو «المقابسات» التوحيدية أو «الرسائل» الإخوانية»[1]. إن الثقافة والفكر يختزلان في قاموسنا الثقافي في الحفظ، أو ما أسميه بالعد الأفقي للأشياء. إنها ثقافة الحكي والعد والسرد. فما مجال اشتغال العقل إذن؟

إن كل ممارسة عقلانية تتطلب الانطلاق من الذات واستبعاد الأحكام الثقافية المسبقة والتفسير العاطفي والقبلي للأشياء، فالممارسة العقلانية ليست أفكارا جاهزة

القومي، بيروت-لبنان، 1990، ص159.

1 دولة، سليم، ما الثقافة، 1987، ص 42.

بقدر ما هي عملية اشتغال وبناء لم تنته بعد. تبعا لذلك فهي تفترض قيما معينة مثل الذاتية (ليس المقصود بها هنا الذاتية في مقابل الموضوعية، لكن المقصود هو الممارسة العقلانية الذاتية) والحق في الاختلاف (النسبية).. نتحدث هنا عن العقل المكوِّن و الفاعل raison constituante وليس العقل المكوَّن أو السائد raison constitué[1]. غير أن ثقافتنا العربية سنجدها تخمد العقل الفاعل، فلا تشجع على الاختلاف، إذ يجب أن تكون نسخة مطابقة لما هو سائد ومتعارف عليه. الإنسان في مجتمعنا مقصى ولا تتحدد هويته إلا بثقافة مجتمعه ولا ينشئها بنفسه. إن هويته محددة سلفا، أي أن ماهيته تسبق وجوده !! ونقدم توضيحا لذلك من خلال استقراء تصور مجتمعنا لقيمة الحرية.

إن مفهوم الحرية شكل إحدى أهم القيم التي دافع عنها عصر الأنوار عقب تخطي سلطة الكنيسة ووصايتها، حيث ظهر الإنسان الذي يجب أن يستعمل أحكامه الخاصة، لاسيما منذ الإصلاح الديني الذي اعتبر «أن الدين الصحيح ينبع من خبرة الفرد الشخصية المباشرة في الحياة (...) ولم تكتف حركة الإصلاح الديني بالدعوة إلى التحرر من سلطان الكنيسة الكاثوليكية والعودة إلى المسيحية البدائية والتأكيد على خبرة الفرد الشخصية الداخلية- بل حاول نفر غير قليل من رجال هذه الحركة اكتشاف ديانة تقوم في طبيعة الإنسان بما هو كذلك، وتكون مستقلة عن كل التقاليد والمراسيم الشكلية»[2]. أما بالعودة إلى مجتمعنا فلا نجد إلا قيم الوصاية والشورى، ويتضح ذلك من خلال المقابل العربي الذي أعطاه رفاعة الطهطاوي للمفهوم الفرنسي Liberté، ففي إطار نقله لمفاهيم وثمار القيم الإنسانية الغربية «أعطى رفاعة الطهطاوي مقابلا فقهيا لمفهوم الحرية مترجما إياه بالرخصة (رخصة الإفطار في رمضان مثلا...)»[(3)]. ونجد تعريفا آخر مماثلا لتعريف رفاعة الدين الطهطاوي نقله عبد الله العروي عن المؤرخ المغربي أحمد الناصري الذي يقول: «وأعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسا... وأعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في

1 أنظر تمييز الجابري بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة 2009، ص 15.

2 متى، كريم، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي كلية الآداب، 1974، ص 20.

3 الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، سلسلة مواقف، عدد 59، دار النشر المغربية أديما، طبعة 2007، ص 76.

كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم»[1]. وعليه فقيم ثقافتنا هي بحق قيم شورى ووصاية وحجر، تحتاج لرخص والاستناد إلى أوصياء أو حكماء ولا تجعل الفرد نفسه حكيما في مبادئه واختياراته. بل أكثر من ذلك فالفرد (المرأة مثلا...) في مجتمعنا هو ملك الأسرة والعشيرة. وهذه إحدى أهم خصائص المجتمعات التقليدية والقبلية. إن الذات في مجتمعنا لم تنفصل بعد عن الأنا الجماعية، فكثيرا ما نعبر عن أنفسنا ورغباتنا استنادا للآخرين وتمثلاتهم ونرغب في أن نكون مثلهم، ولكثيرا ما يردد البائعون في مجتمعنا- على سبيل المثال- إذا كنت بصدد اقتناء شيء ما: «هذا المنتوج أو هذا النموذج هو الذي يباع حاليا ويشتريه الكل»، تكفي هذه العبارة لكي يراهن الفرد في مجتمعنا على اقتناء ما هو طالب إياه. إننا سوف نفكر بعقولنا في اللحظة التي نستطيع فيها النطق ب «أنا» بعيدا عن أي وصاية أو إكراه خارجي.

خاتمة

بعد استقراء مجموعة من المؤشرات البنيوية (سوسيولوجية، أنثروبولوجية..)، التي تخص المجتمعات العربية، تبين أنها تتسم فعلا بإقصاء خاصية الشغل (إحباط رغبة الإنسان في العمل/البطالة) والجسد ونزواته (تحقيرهما وتملك الجسد)، ثم إقصاء الفكر (الممارسة الفكرية الذاتية) أيضا، فينتج عن ذلك جسد وفكر مريضين. نصبح لسنا كائنات بشرية مقدسة، بل نحن مدنسون وموصومون جسديا وفكريا. وهو ما يجعلنا في حاجة إلى الدعوة بتعريف الإنسان بالفكر والجسد معا، فالإنسان الجائع يفكر بجسده (إذا فكر فهو يفكر في الأكل)، وبأعضائه (بطنه..) ولا يفكر بعقله، لأن موضوع تفكيره هو الجنس/الزواج، المسكن، العمل، «فالمواطن العادي، مثلا، لا ينتظر من المدرسة غير تزويد أبنائه بشهادات تمكنهم من الحصول على الشغل وتسلق مراتب السلم الاجتماعي، كيفما كانت وسائل تحقيق ذلك»[2]. وليس هدف الطلاب والتلاميذ أنفسهم إلا ذلك. لذلك ليس للأفكار والقيم أي أثر عليهم، يستدمجونها كأخبار ولا تنبثق عن ذواتهم. بمعنى لا يتمثلونها ذهنيا ويستدمجونها ضمن منطلقاتهم المعرفية. والمعلومات الطبية أو الصحية بدورها قد لا تأثر على نظام معارفهم. في مجتمعاتنا يربى الإنسان، إذن، لكي يكون كائنا لا مفكرا.

1 العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 5. 1993، ص 11.

2 أقفلي، حماني، المدرسة والمجتمع، مجلة المدرسة المغربية، العدد 1، المجلس الأعلى للتعليم، ماي 2009، ص 60.

وعليه، يمضي، الإنسان في المجتمعات العربية حياته يبحث عن تحقيق الشرط البيولوجي -وعن تجاوز العقبات والتحديات التي يرثها منذ ولادته في محيطه الاجتماعي بشكل عام- ولا يتجاوزه إلى تحقيق الذات، إلى الإبداع، إلى التأمل، إلى الحب، إلى تحسين جودة الحياة...الخ. صحيح أن فلاسفة وعلماء فكروا وأنتجوا نظرياتهم في تهميش للجسد، لكن هذا لا يعني أن الفكر مقترن بتهميش الجسد واحتقاره. إن أي فلسفة لتحرير العقل فاشلة منذ البداية ما لم تحرر الجسد، أي تعترف به وتقبله وتغنيه بدل احتقاره، ففي ذلك إقصاء للحياة.

لائحة المراجع:

1- عبد الحميد، طلعت (وآخرون)، الحداثة.. ما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003.

2- أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1994.

3- أقفلي، حماني، المدرسة والمجتمع، مجلة المدرسة المغربية، العدد 1، المجلس الأعلى للتعليم، ماي 2009.

4- التليلي، عبد الرحمن، عنف على الجسد، عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، أبريل-يونيو 2009.

5- ديكارت، رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات-بيروت.

6- عبد الله، محمد حسن، الحب في التراث العربي، عالم المعرفة، العدد 36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ديسمبر 1980، ص 93.

7- هاشم، جمال، قاموس الفلاسفة، دار الخطابي، الطبعة الأولى 1991.

8- هواري، إدريس، الأخلاق وتاريخ الحمق، مجلة فكر ونقد، عدد 55، دار النشر المغربية، يناير 2004.

9- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية، 2001.

10- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، الطبعة1. 2007.

11- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا

الشرق، الطبعة الأولى 1996.
-12 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة تراث الفكر الإنساني 1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
-13 كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.
-14 جين لورانس، و كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، 2004.
-15 فضل الله، محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب، كفر الدوار-الحدائق، مصر، 2001.
-16 دحدوح، رشيد، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم ، أطروحة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية- جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005-2006.
-17 فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 2006.
-18 فوكو، مشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1990.
-19 فوكو، ميشال، هم الحقيقة، حاوره فرانسوا إيوالد، ترجمة مصطفى المسناوي، ضمن: ميشال فوكو، هم الحقيقة: مختارات، إشراف الترجمة مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى 2006.
-20 الجابري، محمد عابد، كيف نتعامل مع التراث، حوار أجراه معه خالد النجار، سلسلة مواقف، عدد 15، دار النشر المغربية، الطبعة 1: مايو 2003.
-21 الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، سلسلة مواقف، عدد 59، دار النشر المغربية أديما، طبعة 2007.
-22 العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 5. 1993.
-23 فريشاور، بول، الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، مطابع جوهر الشام، الطبعة الأولى 1999.
-24 دولة، سليم، ما الثقافة، 1987.
-25 متى ، كريم، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي كلية

الآداب، 1974.
-26 الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة 2009.
-27 ليفي ستروس، كلود، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.

نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري

أ. لندة واضح: جامعة باتنة 1 _الجزائر

مقدمة:

إذا كانت معظم الآراء الفكرية في العالم العربيّ و الإسلامي حول موضوع الحداثة الغربية تتوّزع غالبا بين الرّفض المطلق، الذي مثّله الإصلاحيون الإسلاميون عموما، خاصّة بدعوى المحافظة على الهوية العربية الإسلاميّة، والتي من شأن الحداثة أن تقضي نهائيّا عليها، والترحيب والقبول المطلق، الذي تبنّاه الكثير من التنورين العرب، المتأثّرين بالناجز الحضاري الغربي؛ حيث وجد هؤلاء ضالتهم في تبنيها كخيار وحيد للنّهوض. فإنّ هناك اتجاها تبلور حاليا يجمع بين الاتجاهين الاثنين يستوعب الثقافتين: العربية الإسلامية والحداثية الغربية، و يحاول الخروج بمشروع يزاوج بينهما في إطار إنسانيّ عالميّ مشترك، انطلاقا من النقد المعرفي المؤسّس للحداثة الغربية والفارغ من الأيديولوجيا وظاهرة التعصّب الفكري و هذا ما يحاول **المسيري** بناءه من خلال نقده للحداثة الغربية، وبما أنّه عاش زمنا في أمريكا، و درس الكثير من الفلسفات الغربية استطاع أن يكشف خبايا، و عيوب و أزمات الحداثة الغربية، فقدّم لنا دراسات معرفيّة لمختلف جوانب الحداثة الغربيّة. **و الإشكال الذي يستوقفنا في هذا الموضوع هو: هل كان نقد المسيري للحداثة الغربية مؤسّسا وفق منهج معرفي ورؤية معرفية، أم كان نقدا مصبوغ بطابع الأيديولوجيا؟**

أولا- تعريـــــف المسيـــــري للحداثــة:

لم يشذّ المسيري كثيرا عن الدارسين الغربين والعرب حول البدايات الأول للحداثة كمفهوم ومشروع؛ حين أجمعوا على أنّها إنتاج غربي أوروبي، انطلقت هناك، و تبلورت هناك و استحالت هناك أيضا؛ حيث أكّد هو الآخر أنها: «ظاهرة غربيّة انطلقت من أوروبا مع الثّورة الفرنسية عام 1789 م، واستطاعت أن تحدث التّغيير في النّظام السّياسيّ من النّظام الملكيّ إلى الدّيمقراطيّ الّذي يقوم على سلطة الشّعب، والمجالس الممثّلة للشّعب، واعتماد الليبراليّة نظاما اقتصاديّا، والمساواة بين الجنسين على الصّعيد الاجتماعيّ، وإلزامية التّعليم للأطفال، والانتقال من نموذج الجماعات والطّوائف الدّينية المتحاربة إلى المواطن. لا ابن الطائفة أو الدين، وتذوب بذلك الطوائف والأديان

في بوتقة مدنيّة علمانيّة واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقيّ أو دينيّ، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدّولة لا بسلطة أخرى»[1]. لذلك ستأتي انتقاداته مركّزة حول الإنسان الغربي باعتباره الحامل للمشروع و المجتمع الغربي باعتباره الأرضية الخصبة التي طبّق عليها.

يذهب مفكّرنا إلى الاعتقاد أنّ مصطلح «**الحداثة**» الغربيّ الوارد من الغرب ليس بريئا، خاصّة أن الاعتقاد السائد لدى الكثير من النّخب العربية أنّه محايد ومحدّد المعنى والدلالة، وأنّه ليس له تاريخ على الإطلاق، أو أنّ تحوّلاتها لا تختلف من حضارة لأخرى، أو من حقبة تاريخيّة لأخرى، وأنّ هناك حداثة واحدة، ونحن عادة ما نعود للمعاجم الغربيّة لنعرف المعنى لأيّ مصطلح، وما المقصود منه على وجه الدقة، وبعد أن نقرأ كلّ التّعريفات تصبح الإشكاليّة التي تواجهنا هي كيف نترجمه؟، دون أن نختبرها أو أن نعرف مدى مطابقتها للواقع[2]، وبالرغم من كثرة و تنوّع التعريفات لمصطلح الحداثة إلاّ أن هناك:» ما يشبه الإجماع على أنّ الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الّذي ينطلق من فكرة أنّ الإنسان هو مركز الكون وسيّده، وأنّه لا يحتاج إلاّ إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتّمييز بين الصّالح والطّالح...هذا التّعريف يبدو جامعا مانعا أو على الأقل كافيا. لكن في الحقيقة أنّه لا يفي بالغرض شأنه شأن جلّ التّعريفات الأخرى. لماذا؟. لأنّه إذا عرّفناه بأنّه: استخدام العقل والعلم والتّقنية في التّعامل مع الواقع، فإنّنا بذلك نستبعد البعد المعرفيّ الكلّيّ والنّهائيّ، ولكي نعرّفه تعريفا دقيقا مركّبا لا بدّ من استعادة البعد المعرفيّ له»[3]. بمعنى أنّه خلف كلّ مصطلح و مفهوم هناك بعد معرفي خفّي يختبئ خلف المعنى الظاهري المعروف، لذلك فإن إدراك كنهه يحتاج منا إلى الكثير البحث.

و من خلال التّحديد الغربيّ للمفهوم يتّضح أنّ جوهر الحداثة الغربية هو تنميط الواقع (الطّبيعة والإنسان)، وفرض الأحادية الماديّة عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه باعتباره مادة استعمالية. فالأحاديّة المادية تعبّر عن منحى إدراكيّ ماديّ حسّيّ، يستوعب الواقع من خلال مقولات إدراكيّة وتحليليّة وتصنيفيّة ماديّة، واختزال

1 ـ عبد الوهّاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، دمشق، دار الفكر، 2003م، ص 349.

2 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية ، 1427هـ ـ 2006م، ص ص 33، 34.

3 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، المصدر نفسه، ص 34.

الواقع بأسره إلى مستوى ماديّ واحد لا يعرف أيّ شكل من أشكال الثّنائيّة.[1] أيّ: إنّ له زاوية واحدة يُنظر إليه بها دون باقي الزّوايا الأخرى، لذا لابدّ لنا من البحث في زواياه غير المبحوث فيها لنعرف حقيقته وماهيته. وبعد أن فعل ذلك اكتشف المسيري أنّ الحداثة الغربيّة ليست مجرّد **استخدام العقل والعلم والتقنيّة**. وإنّما استخدامها خارج نطاق إنسانيّ أو أخلاقـي.[2] أيّ: إنّها وعلى وجه الدّقة والتّحديد «**استخدام العقل والعلم والتّقنية المنفصليـن عن القيمة value-free[(*)3] في التّعامـل مع الواقـع**». هذا ما يحيلنا إلى البعد المعاديّ للإنسـان الّذي تمّ إخفـاؤه عن وعي تامّ أو غير وعيّ. وفي هذا الإطار أصبح العالم الغربيّ منفصلا عن القيمة بمعنى لا توجد معايير إنسانيّة أخلاقيّة أو دينيّة تحكم مختلف التعاملات والمعاملات الإنسانيّة، بحيث أصبح من الصّعب التّمييز بين العدل والظّلم وبين الحقّ والباطل بل وبين القبيح والجميل.[4] بل و بين الجوهريّ والنّسبي بل وبين الإنسان والطّبيعة، أو بين الإنسان والمادة.

فالحداثة إذن: في المجال التّداولي الغربيّ تعني حقيقة إزاحة كلّ ما له علاقة بالقيمة الأخلاقيّة ـ الرّوحية لصالح المادة المتضمّنة كلّ الخصائص البيولوجيّة الإنسانيّة كالتّركيبة الجنسيّة والجسمانيّة. لتصبح التّكنولوجيا هي الآلية الّتي توسّل بها الإنسان الغربيّ لتحقيق مشروعه الحداثي.

وهذه هي الحداثة الّتي تبنّاها العالم الغربيّ والّتي تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنّه هو(وليس الإنسان والإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنّه مادة استعماليّة، يوظّفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدّما وقوّة، ولذا فإنّ منظومة الحداثة الغربيّة هي منظومة إمبريالية داروينيّة، وهذا هو التّعريف الحقيقيّ للحداثة كما تحقّقت تاريخيا.[5] بمعنى أنّ المسيري يختزل كلّ التعريفات للحداثة في المفهوم بالداروينـي وكأنّ أراد أن يقول بأنّ الحداثة الغربية ما هي إلاّ فلسفة داروين المادية محقّقة تاريخيا، كما أنها تلغي جميع العقول لصالح العقل المادي، حيث يقول:» المشكلة أنّ التعريفات النّبيلة السّهلة هي التي كُتب لها الذيوع، والّتي أصبحت إطارا

1 ـ عبد الوهاب المسيري، **التعددية والترشيد العلماني**»، مجلة قراءات سياسية، بيروت، عدد صيف بيروت، 1995م، ص 105.

2 ـ سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة، (حوارات عبد الوهاب المسيري)**، ط1، دمشق، دار الفكر، 1430هـ ـ 2009م، ص 190.

3 (*) ـ مصطلح استخدمه المسيري للدلالة على انفصال العلم عن القيم.

4 ـ سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر نفسه، ص 191.

5 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 35.

للحوار بخصوص هذه الحركة الفلسفيّة الغربيّة. وكلّ ما تدعو إليه هذه التّعريفات نبيل للغاية، ولا يمكن للإنسان أن يختلف معها، فمن ذا الّذي يرفض حقّ الاجتهاد والاختلاف، وتحكيم العقل في جميع القضايا. كما لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه وإنّما في نوع العقل الّذي يستخدم (عقل ماديّ/ أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة)، وفي الإطار الكلّي الّذي يتحرّك فيه هذا العقل والمرجعية النّهائية الّتي تصدر عنه».[1] نفهم من هذا أنّ العقل الحداثي الغربيّ المادي يقف في مقابل الروح، الأخلاق، والإله. و أنّها ـ الحداثة ـ قامت على أساس استبعاد الرّوح و المطلق لصالح المادة والنسبيّ.

وبعد أربعة قرون من الاستنارة اكتشف الإنسان الغربيّ أنّ الأمور ليست بهذه البساطة، لأنّها لو كانت كذلك لكنا قد قضينا على الشّر والأشرار (أو معظمهم على الأقل) منذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربيّ (الّذي طبّق مُثل الاستنارة منذ أمد بعيد) حركة عنصريّة كاسحة في القرن التّاسع عشر، وتشكيل إمبرياليّ شرس أباد الشّعوب وأذلّها، ولما اندلعت حربان عالميتان (غربيتان)، ولما ظهر الحكم الاستاليني والنّازي اللّذان لم يدمرا العقل وحسب بل دمرا الرّوح والجسد، ولما ظهرت حركات ثوريّة تدافع عن الإنسان، وتحوّلت إلى حكومات إرهابيّة تبيد الملايين، ولما استيقظنا في الصّباح نسأل عن أخبار التّلوّث والانفجارات النّووية، التّطهيرات العرقيّة، الرّشاوى، عمولات السّلاح، الفساد، الإباحيّة، الإيدز، أخبار النّجوم، فضائحهم، معدلات تفكّك الأسرة، مدى نهب الشّمال للجنوب، وحسابات حكام العالم الثّالث في بنوك سويسرا، ولما ظهرت حركات عبثيّة لا عقلانيّة تناصب العقل العداء، وتعلن بفرح وحبور تفكيك الإنسان ونهاية التّاريخ، ولما شعرنا بالاغتراب حتّى أصبح رمز الإنسان في الأدب الحداثي هو «**سيزيف**[2](*) **الّذي يحيا حياة لا معنى لها**» وأصبح رمز العصر الحديث هو الأرض الخراب.[3] وهذا ما يشكّل أزمة عالميّة حقيقيّة ويخلق هوّة واسعة، وعميقة بين شعوب العالم، و يؤجّج الصّراع والتّصادم الحضاريّ والثقافيّ بدل الحوار والتفّاهم والتّعايش.

---

1 ـ عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، ط1، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع، 1998م، ص 4.

2 (*) ـ **سزيف (Sisyphe)**)، شخصية أسطورية يونانية وردت في أدبيات هوميروس، وسيزيف هو بطل محارب ابن الإله أبولوس إله الرياح و صوّره هوميروس بأنه أخبث الكائنات والمخلوقات على وجه الأرض أجبره الإله زيوس على دحرجة صخرة عملاقة إلى قمّة جبل و ما إن يصل إلى قمّته حتّى تتدحرج مرّة أخرى و هكذا يظل في هذا العذاب الأبدي. ألبير كامو، **أسطورة سيزيف**، تر: أنيس زي حسين، ط1، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1983م، ص 40.

3 ـ عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، مصدر سابق، ص 7.

