أعضاء إدارة المجلة

المديـر الشرفـي: **أ.د** نور الدين غوالي ، رئيس جامعة أبو بكر بلقا يد تلمسان

مديـر المجلـــة: **أ.د** محمد سعيدي عميد كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

رئيس التحريـــر: **أ.د** عبد الحق زريوح

اللجنة العلميـــة:

أ.د مصطفى أوشاطر	**أ.د** محمد بشير	**أ.د** خير الدين سيب
أ.د معروف بلحاج	**أ.د.** مبخوت بودواية	**د.** غوثي بسنوسي
د. مزوار لخضر	**د.** مقتونيف شعيب	**د.** العربي بوحسون
د. فقيه العيد	**د.** يحي بشلاغم	**د.** عبد القادر بودومة
أ. نقادي سيدي محمد	**أ.** ملياني محمد	**أ.** بلخير عثمان

الهيئة الاستشارية:

أ. د. حاجيات عبد الحميد (جامعة تلمسان)	**أ. د** .طول محمد (جامعة تلمسان)
أ.د. شايف عكاشة (جامعة تلمسان)	**أ.د.** عبدلي لخضر(جامعة تلمسان)
د. سجلماسي محمد الأمين (جامعة تلمسان)	**د.** جيلالي حاج سماحة (جامعة مستغانم)
د. محمد بن سعيد (جامعة وهران)	**أ.د.** عبد الحميد بورايو(جامعة الجزائر)
أ. د. محمد مجاود (جامعة سيدي بلعباس)	**أ د.** بول بوندلفي(مونبيليه- فرنسا)
أ.طيب ولد عروسي(باريس- فرنسا)	**أ.د** عبد الهادي بن منصور (باريس- فرنسا)

الأمانة العلمية و التقنية:

د. الغالي بن لباد	**د.** عبد الله بن معمر	**أ.** زازوي موفق
أ. بن معمر بوخضرة	**أ.** بلبشير محمد	**أ.** عطار عبد المجيد
أ. مونيس بخضرة	**أ .**كبار عبد العزيز	**أ.** لحلاح حسين
أ. بلقرنين عبد القادر	**أ.** جلطي محمد	
ت .وشاني أمين مصطفى	**ت .**بن ثابت مصطفى	

قواعد و شروط النشر

1- أن تتوافر في البحوث الأصالة العلمية الجادة و الجيدة.

2- أن تحترم الشروط العلمية و المنهجية و التقنية من حيث الإحالات و الهوامش و المراجع و المصادر و العناوين و الإخراج.

3- يجب أن يستعمل الكاتب مقياس الكتابة Arial 16 و توضع الإحالات في آخر المقال مع مراعاة الترقيم.

4- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة و أخرى على قرص CD.

5- أن يرفق مع المقال ملخص باللغات العربية و الفرنسية و الإنجليزية.

6- أن يرفق صاحب المقال تعريفا مختصرا بنفسه و نشاطه العلمي و الثقافي.

7- تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للجنة القراءة و التحكيم.

8- لا تعاد الأبحاث التي لم تنشر في المجلة إلى أصحابها.

9- لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها.

10-تحتفظ المجلة بحق نشر البحوث وفق برنامجها الخاص و حسب الأوليات العلمية.

11-ترسل المجلة نسخة واحدة لكل باحث قد نشرت له بحثه.

الأبحاث المنشورة لا تعبر عن رأي المجلة

و إنما تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم.

فـــــهرس

- كلمة العدد..... ص 05

- الأستاذ الدكتور سعيدي محمد/عميد الكلية

- حوار الحضارات ومسألة المقدس والمدنس ..... ص 06

- الأستاذ بن معمر بوخضرة/جامعة تلمسان

- تلقي سخرية فن الكاريكاتير في الوسط الشعبي .....ص 16

- الأستاذ معاريف ميلود جامعة سعيدة

- البنية الرمزية للجسد و مظاهره الطقوسية و التعبيرية مقاربة أنثروبولوجية للجسد.....ص 33

- الأستاذ حمادي محمد جامعة مستغانم

- توظيف الأداءات المعرفية لدى المرضى الفصاميين... ص 55

- الأستاذ لكحل مصطفى جامعة تلمسان

- ثقافة المؤسسة..... ص 60

- الأستاذ معاريف منور مركز البحث للأنثروبولوجيا وهران

- الأنثروبولوجيا و إشكالية المسافة .....ص 85

- الأستاذ بوحسون العربي جامعة تلمسان

- الرحلة العلمية للشيخ محمد بن عمر الهواري .....ص 105

- الأستاذة فاطمة بلهواري جامعة وهران

- ديريدا و فينومينولوجيا التفكيك .....ص 119

- الأستاذ عبد القادر بودومة جامعة تلمسان

- فينومينولوجيا التاريخ قراءة في فقه الظاهر الهيجيلي للتاريخ...ص 135

- الأستاذ مونيس بوخضرة جامعة تلمسان

- الإنسان... ذاكرة المصطلح..... ص 177

- الأستاذ بلبشير محمد جامعة تلمسان

- قيمة المذكرات الشخصية في الكتابات التاريخية..... ص 196

- الأستاذ جيلالي بلوفة عبد القادر جامعة تلمسان

- المحادثات بين حركة الإنتصار للحريات الديمقراطية والإتحاد الديمقراطي.....ص 205

- الأستاذ أوعامري مصطفى جامعة تلمسان

كلمة العدد

تسعى مجلة" **الإنسان و المجتمع**" إلى أن تكون منبرا معرفيا للأساتذة و الباحثين المشتغلين بحقل المعرفة الإنسانية و الاجتماعية الوطنية و العربية و العالمية. لقد أردناها كذلك ، لأننا نعتقد اعتقادا جازما في الكفاءات العلمية في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية و في قدرتها الكبيرة و القوية على التكفل بقضايا الإنسان كذات اجتماعية و ثقافية و عقائدية و اقتصادية و سياسية متفاعلة مع الظروف الجديدة و ما أفرزته من تحولات مختلفة كان لها أعمق الأثر في حياته. لقد أصبح البحث في هذه الآثار ضرورة ملحة و من ثم أصبحت مسؤولية الباحث الإنساني و الاجتماعي الواعي والملتزم كبيرة جدا...

و من أجل القيام بمهمته المعرفية و تحمل هذه المسؤولية، لابد و أن يؤسس لأفكاره و أطروحاته و مقارباته، تأسيسا علميا و منهجيا معقولا و سليما بعيدا عن الأطروحات السياسوية و الإيديولوجية و الإثنية الضيقة التي قد تسيء إلى الفكر العلمي أولا و إلى المفكر ثانيا و إلى موضوع الفكر ثالثا.

نريد أن تكون مجلة " **الإنسان و المجتمع** " منبرا علميا نزيها ، نظيفا و شريفا ، و فضاء خصبا للحوار المعرفي الحر و الديمقراطي ، و ساحة للسؤال و النقاش العلمي حول قضايا إنسانية و اجتماعية ، روادها الأساسيون و بامتياز المصابون بهاجس السؤال الاجتماعي و الإنساني بعيدا عن اللغو و الصراعات الهامشية و الخطابات الديماغوجية السطحية و المزيفة و التى لا تمت إلى العلم بأية صلة.

إن مجلة "**الإنسان و المجتمع**" و التى تعرف نفسها بنفسها ترحب بكل الأقلام التى تريد أن تتخطى لحظة الشك المعرفي و المنهجي و صدمة التحولات لتعلن عن خطها و لونها المعرفي الأصيل و النزيه و أن تتحمل مسؤوليتها خدمة للإنسان و المجتمع.

مديـر المجلـة
أ.د سعيدي محمد

حوار الحضارات ومسألة المقدس والمدنس

أ. بن معمر بوخضرة جامعة تلمسان

تمهيد:

لا بد لي في البداية من أن أوضح بعض المفاهيم والمصطلحات لأن المرجعيات الفكرية والفلسفية والدينية تتنوع في هذا الحقل لذلك سنحاول تحديد المفاهيم بدءا من عنوان هذه المداخلة.

أولا: يجب التفريق بين العولمة والعالمية فالعالمية الثقافية culture universel تعني أن الثقافة نمت وارتقت وتفوّقت حتى سمت إلى المستوى العالمي مع احتفاظها بخصوصيات والأمثلة على ذلك كثيرة من التاريخ بينما العولمة الثقافية Culture globalision هي تلك التي تدعو إلى توحيد ثقافات الأمم والشعوب وجعلها في بوتقة العالمية (1) فالعولمة بالمفهوم الغربي تعني هيمنة النظام العالمي على مختلف شعوب العالم لتحل محل سيادة الدولة الوطنية وغالبا ما يغلّف هذا المفهوم بأهداف سياسية وأغراض نفعية يستفيد منها الغرب على حساب الدول الناهضة (النامية).

أما المقدس فهو أعم وأشمل وأعمق من أن يجاب عليه من قبل الحقل المعرفي العالمي لذلك سنحاول إعطاء بعض التعريفات التي نجدها في الحقل الانتروبولوجي فحسب مارسيا الياد " هو شكل من أشكال التجلي الإلاهي في الموجودات قد يتجلى هذا المقدس في الحجر أو الشجر لكن الأمر لا يتعلق بتقديس الحجر أو الشجر بحد ذاتها بل لأنهما تجليات إلاهية فهما يظهران شيئا لم يعد حجرا ولا شجرا بل شيئا مختلفا كليا".(2)

فالمقدس هو كل شيء سامي وخالد وأرفع من المستوى البشري الدنيوي فالله هو وحده المقدس لكنه البشر يطفون على هذا المقدس الرّباني مجموعة من الرموز تصبح بعض العادات مقدسة، بعض الأماكن والأزمنة مقدسة، وبعض الشخصيات مقدسة.

وتتفاوت درجة القداسة لتأخذ شكلا تصاعديا ولكي تنتهي إلى مستوى الكمال الإلاهي. إن القدسية تتجلى في أبسط الأشياء إلى أسمى الكمال فالشجرة مقدسة **(مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ..)** (سورة النور :الآية 35) الحجر مقدس "الحجر الأسود" (3)، والتراب مقدس، والوطن مقدس، والعالم مقدس، بل القدسية تتجلى في الطرح الوضعي وبهذا المفهوم تكون الطبقة العاملة في النظام الماركس مقدسة هي الأخرى. لكن أكبر المقدسات في الإسلام تتجلى في الإنسان، فهو محور القداسة التي تربط بين الأرض والسماء والنصوص التشريعية في هذا الباب كثيرة سنقتصر على آية وحديث نبوي:

(من قتل نفسا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) (سورة المائدة : الآية 32)

وقول الرسول (ص) **""لهدم الكعبة أهون عند الله من دم المسلم "**

المقدس في المفهوم الغربي: أما المقدس عند الغرب يرتبط بما هو محسوس فالتقديس عندهم يتجلى في أبسط الأشياء حتى ولو تعارض ذلك مع العلم. فالبريطانيون مثلا حتى اليوم لا زالوا يرفضون استعمال القياس المتري احتراما للتقاليد وحفاظ على النقود.

فالمنظومة الفكرية الغربية بعد أن فقدت ثقتها في منظوماتها الدينية ونزعت عنها صفة القداسة من خلال ما كانت تعانيه من الكنيسة في القرون الوسطى. أخذت تتجه نحو العلمانية، والعلمانية تعني نزع القداسة عن العالم أي أنه لا يوجد مقدسات، فالعالم هو مادة استعمالية وبالتالي فإن الإنسان الغربي يجد صعوبة غير عادية في فهم المقدس " لأنه يعيش في مجتمع يؤمن بالنسبية والتغيير وبالتالي يجب أن نتكلم في هذا المقام مقابل المقدس، والمدنس كما تعلمنا من علم الاجتماع الغربي مفهوم المادي النسبي العملي الإجرائي البرغماتي. كل هذه الأمور تنبع من رفض فكرة المقدس، رفض فكرة المركز الثابت في العالم" (4).

لذلك فإن الغرب لم يبلغ فكرة القداسة ولكنه طوّرها بالمفهوم الذي يخدم أغراضه الاستعمارية مثل الحرية الفردية بالغرب التي صارت مقدسة بديلا عما كان سائدا من قدسيات، لذلك حين ضربت القداست "بالمفهوم القديم" فلكلمة ضربت في أروبا بمجموعة من الحقول كان أحد حقولها ضرب الكنيسة البابوية، حين اعتقل نابليون البابا ووقع معه عقدا يقول " إنه لكم ما لكم ولنا ما لنا" بمعنى نحن علينا أن نبني الدولة وعليكم أنتم أن تهتموا بالشؤون الروحية" (5)

فحسب هذا الطرح للمفهوم الغربي للقداسة فإن قداسة الدين تعد أحد معوقات الحرية والتقدم والتنمية فالتاريخ العربي الإسلامي صفحة بيضاء بل هي صفحة سوداء تحتاج لأن يزال كل ما بها من سواد فتعود من جديد بيضاء ثم يكتب فيها وكلاء الغرب سطورا من جديد. ومن هنا جاءت فكرة تدنيس المقدس.

العولمة وتدنيس المقدس: إن تدنيس المقدس في جوهره يعود إلى صراع حضاري. إن الحضارات في صراعها هذا، أفرزت ما يمكن أن نسميه بتدنيس المقدس وهذا راجع إلى المميزات التي تميز كل حضارة وسنركز على اللغة والثقافة والدين كبنية فعالة في تشكيل المقدس.

لكن قبل ذلك لا بد من الوقوف عند رؤية الآخر إلى طبيعة تدنيس المقدس أو بمعنى آخر كيف ينظر الغرب إلى التدنيس؟

إن الغرب لا زال ينظر إلى نفس تلك النظرة الاستعمارية، على أنه ناشر حضارة لذلك فإن أشكال التدنيس تأخذ طرحا يبدو عقلانيا للوهلة الأولى إلاّ أن خلفياته تخفي وراءها احتقار لمقدسات المسلمين منها: " أن الغرب قد حمل فضائل الحضارة فما عليهم إلاّ أن ينتفعوا بها فإنهم لم يستفيدوا فذلك راجع إلى طبيعتهم المتوازية المتراخية (6). بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك حين وصفوا المسلمين، بأنهم غير قادرين على الدخول في أي نموذج حضاري حين قال أحدهم: " أليسوا أحرارا في أن يعملوا لبعث ثقافتهم إن كانت لديهم ثقافة؟ لقد منحوا المساواة المدنية والسياسية بالبيض ولكنهم لا يعرفون" (7).

إلا أن تجربة تدنيس المقدس الثقافي لم تعد ذا بال ولم تصل إلى مستوى التأثير الجماهري بما في ذاك اللغة كعنصر مهم من عناصر تشكيل الهوية والأمثلة على ذلك كثيرة. فالأدب العربي المعاصر شعره ونثره سرى في أغلبه في اتجاه الحداثة بالمفهوم الغربي لكنه ظل معزولا عن الجماهير ولم يلاحظ أن هناك ردّ فعل جماهيرية بسبب هذه الإبداعات بالرغم من كونها مست الكثير من المقدسات عندنا، لكن الأمر يختلف إذا

حدث مساسا بالمقدس الديني: فالدين يقدم صورة منظمة للكون ويقيم علاقة منظمة تقريبا بين الإنسان وبيئته"(8).