إذن: فالمضمون الحقيقيّ و المعنى الخفيّ للحداثة، هو كما تحقّقت تاريخيّا، فعليّا، وواقعيّا، وليس كما تعرّف معجميّا، ففي السّابق كان يرى أتباع الحداثة الغربيّة من الليبراليين ، والماركسيين والإسلاميين أنّ الحداثة الغربية تؤكّد أنّها حضارة إنسانيّة هيومانية، لكن تلك النّظرة لم تكن مؤسّسة علميا، ومعرفيا، وتاريخيا لأنّهم لم يبحثوا في مكنونها بل اكتفوا بالظاهري الجليّ منها، وكان من الصّواب، والحذر أن يبحثوها أوّلا قبل تبنيها دون دراية أنّها في النهاية ليست بريئة كما تبدو لنا.[1] فمشكلة الحداثيين أنّ الصدمة الحداثية خلّقت لديهم انجذابا لا محدودا، جعلتهم يغترفون منها دون سابق دراسة، فمنتجات الحضارة الغربيّة وحدها كانت كفيلة لإقناعهم بجدواها، وضروريتها لمجتمعاتهم.

اكتشف المسيري الوجه الخفيّ للحداثة الغربيّة، وهو الوجه الدّاروينيّ تحت شعار:»**الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى**»، استنادا إلى فلسفته الماديّة الّتي تدعو إلى العنف، العنصريّة والإيمان بالمادي فقط، وهذا ما ورد في كتابه» **أصل الأنواع** «، ونحن نفهم من هذا أنّ الحداثة ظلّت طوال تاريخها مجرّد وسيلة، يبسط من خلالها الإنسان الغربيّ نفوذه ويحقّق بها أطماعه التّوسعيّة نحو العالم الثالث، حيث يذهب الكثير من المحللين والدارسين، إلى الربط بين الحداثة والإمبريالية الغربيّة.[2] واستنادا إلى التاريخ يمكن أن نتبيّن فعلا أنّ الحداثة الغربيّة كانت واضحة الأهداف و المعالم منذ البداية فالحروب التي شنّها الإنسان الغربيّ ضد العالم الثالث كان ظاهرها نقل حضارة التمدّن و التطوّر عن طريق مساعدة تلك الشعوب و تعليمها أبجديات الإنسان المتحضّر لكن في الواقع أثبت مدى وحشيّته و تطلّعه للسيطرة ونظرته الحقيرة و المحقّرة لغيره من الشعوب و جلّ الممارسات القمعية و الإبادة التي حصلت في حقّ شعوب القارات الأخرى كان كفيلا بتعرية الوجه الخفيّ. فالهدف كان واضحا منذ البداية: الهيمنة، السيطرة، وبسط النفوذ، ولم تكن هناك إنسانيات يحملونها كما ادّعوا بل إنّ تاريخهم الاستعماريّ يبيّن مدى الإجرام النابع من سيطرة العقل الماديّ على كل جوانب الإنسان الغربيّ.

وبما أنّ الإنسان في الحضارة الغربيّة قد تحوّل بفعل حداثته إلى كائن طبيعيّ

1 ـ عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد**، مج1، ط1، القاهرة، دار الشروق، 1999، ص 163.

2 ـ عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص ص 35، 36.

محض، اعتزل كلّ ماله علاقة بالميتافيزيقا، والأخلاق والقيم الّتي من شأنها أن تسدّد خطاه و توجّه سلوكيّاته فإنّه قد فقد خصوصيّته الإنسانيّة في إطار ما أسماه المسيري ب»**المرجعية الكامنة**»[1(*)]، فالإنسان بطبيعته يتكوّن من تركيبتين أساسيتين، أو ثنائيتين تحددان خصوصيّته، وهما: المادة والرّوح، حيث اكتسب مفهوم المادة أهميّة بالغة في الفلسفات الماديّة الغربيّة الّتي تركّز على هذا الجانب الكامن في الإنسان وتردّ كلّ جوانبه إليه، وعلى أساسه تتحدّد مرجعيّته. رافضة بذلك جانبا آخرا للطّبيعة البشريّة متجاوزا لها، وغير خاضع لقوانينها مقصورا على عالم الإنسان و على إنسانيته، وهو يعبّر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاط الإنسان الحضاريّ (الاجتماع الإنسانيّ، الحسّ الخلقيّ، الحسّ الجماليّ، الحسّ الدّينيّ)، هو الجانب الرّوحيّ، الّذي يحدّد مرجعيّته المتجاوزة للمادة.[2] بمعنى أنّ فكرة المرجعيّة الكامنة مصدرها الفلسفة المادية الداروينيّة، التي تنفي عن الإنسان أيّ مرجعية أخرى.

وهذه النّزعة الماديّة التي سادت المجتمع الغربيّ يسمّيها المسيري «**النّزعة الجنينيّة**» الّتي تعني»: الرّغبة في الهروب من عبث الهويّة والتّركيبة، والتّعدديّة والخصوصيّة والإنسانيّة المشتركة، والقيم الإنسانيّة والأخلاقيّة العالميّة والحدود. والمقدرة على التّجاوز، حيث يعود الإنسان إلى ما قبل الطّفولة الأولى، حينما كان جنينا في عالم سائل بسيط، لا يوجد فيه أيّ حاجة للتّجاوز. إذا: لا أبعاد له، ولا توجد فيه كلّيات، ولا مطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر في قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات، أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير والاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم، ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصّيرورة، الّتي تشكّل الثّبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله فهي تجسدُ بلا لوغوس، وبلا عقل أو غاية».[3] وبالمختصر كائن طبيعي محض، لا ملامح له يمكن أن تجعله يختلف عن بقية الكائنات الأخرى بل هو يشبهها و لا يمكن أن يخرج عن إطارها.

فالحداثة الماديّة الغربيّة تنكر كل المرجعيات المتجاوزة للإنسان، وكل ما له علاقة

---

1 (*) يقصد بها المسيري التركيبة المادية للإنسان المتعلّقة بحياته البيولوجية أو الفيزيولوجية دون غيرها.

2 ـ عبد الوهّاب المسيري، **الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان**، ط1، لبنان، دار الفكر المعاصر، 1423هـ ـ 2002م، ص ص11، 12.

3 ـ عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية، نموذج تفسيريّ جديد**، مج1، مصدر سابق، ص 82.

بما وراء الطّبيعة، وتصبّ في مرجعية واحدة هي المرجعية المادية /الطبيعية التي تخضع لكلّ قوانين الطبيعة الفيزيولوجية من حركة وتغيّر، حيث يقول المسيري:» فهذه المنظومات الحلوليّة الكمونيّة الماديّة الّتي تقول بوحدة الوجود المادية يتمّ الاستغناء تماما عن لغة روحيّة أو مثاليّة، ويسمّى المبدأ الواحد قوانين الطّبيعة أو القوانين العلميّة، أو «**القوانين المادية**» أو «**قوانين الحركة**» (ولذا فنحن نسمّيها حلوليّة بدون إله)، هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كلّ الظّواهر، ومن بينها الظّاهرة الإنسانية من خلاله»[1]. أي: إنّ الإنسان شأنه شأن أي ظاهرة طبيعية، كالظاهرة الجيولوجية، أو الفلكية، أو الكيميائية.

و النّزعة الجنينية الّتي تحدّث المسيري عنها هي في مقابل «**النزعة الربانية**» التي تفرض وجود مسافة بين الإنسان والطبيعة/ المادة وتؤمن بوجود حيّز إنساني مستقل عن الحيّز المادي تماما كما تعتقده العقائد السماوية التي تؤكّد أنّ الله خلق الإنسان من مادة ثم نفخ فيه من روحه فأصبح مختلفا عن المادة التي خلق منها، بحيث أصبح كائنا يمكنه التمييز بواسطة عقله بين كلّ القيم المختلفة كالخير والشرّ.[2] لكن الملاحظ على الحداثة الغربية أنها تخلّت و بشكل نهائي عن هذه النزعة واستعاضت بالنزعة الجنينيّة لتجعلها هي المحدّد الوحيد لهويّة الإنسان.

بما أنّ الإنسان الغربيّ هو إنسان مادّيّ محض، حسب توصيف المفكّر له فقد ارتأى أنّ هناك نموذجين اثنين يصنّف وفقهما، و هما:

1ـ الإنسـان الاقتصـــادي:

ويقصد به على وجه التّحديد والتّخصيص»: إنسان **آدم سميث (Smith Adam**) الّذي تحرّكه الدوافع الاقتصاديّة والرّغبة في تحقيق الرّبح والثّروة، وإنسان **كارل ماركس** (**(Karl Marx**المحكوم بعلاقات الإنتاج. وهو يعبّر عن مبدأ المنفعة بحيث لا يعرف سوى مصالحه الاقتصاديّة، وبالتّالي فهو إنسان منفصل تماما عن القيمة شأنه شأن الطّبيعة دوافعه الأساسيّة اقتصاديّة بسيطة، وهو يمثّل في النّظم الرّأسماليّة (دافع الضّرائب) أمّا في النّظم الاشتراكيّة فيمكن أن يكون (بطل الإنتاج)»[3]. هذا النموذج ماديّ لأنّه في تعاملاته الاقتصادية يفكّر في تحقيق رغباته البيولوجية الطبيعية المرهونة

1 ـ عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 18.

2 ـ المصدر نفسه، ص ص 22، 23..

3 ـ المصدر نفسه، ص 24.

بالربح والإنتاج مع استبعاد كل القيم والأخلاق، فهو خال تماما من المعنى .

2ـ الإنســان الجسمــاني أو الجنســي، الّذي نجد معناه عند العديد من الفلاسفة و علماء النفس، والماديين عموما، أبرزهم عالم النّفس النمساوي، سغموند فرويد (**Freud Sigmund**) ، حيث يُعتبر الإنسان هنا»: مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القويّة المباشرة، ولكنّها جميعا موجّهة لتحقيق اللّذة».[1] ولا يعرف سوى متعته ولذاته، إنسان الاستهلاك والتّرف والتّبذير، إنسان أحاديّ البعد خاضع للحتميات الغريزيّة متجرّد من القيمة ولا يتجاوز قوانين الحركة، لديه الكثير من المكبوتات الجنسية يسعى إلى إرضائها.

و رغم اختلاف المضامين بين النموذجين إلاّ أنّه يتّضح لنا أنهما يمثّلان البنية نفسها أي: إنّ الإنسان الاقتصادي و الإنسان الجنسي ما هما إلا وجهان للمعنى نفسه، والذي هو الإنسان الحداثيّ المادي، يقول المسيري: «**ولو أنّنا وضعنا كلمة «اقتصاد» أو كلمة «جنس» بدلا من كلمة «طبيعة» لظلّ كلّ شيء على ما هو عليه».**[2] وبالتّالي فإنها أعلنت عن ثورة في تركيبة الإنسان، وتمّ تحديدها وفق توجّه واحد يدور في إطار المادّيّة.

إذن: فالحداثة قد صنعت وشكّلت إنسانا جديدا مختلفا تماما عن الإنسان السّابق، فهو إنسان منفصل عن القيمة خاضع للطّبيعة البيولوجيّة، وللحتميات الاقتصاديّة. ومن خلال تعقّب التاريخ الحداثي الغربي بإمكاننا استنتاج ثلاث مراحل تقوّمت عليها الحداثة، خرج بها المسيري كحوصلة عامة لتشكّل الفعل الحداثي: مرحلة تمهيدية، مرحلة التحقق الفعلي للحداثة، ثمّ مرحلة انقضاء الحداثة، لخّصها المسيري فيما يلي:

1ـ التّحديث: «تقع حقبة التّحديث منذ عصر النّهضة في الغرب، وما يسمّى(عصر الاكتشافات) حتّى الحرب العالميّة الأولى وهي مرحلة التّراكم الامبرياليّ والمادية البطوليّة»[3]. وتدور منظومته في إطار ما يسمّيه الرؤية الطّبيعيّة/ الماديّة، والحلولية الكمونية الماديّة أو المرجعيّة الكمونيّة، فالعالم حسب الرّؤية الكامنة في منظومة التّحديث يذهب إلى أنّ المبدأ الواحد المنظّم للكون ليس مفارقا أو منزّها عنه، متجاوزا له، وإنّما هو كامن(حال) فيه، ولذا فالكون يصبح مرجعيّة ذاته».[4] أي: إنّها مرحلة

1 ـ عبد الوهاب المسيري وفتحي التّريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص 38.

2 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 ـ عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 101.

4 ـ عبد الوهّاب المسيري، **اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط1، مصر، دار الشروق، 2002/1422هـ ، ص

اكتشاف الواقع، الطبيعة، و القدرة العقلية البشرية على الخلق والإبداع، كما يمكن أن نسميّها مرحلة إزاحة المركزية الإلهية في الكون و استبدالها بالمركزية الإنسانيّة .

2ـ الحداثة: في هذه المرحلة بدأ العالم المتمركز حول اللوغوس يتآكل وهذه هي مرحلة الحداثة العبثيّة وبداية ظهور اللاعقلانيّة الماديّة، والمادية الجديدة، والّتي تتّسم بالاحتجاج والغضب على إخفاق المشروع التّحديثي.[1] فالحداثة هي:» الإدراك المأساوي لفشل المشروع التّحديثي، وإمكانيّة معرفة الإنسان قوانين الطّبيعة والسّيطرة عليها».[2] إنّها مرحلة انتقالية في مسار العمليّة التحديثيّة أعلن فيه الإنسان الغربيّ لأوّل مرّة عن تراجع إمكاناته الوجودية أمام مختلف الإشكالات والأزمات الناجمة عن منظومة مرحلة التحديث، ممّا شكّل صدمة لديه آلت به إلى مرحلة أخرى جديدة.

3 ـ مابعد الحداثة: وفي هذه المرحلة رضخ الإنسان الغربيّ تماما لإدراكه إخفاق مشروع التّحديث، ولكنّه بدلا من أن يحتجّ ويتمرّد فإنّه يقبل بل و يرحّب بهذا الإخفاق و التراجع دل أن يتدارك أخطاء الماضي ويعيد قراءة شروعه التّحديثيّ وتصحيح مساره، والبحث عن الحلول داخله، فإنّه بكلّ بساطة يعلن عن تمرّده واستمراره في التخلّص والتّحرّر من الإله بل وانتقل إلى ما هو أخطر و هو إلى التّحرّر من مركزية الإنسان.[3] ففكر مابعد الحداثة هو فكر يحاول الهروب تماما من الميتافيزيقا و مركزيّة الثّبات حتّى يغرق كلّ شيء في الصّيرورة، وبذلك يختفي المركز وتمحى كلّ الثّنائيات. وبعد عرض هذا التّحليل لمصطلح الحداثة وبيان أهمّ ميزاته الّتي ستشكّل لدى المسيري منطلقا لبيان آفات المشروع التّحديثيّ الغربيّ نعرض الآن أهمّ الانتقادات الموّجهة من قبله لمبادئ ومجالات الحداثة الغربيّة.

و انتهاء فإنّ مختلف التعاريف الغربيّة التي قدّمت لنا الحداثة قدّمتها من زاوية ظاهرية، دون ان تطلعنا على سرّها، ومكنوناتها الدّاخلية، التي تتوارى خلف المعنى الظّاهري، لذلك توصّل المسيري من خلال تحليله العميق للمفهوم إلى نتيجة مفادها أنّ جوهر الحداثة الغربية هو استعمال العلم والتقنية والتقدّم ومختلف المظاهر المشهودة منفصلة عن كلّ القيم، والأخلاق، فانفصال القيم والأخلاق عن المشروع

.232

1 ـ عبد الوهّاب المسيري، **اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصدر سابق، ص 102.

2 ـ المصدر نفسه، ص 233.

3 ـ عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 102.

الحداثي الغربيّ هو دعامة من الدعائم التي قامت عليها الحداثة الغربية، خاصّة حين نقلت الإنسان من مرجعيّته المتجاوزة إلى مرجعيـه المادية الكامنة.

ثانياً- نقد المسيري لمبادئ الحداثة الغربيّـة:

تأسيا بمدرسة فرانكفورت انطلق المسيري في نقده للحداثة الغربيّة، وغرضه من ذلك هو جعل هذه المدرسة التي ينتمي إليها المجتمع الغربيّ شاهدا من أهلها على فشل وضياع المشروع الحداثي الغربيّ ذاته، فقد أدّت الحداثة إلى **التشيؤ Refication**))[1](*)، والاغتراب اللّذين نشأ في ظل النّظامين: الرأسماليّ والاشتراكيّ، تسبّبت في تحوّل الإنسان في هذه الأنظمة إلى إنسان أحادي البعد، و في ظلّ هذه الظروف تصاعدت معدّلات الترشيد، واختفت القيم الثّقافية والرّوحيّة والعقل النّقديّ القادر على (التّجاوز حتى أصبح الإنسان كائنا ذا بعد واحد..)[2]. يحمل توصيفا واحدا لا غير هو التوصيف المادي؛ بحيث إذا ماعرفنا الإنسان منطقيّا نقول: الإنسان كائن ماديّ. فيورغن هابرماس **Y.Habermas**))» أنّ السّمة الدّائمة للتّنوير، هي السّيطرة الممارسة على طبيعة خارجيّة مموضعة، وعلى طبيعة داخليّة مقهورة»[3]. ويعترف المسيري أنّ نقده للحداثة جاء متأثّرا بنقد الفلاسفة الغربين لها حيث؛ يقول:» نقدي للحداثة الغربيّة متأثّر إلى حدّ كبير بالنّقد الغربيّ لهذه الحداثة، هو نقد أفدت منه أيّما إفادة». ومن بين المبادئ الحداثيّة الغربيّة الّتي تعرّض لها المسيري بالنّقد نجد:

1ـ الفرديّـــة والنّسبيّـــة:

الحضارة الغربيّة في اعتقاد المسيري هي حضارة النّموذج العقلانيّ المادّي، أيّ: إنّ العقل الماديّ هو المتحكّم في التوّجّه العامّ لهذه الحضارة، و كلّ منجزاتها تدل على ذلك، حيث أحدثت ثورة علميّة وتكنولوجيّة سيطرت من خلالها على العالم. وهذا ما جعلها «تستبعد وتلغي الكثير من العناصر الأخلاقيّة والإنسانيّة، (غير المادّيّة) لتبسيط الواقع بهدف التّحكّم به»[4]. وهذا الاستبعاد أدى إلى تضييق رقعة القيم الأخلاقيّة والجماليّة، و اتّساع نطاق الحرّيّات الفرديّة، وتجاوز القيم المطلقة النّهائيّة ونزع القداسة عن

---

1 (*) ـ **التشيؤ Refication**)): هو أن يتحول الإنسان إلى شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء، ويتمّ من خلاله نزع كلّ قداسة عن الإنسان. عبد الوهّاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص ص 342، 343.

2 ـ عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، ط6، مصر، دار الشروق، ص 209.

3 ـ يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 177.

4 ـ عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، المصدر نفسه ، ص 191.

الإنسان والقضاء على الثّوابت، ممّا أسقط البشريّة في حالة من النّسبيّة، فأصبحت هذه الأخيرة مبدأً لتفسير الكثير من المسائل، وقد كانت بمثابة اللّغة الّتي تستعملها الكثير من الفلسفات كالبراغماتيّة، النيتشوية، و الّداروينية في تفسير الواقع و تحريكه، فهذه الرّؤية النّسبيّة، (تنزع القداسة عن العالم بما فيه ـ الإنسان والطبيعة ـ وتجعل كلّ الأمور متساوية، ومن هنا فالظّلم مثل العدل والعدل مثل الظلم، والثورة ضدّ الظلم لا تختلف عن الاستسلام له)[1]، بمعنى أنّ كلّ المفاهيم لم تعدد محدّدة، مضبوطة وثابتة وفق الخصائص المنطقية، بل صارت متغيّرة حسب الاستعمال النفعي لها. ممّا يؤكّد بأنّ النّسبية قوّضت الإنسان وضيّقت عليه حتّى أنّه لا يستطيع أن يتّخذ أيّ قرار أو أن يصوّغ نموذجا معيّنا لحياته، وهذا بالطّبع أدّى إلى جملة من النتائج الّتي ورّطته في مختلف المجالات الأخلاقيّة والجمالية، عن طريق قلب نظامها فما كان قبيحا أخلاقيا سلفا أصبح اليوم جميلا، بل و مطلوبا و محبّبا ومفروضا أيضا، مثل:» تزايدت معدّلات الإباحيّة والعنف، ثمّ جاوزتهما عمليّة التحرّر إذ أصبحت تحرّرا من أيّ قيود أو معايير».[2] و فالإباحية كفعل مناف للقيم الأخلاقية لما قبل الحداثة أصبحت اليوم قيمة أخلاقية مفروضة أدّت إلى شيوع و انتشار الكثير من الأمراض التي تقضي على الجنس البشرين وكذلك العنف الذي صار مبرّرا في عالم الإنسان كما هو مبرر تماما في عالم الحيوان كنوع من الصراع من أجل البقاء، يقول:» الحقيقة نسبيّة (...) فكلّ القيم الأخلاقيّة نسبيّة (...) غياب المعياريّة واختفاء أيّة إنسانيّة مشتركة ومن ثمّ سقوط مفهوم الإنسانيّة نفسه،(...) وكلّ هذا يعني نزع القداسة عن العالم...»[3]. فالنسبية هي احد أهمّ سلبيات الحداثة الغربية، لأنّ عدم الأيمان بمطلق ما يقود إلى صعوبة تحديد المفاهيم، واستحالة تمييزها، مثلا مفهوم الصدق إذا كان نسبيّا فإنّه سيكون نافعا مرة، وضارا أخرى، وبالتالي يخضع لمقولة: الإنسان مقياس الأشياء جميعا، ممّا يخلق فوضى أخلاقيّة في المجتمع، وهذا ما حصل في أوروبا تماما.

2 ـ التقـــدّم:

يستدعي الحديث عن مبادئ و قيم الحداثة من جهة أخرى، الحديث عن مفهوم التقدم والإيمان به، من حيث هو إيمان بتصور جديد للزمان والتاريخ، ومصير الإنسان فيه. ذلك أنه وحتى العصر الحديث، لم يكن هناك نظريات عن الزمان والتاريخ ومصير

1 ـ عبد الوهّاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 195.

2 ـ المصدر نفسه، ص 204.

3 ـ عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 64.

الإنسان سوى أصداء تلك الأفكار البسيطة المرتبطة بالأساطير الوثنية، التي ترد أسعد عصر للبشرية وأفضله إلى ماض ذهبي بعيد، أو تلك الأفكار المعقدة والمختلفة، التي سادت العالم الإغريقي الروماني، عن مسار التاريخ، وخاصة تلك النظريات التي ترى التاريخ دورات في الزمان، وأشهر هذه النظريات وأكثرها تداولا تلك التي ترى أن التاريخ يبدأ «بعصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة، ثم تبدأ الدورة من جديد بالعصر الذهبي. وهكذا عود على بدء»[1]. وهي النظريات التي ظلت سائدة إلى مطلع العصر الحديث، وتحديد إلى مطلع عصر التنوير؛ حيث أصبح للزمان التاريخي مفهوما مختلفا ليس دائريا ولا منكسرا ولا يتوقف في مرحلة ما، وأصبح للتقدم وجودا في المستقبل، وليس في الماضي الذهبي كما رأى، قديما، أصحاب فكرة التدهور.

لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات، وثورة التكنولوجيا، إلى الحياة الاجتماعية عامل التغيير المستمر والصيرورة الدائمة التي أدت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية التقليدية. وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها تحدد السياق العام لمفهوم الحداثة بوصفه ممارسة اجتماعية ونمطا من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار. وغني عن البيان أن أكثر اللحظات في التاريخ أهمية وإبداعا اللحظات التغييرية الحداثية، وهي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل وإبداع منطق جديد؛ حيث نجد في الفلسفة نقدية كانط (kant) التحليلية، ومثالية هيغل (**Hegel**) الكلية، ومادية ماركس (**Marx**) الجدلية، وبنيوية فوكو **M.Foucau**)) التفكيكية.[2] و غيرها من النماذج النقدية التغيرية التي كانت تمثّل دائما جديدا أمام ما هو قديم لم يعد قادرا على تحقيق خطوة أخرى نحو التقدّم، لذلك ارتبط مفهوم التقدّم دائما بالثورة على نموذج قديم.

أما المسيري فيصوّر لنا خطورة التقدّم الغربيّ في صورة مجازيّة عالية الدّقّة، حيث يقول:» الرّؤيّة المعرفيّة العلمانيّة الشّاملة لها سفر التّكوين الخاصّ بها، (الكتاب المقدّس عندهم)، عنوانه **أصل الأنواع لداروين**، أنبياؤهم: بنتام، داروين، ماركس، نيتشه و فرويد، قصّتهم الكبرى التقدّم المستمرّ، وخيرها إمتاع الذّات، وشرّها قمعها، وجنّتها

1 ـ كرين برنتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع سابق، ص 178.

2 ـ بومدين بوزيد، **الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة**، مجلة قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيةـ العدد 18، ص19-31، ص21.

اليوتوبيا التكنولوجيا، وجهنّمها التخلّف المادي، وثمّة إيمان بمقدرة الإنسان على هزم الطّبيعة»[1]، أي: إنّ التقدّم كمطلب غربي مستمر عبّر عن حالة انفصال الإنسان عن علاقاته الاجتماعية التي تربطه ببعضه البعض، و عن كلّ قيمه الروحية والأخلاقيّة، و خضع خضوعا تامّا لسيطرة النظريّة الداروينيّة التي جعلت منه كائنا طبيعيّا خاضعا لمبدأ التطوّر، يسعى دائما نحو التقدّم الماديّ عن طريق تطوير التكنولوجيا بشكل مستمر، و إشباع رغباته.

لكن هذه الثقة التي وضعها الإنسان الغربيّ في التّقدّم بدأت تتراجع تدريجيّا، حين اهتزّ الشعور بعدم الثّقة بالمطلق، والكلّ و المتجاوز، فتراجعت بعض المفاهيم مثل: السببيّة الصّلبة، وأنّ الطّبيعة تحكمها الصّدفة لصعوبة وتعقّد فهمها. و في ذلك يقول المسيري:» أدرك الإنسان الغربيّ أن تزايد الترشيد والتحكّم الإمبرياليين، لا يؤدّي بالضّرورة إلى السعادة»[2]، وهنا تحديدا أدرك أنّ التطوّر الحاصل في مجال العلم والتكنولوجيا لم يحقّق له ما يبتغيه من الرّفاهيّة الماديّة والسعادة، لأنّ هذا التّطوّر حصل على حساب الإنسان ذاته الّذي راح ضحيّة ما صنعت يداه، وكمثال حيّ يذكر المسيري قصّة مكتشف القنبلة النووية **هوبرهايمر**، أنّه حينما التقاه وسأله عن موقفه الآن من اكتشافه هذا، وماذا فعل بعد أن اكتشف المعادلة الرّياضيّة الّتي أدّت إلى نجاح التفجير النّووي، فكان أن أجاب أنّه تقيئ بمعنى أنّه كعالم منفصل عن القيمة يدور في عالم الأشياء والمعادلات، ظلّ يطوّر حتّى وصل، ولمّا وصل أدرك خطورة ما فعل فتقيئ، وبعد تلك اللّحظة قضى بقيّة حياته يحارب هذه القنبلة، فكان نموذجا لإدراك الغرب لثمن هذا التقدّم، ممّا جعلهم في حيرة من أمرهم بخصوص التّخلّص من العالم النّووي وانتهى بهم الأمر إلى أنّه قد يدمّرهم ويدمّر كرتهم الأرضيّة أيضا[3]. بمعنى أنّ الإنسان الغربيّ المعاصر يعي تماما خطورة مسألة التقدّم التي استنّها يوما، و هو غير راض عنها تمام الرضا، خاصّة أولئك الذين تسببت اختراعاتهم، وإنجازاتهم في هلاك البشر، وانتشار العنف، والشرّ.

ورفض المسيري لفكرة التقدّم لا يعني أنه ينكرها إنكارا قاطعا ونهائيّا بل هو فقط يرفض الجانب المنفصل عن القيمة، لذلك يقول:» كلّ هذا جعلني أتحفّظ بعض الشيء

1 ـ عبد الوهّاب المسيري، **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 114.
2 ـ عبد الوهّاب المسيري: **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص 115.
3 ـ عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 274.

بخصوص مقولات أصبحت مطلقة بالنّسبة للبعض مثل التقدّم التكنولوجي والتجريب العلميّ»[1]. ذلك أنّه باعتبار مآله شكّل خطرا و تهديدا للإنسان أينما كان في العالم لأنّ باقي الشّعوب الأخرى تتأسى بالتقدّم الغربيّ دون أن تبحث كلّ جوانبه وإذا تبّنته كما هو ستعمّم الكارثة وتصبح عالميّة.

وفي الأخير يجدر بنا أن نذكر أنّ المسيري رصد العديد من مظاهر الحداثة الغربية فبالإضافة للمظاهر الّتي أتينا على ذكرها هناك الكثير من المظاهر التي لم يسعنا المجال لذكرها غير أنّها تشترك مع المذكورة في كونها تبقى وجه من أوجه الحداثة الداروينيّة، وبما أنّ هذه المبادئ تعتبر الأساس الّذي قامت عليه الحداثة الغربية فإنّه كان ولابدّ أن توجد لها مجالات تطبيقية، و التي هي الأخرى لم تسلم من النقد المسيري.

ثالثاً- نقد المسيري لمجالات الحداثة الغربيّة:

حدد **المسيري** للحداثة عدّة مجالات بيّن في كلّ مجال رؤيته التّفسيرية التّحليليّة والنّقديّة كما سبق أن ذكرنا، حيث بدأ بالمجال الاقتصادي المحدّد، ثمّ إلى المجالين الاجتماعي والسياسيّ الأقل تحديدا، لأنهما متداخلين، أي لا يمكن فصل الجانب الاجتماعي عن السياسي، إذ لا يمكن تصوّر مجتمع خارج نطاق السياسة، أو العكس ثم المجال الدولي الأكثر عمومية، ثم المجال الفلسفيّ المجرد، فالمجال الأخلاقيّ وأسلوب الحياة الذي يمتاز بالجدل حول مكوناته وأثارها في الحياة عامة، وأخيرا مجال عالم المنظومات الدلالية والجمالية، والصور المجازية وعليه سوف نعرض هذه بعض هذه المجالات بنوع من التحليل والتفصيل كالآتي:

1 ـ المجـال الدّولــي:

تبدأ مرحلة التحديث في المجال الدولي» بإبادة شعوب الأمريكيتين (الهنود الحمر وسكان أمريكا اللاتينية)، وتسخير الشعوب الإفريقية كعبيد لخدمة الرجل الأبيض الغربي (إحضار العبيد من الدّول الإفريقية المستعمرة)، ثمّ ظهرت الامبريالية العالمية، وهي عالمية لكونها حوّلت العالم بأسره إلى مادة استعمالية كما شهدت أوروبا حروب عالميّة غربيّة، وأخرى صغيرة في آسيا وأفريقيا»[2]؛ حيث بدأت تظهر ملامح ما يسمّى ب (Globalization) أوالعولمة، وألّتي تهتمّ بتحويل العالم إلى وحدات متجانسة ليس لها أي: خصوصية، الأمر الّذي أدّى إلى ظهور نظام عالميّ جديد تراجع فيه الغرب من نمط

1 ـ المصدر نفسه، ص 979.

2 ـ عيد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** ، المصدر نفسه، ص 111.

الاستعمار التقليدي إلى الاستعمار الجديد، المتمثّل في الحرب الباردة فتحوّل الاجتياح العسكريّ المباشر إلى آخر غير مباشر.

ويؤكّد المسيري أن «العولمة هي تصاعد عمليات الترشيد على مستوى العالم بحيث يصبح العالم كلّه مادة استعمالية، ويصبح كل البشر كائنات وظيفيّة أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها، ومن خلال تصاعد معدلات التدويل يتحوّل الكون بأسره إلى شيء متجانس، يتّسم بالواحدية الدّولية، لا خصوصيات له، لا ثنائيات، ولا تنوّع»[1]، فمع العولمة تحوّل الإنسان إلى مادة استعمالية ذات بعد واحد، هو البعد المادي الاقتصادي أو الجنسي الذي هو الدافع المحرّك له. ممّا يعني أنها ـ العولمة ـ النّظرية الاقتصادية الإمبريالية في حدّ ذاتها بعد أن تجمّلت قليلا فأصبحت تدعى العولمة. كان من نتائجها ظهور النظام العالي الجديد، الذي يعد امتداد للنظام العالمي القديم ،ويمكن الحديث عن عولمة بعض القضايا، مثل: الطّاقة النووية، التلوّث البيئي، الإيذر، أنفلونزا الطيور.[2] إي: إنّ العولمة لا تعترف إلاّ بالثقافة الغربيّة كثقافة إنسانيّة قابلة للتعميم لإزاحة كلّ الثقافات الأخرى، التي ترى أنّها تهدّد كيانها في إطار إيمانها بالصراع، و عدم جدوى التعايش لذلك تكرّس الو،م، أ سياستها لفرض أيديولوجياتها في مختلف المجالات للقضاء على المقابل الآخر، الذي تمثّله شعوب العالم الثالث خاصّة الشعوب الروحيّة، فإذا كانت الأمراض الجنسية كالإيدز ناجمة عن التحديد المادي للإنسان بالمفهوم الفرويدي، فإنّها بدل أن تبذل مساعيها للبحث عن حلول تحدّ من الأزمة نرى أنها تسعى لتعميمها، ممّا يهدّد الوجود البشري في العالم ككلّ.

2 ـ المجـــــال الأخلاقـــــي:

يرى **المسيري** أنّ الأخلاق في هذه المرحلة ـ مرحلة الحداثة ـ هي»: ما يجرده العلم الطبيعي من تجاربنا الحسية أو المادية، و لا يمكن أن نتصوّر أخلاقا خارج نطاق هذه التجارب، بمعنى أنّ الخير و الشّر ليس وصفا لمقولات مطلقة أو شبه مطلقة متجاوزة للدوافع المادية للبشر، و إنّما هي وصف لسلوك بعض الناس، و ردودهم الفردية الواردة من تجاربهم المختلفة. لذلك فالخير أو الشر في الأخلاق، يشكّلان نقطة اتفاق بين الناس، لكنها قابلة للتفاوض» [3]، بمعنى أنّها قيم نسبية، تتغيّر من إنسان إلى آخر،

1 ـ سوزان حرفي، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص 295.

2 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 112.

3 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص 255.

و من مكان إلى آخر، و من موقف إلى آخر، بحيث لا يمكن إعطاء مفهوم مستقرّ، نهائي لقيمة أخلاقيّة معيّنة، بل إنّها تخضع للنفع المادي الواقعي المتغيّر، و الإنسان في هذه الحالة هو مقياس أفعاله.

وهكذا تظهر المنظومة الدّارونية باعتبارها المنظومة الأخلاقيّة الوحيدة الواقعية، أو الممكنة ؛ ففيها يتراجع التّفاهم، المبني على قيم التراحم الإنسان، المحرك الفعليّ للجماعات الإنسانية، ويحل محله الصراع والتنافس بين الأفراد، وهذا يمثل الوضع الطبيعي للإنسان الطبيعي، فيترتب عنه تفاقم الإنتاج وفصل من لا كفاءة مادية له عن العمل، فهذه المرحلة توصف بالمرحلة البطولية المادية[1]، كما ظهرت أخلاقيات المنفعة المادية، التي تجلّت بوضوح في المدرسة **البراغماتية** [2(*)](**Pragmatiseme**) مع ممثّليها. و مع التّزايد التّدريجي للنّسبيّة المعرفيّة، والأخلاقيّة أصبح من المستحيل الإيمان بأيّة قيم، وهو ما يعني اختفاء النّزعة النّضاليّة، وتلاشي النّزعة الطوباويّة، وكلّ الأحلام المثاليّة. كما تسارع تآكل الأسرة إلى أن تأخذ في الاختفاء تماما وتظهر أشكال بديلة من الأسرة[3]، فتمّ تغيير نمط العلاقات داخل نواة المجتمع، وهي الأسرة. فالحداثة الغربيّة كشفت عن آفاتها الأخلاقيّة في نظام الأسرة الغربيّة بوصفها وريثة التّطبيق الغربيّ لروح الحداثة بسبب لجوئها إلى التفصيل المطلق، إذ حصل انقلاب كبير للقيم الأخلاقيّة داخل الأسرة الغربيّة، فتمّ استبدال القيم الأخلاقية الدينية بالقيم الحداثية، وعملت المدارس والمؤسسات التربوية على غرس تلك المبادئ وتلقينها للفرد الواحد، والذي سيكون مسؤولا على تطبيقها داخل الأسرة. فانفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التّقليديّة، واعتبرتها رجعيّة تجاوزها الزمن، قضت فيما مضى على أهمية الإنسان، و مركزيته لصالح الإله، وكرّست بذلك الأخلاق اللادينية، لكنّ أخلاق الأسرة الحداثية المنفصلة عن القيم التقليدية الدينية، و المتنوّرة بأنوار الحداثة لم يدم ظلها طويلا فقد شهد عصر ما بعد الحداثة ثورة على قيم الحداثة ككل، وشملت هذه الثورة جميع مجالات الحياة بما فيها الأسرة، التي أوصلها نور الحداثة إلى مفترق طرق حتّم عليها الوقوع في أزمات أخلاقيّة قيميّة أضحت هي ذاتها تمثّل تقليدا وجب التخلّص

1 ـ المصدر نفسه، ص 118.

2 (*) ـ **البراغماتية (Pragmatiseme)** ، نسبة إلى **براغما (Pragma)**، وهي كلمة يونانية معناها العمل وهي مذهب ظهر في أواخر القرن التاسع عشر على لسان "**تشارلز بيرس**"، و"**وليام جيمس**" الأمريكيين، وفحواه أن المعرفة مجرد ذريعة إلى العمل، وأن الصدق تابع للخبرة، وأن مقياس الصواب في المعرفة والعمل، هو الاستفادة، محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة -أهم المصطلحات و أشهر الأعلام** ـ ، مرجع سابق، ص 161.

3 ــ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، المصدر نفسه، ص 119.

منه والإتيان ببديل عنه. وبالتالي فالتغيير الحداثي في القيم والأخلاق نجم عنه غياب الأسرة كمنظومة تربوية أولى للفرد حيث فقد على إثرها الفرد كلّ مقوّمات شخصيّته السليمة.

كما ساهمت وسائل الإعلام ووسائل الاتصال البعيد في صنع الرأي العام بجعله يدور في فلك واحد لا تنفكّ عنه وبالتالي ستساهم في تشكيل تصورات وثقافة الجمهور حول المرأة والأسرة بما يثير الحواس ويشد الانتباه فتُهلّل لكل شاذ من أخبار الأسر، و كل غريب من أفعال البشر.[1] فانقلبت حياة الأسرة ما بعد الحداثية من سعادة متوهمة إلى شقاء وتعاسة واقعة، وكأنها جسد بلا روح و لا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات، و غيرها.

و كانت المرأة المستهدف الأوّل في الأسرة فلم تعدّ ترضى بمكانتها في البيت و أصبحت ترى نفسها مساوية للرجل، من حقّها أن تعمل، و تنتج، و تستقلّ ماديّا، و اقتصاديّا، فتمّ إنتاج خطاب نسوي هدفه في النهاية ممارسة نوع من الاستغلال باسم الحرية، و المساواة، و تمّ الزجّ بها في الوضع السّياسيّ، والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغط على المجتمعات، و الحكومات، و استغلال المؤتمرات الدولية التي تعقد بشأن المرأة ، مثل: النمو الديموغرافيّ، و المرأة، مؤتمرات الأسرة، و محاولات استصدار توصيات، أو توجيهات تبيح الإجهاض، و تدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون حدود أو قيود، هو خير دليل على الاستغلال السّي، و الهدّام لمثل هذه الدّعوات في المجتمعات و الدول الأخرى غير الغربية.[2] و كنتيجة لهذا التفكّك الداخلي للأسرة و غياب الأخلاق الدينية التي كان ينبغي أن تستند إليها في توجيه علاقاتها و أخلاقياتها تراجعت أخلاقيات المجتمع، و ألغت الحداثة أبرز ما يميّز الجانب التجاوزي للإنسان و هو: الأخلاق، و القيم الأسريّة، و الاجتماعية.

تميّز الرؤية التعاقديّة[3](*) المجتمع الغربي الحديث، خاصة الأمريكي منه، عن بقية المجتمعات، خاصة التقليدية منها، ويقوم جوهر التعاقد على فلسفة الصراع والتنافس بين الأفراد و المؤسسات، و هي قيمة لا تعترف بأيّ مكان للرحمة، و قيم المحبة

1 ـ المصدر نفسه، ص 111.

2 ـ سالم القمودي، **جرأة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري**،د.ط، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006، ص 199.

3 (*) ـ **الرؤية التعاقدية**، ترى المجتمع بحسبانه تركيبا بسيطا تتسم عناصره بالتجانس، أي: مجتمعا تعاقديا العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة، وغير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة، والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بعد واحد، أي إنسان طبيعي ومن ثم فإن الطبيعة تسبق

التي تميّز المجتمع التقليدي التراحميّ[1(**)]، بل كل شيء بمقابل مادي، و هذه الفلسفة اخترقت أصغر الوحدات الاجتماعية مثل الأسرة، كما طبعت أكبر تلك المؤسسات ، مثل : الدولة، حيث لا مكان لأي علاقات تراحمية في أيّ منهما، و التعاقد لا يتوقف عند الحياة العامة للمجتمع، بل يتغلغل في الحياة الخاصة للأفراد، سواء داخل الأسرة، أو في علاقة الفرد مع شركات التأمين، فالزوج لا يمكن أن يتحمل زوجته إذا كانت مريضة و غير مؤمّن عليها، حيث تعمل شركات التأمين على تعميق الاتجاه التعاقدي، تحت غطاء حقوق الإنسان، و التحديد الدقيق للحقوق والواجبات المختلفة. و يذهب هذا التصور إلى أن أي مجتمع لا يمكن أن تقوم له قائمة، إذا لم تحترم فيه مقتضيات التعاقد بما يعنيه من تحديد دقيق للواجبات والحقوق [2]. فالواجبات و الحقوق تتحدّد وفق المنظور القانوني التعاقديّ لا الإنساني التراحمي، فالواجب والحقّ هو ما يمليه القانون لا الأخلاق، و كلّ المعاملات تسير وفق هذه النظرة.

غير أنّ المسيري ينبّه إلى أن تغلغل قيم التعاقد، وهيمنتها لا يعني أنّها اكتسحت كل جيوب المجتمع الأمريكي، لأن ثمة جيوب تراحمية لا يمكن أن تنتفي أو تموت، إن انتشار العبادات الجديدة وسط المجتمع تشكّل ثورة و رفضا للنموذج التعاقدي السائد، وهي ضد هيمنة المجتمع التعاقدي الحديث بمختلف مظاهره، مجتمع الترشيد، الحداثة الماديّة، و الحوسلة[3(*)]، كما تؤكد في الأخير على أنّ حياة الأفراد أكثر تركيبا وأكثر إنسانية من النموذج الإدراكي الحاكم، حتى لو تم استبطانه، لأن الإنسان يحب، ويكره بفطرته[4]. أي: رغم انتشار هذه القيم إلاّ أنّ الإنسان يبقى تحرّكه دوافع غيبيّة،

الإنسان. عبد الوهاب المسيري، **الدفاع عن الإنسان، دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركّبة**، ط 1، القاهرة، دار الشروق 2003 ، ص 360.

1 (**) ـ **المجتمع التراحمي:** الرؤية التراحمية ترى المجتمع بحسبانه كيانا مركبا، تتسم عناصره بالتجانس، والتنوع أي مجتمعا تراحميا، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانون واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعي، مركب متعدد الأبعاد إنسان، المصدر نفسه، ص 361.

2 ـ عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 65ـ 68.

3 (*) ـ **الحوسلة (Instrumentalization)** ، نستخدم في هذه الدراسة اللفظة المنحوتة **"حوسل"** اختصارا لعبارة **"تحويل الشيء إلى وسيلة"** والنحت هو اشتقاق كلمة من كلمتين أو أكثر على أن يكون هناك تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت له والمنحوت منه. وقد أجازت المجامع اللغوية في الوطن العربي النحت عندما تلجئ الضرورة إليه، وقد وجدنا أن من الضروري نحت كلمة "حوسلة" لدواعي الإيجاز اللغوي، ذلك لأن عبارة "تحويل كذا إلى وسيلة" عبارة طويلة ولا يمكن توليد مصطلحات منها. و"حوسل" فعل متعد بمعنى حول الشيء أو الإنسان إلى وسيلة، ومنها "الحوسلة". عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة** ، ط3، القاهرة، دار الشروق، ص 252.

4 ـ عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في الجذور والبذور**، المصدر سابق، ص71.