فالخصوصية الثقافية والدينية على وجه أخص في ظل العولمة هي النواة الصلبة التي تواجه هذا المشروع. فالإسلام يقدم مبادئ أرقى لبناء نظام اجتماعي سياسي قائم على الحرية والمساواة والعدل" وبالتالي فإن نقد الرأسمالية يقوم على أساس نقد الأخلاقية المستمدة من نصوص إنسانية لا إلاهية، وبالتالي تأكيد تفوق المرجعية الدينية ومع ذلك لم يمنع المسلمون من الأخذ بالمبادئ والقيم الحديثة مثل الديمقراطية، الحرية، العدالة والمساواة.

فحسب برهان غليون " فإن الخطاب الدين يتضمن في داخله - رغم رفض الاعتراف بذلك- النقاش ذاته الذي يطرحه خطاب الحداثة الليبرالية والاشتراكية والقومية. وهذا عكس ما تذهب إليه بعض الأوساط بأن الخصوصية العربية الإسلامية هي دعوة إلى التحجر والانغلاق ومعاداة الغير. ولكن هذه الخصوصية تحمل هي الأخرى البديل الذي يواجه الليبرالية العالمية اليوم لذلك فإنهم "لا يبررون استلهام النصوص الدينية على أساس ديني ولكن من منطلق ما تتضمنه في نظرهم من مناهج انجح لتخفيف التقدم والازدهار والقوة للمجتمعات أي لإخراجها من تحت السيطرة الاستعمارية دافعهم في ذلك مُشَاكَلَةُ الآخرين من الشعوب والأمم في الحرية والرقي الحضاري الانفصال الفعلي عنهم".

ومن هذا المنطلق ربما أن أقوى دافع للحركات الإسلامية بعكس ما يبدو على السطح هو التطلع إلى الخروج من الهامشية والاندماج في إطار الحركة التاريخية.

لذلك كان المقدس الديني هو العنصر المتجدر في ثقافتنا الدينية، فاحترام مقدس أي أمة أو حضارة، هو احترام الكينونة والهوية، وتجاهل المقدس- ناهيك عن الاستهتار به -يؤدي إلى التآكل الحضاري فضلا على الاحتراب مع الآخر. وفي هذا السياق يمكن أن نفسر تداعيات تدنيس مقدسات المسلمين.

نماذج من التدنيس:

أولا: إن محاولات تدنيس مقدسات المسلمين ما كان لها أن تحدث لو لا الضعف الذي يعاني منه العالم الإسلامي وبالتالي وجد الغرب الجرأة في غياب الحارس الذي يحمى حمى المسلمين.

ثانيا: أن محاولات تدنيس أقدس مقدسات المسلمين ليست وليدة اليوم وإنما لها جذور ضاربة في أعماق التاريخ. وسنحاول أن نقدم بعض النماذج عن ذلك.

في القرون الوسطى: ما حصل مع يوحنا الدمشقي، لا أستطيع في هذا المقال أن أروي القصة كاملة باعتبارها أن هذا القس كتب كتاب سماه "الهرطقة" هاجم فيه الرسول الكريم (ص) متهما إياه باستغلال الدين لأغراض شخصية ومؤكدا فيه أن الراهب **بجيري** ساعد الرسول الكريم على كتابة القرآن الكريم. رغم أن يوحنا الدمشقي كان يعيش في كنف الخلافة الأموية. وليس بعيدا عن هذه الحقبة أثناء فترة المد الإسلامي في اسبانيا كتب القس **إيلوجيس** عدّة رسائل ادّعى فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كاذب حسب زعمه وأنه مدع نبوة وأنه أغلق الباب بعده لأي نبي.

في العصر الحديث: ما كتبه الكاتب الهندي الأصل سلمان رشدي آيات شيطانية التي كان الهدف من ورائها الإساءة للمسلمين ومقدساتهم فلقد أكد: " ..أن الكثير من الناشرين الذي اشتروا الكتاب فاوضوا في البداية عددا من الأساتذة المسلمين المقيمين في الغرب ليكتبوا شيئا مماثلا. فلم يستجب لطلبهم إلا ذلك الكاتب الذي كان مغمورا فاشتهر، وكان مُعْدَما فاغتنى. " نفس العمل قامت به الروائية البنغالية تسليمة نسرين عند تأليفها لرواية لاجا " العار".

وفي هولندا أقدمت كاتبة صومالية بنشر رواية تسيء إلى صورة المرأة اقتبس منها المخرج الهلندي فان كوخ عمله السنمائي الذي أثار غضب المسلمين وانتهت القضية بقيام شاب مغربي باغتيال المخرج رميا بالرصاص.

ومحاولات التدنيس لا زالت متواصلة في وقتنا الحالي مثل تدنيس القرآن الكريم في معتقل غوانتناموا وآخرها كانت في سبتمبر 2005 عندما قامت صحيفة دنماركية مشهورة كلاندس بوستن بنشر الرسومات المسيئة لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم.

خلفيات التدنيس:

لكن السؤال المطروح ما هي خلفيات تدنيس مقدسات المسلمين بهذا الشكل وفي هذا الوقت بالذات؟ من الأرجح أن أوروبا أصبحت تتخوف من تنامي الأقليات الإسلامية في الغرب وبالتالي فإن القضية تعد وسيلة اختبار لقياس علاقة المسلمين بالإسلام.

والدليل على ذلك ما صرّح به د. طه جابر العلواني رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة عندما صرح أنه "في كل يوم تشرق الشمس فيه وتغرب، إلا ويظهر فيه فيلم أو رواية أو كتاب أو دراسة أو محاضرة تنال هذا الجانب المقدس أو ذاك من جوانب الإسلام" وهذا كوسيلة من وسائل معرفة القائمين على مخططات العولمة كيف يصدون ويسوقون ويبيعون الأفكار الجاهزة الصنع لأبناء هذه الأمة ونظمها ومؤسساتها!. وبذلك يكون هذا العمل قد حقق هدفين:

أ- القدرة على استفزاز المسلمين والقيام بعمليات القياس المذكورة.

ب- استدراج المسلمين إلى أعمال العنف وردود أفعال تتسم بالارتجال والتعميم والانفعالية والسذاجة وبالتالي إشعار الغرب بأنه لا مجال للتعايش بين قيم الحضارة الغربية وبين الإسلام بأي حال من الأحوال.

وأنه ليس هناك من سبيل لتجاوز وإستعاب الخطر الإسلامي دينا وبشرا وحضارة وتاريخا ووجودا معاصرا إلاّ بفرض العولمة على العالم الإسلامي بأي شكل من الأشكال.

ج- إن وجود الإسلام والمسلمين في الغرب هو قنبلة موقوتة قابلة للانفجار في أي وقت وبالتالي فعلى الغرب أن يحذر ويواجه هذا الوجود وإلاّ فإنه يغامر بحضارته ومستقبل أجياله.

خاتمة:

إن ما يعترض العولمة على التغلغل في العالم الإسلامي هو هذه الخصوصية التي تعد سدا منيعا في وجه هذه النظرة الأحادية إلى العالم. لذلك فهي تستعمل طرق شتى من أجل اختراق هذه المقدسات. فبعد تجريب الغزو الثقافي ثم الغزو الاستعماري واستعمال القوة والحصار. فلم يبق أمامها سوى أسلوب التدنيس الذي يخفى وراءه عدّة أغراض سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية.

والدليل على ذلك أن العولمة ترى في الدول التي تقف إلى جانبها وترضخ لمطالبها على أنها دول صديقة تلقى الدعم والمساعدة بينما تنظر إلى من يقف في وجه مخططاتها الاستعمارية على أنها مناهضة للديمقراطية والتقدم والتحضر.

ولذلك يجب على المسلمين أن يتعاملوا مع محاولات التدنيس بروح العقل والحكمة وأن يتفطنوا لمخططات الاستعمار وأذنابه حتى يتسنى لهم المضي نحو تحقيق مشروعهم الحضاري كبديل لهذه العولمة المتوحشة التي استطاعت أن تجند لنفسها أرمدة من الأسلحة وفي مقدمتها سلاح العلم والفكر والثقافة حتى أنها استطاعت أن تحقق بعض أهدافها وهو تصوير العالم الإسلامي على أنه غير قادر للاندماج الحضاري وأنه مجتمع متوحش وهمجي لا يقبل بالآخر.

هوامش البحث:

1- د محمد الشيباني: صراع الثقاف العربية الإسلامية مع العولمة- دار المعلمين للملايين- لبنان ط1، 2002 ، ص 20.
2- مارسيا إلياد: المقدس والمدنس ترجمة نهاد خياطة- العربي للطباعة والنشر- دمشق ط1 ، 1987، ص 14.
3- الحجر الأسود: وهو الحجر الموجود بالكعبة الذي اختلف في وضعه المشركون أثناء إعادة بناء الكعبة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.
4- د عبد الوهاب المسيرى: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، ص 66.
5- أبو بكر أحمد باقادر: انتروبولوجيا الإسلام - مركز دراسات فلسفة الدين- دار الهادي ط 1 ، 2005، ص 179.
6- مرجع نفسه، ص 179
7- رالف بيلز- هاري هويجز: مقدمة في الانتروبولوجيا العامة- ترجمة محمد محمود الجوهرى وآخرون- مؤسسة فرانكلين لطباعة والنشر ط1، 1977،الجزء1، ص619.
8- المرجع نفسه، ص 619.

تلقي سخرية فن الكاريكاتير في الوسط الشعبي

أ. ماريف ميلود جامعة سعيدة

تمهيد:

إن الأمم ذات الأصالة الحضارية وذات التراث العريق، دائما ما يتسع صدرها للنقد الذي يسلط الضوء على بعض المظاهر والعوامل التي قد تعرقل المسيرة المندفعة نحو الأمام، لأنّ التاريخ علمنا أنّ الحضارات تقوم بفعل الأحداث التصحيحية والإصلاحية، التي تُبنى على أيدي رجالات الأدب أو الدين أو الفلاسفة أو غيرهم ممن توافرت لديهم القدرة على توجيه أفراد المجتمع التوجيه الحسن. وإنّه لا غرابة أن يكون الفنانون التشكيليون من طينة المبدعين الكاريكاتيريين، ممن تكونت لديهم تلك القدرة على تصويب اتجاهات مجتمعهم، هم من يتقلدون هذه الأدوار الريادية في هذا الزمن.

إن فن الكاريكاتير منذ بواكيره الأولى، هو فن انتقادي يلفت النظر بسخرية محببة من خلال وسيلته الخاصة، إلى بعض المظاهر السلبية التي قد تعوق حركة المجتمع المتحفزة إلى الأمام، ولعل هذا الفن يعود بنا من حيث هدفه إلى فن الهجاء الذي عرفه المجتمع العربي قديما؛ فهو يتفق معه في نقد القصور والمثالب الاجتماعية والأخلاقية، وحتى الفردية التي تكدر سطح هذه الحياة بين الحين والحين الآخر.

إن الكاريكاتير يجمع بين كونه فنا تشكيليا ونوعا من أنواع الهجاء، تخلى عن المرارة التي كان يخلفها هذا الأخير في نفوس

الأفراد والمجتمعات، فوجد دواء لذلك الداء في تسخيره للسخرية أو نقد الآخر، إنه فن يحتل مكانة مرموقة ضمن باقي الأجناس التعبيرية الأخرى، لأنه أداة تتجاوز الإرسالية الإبداعية لتزعزع الخطاب السياسي الملفوف بكل أنواع الرقابة.

إن فن الكاريكاتير يندرج في إطار النظرة الجديدة للرسم، وهي نظرة هادفة وجديدة، تسعى بالدرجة الأولى إلى تبليغ الفكرة؛ دونما الاعتناء كثيرا بالرسم الذي سرعان ما تطرأ عليه عمليتا التضخيم والمبالغة. إن الرسام الكاريكاتيري، يبتعد عن التقنيات الأكاديمية والفنية للرسم، فهو وإن كان بادئ ذي بدء، قد اعتمد في تكوينه على مدرسة من المدارس الفنية التشكيلية كالانطباعية، التشكيلية أو التكعيبية، إلاّ أنه ينسلخ من هذه النظرة المدرسية ليتجرد من القيود التي تحول دون فاعلية البلاغ الذي يريد إرساله أو تبليغه.

إن العمل الكاريكاتيري يقوم على عمليات رصد وتعيين وتقييم الأشياء مثل موقف، حدث أو شخصية؛ فهو يرصد عناصر الاعوجاج والتشوه، ثم يحيلها إلى خطاب نقدي قائم على مرجعية ما، ولكنها ليست ظاهرة، بل هي الموضوع المطروح في حد ذاته.

إن العناصر المذكورة أعلاه، أهّلت العمل الكاريكاتيري لكي ينقّب في العالم المخبأ، لأنه تمثيل دلالي لعالم النوايا الفعلية الكامنة، وراء الموقف أو الحدث، **ومن ثمّ ارتأينا أن نصوغ الإشكالية في التساؤل التالي:**

ما هي الأوجه الموضوعاتية الشعبية الساخرة التي تتجلى في فن الكاريكاتير؟ وكيف يصور هذا الفن الظاهرة الشعبية الاجتماعية من خلال

السخرية ؟ وما هي الأهداف الملموسة المتوخاة من وراء السخرية الكاريكاتيرية؟

مفهوم الكاريكاتير: هو اسم مشتق من الكلمة الإيطالية "كاريكير" "caricare" وتعني المبالغة، ويقصد بها كذلك أوجه التعبير الهزلي الأكثر تميزا في الرسم والتشكيل وأيضا في صناعة المجسمات[1]. تعني من جهة أخرى؛ "يحمل ما لا يطيق overload" وهي الكلمة التي كان موسيني Mosini أوّل من استخدمها سنة 1646 للميلاد. وفي القرن السابع عشر، كان جيان لورينزو **برنيني** Gian Lorenzo Bernini وهو رسام كاريكاتيري ماهر، أوّل من قدّمها إلى المجتمع الفرنسي، حين ذهب إلى فرنسا عام 1665 للميلاد. أما في قاموس المصطلحات الإعلامية، فنجد أن كلمة كاريكاتير هي: "*طريقة في الرسم تبالغ على نحو ساخر في إظهار خصائص شخص أو شيء ونقائصه*"[2].وهو فن تشكيلي يعتمد على رسوم تبالغ في تحريف الملامح الطبيعية أو خصائص ومميزات شخص أو حيوان أو جسم ما لهدف الهزل، يقول حفزي توبوز Hifzi Topoz:" *إنه (الكاريكاتير) رسالة بصرية أيقونية هزلية*"[3].