يستمد منها صلاته التراحميّة الاجتماعيّة، حتّى و لو فرضت عليه قوانينه الوضعيّة التعامل وفق منطقها، فدائما هناك أمور متجاوزة له و انتشار المنظمات الإنسانيّة داخل المجتمع الغربيّ، التّي تهتمّ بالإنسان ـ الإنسان دليل على رفضها لواقع كان مآلا لزمن مضى لم تساهم الأجيال الحاليّة في صنعه بل كانت إحدى ضحاياه.

ومن خلال هذا يتّضح أنّ المسيري قد أحاط علما بكل فصول ما يعرف بمبادئ و مجالات الحداثة، و استطاع خلال فترة وجيزة عاشها في أمريكا أن يفهم ويحلّل تركيبة، بنية، و هوية هذه المجتمعات، بحيث مكّنته قدرته التحليليّة، النقديّة من التأسيس للنقد الحداثي البنّاء في الفكر العربيّ المعاصر، و بعد أن توصّل إلى سلبيات و عيوب المبادئ الحداثيّة و مجالاتها خرج بنتيجة هي مآل الحداثة الغربية.

2 ـ مـآل الحداثــة الغربيـة:

وككلّ مشروع له مبادئ، أسس، و سائل وأهداف له مآلات أيضا، هي عبارة عن نتائج نهائيّة غير متوقعة، ناجمة عن خلل في مبدأ ما. و من بين أهمّ المآلات التي آلت إليها الحداثة الغربية بمبادئها ومجالاتها نجد :»**مآل نزع القداسة عن الإنسان و العالم**».

انطلاقا من التّموضع الّذي يحتلّه الإنسان الغربيّ ضمن المرجعيّة الكامنة، كما أوضح المسيري في العديد من مؤلّفاته يتّضح أنّ المنظومة الحداثية، الغربيّة، أدّت في نهاية المطاف إلى إزاحة الإنسان عن المركز، وتفكيكه، ونزع القداسة عنه، واختَزاله في إطار المرجعية الكامنة بحيث يرد إلى الطبيعة/المادة، و يصبح إنساناً طبيعياً (مادياً)، غير قادر على تجاوز ذاته الطّبيعية المادية، و لا يتجاوز الطبيعة/المادة؛ بحيث يسري عليه ما يسري على كلّ الظواهر الطّبيعية من قوانين وحتميات، وهذا يعني أنّ الإنسان يفقد إنسانيته المركبة، و تُنزَع عنه القداسة تماماً. فبدلاً من مركزية الإنسان في الكون، تظهر مركزية الإنسان الأبيض في الكون و بدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتمّ الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة، وأسبقية الأوّل على الثّاني تظهر ثنائيّة الإنسان الأبيض من جهة، مقابل الطبيعة/المادة وبقية البشر الآخرين من جهة؛ و يصبح همّ الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية و حوسلتها و توظيفها لحسابه، و استغلالها بكلّ ما أوتي من إرادة وقوّة، و هكذا تحوَّلت الإنسانية الهيومانية الغربية إلى إمبريالية[1].بمختلف أشكالها العنصريّة، و تمّ من خلالها تصدير نموذج بشري واحد إلى العالم و تصنيفه بمنزلة المتفوّق و الأقوى،

1 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصدر سابق، ص79. .

أو السوبرمان، حتى في لون بشرته .

و أصبح الإنسان الّذي يعيش تحت سقف الطّبيعة يربطه بها حبل سرّي، بمعنى هو جزء منها، و لا يمكن له أن ينفصل عنها بأيّ شكل من الأشكال شأنه شأن كل الكائنات الطّبيعيّة الأخرى،[1] وبالتّالي يصبح منطق الحاجة الطّبيعيّة المباشرة هو الّذي يتحكّم في الأخلاق الإنسانيّة تماما مثلما تتحكّم في الجاذبية في سقوط التّفاحة، ولذا تنادي المذاهب الأخلاقيّة الماديّة بأنّ الشّيء الوحيد الّذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية الّتي تجود بها الحياة، و الشّيء نفسه ينطبق على المعايير الجماليّة، فالشّعور والإحساس بالجمال وكلّ الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردّها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرّد تعبير عن شيء ماديّ يوجد في الواقع الماديّ.[2]

و لمّا كانت المرجعية الكامنة تتّسم بالواحدية الماديّة، أيّ توحّد الإنسان، الطّبيعة و التاريخ، حول الأساس المادي الكامن، فإنّ العالم كلّه قابل لأن يعرّف وفقا للقانون المادي، لأنّ المعرفة مسألة تستند إلى الحواس فقط، و يمكن تطبيق الصيغ الكمّية والإجراءات العقلانيّة الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصّيغ، ويتحوّل العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين العامّة للحركة.[3] كما يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان(، ومن هنا جاءت تسمية المسيري لها بالمرجعية الكامنة. و في إطارها يُنظر للعالم باعتبار أنّه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللّجوء إلى أي شيء خارج كلّ النّظام الطّبيعي و متجاوز له. و لذا، لابدّ أن تسيطر الواحدية المادية على هذا العالم، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة ، يتمّ محوها نهائيّا ، وفي إطارها أيضا ـ المرجعية الكامنة ـ لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكوّن منها كلّ شيء، و يخضع لها، ويدور في إطارها، و كلّ ما تعلّق بالإنسان في هذا العالم من مجالات يعود إليها بعيدا عن كلّ تجاوز لها، و تمّ نهائيّا تحرير العالم من قبضة **المقدّس**[4(*)]. ونحن نذهب إلى أنّ كلّ النّظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة، و لا يمكن الخلاص منها أو تجاوزها

1 ـ رنيه دوبو، **إنسانيّة الإنسان نقد علمي للحضارة المادية**، تر، نبيل صبحي الطّويل، ط2، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1984م، ص 11.

2 ـ عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 18.

3 ـ المصدر نفسه، ص 39.

4 (*) ـ **مقدس (sacre)**، هو الظاهر المنزّه عن العيوب و النقائص، الذي يجب احترامه وإجلاله لما له من قيمو دينية، محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة** ـ أهمّ المصطلحات و أشهر الأعلام ـ مرجع سابق، ص 131.

في المجتمع الغربيّ.[1]

و المفارقة الكبرى في الحداثة الغربيّة أنها ابتدأت بالإعلان عن الإنسان، وانتهت بالقضاء عليه، فالعالم الغربي يعيش تقدّما تكنولوجيّا وعلميّا مذهلا، وفي الوقت نفسه يعاني الفراغ الروحي والأخلاقيّ والوجدانيّ. ذلك أنّ التقدّم في سلّم السلع والاستهلاك كان على حساب سلّم القيم والأخلاق، وهو بذلك كسب وفقد في الآن نفسه؛ كسب الرفاه المادي، وفقد الراحة الروحية والقيم الأخلاقيّة، وهذا ما أفقده الغربيّ بوصلته الإنسانيّة، فتشاكلت عليه الاتّجاهات وتاهت منه الطّرق[2]. فعاش تائها، فاقدا، يعاني الوهن في طاقاته الروحية، و لم يجد طريقة للتنفيس عن نفسه إلا بنقل وهنه هذا إلى العالم ككلّ، دون أن يسعى إلى البحث عن حلول لدى شعوب أخرى قد يجد لديها ما فقد دون اللّجوء إلى إفقادها هي الأخرى خصوصياتها. كما أنّ مقولة النّسبية الّتي كانت من المفروض أن تحرّر الإنسان، وتفسح له المجال لتأكيد فرديّته، أدّت إلى عكس ذلك تماما؛ حيث أن «النسبيّة تنزع القداسة عن العالم الإنسان والطّبيعة، وتجعل كلّ الأمور متساوية. فقوّضت الإنسان/الفرد من الدّاخل وجعلت منه شخصيّة هشّة، غير قارة على اتّخاذ أيّ قرار، وإن كانت في الوقت ذاته قادرة على تسويغ أيّ شيء، وكلّ شيء»[3].

إنّ المتمعّن في مسار الحداثة الغربيّة سرعان ما يكتشف أنّها أحدثت انقلابا على المرجع النّهائيّ أو المطلق، والّذي نعبّر عنه نحن في ثقافتنا الإسلاميّة بـ «**الله**»، حيث انقطعت الصّلة بين الله والإنسان، وهذا التحوّل يُعتبر من أهمّ نتائج و مآلات الحداثة المشروع التحديثي المادي الغربيّ[4]. فقد سلب الإنسان جوهره، وإرادته، وبعثره وجزّأه بحيث أصبح لا يتطلّع نحو المطلق، ولا يرغب في الاعتراف بأصله الإلهي، ومرجعيّته النّهائية، وبالتّالي طغت على ذاته سمة الاغتراب، وتمّ تحرير القيم، و الغائيات الأخلاقيّة، والإنسانيّة، وساد التّصوّر بأنّ العالم خلق صدفة، أو خلق نفسه بنفسه[5]، هذه الصدفة هي التي جعلت الإنسان يؤمن بعبثية الحياة، والكون، و الوجود و كلّ شيء، و بالتّالي فلا شيء يستحقّ الاهتمام، والتضحية غير الحياة التي يعيشها، التي ينبغي أن تكون

1 ـ عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونيّة**، مج1، ص 57.

2 ـ أحمد عبد الحليم عطيّة وآخرون، **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده**، ط1، دمشق، دار الفكر بدمشق، 2007م، ص 332.

3 ـ عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكريّة في الجذور والبذور**، مصدر سابق، ص 195.

4 ـ محمّد عمارة، **مستقبلنا بين التجديد الإسلاميّ والحداثة الغربية**، ط2، مصر، مكتبة الشروق الدّولية، 2007م، ص 39.

5 ـ عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربيّة**، مصدر سابق، ص256.

ميدانا، لإشباع رغباته المادية المتنامية يوما بعد يوم.

ومن هذا المنطلق لم تتحقّق سيادة الإنسان، الّتي ظلّت الحداثة تحلم بها على مدار قرون، وإنّما راحت تختزل المسافة بين الإنسان والطبيعة/المادة، وفقد الإنسان على إثرها مكانته، ومركزّيته إذ لم يعد يرغب في هذه السيادة، فأعلن موته، وكل هذه السلوكيات تعبّر عن حقيقة واحدة هي همجية وعنصريّة، ولا إنسانية النّموذج المادي، التحديثي الغربي، الّذي هيمن على كلّ مجالات الحياة المهمّ منها وغير المهمّ، المركزي منها والهامشي، وأحكم قبضته وأصبح هو أساس الخريطة الإدراكية للإنسان الغربي الحديث.[1] بمعنى أدقّ فإنّ الحداثة أراد إحياء الإنسان فقتلته.

ليصبح العقل الحداثي الغربيّ «جزأ لا يتجزأ من المادة، وهو صفحة تنعكس عليها صورة الأشياء»[2].إي: إنه يستمدّ قوّته وكينونته من المادة/ الطّبيعة لا من مقولات الإنسان، والحريّة والفردانية ليقضي على كلّ الثنائيات، ليكشف القناع عن وجهه البراغماتي لمن جهة أخرى، فهو يهدف إلى السيطرة على الإنسان والطبيعة وجعلهما في خدمته، فالحداثة الغربية أدركت الإنسان من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة، أي الموضوعية المنفصلة عن الذات.[3]

خاتمــة

إذن: فإنّ المسيري أوصله حسّه النقدي النفّاذ إلى عمق الإشكاليات الغربيّة المعاصرة، والتي ماهي إلاّ مآل لزمن الحداثة بمختلف مقوّماته بدءا من المبادئ إلى المجالات انتهاء بالتحيزات و ما نجم عنها من آفات إنسانية كونية، ومن هذا المنطلق ومادامت الحداثة الغربية حسب المسيري قد عبّرت عن عدم صلاحيتها، وأهليتها لتكون أنموذجا يحتذى به في العالم العربيّ والإسلامي، نظرا لمآلاتها الهدّامة، وسلبياتها التي دمّرت وقضت على الإنسان نهائيّا، حُقّ لنا أن نتساءل عن البديل الّذي يطرحه المسيري للخروج من هذه الأزمة: هل هناك من المشاريع العالمية غير الغربية يصلح ليطبّق في العالم العربي والإسلاميّ؟، أمّ هل من جديد يأتي به المسيري؟. وإلى أي مدى يمكنه أن يصبح واقعا؟.

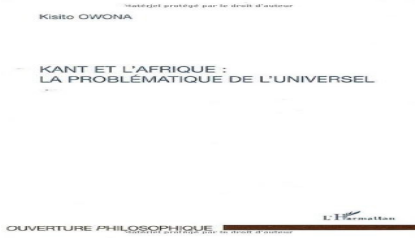
1 ـ المصدر نفسه، ص 255.

2 ـ المصدر نفسه، ص 210.

3 ـ عبد الوهاب المسيري، **المادية وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 132.

كانط وإفريقيا: المسألة العالمية [1]
«كيزيتو أوونا Kisito Owona» [2]

ترجمة: أ. محمد أمين بن جيلالي: جامعة بومرداس



ملخص:

سيادة القانون؛ من الممكن في إفريقيا؟ هذا السؤال المطروح جديرٌ بالتناول نظراً لإستمرار الصراع الاثني في إفريقيا، والذي يبدو أنّه قد وصل إلى ذروته في العقود الأخيرة. هذه الدراسة تُوضّح بعض الإجابات في ضوء الفكر الأنواري السياسي والقانوني والأخلاقي للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في القرن الثامن عشر، محاولةً لكتابة التاريخ العالمي من وِجهة نظرٍ كوسموبوليتانية cosmopolitique)). على أملِ أنّ انتصار الحق الإنساني سيسود في أيّةِ لحظةٍ على الإطلاق من سطح كوكبنا. فالتجربة الديمقراطية في جنوب إفريقيا بعد انتهاء التمييز العنصري (l'apartheid) هي علامة على التقدم.

نص المقال:

هذه الدراسة تحتوي على مقارنة للأنظمة السياسية الأوروبية والإفريقية. إنّها ليست مسألة تتعلق باستيراد دراسة تحليلية للنظريات أو المنظمات في إفريقيا متعددة

1 - النص الأصلي للمقال هو عبارة عن مقدمة عامة من كتاب: كيزيتو أوونا، **كانط وإفريقيا: المسألة العالمية**، مكتبة هيرتمان الدولية، باريس، 2007، 384 ص. احتوى المؤلَف على بابين رئيسيين، تضمّن الباب الأول أربعة فصول، والباب الثاني ثلاثة فصول. أما الترجمة فاقتصرت على الصفحات: من ص 7 إلى ص 20. (المترجم)

2 - ولد «كيزيتو أوونا» Kisito OWONA في الكاميرون ونشأ هناك، تحصل على شهادة البكالوريوس في الفلسفة بجامعة ياوندي، انتقل إلى فرنسا في عام 1993 من أجل مواصلة دراسته. ناقش أطروحته لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة السياسية يوم 26 ديسمبر 2003، والموسومة بـ: «المسألة العالمية في الفلسفة القانونية عند كانط: تفسير إفريقي». في مارس 2012 تحصل على وظيفة أستاذ محاضر في إحدى الجامعات الفرنسية. بالإضافة إلى الكتاب، له العديد من المقالات والمساهمات. (المترجم)

الأعراق «المعروفة إقليمياً territorialement définies »، خصوصاً أن «كانط»Kant[1] يدعونا إلى الاحتراس من الأنظمة التي انقرضت «تجربة كانت موجودة في السابق على الرغم من استمرارها حتى الآن، كمعيار للآخر ... «[2].

يُشبه ما كتب «فرانسوا كازانو» Franco Cassano، «ليس الغرب نموذجاً لتصدير الحياة إلى ما لانهاية، لإنتاج ثقافات مختلفة في معظم الحالات الهجينة (hybrides) والمختلطة بشدة».[3] والدليل على ذلك سنجد المستعمرات السابقة الناطقة باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، ورثت النماذج السياسية من التقاليد الأنجلو-سكسونية أو الناطقة بالفرنسية. وهكذا فإن «جاك غودبو» Jacques T. Godbout[4] يعرض للمفاهيم الإنجليزية والفرنسية لحقوق الإنسان والديمقراطية. إنّ أوّل مولود للثورة الفرنسية[5]، تجسّد للتعبير عن الديمقراطية المباشرة كـ«أداة تُستخدم للإجماع بالرأي». وبعبارة أخرى، إنّ النموذج الفرنسي يريد أن يُؤسّس إجماع في الرأي في الوقت الذي يسعى إلى إقامة نظام عالمي جديد. هناك مفارقة (paradoxe) لأن الديمقراطية المباشرة غير محدِّدة للشركات الصغرى. عندما يتعلق الأمر بالشركات الكبرى، فإنّها تغدو عاجزةً وغير فعالة. ولكنه يختلف عن النموذج الإنجليزي، في الوقت نفسه، الذي يقوم على أساس حق المعارضة ويرتكز على التقليد. الاجماع، التوافق مستحيلٌ تحققهما، من بابٍ أولى في الشركات الكبرى، المطلوب هو مَأسَسة المعارضة (l'institutionnalisation) في الواقع. وهذا ما يسمى بالديمقراطية التمثيلية. حقُّ المعارضة هو إعترافٌ بالتعددية.

وفي هذا السياق نفسه، في حالة تركيا، التي لها رغبة في محاكاة الغرب من خلال

---

1 - في هذه الدراسة، نشير إلى الأعمال الفلسفية الأساسية لكانط، مع الأخذ في الإعتبار، بعض عناوين الكتب أو أجزاءاً من الكتب، التي ستُوظف بإختصار. مثال: «أسس ميتافيزيقا الأخلاق،(F.M.M.).Fondements de la moeurs métaphysique des»

2 - E. Kant, *Métaphysique des moeurs*, Pléiade, III, p. 629.

3 - F. Cassano, «Pour un relativisme bien tempéré», *Le retour de l'ethnocentrisme : Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du MAUSS,* N° 13, 1er semestre 1999, p. 125-126.

4 - J. T. Godbout, «Qui a peur de la communauté», *Le retour de l'ethnocentrisme…*, p. 74-81.

5 - بهذا الصدد أكد فرانسوا فوريه F.furet في مؤلفه الموسوم بـ: «التفكير في الثورة الفرنسية»، بأنّ المخيال الديمقراطي لفرنسا اليعقوبية، هنا نتاجٌ لسببية سياسية بحصر المعنى. وفي جميع الأحوال فإنّ خطاب الثوريين، يُؤخذ حرفياً في مِخيال اليسار، رغم تجريديته غير المهتمة باللامساواة الواقعية. بذلك، خلق هذا الخطاب، المواطنة الكونية على الطريقة الفرنسية، المرتبطة أكثر بالإشادة بالمبادئ وبالتأثيرات الأيديولوجية، بدل أخذها بعين الاعتبار الوقائع الموضوعية أو الاختلافات الفعلية داخل المجتمع. (المترجم)؛ أحيل إلى: برتراند بادي وغي هيرمت، **السياسة المقارنة**، ترجمة عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2013، ص244.

تشريعاته (القانون المدني السويسري، القانون الإداري الفرنسي، والقانون الجنائي الإيطالي). في نشوء الجمهورية عام 1923، باشرت في صَهر وإذابة – بطريقة أو أخرى، إقصاء – مختلف المجموعات العرقية والدينية التي تقطن الدولة الجديدة، المعروفة سابقاً باسم الإمبراطورية العثمانية. حالة تركيا، التي لم تكن إلاّ نجاحاً جزئياً، أُؤكّد أنّه يمكن أن يكون التعامل مع دراسة النماذج والأدوات المُحتمل جعل إستردادها فعّالاً لأيّ نموذج للتنظيم السياسي. نحن بحاجة إلى التذكير بأنّ اليابان، في تغريب (occidentaliser) مؤسساتها السياسية دون إنكار وقمع تقاليدها الإمبراطورية، ودون نزع الشرعية أو تصفية الهيئات والأنماط التقليدية.

في كلّ الأحوال، نعتبر مثل هذه الأشياء التي استحضرناها، هي عبارة عن إنكار من قِبل الخصوصيات الأوروبية العرقية للشعوب الأخرى في العالم. العرق ليس فقط «إنسانية الآخرين» على حدِّ تعبير ليفي شتراوس، لا تتوقف الإنسانية على حدودِ جماعة عرقية، أو قبيلة أو مجموعة لغوية[1].

مسعانا يتوقف على إبراز أنّ العرق والقبيلة، واللغات ليست فئات قانونية (catégories juridiques)). فضلاً عن اللغات، «تُحدِّد الفئة العرقية الحقائق التجريبية غير القابلة للجدل»[2]. كما أنّ مشكلة التجريبية، بدلاً من أن تُحل، لأنّها أكثر صعوبةً وتعقيداً، تُبرز الإشكالية العالمية في فلسفة القانون. مثلاً «أناماريا ريفيرا»Annamaria Rivera، تُؤيّد فكرة أنّ «العرق والإثنية لا يمكن في أيِّ حالٍ أن يُنظر إليها على أنّها حقائق كبرى تَهبُ الجوهر والماهية»[3]. وبالتالي لا يعني ذلك أنّها جُرّدت من محتواها الفعلي أو هي نتاج خيالنا. ولكن الشعوب، والحكومات بناءاً على هذه الفئات يجب أن تضع قانوناً يضبط العلاقة بينهما، كونهما يمثلان أسساً هشةً، على استعداد لأنْ تفضي إلى إنهيار الهيكل القانوني، أيّاً كان، فهي أفضلُ مهمَّةٍ يُدركها مُنظّر القانون. وهكذا، فإنّ طيف الحروب والصراعات القبلية أو حتى الحروب بين الدول التي لا تشترك في نفس اللغة تحوم دائماً كالسيف المُسلّط.

في محاضرةٍ في كلية بجامعة موسكو الفرنسية يوم 1 أبريل 1996، «بول ريكور»Paul

1 - Voir: Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Albin Michel/éd. UNESCO, 2001, p.45.

2 - A. Rivera, «Ethnie-Ethnicité», *Le retour de l'ethnocentrisme*: *Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du M.A.U.S.S*, N° 13, 1er semestre 1999., p.43.

3 - Ibid, p. 45.

Ricoeur يطرح مسألة حول «إمكانية صياغة خطة ايتيقية، قانونية، سياسية، اجتماعية، حول المبادئ العالمية principes universels))، بغض النظر عن أنّها صالحة للتنوع الإنساني، في المجتمعات والثقافات التي يمكن أن تُطبّق عليها، وبدون تحديد لظروف مُعيّنة في التطبيق»[1].

مؤخراً، وفي القرن الحادي والعشرين، أُجريت محادثات مع «ميشال سيريس»Serres Michel، نظمتها اليونسكو في باريس يوم 18 يونيو 2002[2]، حول من يكون رسول «الإنسانية الكونية الآتية»، وهذا يدلُّ على أنّ موضوع العالمية يُغذّي النقاش المعاصر. عَمَلُنا البحثي – من دون شك – تقريباً يُمكِننا إعتباره إمتداداً، لصدى هذا النقاش. في ذلك الحين لا يَسعُ المرءَ إلاّ أن يطرح السؤال حول معرفة لماذا نحن بصدد هذا القلق préoccupation)). للردّ على هذا السؤال يقول: «عندما نضع أعيننا على هذا الجزء من العالم المستنير، نكتشف ترميم أو تجديد الدول لأسلحتها وهي على استعدادٍ لاستخدامها لمكافحة بعضها البعض»[3]. فذلك لأنّ الأعراق والشعوب لا تتوقف عن العراك الطويل في مساره مما أدى إلى تقييد العالمية؛ وتوليد صراعات من جميع الأنماط، بسبب حالات بسيطة.

حُصر المفهوم العالمي في سياق نموذج الثنائية القطبية. فهي تُناشد العالمية، «التي وضعتها لنفسها من أجل مهمّة ترويج مبادئها، في كل مجتمع، والتعبير عن القيم الصريحة للمجتمعات المتطورة، لهذا السبب تُطالب بالعالمية»[4]. وبعبارة أخرى، تفترض العالمية قيم متعالية متأصّلة في المجتمعات البشرية. يُحدَّدُ مصطلح العالمية (L'universalité): «طابع ما هو عالمي» (لاروس الصغير، Le *Petit Larousse*) وما هو عالمي، هو ما وراء السيطرة على الحدود، سواءاً كانت جغرافية أو عرقية أو اجتماعية. من جانب آخر، الشمولية (l'universalisme) هي البديل الاصطلاحي الثاني للعالمية. وتُعرّف بأنها «المذهب الذي يرى الواقع ككل واحد، والذي يعتمد عليه الأفراد» (*Le Robert*)، بالفعل هذا صحيح، فهناك صعوبة في تجزئة هذا الكل عن بعضه البعض،

1 - Paul Ricoeur, «L'universel et l'historique», *Le Magazine Littéraire*, N°390, septembre 2000, p. 37.

2 - نُشرت مقتطفات منها يوم 5يوليو 2005 في «صحيفة لوموند، journal *Le Monde* »، ص16.

3 - E. Kant, *Leçons d'éthique*, trad. de l'all. par L. Langlois, Paris, Poche, 1997, p. 409.

4 - B. Martin, «Les droits culturels comme mode d'interprétation et de mise en oeuvre des droits de l'homme», *Le retour de l'ethnocentrisme*: *Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du M.A.U.S.S.*, N° 13, 1er semestre, Paris, La découverte, 1999, p. 250.

المصطلحين هما عبارة عن متغيرات حقيقية. لكن العالمية، نعتقد، أنّ مضمونها يستند إلى المفهومين. السؤال الحقيقي، فيما يتعلق بالمصطلحات، الذي يُعدُّ إلى حدٍّ بعيد الأكثر إثارة للقلق والاهتمام، هو: هل هناك علاقة بين الطابع العالمي والعولمة، التي اكتسحت نسق المفاهيم في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين؟ الشمولية، هي العدو اللدود لعصر التنوير، أليس ذلك نذيراً للعولمة؟ على هذا النحو، أليست العولمة وجه جديد من التفكير الشموليla (pensée universaliste)؟ ألا يؤدي هذا الزيف الإيديولوجي إلى صمت الثقافات المحلية؟

بالنسبة للبعض، في هذه الحالة، «بوريس مارتن» Boris Martin و«أندريه جان أرنو»André-Jean Arnaud، «العولمة ليست سوى استمرارية الكونية المتزعزعة من جانب واحد»[1]. مما يجعل الأنا والآخر يستعمل نفس اللغة. ومع ذلك «أ. ج. أرنو» A-J Arnaud دقيق – ضمن الدرس الثاني من كتابه الموسوم بـ: «بين الحداثة والعولمة» (Entre modernité et mondialisation) – في أنّ هذه اللغة «ليس لديها نفس الأسس الفكرية ولا تتضمن نفس الحقائق». في الواقع، المظهر الخادع للكونية، بالمقارنة مع طموحات الشمولية المرتبطة بالعولمة، يكمن في أنّها ضد التعددية القائمة. على العكس من ذلك، فإن العولمة لا تَدين بوجودها إلى «المحلية، «local التي لديها ميزة إحياء التعددية ما قبل الحداثة سواء على المستوى الثقافي أو القانوني.

في مراجعتها لمجلة الحركة ضد-النفعية في العلوم الاجتماعية M.A.U.S.S.»»، سيرج لاتوشLatouche Serge، تتناول مسألة إعادة التمركز العرقي، وتُؤكّد أنّ «زمن العولمة هو انتصارٌ واضحٌ للعالمية الكونية». ما يقودنا للتساؤل عن الغرض من هاته التعبيرات. ومع ذلك، عندما كتب البعض أنّ «التوسع السريع في العالم كله لصالح إقتصاد السوق، حقوق الانسان، العلوم التكنولوجية والديمقراطية»[2]. كلّ ذلك، يؤدي حتماً إلى اعتباره مصدراً للأمل في سلامٍ دائمٍ «perpétuelle paix»، لا بدّ من طرح السؤال لمعرفة ما إذا كان هناك أيُّ التباسٍ بين العولمة والعالمية. والدليل على هذا الالتباس أنّه سرعان ما يحصل، أبعد من ذلك، في إشارة إلى جان بودريار Jean Baudrillard الذي يعتبر أنّ العولمة والعالمية متعاكسين تماماً، س.اتوش S. Latouche

1 -Ibid., p. 236.

2 - Le retour de l'ethnocentrisme, introduction, revue du M.A.U.S.S., N° 13, 1er semestre, Paris, La découverte, 1999, p. 7.

تتساءل حول العولمة «الوحشية، diabolique»، لابد من البحث عن السبب الذي يؤثر في عالمية العلم، التكنولوجيا والاقتصاد والتي تعتبر كلّها جوهر الغرب؟

من جهته جان بودريار، العولمة يمكن أن تُرجع كلّها للطابع العالمي. بصراحة، «العولمة والشمولية [...] لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالعولمة هي التقنية، والسوق، والسياحة، والمعلومات. العالمية هي واحدة من القيم وحقوق الانسان والحرية والثقافة والديمقراطية»[1]. على العكس من ذلك، العولمة في عيون جان بودرياد، يبدو مفهوم لا رجعة فيه، العالمي يُقدّم على أنّه مُتواري.

مصطلح العولمة (mondialisation) أو مصطلح العالمية (globalisation) اكتسب قُوّته الدلالية بعد سقوط جدار برلين في عام 1989 وانهيار الامبراطورية السوفياتية (l'Empire soviétique). فبعد نهاية الحرب الباردة انقرض المخطط الاقتصادي، وتلاشت حدود الدولة. وعليه فإنّه يمكن تشبيه العولمة مثل الانفجار البركاني الذي لا يُقاوَم باستمرار، حيث غُيّرت علاقة الزمان بالمكان في المجتمع الدولي تغييراً هيكلياً (modifiant structurellement)يكتب عن هذه التغيّرات «بيير دي سينارکلينس» Pierre de Senarclens، والتي يُجملها في صعود الشركات عبر الوطنية والبنوك والوسطاء الماليين الذين ساهموا بشكل كبير في الانتشار العالمي لأنماط الإنتاج والاستهلاك الرأسمالي. فهي جزء لا يتجزأ من الابتكارات العلمية والتكنولوجية العظيمة، ولا سيما في مجالات الاتصالات والحاسوب ومعالجة البيانات، والروبوتات والبيو-تقنية»[2]. هو دلالة واضحة جدّاً على العولمة الاقتصادية. وعلى غياب القيم الأخلاقية والاجتماعية. هدفنا ليس إفراد دراسة مستفيضة لمسألة العولمة، آثارها السياسية والدولية ومظاهرها الوطنية. بل نقتصر على العلاقة التفاعلية بين السياسي والاقتصادي في مشكلة العولمة. وفيما يتعلق بدراستنا، فنحن لا زلنا بعيدين عن المعايير العالمية (les critères de l'universalité) في العلوم والتكنولوجيا. أما فيما يتعلق بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والإنسانية، لا يسعنا إلا أن نقول أنّها عالمية لم تُحاك على الصعيد العالمي.

بعد هذا التجوال الاصطلاحي، يجب العودة إلى الموضوع الرئيسي. وهو «إيمانويل كانط» Emmanuel Kant الذي لديه أطروحة كونية أكثر صرامة، لا سيما بالمفهوم

1 - Ibid., p. 8.

2 - P. De Senarclens., *La politique internationale*, Paris, A. Colin, 3.ed, 2000, p. 124.

الأخلاقي والقانوني. هذا لا يعني أنْ ننكر المساهمات المختلفة التي كانت قبل وبعد «كانط»، لا سيما، محاولة مونتسكيو Montesquieu، التي لا جدال فيها. كانط يتميّز عن سابقيه من حيث أنّه يُميّز العقل النظري عن العقل العملي. فالإشكالية العالمية هي فكرة مُهيمنة على الفكر الفلسفي. وما نجده حاضراً طوال مشواره الفلسفي في كل أعماله العظيمة استخدام مصطلح «عالمي، «universel الذي يسمح بالفهم الواضح لمذهب كانط في الحق. هذا هو إذن الحقل العالمي لفلسفة الحق في الوعي الكانطي. كما كتب «سيمون جويارد-فابر» Simone Goyard-Fabre، «وُفقاً لكانط، البنيات القانونية للمجتمع المدني، نُظر إليها في مصدرها المبدئي، فهي تعتمد على محضِ شرطٍ مُسبقٍ للعقل الذي يُميّز إنسانية جميع أفراد المعمورة»[1]. إنّ المسألة العالمية القانونية الحاسمة لا تزال قائمة. ومع ذلك، فإنّه لم نكن منذ كانط حتى أواخر القرن العشرين، بعد حربين عالميتين، لنرى الساسة والحكومات المعنية مملوءةٌ بكثيرٍ من الحماس والاهتمام بالإشكالية العالمية القانونية. كما يكتب «س.لاتوش» هذا هو «سياق ما بعد الحرب الذي ميّز ظروف النقاش النظري والعملي بأنّه ثابت بشكل دائم ما يقرب من نصف قرن، سواء في العلوم الاجتماعية أو المحافل الدولية، أثناء تنفيذ إجراءات إنهاء الاستعمار»[2]. هذه المناقشة جرت خلال الإعلان العالمي لحقوق الانسان، ومؤخراً من خلال إنشاء محكمة العدل الدولية بلاهاي.

إنّ المذهب الكانطي في الحق، خاصة الحق العام، كتفسير للوضع العالمي، يرى أنّ الرد المناسب على الإشكالية العالمية القانونية الحاسمة. هو أنّ للعالمية متطلبات خالصة للعقلانية العملية. الوِجهة الأساسية لمذهب كانط هي تحقيق مُجمّع إداري للحق العالمي. هذا الاقتراح، يعمل على التحول من الفلسفة إلى النظرية السياسية. وبالتالي، في الفلسفة، الهدف النهائي للتطور مُحدَّد بوضوح: الحصول على المطلق ذو الطبيعة القانونية والسياسية. الشرط المتعالي (L'exigence transcendantale) والحق العام الأول يتوقف على ظهور نظام جمهوري لجميع الدول معاً وبشكل منفصل. لإنتصار العالمي، لابدّ من أنْ يبرز دستور جمهوري يُكوّن شكل الحكومة الأكثر ملاءَمة. ثم بعد ذلك، العلاقات القانونية الداخلية هي إمتداد للعلاقات الدولية. والقانون الكوسموبوليتاني يُفرض على جميع الدول. وبالتالي ضمان نهاية حالة الطبيعة واللاّأمن،

1 - S.Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin , 1996, p. 175.

2 - *Le retour de l'ethnocentrisme*…, revue du M.A.U.S.S., N° 13, 1er semestre, Paris, La découverte, 1999, p. 8.

وهذا يعني السلام[1]. ومع ذلك، كتب «بول ريكور»، «التأمل في تنوع اللغات، هو جانبٌ أساسيٌ من تنوع الثقافات، يمكن أن يؤدي إلى الاستفادة من تحليل طريقة لايجاد حل عملي، فتلك اللغة غير موجودة في أيّ مكان وبشكل عالمي، كل المشاكل التي تطرحها هذه الظاهرة واسعة النطاق، ولكن فقط في تشظي كونية اللغة»[2]، «بول ريكور» ليس من الخطأ أن يدعو إلى هذا التأمل لدعم فكرة أنّ كل دول العالم وفي العديد من الدول الإفريقية أساساً لا يمكن بناء مثل هذا الفضاء السياسي والقانوني الذي يُفرض كشكل من أشكال الحكومة الجمهورية، فهذه الدول لا تستطيع أن تفرض بإكراه قوانين الفضاء السياسي من هذا القبيل. واستشهد بثلاثة أسباب أساسية تمثل العقبات التي تحول دون تحقيق الفضاء الجمهوري (républicain): «إفريقيا غير ناضجة وهذه الديقراطية [التي يريد الغرب فرضها] هي مجرد واجهة»[3]. التنوع العرقي والتنوع اللغوي يمنع تعزيز الدولة. نستنتج إذن أنّ كانط هو حالم، وطوباوي. في مشروعه للسلام الدائم، تحقيق الشرعية الشاملة للدولة هي مثل «أرواح الجنة في الوهم، paradis des esprits à chimères»[4] ربّما، كان شائعاً، وهذا هو فقط من الناحية النظرية ولكن في واقع الأمر ليس كذلك. مثل هذا المشروع بالنسبة للديكتاتوريين (les dictateurs) والطغاة مثير للضحك، يجب أن يُؤرشف في خزانة. اتفق الجانبان على عودة كانط وأتباعه إلى المدرسة كأدعياء بعيدين عن الممارسة، يمكن أن تُعيق فقط حكمتهم من الخبرة.

إنّ معظم الحكومات الإفريقية، على قناعة بأنّ الفضاء الاثني كان حقاً عقبة أمام الجمهورية المثالية (l'idéal républicain)، لقد فضلت نظام الحزب الواحد على حساب التعددية الحزبية. يرى العديد أنّ هناك بعض المشاريع الجادة حول المُجمّع الإداري للحق العالمي. كما يكتب «فابيان ايبوسي بولاغا»[5]Fabien Eboussi Boulaga،

1 - برز في حقل الدراسات الأمنة للعلاقات الدولية نظرية السلام الديمقراطي، والتي تعود جذورها إلى الكانطية حيث تفترض أنّ الدول الديمقراطية الليبيرالية لا يمكن أن يحدث بينها صراع. (المترجم)

2 - Paul Ricoeur, «L'universel et l'historique», *Op.cit*, p. 41.

3 - مقابلات في مقدمة كتبها الدكتور «بورمود D. Bourmaud» و«كانتان P. J. Quantin» في مجلة بوليتيكا الافريقية. طرق الديمقراطية، باريس، كارتالا، رقم 43، أكتوبر 1991، ص3.

4 - مصطلح يُستخدم عند كانط للدلالة على أحلام الرؤية والأحلام الميتافيزيقية، «بليد1، Pléiade I»، ص527.

5 - هو لاهوتي théologien (اليسوعية القديمة) وفيلسوف كوت ديفوار والكاميرون كما يمكن أن نقرأ في قاموس الفلاسفة «دينيس»، هو واحد من الشخصيات البارزة في الفلسفة الأفريقية المعاصرة. ومن بين منشوراته الرئيسية: «إشكالية البانتو Le Bantou problématique»«الفلسفة الأفريقية والأصالة» *Authenticité Africaine et Philosophie*في سنوات التسعينيات شارك في النقاشات السياسية التي هزت أفريقيا السوداء.

«تعتمد على فعالية تقليد طويل الأمد لتطهير ما يُعتبر الخطيئة الأصلية المُرتكَبة من قبل مئات القبائل واللغات السائدة في المناطق الضعيفة»[1]، نحن نعلم أنّ هذا هو ما يقع لكل أنماط الأنظمة الديكتاتورية. ضمنياً، يتّضح في الأفق إمكانية المواجهة مع الأطروحة التي تدافع عن النسبيين، النفعيين.

«هل تشكّل اللغة عائقاً أمام فهم التنوع بين الأفراد؟»[2]. هل يُسيء التنوع العرقي للحق؟ إنّه يمنع النظر في إمكانية وضع دستور مشترك للمجموعات الاثنية؟ هل المذهب العالمي للحق يعارض الحقائق الاثنية للشعوب الإفريقية؟ هل هناك إمكانية لمجتمع سلمي بين الأعراق للتهرب من الفكرة العالمية؟ هل العالمية تلغي التعددية الاثنية؟ هل تَحُولُ التعددية اللسانية دون ممارسة وتطبيق القانون؟ هل بالضرورة لا بد أن يستند القانون على مصادر أمبريقية (empiriques) تدّعي الشمولية؟ هل للمجموعات الاثنية واجب الارتقاء بالمجتمع الاثني إلى مصاف المؤسسة بين-الوطنية للوصول إلى الغاية المطلقة؟ هذه الأسئلة الهائلة والصعبة المطروحة حول العرق تتلمّس العثور على حلول ممكن أن نجدها في المنطق الخالص للنظام القانوني الكانطي؟ لننظر إلى الأمور عن كثب، ما يُقدَّم على أنّه عقبات تَحولُ دون إقامة الأنظمة الجمهورية في إفريقيا ليست في الواقع ذريعة، فهي بمثابة شجرة تُخفي الغابة (l'arbre qui cache la forêt) ؟

هذه السلسلة من الأسئلة قد تبدو غير مُجدية، ولكنّها تحتوي على مزايا حلول ممكنة. في الإجابة عليها، ونحن نحاول أن نُبيّن أنّ إقامة نظام جمهوري أو ما يسمى اليوم بالديمقراطية (démocratie)[3] يجب أن يكون الغاية القصوى لمبدأ الحق في الدولة، وهناك تقرير يُبيّن وِجهة الإنسانية نحو المثالية القانونية العالمية. الانضمام إلى فكرة أن مفهوم الحق هو عالمي، هو أن نعترف بأنّه يمكن أن يمتدّ إلى ما يسمى بالمجتمعات العرقية، ولا سيما في إفريقيا. وهذا كافٍ لوجود علاقة تسويغية بين «إيمانويل كانط» وإفريقيا. وأخيراً، إذا كنّا نتّفق على أنّ الأطروحة العالمية القائمة في سياق النسبية

1 -F. Eboussi Boulaga, La démocratie de transit au Cameroun, Paris, L'harmattan, 1997, p. 197.

2 -هذا السؤال هو النص الحرفي لموضوعات الفلسفة الفرنسية من سلسلة البكالوريا، دورة يونيو 2002. وهو العمود الفقري لعمل بحثنا.

3 - منذ البداية، نودُّ إزالة الغموض. عندما يتحدث «كانط» عن الديمقراطية كشكل من أشكال الاستبداد والتي لا يوجد فيها نظام تمثيلي، والفصل بين السلطات، فإنه يجب أن ندرك أنه يشير إلى «الديمقراطية»، ونظامها المباشر الذي يتم فيه سن القوانين وممارسة السلطة على كل التجمعات البشرية. ويرى أنه بالمعنى الحديث ليس معترف بها.

relativiste))، لديها حجج قوية، أليس من الواضح أيضاً أنّ الأطروحة العالمية تتخذ أفضلية من حيث أنّها ترى أنّ الحق شرطٌ مُسبق، ومطلب أخلاقي تُحدّده مفاهيم الالتزام، بعقد مدني مُلزِم؟

لقد اخترنا معالجة مشكلة متفرقة بين الفلسفة والأخلاق والسياسة. نحن نحاول إثبات أنّ أيّ نقاش بين أنصار المذهب العالمي للحق والنسبيين (les relativistes) يؤدي إلى تمييز وطني بين التنوع والوحدة، ونتيجة للثقافة الانسانية التي لا يمكن أن تُنتَج ضمن عالم مختلف بشكل أساسي. بمجرد أن يُخفَّض هذا التمييز إلى أبسط أشكاله. والانتقادات التي وُجّهت ضد المذهب العالمي للحق – بالمفهوم الكانطي -ربما يمكن أن تكون غير واعية ومتوارية. وبالتالي، سينصبّ الاهتمام حول مسألة الحق نفسها، النتيجة العملية لقضية الحرية. اشتراط العقلانية الخالصة (pureté rationnelle) التي تميّز المذهب «الكانطي»(kantienne) في الحق الذي يتخذ من الواقعية الوظيفية (réalisme fonctionnel) كل شيء. إنّه يمحو كل الاعتبارات الأكثر عرقية والفرص التي يمكن أن تفرض تصور عملي على النظام القانوني.

لتنفيذ مشروعنا، قسّمنا عملنا إلى ثلاثة أجزاء. نركز على الملاحظات التي أدلى بها «جان فيراري»Jean Ferrari: «أي تقييم التأثير دائماً ينطوي على تفسير مزدوج، أنّ الفكر هو المصدر، أنّ الفلسفة هي المُتلقّي»[1]. وبعبارة أخرى، قبل أيّ تفسير، قبل مواجهة النظرية بالممارسة، ومبدأ الحق بالواقع العرقي الإفريقي، قبل التركيز على اكتشاف المعنى الخفي ما وراء النص، يجب أن يكون بالفعل مُحدّد بمعنى صريح أراد المؤلف أن يعطيه مُسبقاً. هذا هو السبب في الجزء الأول، شعرنا أنه من الضروري أن نبدأ من خلال قراءة للمذهب العالمي للحق الذي نعرف أنّه الجزء الأول من ميتافيزيقيا الأخلاق ومذهب الفضيلة. ليس لنا أن نُدلي بملاحظة، ولكن بمنطق المذهب العالمي للحق. بعد توضيح المصطلحات والمفاهيم المعمول بها داخل الفكر القانوني عند كانط، سندرس اثنين من الشخصيات البارزة لمعرفة الحق الخاص والحق العام. سيكون اهتمامنا أكثر تركيزاً على الحق العام فيما يتعلق بالعلاقات الخارجية للأفراد، أو في المجتمع المحلي. ونحن نعلم أنّ هذا هو الاتحاد المدني الذي يؤسس للحق المدني. في هذا الاتجاه، يعدُّ الاتحاد المدني هو الفئة الوحيدة القانونية الجديرة بالاهتمام،

1 -J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979, note 18, p. 215.