مفهوم السخرية:

إنّ السخرية في فن الكاريكاتير، أداة إستراتيجية خطابية وأسلوبية تترنح بين لغة مضاعفة ونظرة توحي بالحقيقة، تقوم على الوخز والنقد، مشتغلة تحت ستار المراجعة والإصلاح والتصويب والتقويم، وفضح المخالف والمختلف السائد في المجتمع. ولما كانت السخرية تمثل الركيزة

الأساسية التي ينبني عليها العمل الكاريكاتيري، وجب علينا التعرف على مفهومها.

لقد كانت السخرية وما زالت من العناصر التي تلفت نظر الباحثين المهتمين بفن الكاريكاتير نظرا لما تحتويه من عبقرية نقدية لاذعة، مما قد يقرب معناها العام إلى نوع من أنواع الفكاهة. فهل هي كذلك؟ أم هي الفكاهة ذاتها؟

صحيح أنّ ما يسمى "سخرية" ليس سوى مزحة أو هزأ، كما يذهب إلى ذلك سيموند فرويد[4] Sigmund Freud، غير أنّها تختلف عن الفكاهة بالهدف الذي تستند إليه إزاء العالم الخارجي، وبمفهوم المرتبط بها[5].

لا شك أنّ السخرية في العمل الكاريكاتيري، إذا كان القصد منها الفكاهة فقط لشغل الفراغ أو تمضية الوقت، فإنها تصبح مجردة من معنى النقد البناء الذي يعطي للسخرية الحقة جدواها الذي وُجدت له الفكرة الكاريكاتيرية أصلا. وبهذا، لا يمكن للرسم ولا للخطاب أن يجسدا فن الكاريكاتير في أي حال من الأحوال، لا لشيء، إلا لأن السخرية البناءة شرط من شروط هذا النوع من الفنون التشكيلية.

إننا نحس من الاستعمال العام للكلمة أنها ظاهرة خفيفة الظل، سهلة الوقع جذابة، فضفاضة، تشيع السحر في العمل الكاريكاتيري التي تتواجد فيه بقوة، كالحياة نفسها التي تسري في الكائن الحي، لأنها ترقى بالفكاهة إلى المستوى الأكثر ذكاء ولباقة، فتجعل لها معنى، وتعطيها قدرة خاصة على أن يكون لها هدف أسمى، وأن تخدم هذا الهدف، وأن (تحتال) لتحقيقه، وأن تكون لها إمكانية التأثير، وهي لذلك تتخذ مادتها من العيوب

والنقائص التي لا تطيق لها وجودا، ولا ترضى بأن تتركها تعيش في سلام وأمان، دون أن تدقّ عليها دقّا خفيفا في بعض المرات، ودقا ثقيلا في كثير من المرات، حتى تنبه إليها أو تنبه فيها عوامل المقاومة وتثير الرغبة في الانتصار عليها. وإذا كانت الفكاهة لا تأبه بالانخراط في الواقع الخارجي، فإنّ السخرية تنشد تغييره، وتعود منه متألمة[3]. على هذا الأساس، يمكننا أن نتصور السخرية على أنها تعني الضحك والاستهزاء والتهكم الذي يقصد الاستخفاف بالشيء والعبث الهادف به.

بناء مفهوم السخرية:

في المعجم: جاء في لسان العرب لابن منظور: سخر وسخر منه، وبه، وسخرية، وسخرا، وسخريا؛ أي هزأ به. قال الأعشى: *"إنّني أتتني لسان لا أسرّ بها من علو ولا عجب منها ولا سخر"*.[6]

المعنى الذي يقدمه المعجم للفظ السخرية، لا ينزاح عن المعنى الذي يقدمه له الحسّ المشترك؛ فالسخرية في التداول الاجتماعي للهزأ والطنز، هي فعل قائم على قلب المعاني المباشرة إلى معان مستلزمة حواريا، تجعل الانتقال من المعاني التقريرية التي تؤديها العبارات ظاهرا إلى المعاني الخالقة لأثر فعل ساخر، أمرا واردا.

إنّ السخرية تعبير عن المعنى بلغة ذات نزوع متعارض أو مختلف، وهي على الخصوص تظاهُر بتبني وجهة نظر في نبرة تستهدف الاستهزاء، وهي استعمال للغة يكون له معنى باطنيا للقراء المفضلين، ومعنى سطحيا للأشخاص المعنيين.

اصطلاحا: تكاد تجمع النماذج التي اقترحت لدراسة الفعل السخري في كون السخرية قائمة على عملية القلب، لكنّه قلب مخصوص؛

فهو لا يقوم على قلب لغوي فقط، وإنما يتمّ من خلال عكس للتمثلات (représentation) والصور الذهنية المنطبعة عفويا بعد الإدراك المباشر للعلامات، سواء كانت علامات لغوية أم علامات بصرية بكلّ تمفصلاتها، وكيفية النظر إلى الأشياء والعالم." *إنّ الملفوظ السخري هو الملفوظ الذي يقول شيئا آخر لا الذي نفكر فيه، ويجب أن نفهم شيئا آخر غير الذي قيل، إنّه يوظف بوصفه قلبا لخطاب الآخر، للتعبير عن مجاورة الدفاع عن مباشرية الملفوظ، وذلك بخلق سياق مخصوص*" [7].

إذن، يعدّ الملفوظ السخري قلبا للمعنى الذي يقدّمه المؤول المباشر، الذي يستند إلى ما تقدّمه العلامات بصفة قائمة على الإدراك الحسي المباشر، لكونه يقدّم لنا فقط معاني العلامات وما تحيل إليه من المعادلات الموضوعية بصفة محايدة؛ إذ لا تقوم إلّا بربط تلقائي بين العلامة والمرجع.

يستدعي الفعل السخري مؤوّلا ديناميا، يستوجب بالضرورة تجربة مفترضة سابقة في الوجود على التحقّق الفعلي للعلامات، هي التي تجعل من الانتقال من المعنى المباشر إلى المعنى السخري أمرا ممكنا، وهذا يفرض عملية يمكن نعتها بالتسخير (ironisation)؛ أي الاستناد إلى ذخيرة معرفية تقذف بالدال السخري في متاهات التأويل، وسيرورات التدلال إلى أن نصل إلى تأويل نطمئن إليه في النهاية، هو المدلول السخري عينه الذي يقدمه المؤول النهائي خصوصا. ومن هنا، "*فإن الانزياح الذي يخلقه التسخير ينتج علاقة تربط فكرة أولى أو سيرورة بدنية، بفكرة ترجع إلى مقام مخصوص*" [8].

على هذا الأساس، يمكننا القول إنه لا يوجد أنموذج للسخرية، يمكن له أن يستمرّ في كلّ فعل سخري؛ فطبيعة النصوص هي التي تحدّد مؤشرات السخرية لأنه بكل بساطة، ليست هناك أية علامات ثابتة ومخصوصة للسخرية، وكلّ الإجراءات المقدمة سابقا، ليست أساس، وليست كافية لحصر هذه الوظيفة.

فن الكاريكاتير بين سخرية الخطاب وفاعلية التبليغ:

يحتل فن الكاريكاتير مكانة مرموقة ضمن الأجناس التعبيرية التشكيلية الأخرى. لذلك، فهو يحظى باهتمام وتقدير النقاد والقراء، لأنه أداة تعبيرية تتجاوز الإرسالية الإبداعية تهدف إلى زعزعة **الطابوهات** Les tabous الملفوفة بكل ألوان الرقابة الخارجية وحتى الداخلية.

وفق هذه الازدواجية، فإن فن الكاريكاتير وسيلة للإفصاح عن ما هو مسكت عنه، لأنه يعمل على تعرية **المحظور والمستور، مما تمت إماطة اللثام عليه من الظواهر التي سرعان ما تبتكرها جهات دسيسة في المجتمع،** وهو في جانبه الآخر، خطاب ساخر في شكله، وفاعل في محتواه، قادر على توعية الشعب وتقريب المشكلات من فكره.

إن الفكر النقدي السائد في مخيلة الفنان الكاريكاتيري، هو الذي يوجهه نحو تقديم عمل خال من المميزات الجمالية أو الاستتيقية، بهدف اتخاذ السخرية سبيلا لخدمة قوة التبليغ. في إطار هذه الفكرة، ينتقد، على سبيل المثال لا الحصر، السويسري **جرتفريد كيلر**[9] Gottfried Keller مواطنه الآخر **روبرت زوند** Robert Zund في إحدى أعماله الفنية

---

[9]- Gottfried Keller et Robert Zund sont deux journalistes caricaturistes suisses.

قائلا: *" أين هي الطاقة الخلاقة أو الخيال الواسع عندما نكون نتأمل رسما* واقعيا ؟[10]" .

إن الكاريكاتير يقوم على عمليات رصد، تعيين وتقييم الأشياء مثل: موقف – حدث- شخصية. فما دام هذا الفن يرصد عناصر الاعوجاج والتشوه، فإنه بذلك يحيل العمل الفني إلى خطاب نقدي قائم على مرجعية ما، ولكنها ليست ظاهرة أين يكون هو أحد آلياتها المتسللة للموضوع المطروح نفسه. إن الصورة الكاريكاتيرية هي تقديم الحدث أو الموقف بعد تقييمه؛ فصبغة المبالغة التي هي خاصته الشكلية الأولى، تعمل على تضمين وتدعيم فكرة اللامشروعية أو السخرية وأحيانا تمتد إلى اللامعقول.

يتجلى لنا من خلال النظرة الثنائية القطب (سخرية الخطاب وفاعلية البلاغ)، أن فن الكـاريكاتير يلعب لعبة الإغواء بالدعابة؛ حيث أن هذه الأخيرة تعدّ من أقصر الطرق في إيصال الرسـالة، كونها تخترق الموانع الآنية ومنها القـانونية والسياسية إلى جانب بعض الأعراف الاجتماعية المنظمة. يقول **هنري برغسون** Henry Bergson :*" الكاريكاتير هو رصد الاعوجاج والتشوه الموجود في الطبيعة وذلك من خلال التضخيم، الذي يجعلها مرئية لكل الناس؛ فالكاريكاتير يشوه نماذجه على نحو ما كان يمكن أن تشوه من تلقاء ذاتها. فلو ذهبت بتجعدها إلى ما هو أقصاه، فهو يشفّ عن عصيان المادة العميق الكامن وراء انسجام الصورة الظاهري؛ فيرسم لنا تناثرا وتشوها موجودين في الطبيعة على*

حال الشروع ولكنهما لم يكتملا لأن ثمة قوة أسمى قد كبحتها وهذا الفن؛ فن مبالغة من غير شك، ولكن ليست هي غايته بل مجرد وسيلة" [11].

فن الكاريكاتير تعاقد بين الفنان والوسط الشعبي (المتلقي):

إن العمل الكاريكاتيري ليس وليد الصدفة، كما قد يتبادر إلى أذهان البعض، بل هو نتاج عبقرية فنان أهلته مواصفاته الشخصية من ذكاء خارق وإحساس راق، من أن ينقّب في العالم المخبّأ، فهو تمثيل دلالي حقيقي لعالم النوايا الفعلية الكامنة وراء الموقف أو الحدث؛ لكونه يقوم بعرض أو فضح الأفعـال السرية للأفراد أو المجتمعات والكوامن الداخلية المحركة لها بدون أي عناء .

إن هذه الصفة التي تفرّد بها هذا الفن التشكيلي؛ جعلته يرد كفعل من خلال التعاقد الخفي الذي يجمعه والمتلقي، إذ أن علاقة وطيدة تنبع من وراء العمل الكاريكاتيري بين الفنان الكاريكاتيري والجمهور المتلقي والمتصفح للأعمال الخاصة بالفنان نفسه. للتعبير عن هذه الفكرة، تقول الفنانة الكاريكاتيرية **ملك سليمان** :" *النظرة النقدية الساخرة تفيدني في الوصول إلى ما أريد من حيث التكوين العام للعمل ومن حيث فكرة هذا العمل وخصوصية كل لوحة في الموضوع الذي تعالجه، فالشارع مليء بالمتناقضات، ولكنه بحاجة إلى أعين ناقدة لتنقل هذه المتناقضات وغالبا ما أشكل ذهنيا الواقع بشكل كاريكاتيري، وهذا ما يساعدني كثيرا في إنشاء الفكرة الأولى لأي عمل سأقوم به، بل لعلّي أحيانا أنقل من الشارع وما بلعه الشارع ذاته، ولكن بإدراك أنني أتعامل مع الكاريكاتير"* [12] .

إن العقد المشار إليه آنفا، وإن كان قائما على الضحك والسخرية، إلا أن نصوصه تتكون من لغة إشارية للمسكت عنه في الحدث المطروح،

وفيه نظرة تقييم ورؤية المتلقي أو الوسط الشعبي. فالفنان الكاريكاتيري يعامل ما وراء الواقع المعلن عنه، لأن الرسالة الفعلية للكاريكاتير، لا تؤتي أكلها إلا عندما يتوافق منطلق تقييم الصورة المقدمة مع منطلق تقييم المتلقي حتى وإن كان التعبير الساخر مخالفا للحقيقة، فإنّ الغرض منه هو تقويم السلوك بطريقة الفكاهة وسرعة البديهة، وهذا ما يذكره جميل صليبا قائلا: "*المتهكم لا يتهكم إلاّ للإيحاء بالحقيقة*"[13]. بل أكثر من ذلك، هي صورة كاريكاتيرية لها إطارها الفكري الذي تنطلق منه، لكي تنتهي بمنتوج فكاهي تتخلله مواقف فكاهية **ملفوفة** بروح الطرافة وهي تدور حول حدث ما، فتعالج الموضوع من زوايا مختلفة ومتعددة بل وأحيانا متعارضة.

القضية الفلسطينية، على سبيل المثال لا الحصر، بمتجلياتها المتعددة والمفعمة بالأحداث اليومية، يتناولها كلّ من الفنان الكاريكاتيري الغربي والفنان الكاريكاتيري الشرقي بمنظورين مختلفين؛ فتبرز اختلافات متعارضة في الكثير من الأحيان من خلال ما ينشر في الصحف. فبينما نرى بعض التحيز من قبل الفنان الكاريكاتيري الغربي الأمريكي والبريطاني خصوصا للجانب الإسرائيلي، نرى بالمقابل أن الفنان الكاريكاتيري الشرقي العربي والإسلامي يدافع عن القضية الفلسطينية وكأنه أول من يعنيه الأمر. ومن هنا، تبرز بعض المعالم العدائية بين الطرفين، تغذيها في ذلك القناعات السياسية، العقائدية، القومية أو الوطنية لكل طرف من طرفي النزاع.

تجليات السخرية الكاريكاتيرية في الوسط الشعبي:

يمكن تلخيص هذه التجليات في النقاط التالية:

تشكّل السخرية خدعة يتسرب عبرها وعي فنان الكاريكاتير الساخر إلى النقد القائم على محاولة تصويب الخطأ، عن طريق نقد صاحب الخطأ أيا كانت مكانته في المجتمع، مصداقا لقوله تعالى:" *يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألّا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إنّ الله خبير بما تعملون*" [14].

تختزل السخرية تهافت الآخر، وتستجيب لحالة سيكولوجية ووضع إيديولوجي وسوسيولوجي للذات الساخرة، ولربما لهذا السبب، اعتبر دافيد بال David Ball" *السخرية ظاهرة معقدة، ومن المفارقة أنّ أهمّ سبل توليدها يقوم على اختزال ما يتمّ الحديث عنه. وإنّ استعمال الاختزال خدمة للمقاصد الساخرة العميقة، لما من شأنه أن يفضي إلى إعادة تحديد الأشياء المعروفة تحديدا ساخرا*" [15].

تشتغل السخرية تحت ستار المراجعة والإصلاح والتصويب والتقويم وفضح المأساوي والمعيق والملتبس في علاقة الذات بالغير أو بالآخر المخالف والمختلف. ولا شكّ أنّ هذا يستجيب لطبيعة السخرية القائمة على الهزأ المبني على شيء من الالتواء أو الغموض، على اعتبار أنّ باعثها هو عنصر التهكم/ النقد بطريقة التورية القائمة على الغموض والموارية والمقابلة بين الواقع والمثل العليا. إنّ هذه الخصوصية البلاغية، جعلت فلاديمير يانكايفتش Vladimir Jankélévitch يحدد السخرية

على أنّها: "*اللامتوقع والمفارق والوعي الكاشف الذي يتحقق عبره في - لحظة هاربة- المطلق*"[16].

تنبثق الأعمال الكاريكاتيرية الساخرة من إحساس مهيض بالغبن وسوء التقدير، ويأتي قالبها الكاريكاتيري لمحاولة استعادة التوازن المفقود في المجتمع. ومع أنّ أسلوب السخرية الكاريكاتيرية له ميزاته الفنية الخاصة به، إلاّ أنها في الواقع تمثل بناء للحياة وحارسا للمثل العليا؛ فهي تتعمد إيقاع الآخر في حرج مقصود لدفع حرج أكبر، وردّ خطر قائم أو متوقع، مما يعتبر عملا شريفا وساميا[17]. لهذا المبتغى، تقوم السخرية في فن الكاريكاتير على المقابلة بين الواقع المعطى والمثل العليا، لتتقن فن المواجهة الإنسانية للظواهر والأحداث؛ فهي تدافع عن الحق، لأنها تمثل وعي التعارض بين الذات وما أنبذه أو ما تجاوزه، مذيبة كل واقع يبدو متعارضا مع مُثل العدل.

تشكل السخرية المتولدة من فن الكاريكاتير طريقة إلى توليد المعنى؛ أي الوعي المضاد، وإرغام الآخر على الاقتناع بقناعة الذات ووجهة نظرها، لأنّ كل خطاب لغوي أو إيقوني فيها، يمارس لغة مضاعفة ويصدر عن نظرة مواربة. ولا ريب أنّ هذا اللعب على لغتين وموقفين من شأنه أن يجعلنا نساند كوكولا B. Cocula وبيروني C. Peyrounetعندما يقولان:"*إنّ السخرية انزياح استبدالي، وتقوم على التعبير عن عكس ما نعنيه بهدف التهكم وخلق موقف مضحك*"[18].

تمثل السخرية الناجمة عن العمل الكاريكاتيري صمام الأمان الواقي من الوقوع في التنميط، لأنّ أساليبها تتميز بالتميز عن الأساليب النقدية التقليدية (المقال الأدبي، الشعار السياسي). إنها ترتبط ارتباطا

حميميا بشخصية الناقد، ولها "*دورها في تجديد النشاط النفسي، والترويح الجماعي؛ فهي تنشر التفاؤل، وتثري الإيمان بالمستقبل، وتقوي طاقات الإنسان بالثقة*"[19]. وحتى في حالة الانحصار داخل إطار البلاغة العتيقة، فإنّ مفهوم السخرية يدخلنا في غمرة العالم الأخلاقي للساخر[20].

السخرية في فن الكاريكاتير ليست مباشرة في تهكمها كالهجاء الذي هو:"*أدب الغضب المباشر، والثورة المكشوفة*[21]"؛ ذلك لأنها طريقة تهكمية تقول عكس ما يودّ فنان الكاريكاتير تبليغه عبر بلاغة قلب المعنى[22]. ولأنها الكاريكاتير لغة نقدية ساخرة، فهي لغة الواصف من جهة، ولغة الأزمة والتأزم، ولغة النقد بامتياز، تشبثا بمثال حلم، وتعصبا في ممارسة وظيفة منكرة "*تقوم على التعبير على الانتقاص تحت ستار التقويم*"[23] ؛ لأنها مرتبطة بوجود أنساق قيم ومرتبطة بالأخصّ بمقابلة عدد من أنساق القيم. من هنا، يصحّ لنا القول بأنها مرآة تبعث إلى وعي المتلقي صدى صوته الخاص.

إنّ سخرية فن الكاريكاتير في كل أحوالها، مفهوم عالمي يستهدف الهزأ من المحيط لا من أجل المرور خلسة، لكن بهدف حثّ الآخرين على إزالة القناع[24]؛ فحيث تمرّ السخرية، يتولّد مزيد من الضوء والحقيقة، لأنها معرفة ثاقبة تقصي كل التباس[25]. وعلى متلقي سخرية فن الكاريكاتير ألاّ يقف عند المعنى الأوّل لما يراه أو يقرأه، وإنما عليه أن يتساءل عن المعنى الحقيقي للكاريكاتير ومقاصد الفنان المبدع، لأنّ هذا النوع من الفنون التشكيلية له خاصية جعل من يفهمه ذكيا عبر إضحاكه بفعل السخرية.

إنّ ما نشاهده في العمل الكاريكاتيري، ليس هو بالضرورة حقيقة ذلك الشيء الذي يمثله، بدعوى اختلاف وتعدد المنظور البصري؛ أي تبعا لزاوية المنطلق/المبدأ الإيديولوجي أو الثقافي أو الديني، الذي يتخذه المتلقي كزاوية لتلقي أو قراءة هذا الكاريكاتير. وإذا كان ذلك حال فن الكاريكاتير في كونه غير مماثل للواقع بصفة كاملة، فإنه هو شأن المعرفة بشكل عام، لأنّ الموجه الوحيد لمعارفنا هو الإدراك، ومحدوديته تحدّ من معارفنا آليا.

الإحـــــــالات:

[1]_www .Alwah.net كاظم شمهود،"من الكاريكاتير إلى ألواح عراقية"، بتأريخ 2003/07/10.

[2] - محمود فريد عزت،" قاموس المصطلحات الإعلامية"، دار الشروق والطباعة والتوزيع، جدة 1984، ص65

Hifzi Topoz, "Caricature et société", France, Ed.

[3] - Mame, 1970, P17

[4] –Amossy Ruth, « Augmentation et analyse du discours : Perspectives théoriques et découpages disciplinaires », in : L'analyse du discours ; n°1, 2008

[5] السخرية"، الموسوعة العالمية، ص1756

6 - ابن منظور محمد بن مكرم، "لسان العرب"، دار المعارف، ج6

[7] - Jean-Jacques Robérieux, « Les figures de style et de rhétorique », Ed. Donod, Paris, France, 1998, pp.59, 60

[8] -Irénée Tomba, « Les sens figurés, vers une théorie de l'énonciation figuratif », PUF, 1981, p.22

[9]- Gottfried Keller et Robert Zund sont deux journalistes caricaturistes suisses.

[10] - www.Aslim.net إبراهيم الحسين، "بين سخرية البلاغ وفاعلية الخطاب"، بتأريخ2003/12/23.

[11]- www. Fonon.net/ مقال 562 حول فن الكاريكاتير، بتأريخ 2004/09/07

[12] - ملك سليمان, " الكاريكاتير فن متألم ليست مهمته السخرية فقط ", جريدة البيان, بتأريخ 1999./08/17.

[13]- صليبا جميل، "المعجم الفلسفي"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص356

[14]– القرآن الكريم :سورة المائدة، الآية 8

[15] – David Ball, « La définition ironique », Revue de Littérature comparée, Lib. M. Didier, n°3, 1976, p213

[16] – Vladimir Jankélévitch, « L'ironie », 2ème éd., P.U.F. Paris, 1950, p.77

17 - حامد عبده الهوال، "السخرية في أدب المازني"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص16

[18] – B. Cocula et C. Peyrounet, « Sémantique de l'image », Lib. Delagrave, Paris, 1986, p.202

[19] -المرجع نفسه، ص35

[20] - بال دافيد، المرجع نفسه، ص236

[21]- حمزة عبد اللطيف، "حكم قراقوش، سلسلة الهلال، دار الهلال للنشر، ع374، فبراير 1982، ص356

[22] –Dictionnaire « Le Petit Robert », Ed. Le Robert, Paris, 1982, p1032.

[23] – Catherine Kerbrat-Orecchioni, «L'énonciation de la subjectivité dans le langage », Armand Colin, Paris, 1980, p77

[24] - الموسوعة العالمية، ص1756

[25]- فلاديمير يانكليفتش، المرجع نفسه، ص58

البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية و التعبيرية

ـ مقاربة انثروبولوجية للجسد

أ. حمادي محمد جامعة مستغانم

نال الجسد في مختلف الثقافات مكانة واهتماما كبيرين ،نتيجة لما يتمتع به من خصائص وأبعاد اجتماعية وأخلاقية ودينية وصحية وجمالية. فالاستعمالات المختلفة للجسد والعناية به والتمثلات التي تكون حوله، لها صلة وثيقة بنسق القيم والسلوكيات التي تمارس داخل المجتمع ، فهي بذلك مرتبطة بممارسات طقوسية مختلفة.

إن الجسد كبنية دائم الحضور لتأدية كل الممارسات والنشاطات اليومية بأبعادها الروحية والدنيوية ،لكن حضوره في الحقل الثقافي يكون بدرجات مختلفة :

ـ إما كحامل لمجموعة من التشويهات والتغييرات التي لها علاقة بطقوس التكريس التي تتبعها بعض الثقافات والشعوب منها البدائية وشبه البدائية كتلك المتواجدة في غابات الأمازون أو في غينيا الجديدة باستراليا، أو حتى في المجتمعات المعاصرة . وهذه التغييرات الجسدية تتمثل في العلامات التي توضع على الجسد باستعمال وسائل مختلفة (كالوشم وتشريط الوجه والكي والحروق ...) إلى جانب ممارسات أخرى كالختان وبتر الأعضاء وإحداث تغيير في أشكال بعض الأعضاء من الجسد كالأذن والشفاه و الأنف.

ـ وإما كموضوع للمعاناة والألم واللذة و الصحة و الجمال (طقوس ذات علاقة بالمرض أو الوقاية منه و التجميل باستخدام أساليب التجميل و المستحضرات الطبية و النباتات ، المتبعة حسب الخصوصية الثقافية والطبيعية للمجتمع).

ـ وإما كمصدر للطاقة التي تستعمل في تأدية الحركات الجسدية و الرياضية أو الرقصات و الاحتفالات المقامة في مختلف المناسبات.

وهنا ، انطلق مخيال جديد للجسد ،كما ذهب إلى ذلك العالم الانثروبولوجي الفرنسي دافيد لوبروتون:" فالجسد مكان مميز للرفاهية (الشكل) ولحسن المظهر (الأشكال ،بناء الجسد ، التجميل ، الغذاء) ولشهوة الجسد (الماراتون ، الرقص، ركوب القارب الشراعي أو للمخاطرة (تسلق الجبال والمغامرات)". (1)

نظرا للأهمية التي يولى بها الجسد، فإن الباحث الأنثروبولوجي تعترضه مجموعة من التساؤلات و الإشكاليات، حول علاقة الإنسان كحامل لهذه البنية الجسدية مع ذاته و الجماعة التي ينتمي إليها من جهة، و مع القوة الإلهية و الكون من جهة أخرى.

هناك تساؤلات جوهرية تطرح نفسها: ما طبيعة هذا الجسد محل الدراسة؟ و خاصة فيما يتعلق بثنائية البعدين البيولوجي و الثقافي معا؟ أيهما يؤثر و يحدد الطرف الآخر؟.

إن الأدبيات الانثروبولوجية و الاثنوغرافية ثرية في هذا المجال بالدراسات الوصفية التي اتخذت من البنية الجسدية موضوعا لدراستها ، وتم تقديمها بمختلف التمثلات و التصورات و الأساطير والمعتقدات التي يحملها الجسد والطقوس والشعائر المرتبطة به.

فلا يمكن للإنسان بكونه حامل لهذه البنية الجسدية بمختلف وظائفها و أبعادها الرمزية ، التخلي عن الجوانب الأساسية التي تجعل منه كائنا متوازنا في هذه الحياة ، و عالما مصغرا كصورة للعالم الأكبر وهو الكون، وبالتالي يمكن التساؤل :هل يمكن اعتباره مجرد إنسان ـ آلة ، أم انه كائن بشري مكون من روح ونفس وأحاسيس تحركه

و تجعله يستجيب و يتفاعل مع الأفراد الآخرين و مع مؤثرات المحيط الخارجي، عن طريق اللغة و الإشارات و المعاني و الرموز.

يعتبر الجسد نظاما من العلامات الدالة و المنتجة للمعاني ، واعتبار حركاته إنتاجا ثقافيا إنما تخضع لطبيعة الحضارة ونظام الثقافة . فللجسد لغة وهي سابقة عن لغة اللفظ. فكل استعمال للجسد هو تعبير ، كما أن النشاط والسلوك ينم عن إدراك عام لما يفرزه المحيط الخارجي من معان نتبينها ونجلوها من مختلف التعابير الجسدية . فالفرد يخلق من خلال جسدانيته نسيجا دلاليا ، فالجسد وعاء لمعان اجتماعية .ولهذه الاعتبارات ، فان الجسد كمبحث أصبح على مستوى التنظير و الممارسة قطبا رئيسيا للاهتمامات المعاصرة و مرجعا ضروريا يتناول الفرد والمجموعة في كل الأبعاد. (2)

بعد دخول الجسد عالم الأساطير أصبح تصور رمزي آخر يتكون حوله.فقد ارتبطت الأسطورة كثيرا بالممارسات الطقوسية الجسدية ، بكون الأسطورة هي قبل كل شئ مظهر جسدي وحركي ،وهي في العديد من الحالات احتفالية . هكذا تضم كل أسطورة جانبين :تعبيرا ظاهرا ، واضحا ومفهوما ، وآخر مشوشا و غير مفهوم. هذه الصيغة الثنائية للأسطورة ، والتي استدعت مجموعة من الأبحاث لدارسيها (مرسيا الياد وبيير غيرمال وغيرهما) تفترض أن الأسطورة تنتمي إلى عالم " المقدس".(3)

في الحضارة الفرعونية القديمة ، عمل النسق الأسطوري على تغيير الشكل المورفولوجي لجسم الإنسان خاصة الملوك و الفراعنة من خلال المزج بين ثلاث عوالم : الالوهية ،الإنسان والحيوان (كتمثال أبي الهول) المتواجد حاليا بالقاهرة ، وذلك من اجل تخليد فكرة العلاقة الأبدية ما بين الإنسان و الطبيعة والكون المحيط به.