لأنها تتجاهل الاعتبارات التجريبية والمحتملة بشأن الفائدة والسعادة. وهذا يؤدي إلى وحدة عقلانية للمجتمع المدني. وأخيراً، نحن نحاول التشكيك في الهدف النهائي للحق. ولكن المشروع الكانطي حول المجمع الإداري للحق العالمي، يفترض أنّ النظام الجمهوري كأفضل شكل للحكومة يحقق المثل العليا القانونية والعالمية ويحفّز النقاش حول تطبيقها. بالنسبة للبعض سيُطالب بالنسبية، فالمشروع المُقترح لا يستوعب الحقائق العرقية الإفريقية. الفضاء العرقي (L'espace ethnique) يتعارض مع الفضاء الجمهوري (l'espace républicain). عدم نضوج إفريقيا، والتنوع العرقي واللغوي جعلها «أرض غير صالحة لقيم الجمهورية» فالديمقراطية في إفريقيا هي ترفٌ ورفاه. معروف أنّه قبل اتخاذ موقف مع أو ضد، سيكون من الضروري فضح أطروحة النسبية والنفعية التي تُظهر صعوبات في تطوير الطبيعة الجوهرية للظاهرة السياسية والمبادئ العامة للقانون لإنشاء فضاء جمهوري. منطقياً، سيُخصّص الجزء الثاني لتحليل العقبات التي تَحول دون بناء فضاء سياسي جمهوري في إفريقيا. بمعنى المفهوم الذي يحتل المركز من البداية إلى النهاية: هو مفهوم العرقla notion d'ethnie)) دراسة هذه الهوية الجماعية يجب أن تنطوي على مجموعة من التخصصات. وهذا هو السبب، في مشاريعنا المتعاقبة التي ستشمل الحجج والتعليقات المتصلة بالأنثروبولوجيا، التحليل النفسي، العرقي واللغوي، والتاريخ، والعلوم السياسية، والدين.

وذلك عندما نعتقد أنه يمكن أن يكون لدينا عناصر ضرورية لاتخاذ موقف. والذي يُعرض لنا بحكم الواقع، فالجزء الثالث سيُخصص كلياً للانتقادات. وإعادة تأهيل العالمية من وحل الأوهام التي تؤثر عليها، والتي تحول دون معناها الحقيقي. وسوف يظهر ذلك في إفريقيا غير الناضجة، فالتنوع العرقي واللغوي يمكن أن يكون حافزاً للحيلولة دون العالمية. في حين أنّ الأفراد الذين ينتمون إلى نمط الانسان العاقل (homo sapiens) وراثياً ولغوياً وهم من السكان الأصليين، سوف نركز على مسألة وحدة الجنس البشري في منظور عالمي. إنّ تصور "إ. كانط" هنا سيكون لا مفر منه. لأنّه يقدم لنا الحجج للرد على السؤال عما إذا كانت المحبة المتبادلة بين أفراد الجنس البشري مطلقة أم ينبغي تقسيمها إلى أجزاء واختيار نماذج لها. ما يوحي لنا مرة أخرى بإضعاف الحجة النسبية حول عدم النضج السياسي l'immaturité politique)) لدى الأفارقة وإثبات أنّ التنوع لازال يُنظر إليه كعقبة إثنية ولغوية أو كبش فداء، لأنّه من جانب واحد، الانسان، مهما يكن هو «النهاية الأخيرة من الخلق»، ومن ناحية أخرى، وبعيداً عن المخاوف الواقعية التجريبية (empiricopragmatiques)، كانط يُخضع

مبدأ الحق لسبب عملي مُسبق. وهكذا، فإنّ معيارية (la normativité) الحق الخالص والعالمي يتطلب حريات تتعايش مع بعضها البعض في نفس الوقت وتُؤسِّس لأمل السلام العالمي.

المصادر والمراجع:

- Cassano, F., «Pour un relativisme bien tempéré», *Le retour de l'ethnocentrisme : Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du M.A.U.S.S*, N° 13, 1er semestre 1999.

-De Senarclens P., *La politique internationale*, Paris, A. Colin, 3.ed, 2000.

-Eboussi Boulaga, F., *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'harmattan, 1997.

- Ferrari, J., *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979.

- Godbout, J. T., «Qui a peur de la communauté», *Le retour de l'ethnocentrisme*: *Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du M.A.U.S.S*, N° 13, 1er semestre 1999.

- Goyard-Fabre, S., *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin , 1996.

-Kant, E., *Métaphysique des moeurs*, Pléiade, III.

- Kant, E., *Leçons d'éthique*, trad. de l'all. par L. Langlois, Paris, Poche, 1997.

- Lévi-Strauss, Claude, *Race et Histoire*, Paris, Albin Michel/éd. UNESCO, 2001.

- Martin, B., «Les droits culturels comme mode d'interprétation et de mise en oeuvre des droits de l'homme», *Le retour de l'ethnocentrisme*: *Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du M.A.U.S.S.*, N° 13, 1er semestre, Paris, La découverte, 1999.

- Rivera, A., «Ethnie-Ethnicité», *Le retour de l'ethnocentrisme*: *Purification ethnique versus universalisme cannibale, La revue du M.A.U.S.S*, N° 13, 1er semestre 1999.

- Ricoeur, Paul, «L'universel et l'historique», *Le Magazine Littéraire*, N°390, septembre 2000.

السعادة من منظور الفارابي

الكاتب: dr.Afifeh Hamed

ترجمة: نورالدين علوش /المغرب

International Journal of Advanced Research (2013), Volume 1, Issue 7, 474-478

ملخص المقال: تشكل السعادة من أهم قضايا تاريخ الفلسفة . حيث شكلت نواة المشروع الفلسفي السياسي للفارابي.والإنسان حسب الفارابي خلق ليصل إلى السعادة القصوى؛ من أ جل الوصول إلى ذلك, لابد للإنسان من تعلم الفضائل المرتبطة بالمعرفة.

يتكلم الفارابي حول سعادة الدنيا والآخرة. فيحدد الفارابي أربعة فضائل التي اذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة.ووفقا له الكمال النظري هو السعادة القصوى والمعرفة النظرية هي الخير الوحيد في ذاته . واحد من أهداف التربية بناء مجتمع فاضل, حيث يعمل الجميع من اجل تحقيق السعادة .هذه الورقة تحاول فحص منظور الفارابي للسعادة وطرق الحصول عليها .

مقدمة : يعتبر أبو نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني , من أعظم الفلاسفة وهو أكثر أصالة من أي فيلسوف مسلم اخر.هو فيلسوف ومنطقي وموسيقي وكذلك مفكر سياسي بامتياز. على خطى أفلاطون في الجمهورية والقوانين ,جاء اشتغاله على العلم السياسي كما فهمه مفكرو الأفلاطونية الوسيطة وكان مقتنعا بحلول الفلسفة الأفلاطونية النظرية محل الأرسطية , لكن في تحليله للمدن غير الفاضلة وحله لمشاكل سياسية يبقى صالحا ومتوافقا مع ظروفه السياسية المتغيرة .

ضمن مشروعه الفلسفي, نجد كل من الإشراق الفلسفي وترجمته إلى رموز؛ التي هي عبارة عن أشكال من الوحي , تفيض عن العقل الفعال أو العقل العاشر وهو ما يطلق عليه المسلمون ملاك الوحي جبريل .

بهذه الطريقة البس الفارابي الملك الفيلسوف والمشرع الأفلاطوني ثوب النبي . قدم الفارابي المدينة الفاضلة على أنها المدينة التي يتعاون فيها الناس على بلوغ السعادة.

طور الفارابي مفهوما للمدينة مع أنها مجتمعا دنيويا, إلا إنها مرحلة في طريق

الحياة الأبدية.

الفكر السياسي للفارابي

حين أعاد الفارابي صياغة فلسفة أفلاطون و أرسطو وباقي فلاسفة اليونان , حافظ دائما على معتقداته الإسلامية التي شكلت الروابط الداخلية لكتاباته. على مستوى الفلسفة السياسية حافظ على نفس التوجه. تحت تأثير أرسطو وأفلاطون , طور الفارابي نسقه الفلسفي الذي يختلف بشكل ملحوظ عن نظام الإغريق والهنود والإيرانيين.(شريف ,2007:704)

فيما يتعلق بالمدينة الدولة, يعتقد الفارابي أن المدينة والمنزل هي أماكن يقطنها الناس, بغض النظر عن اذا ماكانت مساكنهم مبنية من الخشب والطين , الصوف أو الوبر .

المنزل يحتوي على أربع علاقات: الزوج مع زوجته,السيد مع العبد, الأب مع الابن, الملك مع المملوك . من يحقق لهم وحدة التعاون والأهداف, ويوفر لهم إقامة مع أفضل الوسائل هو الذي يسمى رب الأسرة.

هو في الأسرة يتصرف كما رئيس المدينة الفاضلة . على أهمية الاجتماع وضرورته يقول الفارابي :» فكل واحد من الناس, مفطور على انه محتاج في قوامه في أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده؛ بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرين متعاونين (الفارابي 96)

قسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى كاملة وغير كاملة : الكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة وأوسطها اجتماع امة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن امة(ايدن 1964. 53-54) .وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ,واجتماع أهل المحلة ,ثم اجتماع في سكة واجتماع في منزل.وأصغرها المنزل.

فالخير الاقصى والكمال إنما ينال أولا بالاختيار والإرادة. ثانيا وكذلك الشرور تكون بالإرادة والاختيار. أمكن ان تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور أو تحصيل السعادة.

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها على التعاون على الأشياء التي تنال بها السعاة ,في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة.(شريف ,705)

السعادة

تتمحور نواة المشروع الفلسفي السياسي للفارابي حول السعادة , التي أخدها من الفكر اليوناني . هدف الإنسان هو تحصيل السعادة ؛ ليصل إلى ذلك لابد من تعلم الفضائل التي حددها بارتباط مع المعرفة.

المعرفة هي أساس تحصيل السعادة , وهي الطريق الرابط بين عالمي الدنيا والآخرة. بعد تحرره من المادة يصل إلى السعادة القصوى.من هنا يعرف الفارابي المدينة الفاضلة على انها المدينة التي يتعاون فيها الناس على بلوغ السعادة.

طور مفهوما للمدينة مع انها مفهوما دنيويا , الا أنها مرحلة في طريق الحياة الأبدية .في المجتمع الفاضل والمدينة الفاضلة كل فرد يتعاون مع الأخر لتحصيل السعادة عبر الخير.

فالمعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة العالمية .المدينة الفاضلة تسعى إلى الحفاظ على نفوس سكانها (الموسوعة العالمية الجديدة ,3) يقترح الفارابي أشكالا من السعادة التي تناسب أنواع من الناس .

الحياة التأملية ممكنة عبر إشراق العقل الفعال, في اتحاد مع ضرورة الفضائل الخلقية . هذه هي الحياة السعيدة لكن لا يصلها الجميع مما يجعل الحياة العملية هي الأسعد لغالبية الناس.

يتكلم الفارابي حول سعادة الدارين الدنيا والآخرة.حيث يقول الفارابي :»

الأشياء الإنسانية التي اذا حصلت في الأمم وفي آهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة؛ أربعة أجناس : الفضائل النظرية ,الفضائل الفكرية , والفضائل الخلقية والصناعات العملية .

الفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها ان تحصل الموجودات التي تحتوي عليها معقولة وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص وتعليم (شريف 2001 المجلد 1 ص 705).

وفق الفارابي الكمال النظري هو السعادة القصوى والمعرفة النظرية هي الخير الوحيد في ذاته. من خلال هذا المنظور فالأشياء الأخرى هي جيدة ولا يمكنها أن تكون جيدة إلا إذا كانت وسيلة للكمال النظري ولا يمكنها أن تكون جيدة في ذاتها (الأنصاري 1964:33)

هو قسم النفوس إلى ثلاث درجات: أنفس الأجسام السماوية,أنفس الحيوان الناطق, أنفس الحيوان غير الناطق . القوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال, وبها روي فيما ينبغي أن يفعل أولا يفعل ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي.

عن طريق الفضيلة النظرية يحقق الإنسان السعادة , وتساعد القوة المتخيلة والقوة الحاسة القوة الناطقة في التحرك نحو الأفعال التي تؤدي إلى السعادة ؛ بهذا الوجه يكون الخير إرادي.

السعادة إنما يعقلها الإنسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية وليس بشيء أخر من سائر القوى. وفي بعض الأحيان يعتقد الناس ان الغاية النهاية من الحياة هي الممتع والمفيد .وبالمثل فانه ينتج الشر إذا كان الإنسان قد أدرك السعادة وعرفها إلا انه لم يجعلها وكده وغايته ولم يتوقها أو تشوقها تشوقا ضعيفا وجعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئا أخر سوى السعادة واستعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث عنه شرا كله (شرف 2001 : 707)

ووفقا له الفضيلة هي هيئة نفسية تتحدث أفعالا توصل إلى الكمال النظري.(انصاري 1964: 39) تعريف الفضيلة كفضيلة قوى النفس يرفع وضعية الفضيلة من وضعية الخير اداتي.

مسالة أخرى التي تعلي من شان الفضيلة, كما يؤكد ذلك الفارابي هو نقاء الدافع في السعي نحو الفضيلة .ومن يسعى نحو العدالة او أية فضيلة أخرى بنفس تجاري أو يسعى نحوها لاي ميزة خارجية في الحقيقة لن يكسب سوى الرذيلة والصفات الحقيرة.

لهذا لم يكتسب العدالة بوصفها خيرا في ذاتها ولا ترك ما تركه من سوء ورذيلة بسبب قبحه وكرهه له(م س ص :43)

الاعتراف بالفضيلة كخير في ذاته وكشيء مرغوب فيه لذاته مما يتطلب أن تكون

الفضيلة جزء لا يتجزأ من السعادة القصوى, ومع الكمال النظري. ولكن هذا يعني عمليا إعادة النظر في مفهوم الفارابي كامل عن السعادة.(ن م)

معرفة السعادة, تقتضي حسب الفارابي معرفة السبب الأول, الثواني والعقل الفعال , الأجسام الطبيعية ومختلف درجاتها , الناس وقوى أنفسها وعلاقتها بالعقل الفعال ثم الرئيس الأول ثم الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه إذا لم يكن هو في وقت من الاوقات ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليهم أنفسهم. اما الخيرات الزائفة التي ترنو اليها اغلب سكان المدن الجاهلية والضالة .

المعرفة الحقيقية لهذا كله يمكن تحصيلها: إما عن طريق فيلسوف حقيقي أو نبي حقيقي أو عن طريق اولئك الذين يتبعونهم ومستوعبين جيدا لأفكارهم.

فكلا الفيلسوف والنبي يستقبلون المعرفة مباشرة من العقل الفعال الذي يسميه الفارابي روح الامين أي جبريل ملاك الوحي (ن م)

التربية

يعتقد الفارابي أن الإنسان خلق ليصل إلى السعادة القصوى.عليه إذن أن يعرف ما هي السعادة ويجعلها هدفا لحياته, ومن ثم فهو في حاجة إلى معرفة العوامل والصناعات التي بها يستطيع الوصول إلى السعادة. لكن ليس كل إنسان معد بالفطرة ان يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي ان يعملها, بل يحتاج إلى ذلك إلى معلم ومرشد (شريف , 2001:)709

والمرشد سيعلمهم عبر طريقين : التعليم والتأديب.

التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن, والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم.

التعليم هو بقول فقط ,والتأديب هو أن تعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية ؛حينما يتفق الفارابي مع أفلاطون في النظام التربوي والتعليم منذ الطفولة, يؤكد على أن العلم النظري يعلمه الملوك والأئمة أو عبر اولئك الذين حافظوا عليه وتعليم الملوك والأئمة بطرق مختلفة.(اردكاني 2003: 709)

لم يؤكد الفارابي على هذا التقسيم . وفي مناسبة أخرى عرف التعليم بتضمنه الانضباط.هو يفرق بين تعليم عام وخاص؛ التعليم الخاص يكون عبر البرهان فقط, أما التعليم العام فيكون الذين يقتصرون في معلوماتهم النظرية على ما يوجب بادئ

الرأي المشترك(الفارابي 175). بالنسبة له فالتعليم مؤسس على قاعدة ان الإنسان, له استعدادات طبيعية ؛بعبارة اخرى القوة التي يولد بها الإنسان لحظة الولادة والتي لا تكتسب. لا يفقترالانسان العادي الى ذلك مثل أن الكل اكبر من الجزء .كذلك يتكلم الفارابي حول العلم الأول أو المبادئ الأولى.

يختلف الفارابي عن أفلاطون عندما يعطي أهمية للإدراك الحسي , يصف الحواس بوصفها طرق من حيث يمكن للنفس الانسانية تحصيل المعرفة.

هكذا نجد ان المعرفة تبدأ من الحواس , ومن ثم تصبح المعرفة عقلية عن طريق التصور (الطالب 2000 : 4-5) بالنسبة للفارابي من أهداف التربية دمج التعليم مع الممارسة العملية , من اجل المعرفة لابد من تطبيق هذا والكمال يبقى في كونه يتحول إلى فعل.: اين كان بطبيعته يجب أن يكون معروفا وممارسا»(الفارابي 1987 :73)

العلم الذي بدون معنى هو مالم يتم تطبيقه في الواقع والا فهو باطل وغير مجدي. العلوم العملية الحقيقية هي تلك التي تربط الاستعداد بالعمل ، والكمال المطلق هو ما يتحقق للإنسان من خلال المعرفة والعمل المرتبطان معا (الطالبي 3).

رئيس المدينة الفاضلة

وفقا للفارابي الناس مختلفون في استعداداتهم الفكرية والبدنية, و في ممارسة فضائل الأعمال، واكتساب عادات ممتازة في التفكير والشعور، لهذا من الضروري ان يكون الرئيس الأول هو الذي لا يحتاج ولا في شيء ان يرأسه أي إنسان بل يكون قد حصلت به العلوم والمعارف بالفعل الرئيس قد يكون رئيسا أولا وقد يكون رئيسا ثانيا. فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان ويرأس هو إنسان اخر وقد تكون هاتان الرئاستان في جنس ما مثل الفلاحة مثلا والتجارة والطب وقد يكون ذلك بالإضافة الى جميع الأجناس الإنسانية . الرئيس الأول هو الذي لا يحتاج إلى أي إنسان يرشده وتكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل (الفارابي السياسة المدنية : 48-49)

يعتقد الفارابي:» إن الملك او الإمام بماهيته وصناعته ملك وإمام, سواء وجد من يقبل به أو لم يجد, أطيع أو لم يطع , وجد قوما يعاونونه على غرضه أو لم يجد, كما ان الطبيب بمهنته أو قدرته على علاج المرضى ,وجد مرضى او لم يجد ,وجد آلات يستعملها في عمله او لم يجد كان ذا يسار او فقر اذ لايزيل طبه ألا يكون له شيء من هذه,كذلك لايزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك ان تكون له الات

يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه (محسن مهدي 1962 :49)

وفقا للفارابي رئيس المدينة الفاضلة هو الإمام, وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها . يعتقد الفارابي ان خلفاء الرئيس الأول هم مثل نفس واحدة كما لو ان هناك ملك واحد مستمر في كل الأوقات.

بالمثل هو الحال مجموعة من الناس الذين يديرون الدولة معا في وقت واحد أو أكثر من مدينة. المجموعة بأكملها هي تماما مثل ملك واحد، ونفوسهم مثل نفسا واحدة. فالانتظام والانسجام مؤسس في كل مرحلة وفي كل جزء من المدينة والشعب , مما جعل الامور مزدهرة في أوقات مختلفة كما لوان النفوس تعمل في كل الاوقات وبنفس الطريقة .

فاذا كانت هناك الاستمرارية والانسجام في مرحلة معينة، حتى بين مجموعات مختلفة من الناس، سواء في مدينة أو أكثر ، سوف تبدو كأنها نفس واحدة.

أهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها,وأشياء اخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . إنما يصير كل واحد في حد السعادة بهذين, اعني بالمشترك الذي له ولغيره معا . فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة وكلما داوم عليها أكثر صارت هيئته تلك أقوى وأفضل وتزايدت قوتها وفضيلتها (شرف 2007: 713-714)

وفقا للفارابي تتكون المدينة الفاضلة من خمس طبقات : الأفاضل – ذوو الألسنة – المقدرون – المجاهدون- الماليون

الأفاضل هم الفلاسفة والمتعقلون وذوو الآراء في الأمور العظام , أما ذوو الألسنة فهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن جرى مجراهم .

المقدرون هم الرياضيون والمنجمون والأطباء.

المجاهدون هم العسكر والمدافعون.

الماليون هم التجار والفلاحون (اردكان 2003:209)

خاتمة

يمكن أن نستخلص منظور الفارابي للسعادة بأنها هي الكمال الأقصى.مع انه اخذ فكرة السعادة من اليونان إلا أن منظوره للسعادة تأسس على الدين. ووفقا له الإنسان

خلق ليصل إلى السعادة القصوى حتى يصل إلى هذا الهدف, عليه ان يتعلم الفضائل حيث حددها بارتباط مع المعرفة . السعادة في نظر الفارابي لا تقتصر على الدنيا بل تطال حتى الآخرة ؛لأنه يعتقد أن السعادة القصوى توجد في الدار الآخرة.

في تأويل الفارابي للتربية حدد كل من الدين والفلسفة.

المراجع

Al-Farabi, Al-Siyasat al-Madaniyah, Hydeabad.

Al-Hilli, Allamah (1992). Kashf al-Morad Fe Sharh-e-Tajrid al itiqad, Qum, Shakuri. Ansari, Muhammad Abdul Haq (1964). The Moral Philosophy of Al-Farabi, Aligarh, Aligarh Muslim University.

Aristotle (1980). The Nicomachean Ethics, Translated by Commentaries and Glossary by Hippocrates G. Apostle, London, D. Redial Publishing. Book, E, 5.

Aristotle's Politics (1953). Translated by Jowett, London, Reprinted Oxford At the Clarendon Press.

Audi, Robert, (1996). The Cambridge Dictionary of Philosophy, General Editor, Cambridge University Press.

Barker, E. (1952). Greek Poilitical Theory – Plato and His Predecessors, London, 4th editio

Davari-e-Ardakani, Reza (2003). Farabi Filsuf-e-Farhang, Tehran, S.