أما في المجتمعات المعاصرة ، خاصة الأوربية منها فقد حدث تغير في هذا التصور المكون حول الجسد ، حيث حدث انفصال بين الشخص وجسده، فالجسد ،في المجتمعات الغربية ، هو إذن علامة الفرد ،ومكان اختلافه وتميزه.لكنه في نفس الوقت وبشكل متناقض ظاهريا ،منفصل عنه. (4)

هكذا يجري الحديث عن "تحرر الجسد".إنها صيغة ثنائية ، بشكل نموذجي ،لأنها تنسى أن الوضع البشري جسدي ،وان الإنسان لا يمكن تمييزه عن الجسد الذي يعطيه عمق وحساسية كينونته في العالم. إن " تحرر الإنسان " إذا قبلت الصيغة مؤقتا ، أمر نسبي جدا .إذ يمكن بسهولة إظهار أن المجتمعات الغربية تبقى دائما قائمة على محو للجسد يترجم من خلال طقوس عديدة منتشرة في مختلف مواقع الحياة اليومية.ومن الأمثلة على المحو الطقوسي : منع الاحتكاك الجسدي مع الآخر، بعكس مجتمعات أخرى تكون فيها ملامسة الآخر ،في المحادثة الشائعة على سبيل المثال،إحدى البنى الابتدائية للنزعة الاجتماعية.

ويطلق على هذه الحركة الجديدة ب " الجسدانية " ، والتي تتجلى في مجالات متعددة من الحياة اليومية كالفن والدين والحركات الرياضية (6).

ويمكن القول، أن الجسم البشري قد تم تغييره بعدة وسائل ليتلاءم مع المعايير الثقافية والاجتماعية والجمالية و الجنسية السائدة في الثقافات المختلفة، حيث أصبح أداة يقوم بوظيفة البناء الرمزي للثقافة، و هذا يشير إلى أن كل إنسان يمتلك جسمين إلى حد ما، الجسم الذاتي – الفيزيولوجي و السيكولوجي – و الجسم الاجتماعي الذي يمكن الفرد من التكيف مع بيئته الاجتماعية – الثقافية.

1) الجسد والممارسات الطقوسية:

لقد اقترنت الحركات الجسدية بالكثير من الممارسات والنشاطات الاحتفالية في مختلف المناسبات والمواسم في كل من ثقافات المجتمعات البدائية أو المعاصرة ، حيث كان الإنسان البدائي يؤدي نشاطات طقوسية لها علاقة بفترات وفصول السنة كطقوس الزراعة والحصاد و سقوط المطر أو مناسبات أخرى كالحروب أو الصيد وغيرها.

تتمثل شعائر أو طقوس الجسد، كما ذهب إليه منزونوف، في تلك المظاهر المتعلقة بالعلامات و التغييرات التي توضع على الجسد خاصة الوجه و الصدر و الذراعين مثل الوشم و التجميل. ويمكن اختصار هذه المظاهر الجسدية فيما يلي :

1 - 1) الوشم:

يعتبر هذا السلوك كأقدم شكل للعلامة الثقافية الممارسة على الطبيعة، و كانت تستعمل فيه قديما أدوات بدائية مثل العظام و أغصان شجرة البامبو، مدببة و حادة مثل الإبرة، ثم توضع داخل خليط مكون من الفحم والماء ليستخدم كصبغة على البشرة.

كان لكل نوع من هذه الممارسة خصوصيته، بكونه يختلف حسب السن و المكانة الاجتماعية و الجنس للأفراد الممارسين لهذا الفعل.

و من خصائص هذه الممارسة أنها تحدد الانتماء إلى جماعات فرعية خاصة في أماكن التجمعات الذكورية مثل أفراد الجيش و البحارة و المساجين و الجماعات الهامشية .

لقد صاحب الوشم قديما، طقوس التكريس مثل البلوغ و المراهقة و الزواج و هي مراحل يحمل فيها الجسم علامات ذات رموز تحدد نمو الفرد و خضوعه لبعض التابوهات. اما في المجتمعات الغربية ، فقد كان هذا السلوك كرمز معبر عن التمرد، لذلك فقد ظهرت موجة جديدة من

الجماعات الفرعية في المجتمعات الغربية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي في أوساط شبابية، تتكون من شبان و فنانين متمردين على المجتمعات الاستهلاكية، كحركة الهيبز Hippies، التي كانت متميزة بأزياء خاصة و علامات جسدية، فأصبحت تعوض الجماعة الأصلية المتمثلة في المؤسسة الأسرية.(7)

يمارس الوشم كذلك في بعض الثقافات لأغراض جمالية أو لتمييز الأفراد في بعض المجتمعات حسب انتماءاتهم الجماعية أو القبلية.

2-1)<u>التجميل و الزينة</u>:

يمارس هذا السلوك لأغراض جمالية أو جنسية، و يبدو أن حب الزينة الشخصية مسألة غريزية لدى الجنس البشري. و من المحتمل أن هذا الحب كان موجودا بصورة أو بأخرى كعنصر من عناصر الشخصية الإنسانية منذ أقدم العصور. و يمكن أن يتم تجميل الإنسان بطرق عديدة تؤدي أحيانا إلى إلحاق أضرار بالجسم.(8)

و رغم طابعه السطحي، إلا أنه يتميز في طقوسيته بمظاهر متعددة :

- الرمزية الجنسانية، حيث أن المرأة تتزين لإبراز مفاتنها و أنوثتها أو لإشباع رغبة نرجسية.

- إن الممارسة المتكررة، كما يوضح ميزونوف (أحيانا استحواذية) لهذا الطقس و الذي من خلاله تتزين المرأة حتى تصبح في نوع من المواجهة الجسدية مع المرآة. و هذه الممارسة تكون بمثابة قطع الصلة مع الآخرين و تصبح تمثل أسلحة (هجومية و دفاعية) تجاه أشخاص غرباء من عامة الناس. فوظائف الزينة متعددة منها الرغبة في الإغراء و السحر، و منها الطمأنة ضد قبضة الزمن (كبر السن) و التي تقود أحيانا إلى إجراء الجراحة التجميلية.(9)

فخلافا للممارسين لسلوك الوشم الذي يصبح ذا هوية هامشية، فإن الجراحة التجميلية تمكن الممارس من الدخول في هوية من نوع آخر و لكنها مطابقة للمعايير المهيمنة "للمثالية الجسدية": الشباب و الجمال، فانه يمكن اعتبار هذه الممارسة نوعا من طقوس المرور، فعن طريقها ينتقل الفرد من مكانة اجتماعية سابقة و هي الحالة الطبيعية المفروضة عليه إلى الحالة الثقافية (المثالية و المقبولة).

3-1) الجماعات الجسدية:

يتمثل هذا الصنف من الجماعات، حسب ميزونوف، في مجموع التجارب و الممارسات في مختلف مؤسسات و هيئات التكوين الخاصة و المتعددة. فمنها ما هو مختص بالتحليل النفسي لمعالجة بعض الأمراض باستعمال طرق الاسترخاء Relaxation أو ممارسة اليوغا Yoga(عند المذاهب الأسيوية كالبوذية و الهندوسية)،او عن طريق "التعبير الجسدي و اللفظي" أو العلاج الموسيقي. و الهدف من كل هذا هو الوصول إلى الراحة النفسية التامة.(10)

فالجسم كبنية يعبر به بطرق مختلفة حسب تباين و اختلاف الثقافات، فقد بينت الدراسات أن تعبيرات الجسد في المجتمعات البدائية تكون عن طريق الأساطير و المعتقدات السحرية و الطقوس العلاجية ذات الفعالية الرمزية.

حتى في المجتمعات المتحضرة أو المعقدة ، نجد الكثير من هذه الممارسات الشعبية حاضرة في شتى السلوكيات الثقافية و بعض الجماعات الاجتماعية منها الطرق الصوفية حيث نجد تداخل و امتزاج بين الحركات الجسدية و الإيقاعات الموسيقية ذات البعد الروحي من حيث تجسيدها للعلاقة الجدلية بين الإنسان و بين الكون العظيم المترامي

الأطراف. كل هذا يتم في علاقة تثير الذعر و الدهشة و الإعجاب تجاه القوى الالهية في آن واحد، كما ذهب إلى ذلك رودولف أوتو.

كل الحركات التي كان الجسم عنصرا محركا لها تحمل مجموعة معقدة من الدلالات و الرموز، و التي كانت تؤدى في الطقوس و الاحتفالات التي مورست في مناسبات عديدة متمثلة في إقامة الأفراح و الجنائز و الحروب وتنظيم حملات الصيد و حصاد المزروعات.

فالرقص كحركة جسدية ذات الإيقاعات و الإيماءات المختلفة، إن على المستوى الفردي أم الجماعي، هي تعبير ظاهري و لكنها تحمل في طياتها مجموعة من الأحاسيس و المشاعر النفسية و العاطفية التي ترجمت إلى حركات منتظمة للجسد، تجمع ما بين الصوت و الإيقاع ، بطريقة رمزية و دلالات لغوية و إشارات، كان الهدف منها هو إحداث رغبة لتحرير طاقات نفسية و مشاعر متراكمة في عالم اللاشعور، كالرقصات الإفريقية و رقصة الفلامانكو و رقصة التوارق....

لقد كانت هذه الحركات تؤدى لفترة زمنية معينة، و لها طابع التكرار حيث تعود ممارستها لفضاء و زمان معينين، حسب ما تمليه عليها الضغوط الثقافية و الاجتماعية، من قيم و أعراف و معتقدات، مجسدة في الضمير الجمعي لكل الجماعات الإنسانية.

يكون الجسد في علاقة دائمة مع الإطار الثقافي الذي ينمو بداخله، وبالتالي فهو حامل و محرك للفعل الطقسي، فيصبح صانعا و منتجا لهذه الطقوس، فمن خلال علاقة الجسد بالبناء الثقافي و الاجتماعي تتطور و تنمو الإمكانيات و الحدود الخاصة بقدراته التعبيرية.

إذا كان الهدف من إقامة الممارسات الطقوسية هي الوصول إلى مرحلة التفريغ و التنفيس Le catharsis، كما تذهب إليه نظرية التحليل

النفسي، ففي نفس الفكرة ، يتساءل نور الدين طوالبي: هل يلجأ العنصر الاجتماعي للتخلص من صراعاته الداخلية أو على الأقل للتخفيف من أهمية الصراعات التي تهدد تكامله العميق، إلى الطقوس كمتنفس؟ (11)

اختار الباحث هاتين الفرضيتين، محاولة منه لتفسير و تحليل السلوك الطقسي، من خلال خلفيته الدينية و الثقافية و الرمزية، بكون هذه النشاطات مؤداة من طرف الجسد، الذي يعتبر كأضحية في نفس الوقت، لأن ذلك و حسب أطروحة René Girard في كتاب "العنف و المقدس" فإن الفرد يضحي من أجل الجماعة لإنقاذها، فيصبح الفرد المضحى به مقدسا بدوره، ليقع الالتحام بينه و بين القوة الإلهية.

فالفرد، هو الذي يقوم بترجمة تلك الخصائص البيولوجية إلى سلوكيات خارجية و ممارسات طقوسية تبرز على شكل حركات راقصة أو زخرفة جسدية أو نقوش و وشم ذات أبعاد جمالية و تزيينية أو عنيفة مسلطة على الجسد، و من هنا:فهي تبرز النزعات و الميول النرجسية او الماشوسية الممارسة على الجسد، مما يظهر مجموعة من المفارقات و التناقضات التي تعبر عنها التمثلات الثقافية في مختلف الجماعات البشرية.

اهتم بدراسة هذا الجانب الباحث الأنثروبولوجي مالك شابل حيث يقول " إن ما يثير اهتمامنا ليس الجسد في تكوينه العضوي الظاهري، بل بالعكس ما يهمنا هو ذلك التمثل Représentation المكون حوله".(12) ، فيصبح الجسم المكون اجتماعيا و ثقافيا بذلك، نقطة مرجعية للعلاقات التفاعلية بين الفرد و جماعته المرجعية، و بين الوسط الثقافي.

إن الطقوسية La ritualisation التي يتميز بها جسد الفاعل الاجتماعي، تساهم في تكوين نظرته للجماعة و المجتمع و للعالم و الكون.(13)

فالجسد و إن كان موضوعا للدراسات المختلفة و بنية جمالية يعبر عنها في مختلف الفنون التعبيرية الأدبية و التشكيلية، إلا أنه يبدي وجها و مظهرا آخر، قد أعار اهتمام الكثير من الأبحاث من مختلف الحقول المعرفية منها العلوم الاجتماعية، و هذا المظهر الآخر يتجلى في ثنائية اللذة والألم المرتبطة بجسد الإنسان. كما يذهب إلى ذلك ، جاك صليبا ، فهو يشكل موضوعا للدراسة لكل من العلوم الإنسانية و العلوم الطبية على حد سواء .

لقد وعى الإنسان منذ القدم بهشاشة جسده و بطلانه بسبب الألم و المرض و الشيخوخة . وهذا الفكر مطلق ومشاع بين الجميع وفي كل الحضارات و الثقافات. فالاهتمام بالذات و العناية بالجسد تهدف قبل كل شئ إلى حماية هذا الجسد من كل أسباب المرض والألم والهرم و الموت.(14)

عرفت كل المجتمعات على اختلاف المراحل التاريخية التي مرت بها أشكالا متعددة من الآلام الناتجة عن المرض أو الجروح أو نتيجة للمجاعة و لبعض الكوارث الطبيعية كالفيضانات والجفاف و الأوبئة والزلازل وغيرها . وحتى في الممارسات الاجتماعية عند بعض الشعوب، مثل طقوس المرور التي تتضمن عادة اجتياز تمارين شاقة ومؤلمة من اجل امتحان قوة و درجة التحمل لدى الفرد ، حتى يصبح مؤهلا لتغيير مكانته الاجتماعية .

فالجسد يصبح محلا للألم و حاويه ، و يصعب تحديد الألم ،و لكن اعتبره بعض الفلاسفة من العناصر الأولية والبدائية المكونة للحياة

العاطفية و الشعورية و هو بالتالي لا يخضع لأي تحليل ، إلا انه يمكن القول أن الألم هو بمثابة "حالة مزعجة "يحاول الإنسان قدر الإمكان أن يتجنبها. (15)

لكن طبيعة الإنسان تقتضي الإحساس بالألم وبنقيضه وهو اللذة ، وهذه الازدواجية في الأحاسيس تبقى دائما ملازمة للإنسان طول حياته. فالحقيقة أن اللذة والألم حالتان مرتبطتان لا يمكن الفصل بينهما ، ومن يطلب اللذة المستمرة فانه ينتهي إلى حالة من عدم الاكتراث لأنه ينتزع من نفسه القدرة على التألم ، فهو يحرم نفسه في الوقت نفسه من القدرة على التلذذ . بينما تتميز الحساسية المرهفة العميقة بقدرتها على تذوق الآلام واللذات معا خاصة ما كان منها بالغ الشدة عميق الأثر.(16)

2 ـ تصنيف الطقوس الجسدية في الحقل الأنثروبولوجي:

عند انتقالنا لتصنيف الطقوس من زاوية مغايرة، حسب ما ذهبت إليه المدارس و الاتجاهات الفكرية الغربية، تعترضنا كذلك إشكالية التداخل و التشعب اللذان يطبعان السلوكيات الطقوسية التي يمارسها الأفراد و الجماعات حسب تباين الثقافات.