Edwards, Paul (1976). Encyclopaedia of Philosophy, New York and London, Macmillan Company and Free Press, Vol4.

Eliade, Mircea (1987). Encyclopedia of Religion, New York, Macmillan, Vol.1,3,5,8.

Fakhry Majid (1970). A History of Islamic Philosophy, New York and London. Columbia University Press.

Gibb, H.A.R., and Bosworth, C.E. and Lewis, B., Encyclopedia of Islam, Leiden-London, New York, E.J. Bril, (1979-1993), Vol.1,2,3,7.

Hanna al Fakhuri and Khalil al Jeorr (1994) Tarikh ul Falsafat il-Islami, Tarjemeh-e-Abd ul-Muhammad Ayati, Tehran, Elmi V-Farhangi.

Iqbal, Muhammad (1964). The Development of Metaphysics in Persia, A.

Contribution to the History of Muslim Philosophy, Lahore, Bazan-I-Iqbal.
Mahdi, Muhsin (1962). Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle, New York, The Free Press of Glencoe - Nasr Hossein, and Leamon, Oliver (1996). History of Islamic Philosophy, London, Routledge, Vol. I.
ISSN NO 2320-5407 International Journal of Advanced Research (2013), Volume 1, Issue 7, 474-478
478
Nasri Nadir, A. (1986). Ara Ahl il-Madinat il-Fadilah, Bairut.
Numani, Muhammad Abd al Rasheed, Lughat ul Quran, Delhi, Vol. 4.
Plato's Republic, Jowett's Translation, New York, the Modern Library.
Resaleh fi Ara-e-Ahl-il Madinat al Fadilah (1964) Leiden-E.J. Bril.
Sharif, M.M. (2001). A History of Muslim Philosophy, Delhi-6, India, Adam Publishers and Distributors, Vol. I.

*Articles:

- Alence, Rod. "Colonial Government, Social Conflict and State Involvement in Africa's Open Economies: The Origins of the Ghana Cocoa Marketing Board, 1939-46." *Journal of African History* 42.3 (2001): 397-416.

- Goldberg, Melvin. "Decolonisation and Political Socialisation with Reference to West Africa." *The Journal of Modern African Studies* 24.4 (December 1986): 663-77.

- Israel, Adrienne M. "Ex-Servicemen at the Crossroads: Protest and Politics in Post-War Ghana." *The Journal of Modern African Studies* 30.2 (June 1992): 359-68.

- Meredith, David. "The Colonial Office, British Business interests and the Reform of Cocoa Marketing in West Africa, 1937-1945." *The Journal of African History* 29.2 (1988): 285-300.

- Rathbone, Richard. "The Government of the Gold Coast after the Second World War." *African Affairs* 67.268 (July 1968): 209-18.

- Schleh, Eugene P. A. "The Post-War Careers of Ex-Servicemen in Ghana and Uganda." *The Journal of Modern African Studies* 6.2 (1968): 203-20.

*Websites:

- "Charter, United Nations, Chapter XI: Declaration regarding Non-Self-Governing Territories." http://www.un.org/en/documents/charter/chapter11.shtml

- "J. B. Danquah." http://en.wikipedia.org/wiki/J._B._Danquah

Works Cited

***Books:**

- Amamoo, J. G. *The New Ghana: The Birth of a Nation*. London: Pan Books Ltd., 1958.
- Austin, Dennis. *Ghana Observed: Essays on the Politics of a West African Republic*. Manchester: Manchester University Press, 1976.
- Austin, Dennis. *Politics in Ghana, 1946-1960*. London, New York, and Toronto: Oxford University Press, 1964.
- Bourret, F. M. *Ghana: The Road to Independence, 1919-1957*. Stanford (California): Stanford University Press, 1960.
- Fitch, Bob and Mary Oppenheimer. *Ghana: End of an Illusion*. New York and London: Monthly Review Press, 1966.
- Geiss, Imanuel. *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe and Africa*. Trans. Ann Keep. London: Methuen and Co. Ltd., 1974.
- Gocking, Roger S. *The History of Ghana*. Westport (Connecticut) and London: Greenwood Press, 2005.
- Mazrui, Ali. and Michael Tidy. *Nationalism and New States in Africa from about 1935 to the Present*. London: Heinemann, 1984.
- Nkrumah, Kwame. *Ghana: The Autobiography of Kwame Nkrumah*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1957.
- Oliver, Roland and John D. Fage. *A Short History of Africa*. 6th ed. London and New York: Penguin Books, 1995.
- Padmore, George. *The Gold Coast Revolution: The Struggle of an African People from Slavery to Freedom*. London: Dennis Dobson Ltd., 1953.
- Sithole, Ndabaningi. *African Nationalism*. 2nd ed. London: Oxford University Press, 1969.
- Ward, W. E. F. *A History of Ghana*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.

Endnotes

1- According to this quota system, 'A' shippers were entitled to buy 88.2 per cent of the cocoa crop, whereas the 'B' (African) shippers were to buy only 11.8 per cent of the crop. Such a huge disparity would bring about much protest on the part of African merchants (Bourret 150).

2- "Charter, United Nations, Chapter XI: Declaration regarding Non-Self-Governing Territories."*UN News Center*. UN, n.d. Web. 7 Sep. 2012.

<http://www.un.org/en/documents/charter/chapter11.shtml>.

3- At his deathbed, Casely Hayford is said to have called Danquah to him to ask him to continue the struggle for the emancipation of the African continent. "J. B. Danquah." *Wikipedia*. Wikimedia Foundation, 22 Oct. 2012. Web. 29 Oct. 2012.

<http://en.wikipedia.org/wiki/J._B._Danquah>

4- In addition to Nana Sir Ofori Atta and Kobina A. Korsah who had had been appointed in 1942, Sir Tsibu Darku IX joined the Executive Council in 1946, through the Burns Constitution, so that out of the eleven members of the Executive three were Africans (Padmore 96).

5- Austin wrote that the reduction of the European firms' gross overall profit margin was from 75 per cent to 50 per cent. This seems more plausible because it is unlikely that any company would accept to reduce its gross overall profit margin by 50 to 75 per cent, a reduction that would severely decrease its profits (Austin "Ghana Observed" 18; "Politics in Ghana" 72).

6- Ward stated that the Coussey Committee consisted of thirty-six men (336), while Austin claimed that it was composed of forty members: thirty-one commoners and nine chiefs ("Politics in Ghana" 81).

Conclusion

The 1948 riots constituted one of the most memorable dates in the Gold Coast nationalist movement because of the great political changes they brought about and their role in accelerating the pace of the country's advance towards independence. On the other hand, the events of February-March 1948, which took place only a few weeks after Nkrumah's arrival to the Gold Coast, represented the starting-point of a rich nationalist and political career during which Nkrumah would overshadow all his peers and profoundly influence the course of events in the Gold Coast during the late 1940s and throughout the 1950s. Actually, one of the indirect consequences of the 1948 Riots was the dissension which emerged between Nkrumah and the U.G.C.C. leaders (especially Danquah) because of their participation in the Coussey Committee. Nkrumah and his supporters considered this act as a compromise with the colonial authorities that would further defer the granting of self-government. In addition, while Nkrumah advocated an immediate full self-government, the Working Committee of the U.G.C.C. demanded self-government within the shortest possible time (Nkrumah 103).

The dissension between Nkrumah and Danquah culminated in Nkrumah's resignation from the U.G.C.C. and the foundation of his own party, the Convention People's Party (C.P.P.), in June 1949. The C.P.P. led a strong opposition to the British colonial government through peaceful and constitutional means such as strikes and boycotts, largely inspired by Ghandi's philosophy of non-violent protest. Moreover, the C.P.P. participated in the general elections which took place in 1951, 1954, and 1956 winning an overwhelming majority in each. With the increasing popularity of his C.P.P., Nkrumah was able to lead his country towards complete independence which was achieved on 6 March 1957.

tutional advances by issuing a new and more democratic constitution, the details of which were to be drawn by the Gold Coaters themselves (Padmore 65). This recommendation was in itself a tremendous political progress as it meant that for the first time people would be able to determine the form of government under which they wished to live, and that the country would be granted a sizeable measure of autonomy.

The Colonial Office accepted the main recommendations of the Commission of Enquiry, especially that of further constitutional reforms, and in December 1948 the Governor appointed an all-African Committee on Constitutional Reform to advise on the details of a new constitution, under the chairmanship of Mr. Justice (later Sir) J. Henley Coussey, a fifty-five-year-old Gold Coast judge. The Committee consisted of thirty-eight members from all over the country and included chiefs, professionals, middle-class Africans, and nationalists (Bourret 170).[(6)] Six members of the U.G.C.C., including Danquah, joined the Coussey Committee while Nkrumah was discarded because he was considered as a radical figure. Eventually, the Committee on Constitutional Reform formulated a number of proposals for deep reforms in the local and central government systems. In 1951 the British government announced the introduction of the Coussey Constitution which was drawn according to the recommendations of the Coussey Committee with slight modifications. The Coussey Constitution provided for a unicameral legislature with nine nominated members and seventy-five elected members. The Executive Council was to constitute of the Governor as chairman, three British officials, and eight Africans. In addition, the members of the Executive Council were to hold ministerial responsibilities (Ward 342).

into the underlying causes of the riots and look into the main problems of the country. The six leaders of the U.G.C.C. were released so that their case could be fully heard by the Commissioners. Judging by the findings and the recommendations of the Commission of Enquiry, it is worth to note that it was quite objective and unbiased in its investigations, and the Gold Coasters felt they had been treated fairly. This was confirmed by Amamoo (a Gold Coast scholar) who wrote that: "One cannot but be proud of the impartiality and fairness with which this commission did its work, showing favour to neither African nor European" (17).

The Commission submitted the results of its investigations in June of the same year, in what came to be known as the Watson Report, so-called after its chairman. The latter stated that the causes of the riots were not only political but also economic and social, and recommended serious reforms in all these fields. It criticized the lethargy of the British authorities' Africanization policy, since the Commission had noted the insufficient opportunities offered to the educated elements to take part in the government, thereby causing a great frustration among them. Moreover, the Report referred to the suspicious attitude of the more advanced Gold Coasters to the chiefs who were seen as mere instruments of British policy, and to their (the educated elements') opposition to the traditional rulers' participation in the country's political life (Bourret 170). Besides its conclusions about the whole situation in the Gold Coast, the Watson Report contained a number of recommendations. It remarked that the Burns Constitution was already outmoded by 1946, for it was conceived to suit pre-war conditions. The designers of the 1946 Constitution had expected a slow and gradual progress towards self-government, but the riots showed that the Gold Coast people were no longer satisfied with this policy and wanted immediate constitutional changes. The Watson Report recommended, therefore, further consti-

Unless Colonial Government is changed and a new Government of the people and their chiefs installed at the centre immediately, the conduct of masses now completely out of control with strikes threatened in Police quarters, and rank and file Police indifferent to orders of officers, will continue and result in worse violent and irresponsible acts by uncontrolled people. Working Committee United Gold Coast Convention declare they are prepared and ready to take over interim government.... (qtd. in Fitch and Oppenheimer 16)

The new governor of the Gold Coast, Sir Gerald Hallen Creasy, who had taken office only in January 1948, proclaimed a state of emergency and ordered the arrest and deportation of J. B. Danquah, Kwame Nkrumah, and four other members of the U.G.C.C. (William Ofori Atta, E. Akufo Addo, Ako Adjei, and E. Obetsebi Lamptey) to isolated areas in the Northern Territories in the Gold Coast. They were accused of being the instigators of the events and of planning further disorders. However, the imprisonment of the U.G.C.C. leaders made them popular national heroes, and people acclaimed them as the 'Big Six', while the U.G.C.C. membership increased about twenty-five times between March and May 1948 (Bourret 169).

After the restoration of peace, the Colonial Secretary Mr. Arthur Creech Jones (1891-1964) appointed an independent commission to proceed to the Gold Coast to investigate the real causes behind the outburst of violence in the country and make recommendations. The Commission of Enquiry which arrived in the Gold Coast in April 1948 was composed of Mr. Aiken Watson (as chairman), Dr. Keith Murray, Mr. Andrew Dalgleish, and Mr. E. G. Hanrott of the Colonial Office (as secretary) (Padmore 65). During a whole month, the Commission held sessions, visited the major towns, and met with different people to probe

were fruitless, and throughout the evening [of the 28th February] wanton destruction, both of life and property, went on.(16)

The riots continued for several days and spread to several major towns in the Gold coast (such as Nsawam, Koforidua, Akuse, and Kumasi), and strikes paralyzed public utilities and transportation. To put down the violence, the British authorities made appeal to Nigerian reinforcements which arrived to the Gold Coast by March 8, while additional British troops were convoyed from South Africa, and troop carriers were sent to Gibraltar for possible intervention in the Colony (Fitch and Oppenheimer 14). The deployment of these forces reflected the gravity of the situation and the scope of the riots. When peace was restored by the middle of March, the number of people killed rose to twenty-nine, while about 237 others were injured, and the property damage totaled £2,000,000 (Bourret 169). Besides their political impact, the 1948 riots had a deep psychological impact on the Gold Coasters, for it was the first time that British arms were turned against them causing such heavy casualties. From that date on, the Gold Coast people's attitude to the colonial authorities would undergo an important change, characterized by distrust and suspicion.

Before the outbreak of the riots, the U.G.C.C. had given full support both to Bonne's Anti-Inflation Campaign Committee and the Ex-Servicemen's Union. Nevertheless, the U.G.C.C. did neither plan nor participate in the riots which presented J. B. Danquah and his friends with a unique opportunity to take further action. They sent a telegram to the Colonial Secretary telling him that the British colonial administration had collapsed, and that an interim government should be formed under their leadership. The lengthy telegram which was sent on 29 February read in part:

On that same day, the Ex-Servicemen's Union organized a meeting and a march through the streets of Accra, both of which had been authorized by the British government on condition that the marchers follow a prescribed route that would keep them more than a mile away from the Governor's official residence at Christiansborg Castle. The ex-servicemen wanted to present a petition to the Governor to ask him for a redress of their grievances. After handing the petition to the government Secretariat to be transmitted to the Governor, the march began and was soon joined by great numbers of civilian sympathizers, but the peaceful procession was soon to take a tragic twist. In the excitement of the event, the marchers deviated from the official route prescribed by the Police Commissioner and reached a crossroads, only a few hundred meters from Christiansborg Castle, to demand a meeting with the Governor. Injured by stones thrown by the demonstrators and fearing for the Governor's life, the police opened fire on the inflamed crowd killing two people and injuring five others (Ward 331-32).

The news of the shooting was not long to spread throughout Accra, especially in the business district of the town where hundreds of Gold Coasters were already infuriated by the unsatisfactory reductions in prices after the lifting of the boycott. The angry masses began to loot and burn the big European and Syrian shops. The central prison at Accra was stormed by the demonstrators and some of the inmates who were freed joined in the rioting. Describing the whole turmoil, Amamoo wrote:

Looting of goods, especially imported goods, started, and pent-up wrath which the discontented masses had been nursing was vented on all foreigners. The houses of Syrians were broken into; cars of Britons and wealthy Africans were turned over and set on fire. There was pandemonium everywhere. All efforts by the police to control the situation

firms and British authorities believed that the plan would never succeed, because the Gold Coasters could neither organize a strong united front nor dispense with European goods. However, subsequent events would soon prove that the Gold Coasters were capable of transcending dissensions and tribal differences, and show an ardent national consciousness (Amamoo 13). In fact, the boycott was so successful that on 11 February 1948 the British colonial government was brought to arrange a series of negotiations between the Nii Kwabena Bonne Committee and the Joint Provincial Council of Chiefs on the one side, and the Accra Chamber of Commerce on the other, under the chairmanship of the government. In the end, on 20 February, the two sides agreed on a reduction of the prices of some imported goods and the resumption of retail buying by the twenty-eighth of the same month (Austin "Politics in Ghana" 72-73).

The announcement of the results of the negotiations by the British colonial government brought new hopes for a better situation, and the Gold Coasters felt they had achieved a great success over the foreign companies. According to the agreement reached between the Bonne Committee, the Joint Provincial Council of Chiefs, and the Chamber of Commerce, the firms promised a reduction of their gross overall profit margin of 50-75 per cent on imported goods not subject to price control for a trial period of three months (Rathbone 213).[(5)] As the agreement was inappropriately explained to them, the Gold Coasters erroneously understood that the prices of commodities would be reduced by 50 per cent. On February 28, the day which marked the end of the boycott, a great number of people gathered outside large European-owned shops and stores to make sure the agreement was respected, but they soon realized that the reductions were not as important as they had expected, and their anger rose to a climax.

by the popular upheavals of February 1948 which started in Accra and spread to major towns of the Gold Coast.

- The Riots of 1948 and their Consequences

By the end of 1947, the consumer goods imported to the Gold Coast were so scanty and expensive that they became unaffordable to the majority of the population. The European firms which imported goods were accused of being responsible for this situation, because they aimed at making maximum profits, the Gold Coasters thought. As no concrete measures were taken to improve people's conditions and purchasing power, the Gold Coast people believed that the British colonial government worked in complicity with those European firms. Moreover, people were angered by the increasing prosperity of foreign traders, mainly Syrians and Lebanese, at the expense of the local ones, a fact that led to a growth of a hostile attitude to non-African traders in general. The chiefs' attempts to convince the government to intervene and ease the situation were fruitless. As a consequence, an Accra sub-chief named Nii Kwabena Bonne III, a semi-educated wealthy trader who was determined to do something to lower the prices, organized a large campaign to boycott European goods. He established an Anti-Inflation Campaign Committee in Accra, with local committees in many other towns. He toured the country to explain the purpose of his initiative and gain the support of the chiefs and the people. As discontent was widespread, the idea was welcomed and accepted everywhere (Amamoo 13).

The boycott which started on January 25th, 1948 quickly spread all over the country. It concerned a wide range of imported goods such as cotton prints, tinned meat, flour, biscuits, and spirits. It was backed up by the common people and was morally supported by the traditional authorities as well as the nationalists. At the beginning, both the European

a new political party, the United Gold Coast Convention (U.G.C.C.), at Saltpond on 4 August 1947 as a reaction to the British dilatory policy of piecemeal concessions, and also "... to ensure that the control and direction of Government shall within the shortest possible time pass into the hands of the Natural Rulers and their people" (Padmore 60). Danquah made it clear then that the objective of his nationalist party was to achieve self-government. The U.G.C.C. was, therefore, the first political organization in the Gold Coast to explicitly demand self-government as a necessary measure to the welfare of the country.

The emergence of the U.G.C.C. took place at a time when public wrath was at its zenith. The ex-servicemen's grievances, the obligatory cutting down of the farmers' cocoa trees because of the C.S.S.V., the European firms' dominance of the import-export trade, and the high cost of living served as the basis upon which Danquah and his party stood to launch his anti-government campaign. Ward asserted that: "Under Dr. Danquah's leadership, the Gold Coast Convention set itself to use the grievances to turn the country as a whole against the Government..." (329). The U.G.C.C. was at the beginning an elitist party, composed for the most part of lawyers, businessmen and middle-class members. Aware of the importance of the masses in strengthening the position of any nationalist movement, Danquah decided to broaden the political base of his party and increase the number of his followers. Accordingly, he made appeal to Kwame Nkrumah (later the first president of Ghana) who was at that time involved in Pan-African and anti-colonial activities in Britain. Nkrumah (who was then thirty-nine years old) responded favorably and returned to the Gold Coast in December 1947 to take up his position as General Secretary of the U.G.C.C. Nkrumah's appointment would greatly benefit the party which entrusted him with the task of securing the support of the masses. This mission would be facilitated

Council, thirteen were either chiefs themselves or elected by the native authorities. Moreover, these members were not expected to affect the balance of power or show any opposition, because "... [they] were completely under the influence of the British political officers and as such invariably supported the policies laid down by the powers-that-be" (Padmore 96-97). Furthermore, the Burns Constitution was drawn up after consultation with some traditional authorities while the educated elite were kept aloof, the nationalists argued. "What the constitution of 1946 did," Amamoo stated, "was to confirm the fears and suspicions of people that, so long as the chiefs took an active part in politics, they would always be an impediment to rapid political advance" (9-10). Therefore, the Burns Constitution did not only widen the gap between the government and the nationalists but also between the native authorities and the intelligentsia. At this point, some nationalists thought it necessary to form a mass political organization to exert pressure on the colonial authorities for more political concessions to achieve self-government.

During the 1940s, Joseph Boakye Danquah (1895-1965), Nana Ofori Atta's half-brother, was one of the most influential leaders in the Gold Coast political arena. His royal ancestry and academic achievements had undoubtedly enriched his personality. He belonged to two classes of the Gold Coast which had often clashed: the traditional authorities and the intelligentsia. He, therefore, knew better than any other leader the aspirations of each section and was able to handle this 'dual' personality with the skill of an insightful leader. When the Burns Constitution came into effect, he was among those who hailed it. He was even nominated by the Provincial Council of the Eastern Province to become a member of the Legislative Council in 1946. As time went by, Danquah became more critical of the new constitution and denounced the anomalies it contained (Padmore 60). His criticisms culminated in the foundation of

ed majority in the Legislative Council, a constitutional advance which was not made in any other place in colonial Africa up to then.

The Burns Constitution was an important political progress for the Gold coasters, and seemed in accordance with the requirements of the post-war spirit of democracy and respect of people's political aspirations as stipulated in the U.N. Charter. Describing the reaction of the Gold Coasters, J. G. Amamoo wrote: "The new constitution was heartily welcomed by all sections of the people and the Press, and the British Government was praised for its magnanimity" (7). Public opinion acclaimed this bold advance, and the inauguration of the new Legislative Council was characterized by national celebrations, especially in the capital Accra. However, a close examination of the 1946 Constitution by the nationalist elite revealed serious loopholes with regard to responsible government. Actually, despite the African majority in the Legislative Council, the Burns Constitution did not give the Africans greater control over government policy. The senior government posts remained in the hands of British officers, and the Executive Council was still dominated by permanent members[(4)] who were appointed by the Governor, and who were responsible to him and not to the Legislative Council. This meant that they could not be expected to change their advice on government policy in response to criticisms from the legislature (Ward 324-25).

All these defects provoked the discontent of the more politically-minded Gold Coasters, who were soon to turn against the Burns Constitution and express their dissatisfaction. The nationalists accused the new constitution of favoring the traditional authorities rather than the intelligentsia. The position of the chiefs was further entrenched, since out of the eighteen unofficial African members of the Legislative

'model colony' deserved its name, and that the country's march towards self-government was going smoothly. Dennis Austin pointed out that: "... by 1946 the country as a whole possessed a number of advantages over its less fortunate neighbours – advantages of size, wealth, educational attainment, administrative skill, and an air of confidence and stability – all of which seemed likely to enable it to achieve an easy transition to self-government." ("Politics in Ghana" 2)

Yet, subsequent events were soon to change the political scene of the Gold Coast by the late 1940s and throughout the 1950s, and surprise both the British colonial authorities on the spot and the Colonial Office in London. In fact, by the end of the Second World War the Gold Coast had acquired a long experience of political protest which went back to the previous century, and the hardships engendered by the war convinced the nationalist leaders that the old methods of protest were no longer reliable. Sending petitions of protest to the colonial governors or delegations to the Colonial Office became outmoded practices and had proved to be ineffective on several occasions. There was now a need for rapid and radical constitutional reforms that required a change in nationalist strategies.

As the Gold Coasters' needs for radical social, economic, and political reforms grew by the end of World War II, the nationalists realized that independence was no longer a remote demand but a rather urgent priority. To mitigate the Gold Coasters' discontent and satisfy their claims for immediate reforms, in October 1944 Governor Alan Burns announced the introduction of a new constitution for the country, but which did not come into force until March 1946 because staff shortages in the Colonial Office during wartime delayed its drafting (Bourret 163). The Burns Constitution gave the Gold Coast, among other things, an African elect-

Therefore, to contain the epidemic the government put forward a program for the eradication of the C.S.S.V. through the cutting down and burning of the infected trees. Participation in the program was voluntary during wartime, but after the end of the war it became obligatory as the harvests dropped considerably.

In 1946 the colonial government passed an ordinance which compelled the producers whose farms were affected by the C.S.S.V. to cut down the infected trees by themselves or by government-appointed cutting-out crews. The problem which resulted from the ordinance was that it came at a time when cocoa prices were significantly rising, and the farmers' opportunity to make up for the previous losses was now at stake. "To most farmers," Gocking wrote: "the cure seemed worse than the disease, since even affected cocoa trees could continue bearing fruit for at least two seasons" (81). The irate cocoa farmers strongly opposed the ordinance even when the government offered compensation for the destroyed trees in 1947, for the cocoa prices continued their ascension. In this year, local state capitals of the cocoa-growing areas in the Gold Coast witnessed the organization of protest meetings by the farmers, many of whom were chiefs, which sometimes led to clashes with the cutting-out crews of the Department of Agriculture (Austin "Politics in Ghana" 66). This atmosphere of discontent favored the growth of nationalist feelings and led to many farmers' espousal of nationalist protest for radical reforms by the side of the Gold Coast intelligentsia later on.

Despite these problems, by the end of W.W.II conditions in the Gold Coast were much better than in many other African countries. The country was more developed economically and socially, and possessed an important number of western-educated Africans such as lawyers, teachers, and businessmen (Mazrui and Tidy 56). All indicators pointed that the

during such critical moments of Britain's history would undoubtedly be rewarded by the end of the Second World War, the ex-servicemen thought. They felt, however, deeply frustrated by the British indifference to their hopes and aspirations during the post-war years. "After the war ended," Adrienne Israel wrote, "the soldiers expected better jobs, as well as war bonus, gratuities, and pensions. On the whole, they were disappointed and disillusioned. Import shortages, inflated food and clothing prices, low wages, and unemployment wracked the Gold Coast economy" (361). For most of the Gold Coast Regiment (G.C.R.) soldiers life after demobilization was not up to their expectations, and they came to believe that their participation in the war was worthless. As a result, in 1946 some politically engaged ex-servicemen revived the Gold Coast Ex-Servicemen's Union which had been formed in Accra in 1919, and which had functioned from 1920 to 1935, to voice their grievances and ask for more consideration of their demands (Israel 362; Schleh 210).

The Gold Coast farmers' conditions were not better, and the war years had been very difficult. The farmers felt exploited by the large British firms and European companies which dominated the export-import operations, and which exported their produce, mainly cocoa, at low prices while the imported consumer goods were at exorbitant prices. Actually, the great damage incurred by European industry during the war made the availability of European-manufactured staples difficult for Europe itself, so overseas territories' needs were barely considered. In addition to these problems, cocoa producers had suffered great losses during and after the war because of a disease which had hit the cocoa trees during the 1920s, and which had been spreading in epidemic proportions ever since. The disease which destroyed the cocoa trees was caused by a virus known as the Cocoa Swollen-Shoot Virus (C.S.S.V.) carried by an insect, the mealy bug, and scientist were unable to eradicate it (Gocking 81).

cerned, *their political, economic, social, and educational advancement, their just treatment, and their protection against abuses*;

"b- *to develop self-government, to take due account of the political aspirations of the peoples, and to assist them in the progressive development of their free political institutions*, according to the particular circumstances of each territory and its peoples and their varying stages of advancement...."[(2)] [Emphasis added]

This noticeable change in world politics reflected the profound effect of the Second World War on humanity. According to Sithole, neither W.W.II nor the U.N. gave birth to African nationalism, but the latter provided the African nationalists with a powerful international forum and moral authority to fight colonialism (59). Freedom, justice, and security became the most precious values for the world population, and there sprang a worldwide tendency towards a rejection of colonialism as an unfair ideology which had caused so much wrong to the weaker peoples of the globe. Not only did the war undermine the power of the world's greatest imperialist nations, namely France and Britain, but it also "... brought into question the moral right of one nation to rule over another" (Goldberg 663). The Gold Coast nationalist movement was now ready to take full advantage of such developments to move a step forward in the direction of self-government. Though many Gold Coast leaders believed that British policy aimed at developing self-governing nations within the Commonwealth, the conditions after the war encouraged them to intensify their activities to hasten this process.

When the war ended, the Gold Coast ex-servicemen had expected a positive change in the British colonial policy because they had fought by the side of British soldiers and even helped liberate former British dependencies in Asia, like Burma. Those acts of loyalty and support

The Gold Coasters had already experienced a great disappointment during the Second World War, when Winston Churchill made it clear that the Atlantic Charter, especially the third point which had had an electrifying effect on colonial peoples in general, was in fact intended for those Europeans who had been aggressed by Nazi Germany and not for the colonial peoples. "The Joint Declaration [the Atlantic Charter]," Churchill pointed out, "does not qualify in any way the various statements of policy which have been made from time to time about the development of constitutional government in India, Burma and other parts of the British Empire" (qtd. in Geiss 366). The Gold Coasters had, therefore, been denied the principles of democracy and national sovereignty, and their hopes had been dissipated by Churchill's strong opposition to extend the principles of the Atlantic Charter to the British colonies.

By the end of the Second World War, the Gold Coasters' hope for the materialization of their aspirations was revived after the foundation of the U.N. in 1945 to replace the League of Nations. Indeed, the U.N. Charter included a chapter which guaranteed, *inter alia*, the colonial peoples' rights to self-government and advancement. The chapter stated that:

"Members of the United Nations which have or assume responsibilities for the administration of territories whose peoples have not yet attained a full measure of self-government recognize the principle that the interests of the inhabitants of these territories are paramount, and accept as a sacred trust the obligation to promote to the utmost, within the system of international peace and security established by the present Charter, the well-being of the inhabitants of these territories, and, to this end:

"a- to ensure, with due respect for the culture of the peoples con-

civil service and were appointed as Assistant District Commissioners, positions which had been exclusively held by Europeans before. According to R. S. Gocking, this appointment was facilitated by the depletion of the civil service staff because of the war (78).

Despite the important steps made by the British colonial authorities for the political and economic advancement of the Gold Coast, the nationalist leaders were no longer content with piecemeal reforms and pressed for a rapid change in policy towards self-government. The events and experiences of the Second World War had occasioned deep changes in world politics and reshaped international relations. Colonial powers' traditional vision of their dependencies as mere sources of raw materials and wealth started to change, and so did the colonial peoples' attitude to their colonizers. With regard to the Gold Coast, the war had constituted a turning-point in its history, for it had brought about the political awakening of the people, opened up their perspectives on the outside world, and made them sensitive to certain injustices. The Gold Coasters who had been involved in overseas fighting had learned a great deal from their contacts with other races, both in the political and professional spheres. Those at home "... had seen the old stereotype of the European as solely an administrator, or a director of African labour, smashed by the presence ... of appreciable numbers of British or American servicemen" (Oliver and Fage 218-19). Furthermore, great hopes for a better future were raised by the favorable economic situation of the Gold Coast, and by the promises of the great powers to respect people's liberties and political choice, through the Atlantic and the United Nations Charters. With such an increasing interest of the international opinion in the colonial peoples' conditions, the Gold Coasters thought that the days of the British presence in their country were numbered.

portions of the Gold Coasters, and ignited their desire for self-determination and democratic self-government as promulgated both in the Atlantic Charter and the covenant of the newly-established United Nations. The post-war period was, therefore, the most significant episode of the Gold Coast's history, for it was during this period that outstanding political progress was achieved through the activities of a group of radical nationalists who were determined to challenge the authority of the British colonial administration.

- The Growth of Discontent and Political Protest after W.W.II

During the Second World War, the British colonial authorities' policy was directed towards an economic, social, and political advancement of the Gold Coast, especially after the appointment of Sir Alan Cuthbert Maxwell Burns (1887-1980) as governor. His predecessor, Sir Arnold Weinholt Hodson (1881-1944) who had governed the Gold Coast during 1934-41, had given priority to war expenses and believed that development plans should be delayed until the end of W.W.II. (Bourret 151). However, as soon as the new governor Alan Burns arrived to the Gold Coast in 1942, he made a tour of the country to evaluate its most pressing needs. He concluded that development projects should not be postponed until the restoration of peace, and that the colony's most urgent requirements should be immediately considered. Accordingly, he drew up a five-year development plan (1942-47) which represented an important beginning though it was not completely fulfilled because of the war disruptions and lack of staff (Gocking 79). Nevertheless, one of the most important measures taken by Burns was the appointment in 1942 of Nana Sir Ofori Atta and Kobina Arku Korsah, a distinguished lawyer, as the first African members of the Gold Coast Executive Council, hitherto composed exclusively of British officials (Padmore 58-59). The next year, two other Africans made their entry to senior posts in the

UK government imposed strict controls on colonial imports of consumer goods" (Alence 408). In line with this policy, the British imposed strict controls over the Gold Coast's imports during the war, and their volume was substantially reduced. These controls were even tightened as Britain's debt increased throughout the war years, a situation which gave birth to a flourishing black market controlled by middlemen who had access to scarce goods. Consequently, the increase of the Gold Coast population in the urban areas (especially with the presence of Allied forces) combined with the shortages of imported consumer goods led to sharp price rises and the deterioration of the purchasing power of the majority of the population (Bourret 154). To remedy the situation, the British colonial authorities set up price controls in an attempt to keep the prices within acceptable limits in the large retail shops of the government supply department. This measure proved, however, to be inefficient in front of the great number of formal and informal middlemen between the government retail shops and the final consumer. As a consequence, "... the cost of living rose 50 to 75 per cent in some of the coastal areas and, to a lesser extent, throughout the Dependency" (Bourret 154).

During the Second World War, then, large sections of the Gold Coast population suffered from the scarcity of consumer goods and of the high prices of the few available ones. Those like producers and merchants who could afford to purchase imported manufactured commodities and consumer goods could not do so because of the British authorities' strict controls over imports which led to a shortage of the desired products. These frustrations created a favorable atmosphere for nationalist ideas and actions to ferment. The Gold Coast people expected great changes to take place after the end of the war, in which they played a crucial role by the side of their colonizers. Moreover, the Second World War had an unprecedented effect on them as it widened the political outlook of large

velopment during the Second World War. For example, the production of manganese was increased; bauxite deposits began to be exploited after the establishment of railway transport; the timber industry was quickly built up; and so were the rubber, palm oil, and copra industries (Bourret 153).

In parallel with these efforts, the British authorities launched an extensive program to curtail imports and achieve the colony's self-sufficiency in food supplies, clothing, household goods, and building materials. This policy was dictated by the shortage of shipping space, most of which was devoted to the war effort. Farmers were encouraged to diversify their agricultural produce other than cocoa, to raise cattle, and keep poultry in order to meet the needs of the ever-increasing population of the Gold Coast, especially with the presence of great numbers of Allied soldiers and personnel in urban areas such as Takoradi and Accra. Moreover, industries concerned with building materials were also taken into consideration, and several brick and tile factories were established (Bourret 153-54). As a result of these intensive activities, the Gold Coast economic life was greatly stimulated during W.W.II, and the colony's revenue rose considerably. However, the Gold Coast's financial revivification did not benefit large proportions of the population.

In addition to its fears from fluctuations in the prices of the major products of the Gold Coast during the war years and their consequences on the colony's coffers, the British government was constantly worried about inflation that might affect political stability in the country. The Gold Coast depended on imports for its consumer goods, and this made it vulnerable to supply disruptions because of the war. Furthermore, Britain's imperial economic policy was "... to prevent 'the wrong use of Colonial spending power on unnecessary consumption', and the

cocoa transactions and accumulated foreign currency, the British government guaranteed the availability of cocoa supplies at a very low cost. However, during the application of the scheme, British officials, both in the Colonial Office and the colonial governments in West Africa, held a negative and prejudiced attitude to African traders and farmers in the Gold Coast and affirmed:

... that African middlemen and traders were... undesirable and should be discouraged; that African farmers were ignorant, unintelligent and incapable of running their own affairs; that cocoa co-operative societies – created and organized by British district officers – were more 'natural' units of production and marketing than African capitalist enterprise; and finally that West Africans should not be allowed to manage the local marketing boards themselves. (Meredith 298)

Such actions and attitudes reflected a typically colonialist policy that aimed at the exploitation of the colonized, regardless of (or at best giving a secondary consideration to) the development of the natives' economic enterprise. As a result, the Gold Coast merchants and farmers felt frustrated most of the time and were irritated by the colonial authorities' commercial measures which led to their gradual exclusion from the marketing process. This made them lose any hope of expanding their own business during the war years.

Though cocoa represented the predominant export crop upon which the Gold Coast economy mostly relied, it was not the only produce supplied by the colony. When the Resident Minister, Lord Swinton, settled in the Gold Coast in 1942 and established the West African War Council, he appealed for greater efforts to increase the production of raw materials to meet the needs of the war. Many industries which did not exist or were small in scale in the pre-war period saw an important de-

Political pressure on the British colonial government continued unabated from the African 'B' shippers under the leadership of Nana Sir Ofori Atta, a notable leader and the Paramount Chief of Akim Abuakwa in Eastern Gold Coast. He eventually succeeded to extract some concessions from the U.A.C. which agreed to increase the 'B' shippers' share for the 1940-41 season. Nevertheless, African shippers were still unable to compete with the 'A' group and were regarded as troublemakers and a nuisance both by the Colonial Office and the British business community, who wished to completely eliminate them from trade (Meredith 293-94). Such hostile attitude and uneven competition led most 'B' shippers to sell their cocoa to 'A' firms instead of exporting directly. In fact, the W.A.C.C.B. became so successful by 1942 that the scope of its activities was widened to include other export materials such as manganese, bauxite, timber, and rubber; and its name was accordingly changed to become the West African Produce Control Board (W.A.P.C.B.). In that year, the W.A.P.C.B. decided that the 'B' buyers were to sell their cocoa only to the 'A' shippers on the coast, a decision that transformed the African traders to simple buying agents for the U.A.C. which handled almost all the cocoa trade of the Gold Coast by the beginning of the 1942-43 season (Meredith 294). Meredith wrote that: "Finally, having lost in an unequal struggle with the expatriate firms and the Colonial Office between 1937 and 1944, African international shippers of cocoa were permanently excluded." (300)

Designed at the beginning as a wartime measure to shield the Gold Coast economy from price fluctuations in the world market that were expected during the war period and secure political peace and stability in the colony, the cocoa control scheme became a means of maintaining, and even consolidating, the dominance of the large British trading firms during the Second World War. While it made important profits from

also allocated quotas which were determined by their shipments during the previous seasons. Accordingly, large firms (such as the U.A.C. which dominated West African trade) were designated as 'A' shippers while smaller agents, generally African merchants, were recognized as 'B' shippers (Alence 403-04).[(1)] The 'A' buyers were all expatriates, consisting mainly of almost all British firms engaged in the export of West African cocoa and which had entered into a market-sharing Agreement or 'Pool' in 1937.

The Gold Coasters' reaction to this state-controlled cocoa marketing and quota system scheme was ambivalent. On the one hand, the cocoa farmers were relieved to have a guaranteed buyer for their produce so that they remained safe of the world market fluctuations and wartime dislocations, but at the same time they considered the control price (nine shillings) per load (sixty pounds) too low to cover the costs of production. On the other hand, the African merchants viewed the quota system as a flagrant attempt to maintain the dominance of British firms over trade in the Gold Coast (Alence 404-05). To these complaints the Colonial Office replied that the quota system allowed the 'B' shippers to continue to exist, and that without it the 'Pool' firms would eliminate them from the cocoa trade altogether. Accordingly, and despite the protests of African merchants, the 'Pool' firms' power succeeded to exert enough pressure on the British government to make the marketing scheme permanent. In 1940 the Control Board was transferred from the Ministry of Food to the Colonial Office which established a West African Cocoa Control Board (W.A.C.C.B.), henceforth responsible for the purchase of West African crop, with a permanent secretary to reside in one of the British West African colonies to be closer to local conditions (Bourret 151; Meredith 293).

– such as the United Africa Company (U.A.C.); Cadbury Brothers Limited (Cadburys); and John Holt and Company, Liverpool (Holts) – and accused them of being at the origin of the price collapse. The Africans refused to sell their cocoa crop to these expatriate firms (which were thought to plan for a manipulation of producer prices) and boycotted European goods. The crisis had resulted in important losses for the European firms and the African traders.

With the mistakes of the First World War and the 1937-38 experience still fresh in mind, the British government undertook then some economic measures to stabilize the conditions of the Gold Coast during wartime. However, the war years and post-war period proved that the efforts of the British colonial authorities were insufficient to meet the Gold Coasters' economic needs and soothe their discontent which eventually resulted in the 1948 riots. Before dealing with these riots, it is necessary to examine the economic and social conditions of the Gold Coast people during and after the Second World War, and follow the events with took place during that period and which contributed to the emergence of public anger.

- The Economic Impact of W.W.II on the Gold Coast

In the autumn of 1939, a cocoa Control Board under the Ministry of Food was established in London with the objective of buying the Colony's entire produce of cocoa for all the duration of the war at a fixed price that would be announced at the beginning of each season (Bourret 150). Commercial firms in the Gold Coast, most important among which was the U.A.C. formed in 1929, were to act as licensed buying agents. The latter were to buy the cocoa at the different trading centers in the Gold Coast, then transport it to the ports after grading and bagging it to be sold to overseas buyers by the Control Board. These buying agents were

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت السلع الاستهلاكية المستوردة نادرة جدا في ساحل الذهب (غانا حاليا)، و كانت أسعارها مرتفعة بحيث أصبحت تكاليف المعيشة لا تطاق بالنسبة لغالبية السكان الذين اتّهموا الشركات الأوروبية التي كانت مسؤولة عن استيراد تلك السلع بكونها السبب المباشر لذلك الوضع. الى جانب ذلك كان يُعتقد أن السلطات الاستعمارية البريطانية كانت متواطئة مع هذه الشركات لأنها لم تتخذ أي تدابير للتخفيف من معاناة الشعب. بدلا من ذلك انتهجت السلطات البريطانية موقفا حياديا ساعد بشكل غير مباشر على ازدياد الاستياء العام. نتيجة لذلك تم إطلاق حملة واسعة لمقاطعة البضائع الأوروبية في ساحل الذهب في يناير عام 1948. و لكن وعلى الرغم من سلسلة المفاوضات التي جرت بين الحكومة الاستعمارية البريطانية وقادة الحملة بقي الشعب غير راض عن النتيجة، فنُظّمت مسيرة سلمية احتجاجا على ذلك. لكن سرعان ما اتخذت هذه المسيرة منحى مأساويا بعد أن فتحت الشرطة النار على المتظاهرين. وكانت هذه بداية لأعمال الشغب العنيفة التي بدأت في العاصمة أكرا ثمّ امتدت إلى بقية المدن الكبرى في غضون بضعة أيام. أدّت هذه الأحداث الى تعزيز موقف الوطنيين في ساحل الذهب من جهة، وتغيير السياسة الاستعمارية في البلاد تدريجيا لصالح السكان الأصليين من جهة أخرى.

Introduction

During the Great War, the revenue of the Gold Coast had suffered a great deal, as the lack of shipping space had severely reduced the country's exports. The exports of cocoa, which was the predominant industry in the Gold Coast, had dramatically fallen because of price fluctuations in world markets, decrease of demand, and the loss of German markets. Consequently, cocoa farmers' incomes had decreased causing a neglect of cocoa farms which in turn had seriously affected the economic and social conditions of the Gold Coast people. Another crisis took place during the 1937-38 cocoa season. After a drop in cocoa price on the world market, the Gold Coast farmers, middlemen, and chiefs had joined together in a large movement of protest against the monopoly of the large British firms which were engaged in West African Cocoa trade

The Riots of 1948 in the Gold Coast: Causes and Consequences

Dr. Aziz Mostefaoui
(Ahmed Draia University – Adrar)

Abstract

By the end of WWII, the imported consumer goods were so scarce in the Gold Coast (present-day Ghana), and their prices were so high that the cost of living became unbearable for the majority of the population. The Gold Coasters accused the European firms which were responsible for importing goods of being the direct cause of this situation. Besides, the British colonial authorities were believed to operate in collusion with these firms, since no measures were taken to alleviate people's hardships. Instead, the British authorities maintained a non-committal attitude, thereby favoring indirectly the growth of public discontent. As a consequence, a large campaign to boycott European goods was launched in the Gold Coast in January 1948. Despite negotiations between the British colonial government and the campaign leaders, people were still dissatisfied with the outcome and a peaceful march was organized in protest. However, the march soon took a tragic course after the police opened fire on the demonstrators. This was the beginning of violent riots which started in Accra (the capital) and spread to major towns after a few days. As a result, the Gold Coast nationalists' position was strengthened, and the colonial policy in the Gold Coast was to gradually change in favor of the natives.

ملخص المداخلة:
أحداث الشغب سنة 1948 في ساحل الذهب: الأسباب والنتائج

Sommaire

The Riots of 1948 in the Gold Coast: Causes and Consequences 5
Dr. Aziz Mostefaoui (Ahmed Draia University – Adrar)

Minerva

άνηθΑ

N°:6 / Décembre 2016

ISSN2437-0703
ISBN2015-2237