سيتم التركيز على بعض النماذج من الأشكال الطقوسية، التي اعتبرها الباحث عامة تخص كل المجتمعات الإنسانية، والمتمثلة فيما يلي:

- طقوس التضحية Les rites de sacrifice
- طقوس التعدية (المرور) Les rites de passage
- طقوس التطهير Les rites de purification

إن التصنيف الذي اقترحه J. Cazeneuve، ينطلق من إشكالية، و هي التساؤل عن الدافع وراء قيام أفراد المجتمع بهذه الممارسات، و ما هي الحاجة من وراء ذلك، و من هنا، فنحن مدفوعون إلى القول بأن

الإنسان عندما يجد نفسه تحت تأثير بعض الأحاسيس، فإنه يمتلكه ذلك الشعور بأنه حر و في نفس الوقت مهدد من طرف قوى غامضة، و مواجهة لهذا الوضع، تعترضه ثلاثة مواقف متعلقة بالسلوك الطقسي:

- إما طمأنة الإنسان أمام القلق الصادر عن قوى فوق – إنسانية و التي أطلق عليها R. Otto بتجلي الألوهة أو الإحساس النيوميني Le numineux، و هو يري أن هذا العنصر النيوميني في التجربة الدينية هو حالة أولانية a priori للوعي، و تكمن في البنية الأساسية لكل التجارب الدينية أي تلك القدرة أو السلطة المفزعة و الجاذبة في آن واحد.(17)

- و إما محاولة البحث عن الاتصال بهذه القوى الغيبية ، و هذا يتمثل في الممارسات

السحرية، عن طريق استعمال وسائل ملوثة (كالعظام و الجثث) و إفرازات الجسد أو انتهاك بعض التابوهات. و هناك من الباحثين من اهتم بالطقوس السحرية التي تؤمن لوجود قوى غيبية تتحكم في المظاهر الكونية، و هي قوى غير مشخصة، و يبدو أن الاعتقاد بوجود هذا النوع من القوى هو شكل من أشكال الاعتقاد الديني، كما يذهب إليه G.Frazer، الذي اعتبر أن المرحلة ما قبل الدينية تتمثل في الممارسات السحرية.

- و إما التواصل مع قوى روحية متسامية، و هذا يكمن في الدور و الوظيفة التي تؤديها الطهارة الدينية، عن طريق ممارسة طقوس إيجابية (كالصلاة و تقديم القرابين) أو سلبية (المحضورات الغذائية و الجنسية) حسب ما ذهب إليه مارسال موس.

إذا كان الدين في كثير من المجتمعات المتطورة له نظامه و مؤسساته المنتظمة والرسمية ، فإن للسحر و الدين في المجتمعات الأولية له ممارسوه كذلك، و هو ما أطلق عليه في بعض القبائل بالشامان Le

Chaman و بالخصوص في قبائل سيبيريا، أو ما يسمى médicine-man أو المعالج عند الهنود الأمريكيين (و هي ممارسة يمتزج فيها ي السحري و الشعوذة بالتداوي بالأعشاب مقترنة بشعائر معينة).

بينما توصل الباحث J. Hexley المتخصص في سلوك الحيوانات Ethologie عن طريق أسلوب الملاحظة إلى استنتاج مجموعة السلوكيات التي تؤديها الكائنات الحيوانية و هي: طقوس التخويف (عن طريق الأصوات و نفخ الجسم) أو الخضوع (الانحناء و الفرار)، احتواء السلوك العنيف (المسح على الريش أو الخدش) أو المغازلة (الرقص، المشي الاستعراضي).(18)

و مما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن أغلب الممارسات الطقوسية، تدخل ضمن عدة أصناف، فيوجد الكثير منها يصنف في ضمن الطقوس اليدوية واللفظية و الحركية الجسدية في آن واحد. إلى جانب التداخل بين الطقوس الدينية و الدنيوية، كما أن كل مجتمع حسب ثقافته و تقاليده، يعتمد على ممارسة سلوكيات معينة متعددة و متباينة.

2-1) طقوس التضحية:

تتضمن هذه الممارسات الحرمان من الأشياء و المستلزمات الثمينة، أو تحطيم كل ما يقدم عن طريق الاستهلاك أو الحرق أو القتل أو تقديم القرابين للتقرب من القوى الغيبية.

حسب ما ذهب إليه مارسال موس، فإن التضحية تعتبر وسيلة للانتقال من العالم الدنيوي إلى المقدس عن طريق تقديم القربان أو الضحية ، في طقس احتفالي، للتمكن من الاتصال بالمقدس مباشرة، وذلك لتجنب حدوث مخاطر كثيرة. كما يؤكد ميزونوف على توفر بعض المواصفات في الكائن

المضحى به، و تتم عن طريق اختيار الكائن المطهر و البرئ ليكون قربانا عظيما يتم بواسطته التقرب من القوة الإلهية.

من جهة أخرى ، فقد أكد كل من Hubert و Mauss (من المدرسة الدوركايمية) على الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها التضحية.

فكل فعل طقوسي يستلزم توفر المضحي و المضحى به، و يتم ذلك عبر عمليات و مراحل مختلفة :

- توفر الفضاء و الوسائل اللازمة لاستخدامها في إقامة الاحتفال.
- ذبح الأضحية لتقدم قربانا للآلهة.
- تقسيم الضحية و توزيعها ما بين القوة الإلهية المقدسة و ما بين أعضاء الجماعة الفاعلين و المشاركين في إحياء الطقس.(19)

و في مقاربة أخرى لتحليل طقس التضحية قدمها René Girard، عند وضعه للعلاقة الجدلية بين العنف و المقدس، يذكر بأن وظيفة التضحية تتمثل في احتواء كل مظاهر العنف، و الخلافات الداخلية.(20)

ما يريد الذهاب إليه René Girard هو أن التضحية بكونه كائن بشري أو حيواني هدفه المحافظة على ترابط و تماسك الجماعة داخل المجتمع. ويكون هدف التضحية هو تحويل الخطيئة المرتكبة أو التلوث La souillure الذي يصيب الجماعة، عن طريق تطهيرها و تحويل ذلك إلى الحيوان أو الأداة المضحى بها هذا ما يعبر عنه René Girardبمصطلح "Le bouc émissaire" -كبش التضحية – أي احتواء العنف عن طريق تضحية الفرد في سبيل إنقاذ الجماعة.(21)

أما في المجتمعات الإسلامية، فان التضحية تكون عن طريق ذبح الأضحية في مناسبات دينية عديدة مثل عيد الأضحى أو في مناسبات احتفالية مثل "الوعدة" الذي يصنفها نور الدين طوالبي(22) ضمن الطقوس البدعية و يبدو أنه من المعتاد في الممارسات الإسلامية، أن يأخذ

المؤمن الصالح على عاتقه أمام الخالق تنفيذ وعد ، تكون في هذه الحال اعترافا بالجميل ، إذا تحققت إحدى أمنياته.(23)

كما يتم إجراؤها عادة عند ضريح لولي صالح، حيث يتم استهلاك لحم الأضحية أو تقسيمه على المعوزين و الفقراء. و عادة ما تكون الوليمة متكونة من طعام الكسكسى و لحم الغنم.(24)

2-2) طقوس التعدية (المرور):

يعتبر الباحث فان جينب A. Van Gennep صاحب هذا المفهوم، فهو يتعلق إما بتغير السن و المكانة الاجتماعية للأفراد أثناء دورات حياتهم (الولادة – الختان – المراهقة – الزواج – الموت) أو تغيير الفترات (تغير الأعوام و الفصول) أو المكان (مجرى الأنهار)، بحيث تمر هذه الممارسة عبر ثلاث مراحل : مرحلة التخلي – المرحلة الهامشية – ثم مرحلة الاندماج– و عادة ما تكون مصحوبة بإقامة احتفالات و رقصات تتفاعل من خلالها الجماعات الاجتماعية التي تشارك في إقامتها.

تمكن إقامة هذه الاحتفالات، الفرد من التخلي عن مكانته الاجتماعية السابقة و الحصول على مكانة أو هوية جديدة، و تكون في بعض المجتمعات البدائية، عبر المرور بطقوس تكريسية قاسية. فكان الفرد ينتقل من موت رمزي إلى ولادة رمزية جديدة، و تعتبر طقوس البلوغ من أعظم طقوس التكريس في طبقات العمر، و فيها يتم ختان و طهارة الفتيات و الفتيان، كما يحدث فيها أحيانا أنواع من البتر مثل خلع بعض الأسنان أو تشريط الجلد. و هناك طقوس أخرى يتم فيها اختبار المقدرة على إخماد النيران و إضرامها، و تمثيل دراما الوفاة و البعث و تقديم الأضحيات و إقامة الشعائر التطهيرية. و هناك طقوس أخرى للعفو عن المذنبين الذين يستحيل تكريسهم دون المرور بتلك الطقوس التكفيرية أو التطهيرية.(25)

و تتمثل دورة الحياة في المراحل التالية:

ا)الولادة:

إن المولود الجديد، و حسب اعتقادات الكثير من الشعوب، يواجه مخاطر جمة عند خروجه إلى العالم الجديد. و تستغرق هذه المرحلة الحرجة على الأقل سبعة أيام إلى أربعين يوما، و خلالها يتم حمايته خاصة من المؤثرات الخارجية و الخطيرة.(26)

حسب المعتقدات الشعبية و التقاليد المتعارف عليها ، لا يتم تسمية الطفل خلال مدة سبعة أيام الأولى ،لذلك يجب إخفاؤه حتى يكون مجهولا من طرف بعض الكائنات الروحية التي تمثل خطرا على حياته مثل الجن و "التبيعة" والعين الشريرة.

خلال هذه المرحلة، يتم تجنب إتباع بعض التابوهات اللفظية و المحرمات المتعلقة بتسمية المولود الجديد. فعادة ما يعطى له اسم يحمل رمزيا الحظ و السعادة Un nom porte bonheur، كالأسماء المشتقة من (البركة)- مثل مبروك و مبروكة – و مبارك و مباركة– أو من السعد (الحظ) مسعود و مسعودة و سعدية.

أحيانا و نتيجة لبعض التصورات التي تعود للفكر الشعبي الديني، فإن بعض الأوساط الاجتماعية تتمنى أن يكون المولود ذكرا، كما يفسر بعض الناس أن تسمية ابنهم باسم ولي معين هو نتيجة رؤيا رآها أحدهم في الحلم في رحاب ولي من أولياء الله الصالحين و تعهد أن يخلد اسمه إذا ما رزقه الله ولدا.(27)

كما تعطى بعض الأسماء للأطفال عند ولادتهم، في بعض المناطق من المجتمع الجزائري، حسب المخيال الاجتماعي السائد في المجتمعات المحلية، تبركا للأولياء الصالحين المتواجدين في المنطقة أو شيوخ الصوفية الذين يعتبرون من رموز منطقة معينة مثل بومدين نسبة لسيدي

بومدين دفين تلمسان أو الهواري نسبة لسيدي الهواري بوهران أو عبد الرحمن نسبة لسيدي عبد الرحمن بالجزائر العاصمة.

في اليوم الأول من ولادته، يتم إسماع الآذان في الأذن اليمنى للطفل، و الهدف من هذا السلوك هو إبعاد الأرواح الشريرة عن الطفل و المصائب بكل أنواعها، قبل حلق الشعر و ذبح الأضحية.

ب) البلوغ و طقس التكريس:

يعتبر هذا الشكل من الطقوس تغيير المكانة الاجتماعية، في مختلف المجتمعات البدائية أو التقليدية، للأطفال البالغين مرحلة مهمة تصاحبها مجموعة من الطقوس التكريسية المعقدة نسبيا، فهي تمثل كذلك استعدادها البالغ للدخول في مرحلة الزواج و تكوين أسرة و المساهمة في الحياة الاجتماعية.

يؤدي كل من الفتيان و الفتيات خلال هذه المرحلة مجموعة من الشعائر و الطقوس التكريسية القاسية، مثل خلع الأسنان أو بردها، و مط الشفاه و الآذان، و خرم الأنف و الأذن. و هذه التغييرات الجسدية، لا تنقص من وضعية الأفراد داخل المجتمع، بل بالعكس تعتبر كولادة ثانية و كمرحلة حاسمة لبلوغ سن الرشد، عن طريق خضوع الفرد لقيم و معايير الجماعة الاجتماعية المنتمي إليها. وحسب ما ذهب إليه دوركايم، فإن الفرد عموماو عن طريق مقاومته للألم يكون قد اكتسب نوعا من التحكم، ليصبح أقوى من الطبيعة بكونه قد تغلب عليها.(28)

3-2) طقوس التطهير:

تتمثل في كل الممارسات التي من شأنها تجنب كل ما يلحق الضرر ماديا أو معنويا للفرد و الجماعة عن طريق النظر أو الشم أو اللمس أو الكلام، بكون أن هدف هذا السلوك هو الانتقال من العالم الدنيوي إلى العالم المقدس.

حسب ما ذهب إليه مالك شابل ، فإن الصلاة و الحج يعتبران الطقسان الوحيدان
اللذان يتطلبان من المؤمن تطهيرا شاملا و كاملا. و مجال الصلاة، من خلال ما جاء به المؤلف يتطلب القيام بها استيفاء مرحلتين:

- الأولى: مجردة، أي أن الطهارة تبدأ بتوفر شرط النية (الاستعداد السيكولوجي و الروحي) من أجل الدخول لتأدية الصلاة. إلى جانب الوضوء أو الإغتسال كتطهير حسي و معنوي للممارس.

- الثانية: و هي دخول المسجد كفضاء مقدس في الثقافة الإسلامية، حيث يتم التقيد ببعض الشروط كالطقوس اللباسية (لباس نظيف و مطهر و معطر)، إلى جانب تجنب بعض السلوكيات المحضورة أي ما يعرف بمبطلات الصلاة (كالكلام و الضحك و الأكل...). (29)

أما شعيرة الحج، فهي الفرصة السانحة للاتصال مع عالم المقدس (الإحرام) و الالتزام ببعض القواعد ذات العلاقة بالطقوس الجسدية من ألبسة خاصة و تقليم الأظافر و حلق شعر الرأس و تغطيته (بالنسبة للرجال) و وضع الخمار (بالنسبة للنساء).

كما تتجلى الطهارة في المجتمعات الإسلامية كذلك في بعض الممارسات و الطقوس الأخرى مثل
الختان، و الذي تطلق عليه بعض الأوساط الاجتماعية في الثقافة الجزائرية باللهجة العامية "بالطهارة" و هذا مما يدل في المخيال الشعبي على أن الطفل منذ ولادته يحمل هذا التلوث La souillure ، و يظل على هذه الحال إلا أن يتخلص منه عن طريق الختان، و عادة ما تكون هذه الممارسة تجرى في جو احتفالي تتخلله بعض المعتقدات الشعبية، كما أن هذا السلوك الطقسي الممارس في الثقافة الإسلامية على الأطفال في مرحلة عمرية معينة، يتضمن دلالتين:

الأولى: أنها تغير في مكانته الاجتماعية، من خلال طقوس المرور، حيث ينتقل من مرحلة اجتماعية و عمرية معينة إلى مرحلة أخرى، تخرجه من الوضعية الهامشية.

الثانية: بإدخاله في صنف "المطهرين" جسديا و حسيا على الأقل، إلى جانب الالتزام و التقيد بهذه العادة التي تصنف ضمن الطقوس الدينية الإسلامية و الطقوس التقليدية، حسب ما ذهب إليه نور الدين طوالبي بكونها ممارسة موروثة من الفترة التي سبقت الإسلام. مما يظهر أنها كانت تمارس في بعض الثقافات الأخرى عند الفراعنة و اليهود، إلا أنها تم تثبيتها من طرف الديانة الإسلامية. فالنبي محمد (ص) مثلا، الذي ولد مختونا، لم يكن ليعطي أية دلالة دينية، لهذه الممارسة، من الأفضل القول أنه سوف يرى في ذلك عملية صحية على ذات مستوى العمليات المتعلقة بنظافة الجسم عامة.(30)

يتميز المعتقد الإسلامي بقدسية تلزم على الفرد التقيد، بصفة دائمة بالكثير من القواعد المتعلقة بالطهارة الجسدية والمعنوية وبخاصة في بعض المناسبات وداخل والفضاءات الروحية.

من هنا ، يمكننا ملاحظة أن الباحثين في مجال المقاربة الانثروبولوجية للجسد ، قد ركزوا على البعد الثقافي والاجتماعي للجسد وما يحمله من رمزية من خلال تفاعل الأفراد بمحيطهم الاجتماعي وسلوكياتهم المتعددة ، والتي تتجلى فيما يتصل بالبنية الجسدية من ممارسات طقوسية و احتفالية في شتى المجتمعات، بدءا بالمجتمعات البدائية التي كانت تلعب فيها الحركات الجسدية المختلفة من رقصات وإيقاعات موسيقية دورا محوريا في مختلف المناسبات كالحروب ومواسم الحصاد والزراعة و الصيد وغيرها في سبيل التقرب من القوى الإلهية ومحاولة استرضائها ، إلى جانب التغيرات التي أحدثت على الجسد

كالوشم و التشريط و الختان والتي تخضع للخصوصية الثقافية لكل مجتمع ، و هي متصلة بدورها بممارسات أخرى كالسحر والتجميل والزينة من اجل إعطاء مظهر مميز للجسد. ونتيجة لذلك، يبقى الجسد موضوعا مفتوحا تتقاسم دراساته الكثير من الحقول المعرفية والأشكال التعبيرية والفنية والأدبية المختلفة ، كل يتناوله بمنظوره الخاص ، والتي يظل فيها الإنسان كائنا محوريا في علاقته الجدلية بالآخر وبالمجتمع وبالكون من خلال مساهماته الفعالة و تواجده البيولوجي والثقافي .

الهوامش :

1) دافيد لوبروتون: انثروبولوجيا الجسد والحداثة ،ترجمة :محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1999 ،ص 07.

2) صوفية السحيري بن حتيرة : الجسد والمجتمع ـ دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد ـ دار محمد علي للنشر،تونس ،2008،ص18

3) تراكي زياد بوشرارة : أمكنة الجسد في الإسلام ، ترجمة زينة نجار كفروني ،دار سعاد الصباح للنشر و التوزيع ، الكويت ،1996 ،ص20 .

4) دافيد لوبروتون : انثروبولوجيا الجسد والحداثة ، ص07.

5) المرجع نفسه ، ص08.

6) Jean Maisonneuve :Les conduites rituelles ,Presses universitaires de France , Paris ,1988, p.86.

7) محمد عبده محجوب :التنشئة الاجتماعية ـ دراسة انثروبولوجية في الثقافة والشخصية ـ دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،2005 ، ص160.

8) Jean Maisonneuve :Les conduites rituelles, p.88.

9) Ibid. , p.89.

10) Ibid. , p. 93 .

11) نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات ،ترجمة : وجيه البعيني ، منشورات عويدات ، بيروت ـ الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية ،الجزائر ،1988 ،ص27 .

12) Malek Chebel : Le corps en Islam , Presses universitaires de France , Paris , 1984,p.10.

13) Ibid. , p.15 .

14) صوفية السحيري بن حتيرة :الجسد والمجتمع ،ص..237

15) المرجع نفسه ،ص 238 .

16) المرجع نفسه ،ص 238

17) فراس السواح : دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ـ منشورات علاء الدين ، دمشق 1997 ، ص 28 .

18)Claude Rivière : Socio anthropologie des religions ,Armand Colin ,Paris 1997 ,p.82.

19) Martine Segalen :Ethnologie – concepts et aires culturelles –Armand Colin ,Paris 2001 ,P.65.

20) René Girard : La violence et le sacré , Editions Bernard Grasset , Paris 1972 ,p.30 .

21) Jean Maisonneuve : Les conduites rituelles ,p.31 .

22) نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات ،ص123 .

23) المرجع نفسه ، ص 123 .

24)Sossie Andezian : Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine, CNRS Editions , Paris 2001, p.122.

25) محمد عبده محجوب :طرق البحث الانثروبولوجي ـ النسق القرابي ـ دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1985 ، ص.22

26) Pierre Bonte / Anne Marie Brisebarre : Sacrifice en Islam –Espaces et temps d'un rituel- CNRS Editions, Paris 1999, p.126.

27) سعيدي محمد :الاسم ، مرجعيته ودلالته ـ مقاربة انثروبولوجية ـ مجلة إنسانيات ، يصدرها مركز كراسك CRASC بوهران ،1999 ، ص125 .

Jean Maisonneuve :Les conduites rituelles, p.40.

28)

29) Malek Chebel : L'imaginaire arabo-musulman , Presses universitaires de France , Paris 1993 ,p.125.

30) نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات ، ص90.

توظيف الأداءات المعرفية لدى المرضى الفصاميين

أ. لكحل مصطفى جامعة تلمسان

يستعرض هذا الموضوع النتائج النوروسيكولوجية للفصام من خلال سرد دراسات متنوعة ومختلفة لجوانب رئيسية للأداءات المعرفية مثل الانتباه، والذاكرة والوظائف التنفيذية والأداء الحركي ومن ثم سنقدم خلفية مختصرة لكل جانب وكذلك الدراسات التي تلقي الضوء عليه مع إعادة النظر في تفسير تلك الدراسات كما سنختم هذا الموضوع باقتراحات عامة للاتجاهات المستقبلية في هذا الموضوع.

***الانتباه:**

لقد اعتقد ولو لوقت طويل أن ضعف الانتباه يعد عرضا إكلينيكيا للفصام بينما التلف الانتباهي لم يكن جزءا من تشخيص الفصام في ذاته (رابطة الأطباء النفسيين الأمريكية 1997)(1)، وقد تم قياس الانتباه بمقياس الأعراض السلبية ومقياس زملة الأعراض الإيجابية والسلبية، حيث أن القياس الرئيسي لعلم دراسة الأعراض السلبية الحالي كان مستخدما عند دراسة الفصام ولقد وجد عجز في الانتباه لدى الأطفال الذين لديهم استعدادا للإصابة بالفصام في أقارب مرضى الفصام (2)، ولدى المرضى أثناء زملة الأعراض الحادة وكذلك لدى المرضى أثناء فترة الاستقرار الإكلينيكي وذلك ما جعل الباحثون يعتقدون أن الاضطراب الوظيفي العام في الانتباه ربما يكون عبارة عن مؤشر سلوكي حيوي للعامل الجيني للفصام وباختصار فإنه يوجد برهان كاف على تلف الانتباه من جميع أنماط الفصام .

***الذاكرة:**

أكدت العديد من الدراسات وجود قصور في الذاكرة لدى الفصاميين وقد أكد الباحثون أن هذا القصور لا يمكن تفسيره في ضوء عدم تعاون المريض ونقص عوامل الانتباه والدافعية، وقد أوضح البحث أنه لا توجد فروق بين المرضى حديثي الإصابة باضطراب النمط الفصامي وبين الفصام المزمن على الأداء الوظيفي للذاكرة، وقد تم كثيرا دراسة متغيرات الذاكرة يشكل متكرر منها التشفير أو تنظيم المواد، واسترجاع هذه المواد مستخدما إما الاستدعاء أو التعرف(3).

وقد وجد Calevأن مرضى الفصام المزمن لديهم صعوبة في تشفير ونسيان سريع للمعلومات التي تم تشفيرها بشكل جيد ، وبشكل عام أظهرت دراسة Harvey أن جزءا من تلف الذاكرة هو اضطراب مميز لمرضى الفصام، كما أن Gold أكد أن عمليات الاستدعاء فقط لا يمكن أن تفسر اضطراب الذاكرة، كما أن الفصاميين يفشلون في عملية التشفير ، وقد وجدت هذه الدراسات أن اضطراب الذاكرة لا يرتبط بمتطلبات الانتباه للمهام لذلك فإنه ليس من المحتمل أن اضطراب الذاكرة يرجع إلى عوامل الانتباه فقط .

***الوظائف التنفيذية:**

تتضمن الوظائف التنفيذية وتعرف أيضا بحل المشكلات و التجريد ،والقدرة على المبادأة بوجهة مناسبة للاستجابات والاحتفاظ بالاستجابات وتعديلها عند الضرورة ويتوسط الفص الجبهي هذه الوظائف بدرجة كبيرة وقد لاحظ Kraeplin وأيضاBleuler أن أعراض الصعوبة تعتبر مؤشر باثولوجية الفص الجبهي. (4)

وقد أشاروا إلى إمكانية أن يكون الفصام مرضا يوجد بالفص الجبهي، والأعراض السلبية للفصام والتي تشمل نقص الاستبصار وصعوبة التخطيط وضعف الدافعية، وجدت أيضا لدى المرضى الذين لديهم باثولوجية الفص الجبهي .

***السلوك الحركي :**

يعتبر Kraeplin هو أول من وصف الخرف المبكر واضطراب السلوك الحركي كمظهر للاضطراب، وقد وصف هذا العالم أساسا طريقة المشي غير الطبيعية لهؤلاء المرضى كأنهم يمشون على ثلج سميك ، كما لاحظ أيضا العديد من الصور الحركية لمرضى الخرف المبكر مثل النمطية الجامدة والتكلف والغيبوبة، والبطئ الحركي والرعشة العصبية،(5) ويشير مصطلح الاضطراب النفسي الحركي والذي يستخدم لوصف السلوك الحركي غير المألوف لمرضى الفصام إلى اتحاد كل من التفسيرات السيكولوجية والنورولوجية لهذا السلوك وبشكل عام يبدوا أنه يوجد عنصر أو عامل حركي إلى حد ما للفصام ولسوء الحظ يصعب التحديد الدقيق لعنصر المتغيرات للمرضى حيث توجد العديد منها و لا بد أن نضع في الاعتبار أو نضبط قدر الإمكان تأثيرات أدوية المنقبض العصبي والأدوية المضادة للكولينرجيك Anti cholinergiqueوذلك عند قياس الأداء الوظيفي الحركي للمرضى الفصاميين .

يتضح مما سبق أن الفصاميين يظهرون معدلا واسعا من اضطراب الوظائف المعرفية وقد وجد لديهم قصورا ثابتا في الانتباه وصعوبات في الذاكرة وهذه الصعوبات مستقلة عن عوامل الانتباه، كما ظهرت صعوبات الوظائف التنفيذية ومن المعتقد أن سببها باثولوجية الفص الجبهي، كما وجد أن اضطرابات السلوك الحركي ليست نتيجة للآثار الجانبية للأدوية وتؤكد هذه الاضطرابات الوظيفية نفسها في السلوك اليومي للفصاميين وفي الخبرات الإكلينيكية لهؤلاء الذين يعملون معهم وغالبا ما يجد مرضى الفصام صعوبة في تركيز الانتباه وتتبع الاتجاهات وتخطيط حياتهم ويوجد ذلك حقيقة في غياب الأعراض الإيجابية ويرى ذلك غالبا في المرضى الذين نعتقد أنهم تلقوا علاجا ناجحا خلال مؤسسات الصحة النفسية ، وفي الوقت الحالي يجب أن نتحرك بشكل جوهري اتجاه علاج الأعراض

الإيجابية لكي نفهم تماما الدور الذي تلعبه الأعراض السلبية في حياة مرضى الفصام ، والتكامل بين الأبحاث المستقبلية يثقل على نحو أفضل أساليب تصوير المخ والذي له علاقة بالعجز المعرفي لدى مرضى الفصام (6)، وربما تؤدي الدراسات المستمرة على الأطفال الذين لديهم استعداد بدرجة كبيرة للإصابة بالفصام والدراسات على عائلات مرضى الفصام إلى التعرف على العلامات الجينية، البيولوجية أو السلوكية للفصام وسوف تؤدي هذه الاتجاهات المختلفة للبحث من أجل فهم أعمق للعوامل العضوية المرتبطة بالفصام وفهم كيف تؤثر هذه العوامل على التوظيف اليومي للفصاميين وأخيرا تطوير مناهج البحث للعلاج المعرفي لهؤلاء المرضى(7).

الهوامش:

1–الجمعية الأمريكية لتشخيص الاضطرابات النفسية والعقلية ، المرجع الرابع، DSMIV،ص120.
2–عبد السلام أحمدي الشيخ ، الأسس النيورسيكلوجية للاضطرابات النفسية، كلية الآداب طانطا، مصر، 2002، ص118 .
3–إبراهيم محمد صالح، علم النفس المعرفي و اللغوي، دار البداية ، مصر، 2004، ص208.
4–فتحي مصطفى الزيات، الأسس المعرفية للتكوين العقلي المعرفي وتجهيز المعلومات ، دار النشر للجامعات، مصر ، 2004، ص333.
5–عبد المنعم أحمد الدردير، جابر محمد عبد الله، علم النفس المعرفي، دار عالم الكتب، القاهرة، 2004، ص 143.
6- Cuervo, 2003, Approche neuropsychologique des interractions entre cognition et émotion, les actualités en psychiatrie, N06, Vol 16 ; P164-166.
7-Pascale piolino, la mémoire autobiographique théorie et pratique, ed, Solal, Marseille, France ; P103.

تمهيـــــــــد:

عرف العالم الحديث تحولات كثيرة في العقود الثلاثة الأخيرة، من حيث التنمية في جميع المجالات، وتشير الدلائل إلى أن ارتفاع معدلات النمو ستستمر في معظم القطاعات، استجابة للطلب الاجتماعي والاقتصادي، تلبية لحاجات القطاعات، الأمر الذي أصبح يتطلب ثروة بشرية من طراز فني بمختلف مستويات التأهيل، والتفتح على مختلف الثقافات الأخرى، التي تخدم مصلحة المؤسسات. ومن هنا كان على الجزائر أن تساير هذه التغيرات في مختلف الميادين، وبالتالي فإن الرهانات فيها تواكب ما يجري في الميدان الاقتصادي (تزايد التكنولوجيات الجديدة، ظهور طرق جديدة في تنظيم العمل، وتفتح السوق الوطنية للمنافسة المحلية والعالمية، التعددية السياسية وترقية حقوق الإنسان).

إن إحداث هذه التغيرات والتطورات، صاحبه تطور في العلاقات بين العامل ومحيط عمله، وسادت فكرة التنافس بين العمال، بغرض تحقيق مستوى اجتماعي أفضل، علما أن الوسط المهني، أصبح انعكاسا لما يجري في الوسط الاجتماعي، حيث لا يمكن اعتبار العامل كوحدة اقتصادية خالصة، بل يبقى في علاقة دائمة بالمعتقد، والبيئة واللغة والتاريخ الشخصي والاجتماعي للمجتمع الذي ينتمي إليه.

فالمجتمع الجزائري، شأنه في ذلك شأن المجتمعات الأخرى، عرف تزايدا في عدد وحجم التنظيمات التي توفر الخدمات الضرورية

للمواطنين. هذا ما يتطلب التعامل الايجابي مع مختلف الوضعيات الناتجة عن تقديم هذه الخدمات، والسعي نحو التجدد والابتكار في جميع القطاعات، من أجل تحسين نوعيتها وحجمها. لقد أفرز التطور والتنوع تعددا لمشاكل ارتبطت بتنوع الثقافات والأفكار التي حملها المتعاملون في مختلف هذه القطاعات، الأمر الذي يستدعي إضافة إلى مواكبة التطور، تكيف عنصرين أساسيين في العملية **"التعدد"** للثقافات داخل **" نظام موحد"** التنظيم.

إن ما ميز العصر الصناعي اليوم، هو ظهور عدة مؤسسات اقتصادية، تواجدت في محيط؛ كلاهما أثر في الآخر، حيث ظهرت عدة نظريات اهتمت بالتنوع الثقافي داخل المؤسسة الاقتصادية، ركزت على مجموعة من القيم، كالتوظيف والثقة المتبادلة والاهتمام بالعلاقات الإنسانية... في عالم المؤسسات، وفي مختلف أنواع التنظيمات، كان من أبرز نتائجها، تقديم الدعم النفسي للأفراد، الأمر الذي أفرز نجاحا على مستوى العلاقات الاجتماعية، ومن ثمة المشاركة في اتخاذ القرارات، أعطت إحدى نجاحات تكريس القيم وأخلاقيات التنظيـــــــــــــم. " *تحمل هذه التنظيمات طابع ثقافة المجتمع الموجودة به. فثقافة المؤسسة جزء لا يتجزأ من ثقافة المجتمع التي تعيش فيه، ولاشك أن الخصائص الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لمجتمع معين، تلعب دورا بارزا ومهما في تشكيل السلوكات والممارسات الفعلية للمؤسسات، حيث نجد أن ما يصدر من الموظفين أو العاملين من تصرفات فعلية، هو في واقع الأمر، إفراز أو نتاج البيئة الخارجية*."[2]

من هنا يمكننا طرح التساؤلات التالية:

---

[2] – تامر محمد العديلي، " السلوك الإنساني والتنظيمي، منظور كلي مقارن "، معهد الإدارة العامة، إدارة البحوث، المملكة العربية السعودية، 1995. ص179.

ما علاقة الثقافة بالمؤسسة؟ وما طبيعة الدور الذي تقدمه الثقافة في أداء مؤسستنا الاقتصادية ؟ وكيف يمكننا تفعيل الثقافتين المؤسسية والعمالية؟

مفهوم المؤسسة:

" *إن المؤسسة هي المكان الذي* ***ينتظم فيه عمل الكائنات البشرية*** *وتتفاعل فيه الأنشطة الإنسانية على* ***الطبيعة وعلى الموارد الأولية*** *للحصول على* ***نتائج ضرورية***"[3].

القصد من هذا التعريف، هو أن تضع المؤسسة العامل قيد التنفيذ بكيفية مباشرة أو غير مباشرة لأجل المساهمة في الإنتاج، فهو في اندماج مستمر، إلى جانب زملائه من العمال يكونون "*شبكة من القدرات*"[4]، التي تمنح للمؤسسة الفعالية، إلا أن ذلك لن يكون إلا من خلال التفاهم والتماسك.

إن معنى الطبيعة هنا، هي التنشئة السوسيومهنية التي يعيشها العامل داخل محيط العمل (الفيزيقية، الاجتماعية، الإنسانية). وأما النتائج الضرورية هي الحاصل الناتج بأشكال مختلفة حسب طبيعة المنظمة.

لقد أصبحت المؤسسة محط اهتمام العديد من الاختصاصيين في شتى المجالات، إن هناك " *مائة طريقة للكلام عن المؤسسة... من وجهة النظر الهندسية يمكن وصف تقنيات الإنتاج؛ من وجهة نظر الاختصاصي في التسويق فهي الطريقة التي تتمركز بها المؤسسة في السوق؛ ... بالنسبة*

---

[3] د.محمد مسلم. " مدخل إلى علم النفس العمل". الطبعة الأولى، منشورات قرطبة المحمدية، الجزائر. 2007. ص18.

[4] أقصد بها التلاؤم والتشكل من خلال سيرورة معينة، لكل من الاستراتيجي والمسير لاتخاذ قرارات قابلة للتنفيذ لصالح المؤسسة والعمال.

لرجل الاقتصاد هي التجديد وتطوير الإنتاجية، أما الاثنولوجي البحث فهي " ثقافة المؤسسة"، أما النقابي يتحدث فيها عن مجالات المواجهة والصداقات..."[5].

تعد المؤسسة بنية التفاعل والتبادل للأفكار والآراء والخبرات، تحوي بداخلها مجموعة من المعاني والأطر المرجعية، يتقاسمها أفرادها فيما بينهم. يرى "شين" Schein " *بأن تعريف المنظمة يتطلب الأخذ بعين الاعتبار عناصر ديناميكية جديدة، تراعي دوافع الأفراد ونشاط الجماعات والعلاقات الموجودة بين مختلف الجماعات والأفراد، بالإضافة إلى مراعاة تأثير المحيط الخارجي في نشاط المنظمة.*"[6]

لقد أصبحت علاقة الفرد بالمنظمة علاقة تكاملية تفاعلية، لا يمكن لأي منهما إقصاء الآخر، فالمؤسسة لا يمكن أن تحقق أهدافها بدون أفراد، ولا يمكن أن تضمن استمرارية أدائها دون وضع للإجراءات والقواعد التي تسير عليها داخليا، من خلال مشروعها المتمثل في الوثيقة المرجعية التي يتقاسمها أغلبية أفرادها لأجل الالتزام بها، المعبرة عن التوحد والانسجام مع الثقافة المستمدة منها، إذن فالثقافة هي جزء ضمن مشروع المؤسسة.

مفهوم ثقافة المؤسسة:

تعددت التعاريف لمصطلح الثقافة لما يُعتقد في قدرته تسهيل التغيير والتجديد التنظيمي، يعرفه "إ. تايلور" E .B .Taylor " *ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفن، والأخلاق والقانون والتقاليد وجميع المقومات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان*

---

[5] CABANES, Robert & LAUTER, Bruno. « Introduction ». (1996). In. CABANES, Robert & LAUTER , Bruno. (S. Dir) (1996). *Profils d'entreprises au sud: les politiques faces aux cultures de gestions et aux statuts*. Paris : KARTHALA. PP.08- 15.

[6] مصطفى عشوي. " أسس علم النفس الصناعي التنظيمي". المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1992. ص ص35،36.

كعضو في مجتمع معين."[7]، سار على هذا النهج عدد من الباحثين، سجلت تعريفاتهم للثقافة الجوانب المعنوية والمادية، "*بينما رأى البعض الآخر أن الثقافة شيء معنوي غير ملموس، يتضح في الأفعال وفي الأشياء المادية، ولكنها لا تتكون من تلك الأفعال ولكن الأشياء المادية.*"[8] وبالتالي تطور مفهوم الثقافة، وأصبح أحد المفاهيم المتناولة في المواضيع الجديدة في الفكر الإداري والتنظيمي، خصوصا في ممارسات إدارة الموارد الدقيقة.

يرى " كوفايرون" F . Kovairon " *أنها تشمل القيم المادية واللامادية التي يخلقها الإنسان في سياق تطوره الاجتماعي وتجربته التاريخية، وهي تعبر عن مستوى التقدم التكنولوجي، والإنتاج الفكري والمادي، والتعليم، والعلم والأدب، والفن الذي وصل إليه المجتمع، في مرحلة معينة من مراحل نموه الاجتماعي والاقتصادي.*"[9] ولعل التعريف الأكثر وضوحا في هذا السياق هو تعريف "شاين" Schein الذي يرى بأنها "*نمط الافتراضات الأساسية بين الجماعة، تتعلم من خلالها الجماهير حل المشاكل الداخلية والتكيف الخارجي، ويتم تلقينها للأعضاء الجدد، باعتبارها الأسلوب السليم للإدراك والتفكير والشعور، في التغلب على تلك المشاكل.*"[10]

من التعاريف السالفة الذكر، يمكن التوصل إلى عدد من المميزات الظاهرة والخفية للثقافة منها:

---

[7] دافيتس ونلسون، ترجمة تحية السيد عمارة، " استراتيجية التغيير مفاهيم ومناظرات في إدارة التغيير، دار الفجر للنشر والتوزيع ،1995. ص131.

[8] محمد عبد المعبود المرسي، " التغيير الاجتماعي للثقافة "، الاسكندرية. دار المعرفة الجامعية،1990. ص65.

[9] Kovairon F.,S. Kell : Historical Hateriral, ed . Progress publishers, Moscow,1973.

[10] وليام أوشي، ترجمة حسن محمد يس، " النموذج الياباني في الإدارة، نظرية Z" معهد الإدارة العامة، السعودية، ص65.

الثقافة ذات طبيعة اجتماعية إنسانية، كونها تنفرد بالإنسان الناتج للأفكار، المبدع والمستغل لها لأجل التكيف مع ظروف الطبيعة، في إطار منظم وعقلاني. كما قد تُكتسب من خلال التنشئة الاجتماعية عبر مختلف المجتمعات، سواء مع الجماعات الرسمية أو غير الرسمية. وتمتاز بالضبط والانسجام لأجل الاعتقاد في مواجهة المحيط الخارجي.

يؤكد "سيد مصطفى" أن ما تقدمه الثقافة داخل المؤسسة يتمثل في:

"*تهيئة الإحساس بالكيان والهوية لدى العاملين، ومساعدتهم على استقرارهم وتوازنهم في المؤسسة كنظام اجتماعي في حدود إطار مرجعي، يساعدهم على فهم اتجاهاتهم وأنشطة مؤسستهم، كما يرشدهم للسلوك المناسب في المواقف المختلفة*."[11]

فهي إذن، إنجازات الإنسان التي يُعَبر بها من خلال حياته، وطرائقه في التفكير والسلوك والعمل، والتي تأتي نتاجا لتفاعله مع الطبيعة ومع غيره من البشر. فهي تشير إلى مجموعة من القيم والرموز، المثل العليا والمعتقدات والافتراضات الموجهة، والمساعدة في نفس الوقت على التعامل في مختلف الظواهر والمتغيرات، فهي الجانب الخفي في المؤسسة المميز لشخصيتها.

إن الثقافة التنظيمية هي التي تربط بين الأفراد، فيما يخص تصرفاتهم وإحساساتهم وذكائهم، هذا الارتباط الذي تبنيه الثقافة هو في نفس الوقت موضوعي، بمعنى يمكن للثقافة أن تدرس، تُرصد من طرف الأفراد خارج محيطها، وفي نفس الوقت رمزي، أي بالمستوى الذي يأخذ ويُوزع بين الأفراد. ونظرا لأهميتها فقد عرفت اهتماما متزايدا منذ بداية القرن العشرين من طرف كثير من المتخصصين، في العلوم الاجتماعية، الأنتربولوجية والنفسية التنظيمية. لقد كان العنصر الأساسي في هذا

الاهتمام، هو الإنسان في إطاره الاجتماعي عبر الثقافة التي يكونها ويكتسبها، وفي نفس الوقت فهو يؤثر فيها من خلال قيمه وشخصيته وحواسه، و يتأثر بها، من خلال إدراكاته لواقعه وحركته.

يقول الدكتور ن.د. عدون " *إن الاهتمام بالإنسان كفرد في المؤسسة الاقتصادية، لا يسمح بالفهم الصحيح لتصرفاته وسلوكه، لأنه يتحرك ضمن مجموعة من العلاقات والشروط التي تفرضها طبيعة المؤسسة كنظام اجتماعي- سياسي، أي يجمع عدد من الأشخاص تعمل في مجموعات، ولكل منها أهداف وطموحات قد تختلف فيما بينها. ولذلك تنشأ عدة سلوكات تبعا للتفاعل الناتج عن أهداف وأغراض الأشخاص فيها. تؤثر في كل من أداء الأفراد نتيجة نشاط المؤسسة ككل*" [12]

إن عملية التأثير المتبادل بين الطرفين؛ أي الفرد وثقافته، تتم عن طريق الأفعال الصادرة منه، نتيجة لتفاعل بعض من العوامل الاجتماعية النفسية، والبيولوجية والمعنوية. أقصد بذلك محصلة التفاعل للعادات والتقاليد، وكل ما يحدد شخصيته.

أما أهمية دراسة الجوانب الثقافية للأفراد داخل المؤسسة تشارك بقسط وافر من نشاط المؤسسة ومستوى مردوديتها، لأن الفهم الجيد لقيم الفرد، يسمح لا محالة في كيفية التعامل معهم على مختلف المستويات، بالإضافة إلى التزود بمجموعة من السلوكات المتوقعة والمنتجة في نفس الوقت لردود أفعال مختلفة، نتيجة اتخاذ القرارات. كما تفضي إلى معرفة رغبتهم في الانجاز، وإعطاء الاعتبار للوقت والجدية في العمل، وكل ما يرتبط بالهوية المهنية لكل فرد. كما تظهر الاستفادة على مستوى العلاقات، مما يمنح للمؤسسة صورة حسنة في الداخل وفي الخارج المعبر عنها بالسلوكات الصادرة وطرق المعاملة، وحتى في اللباس وغيرها.

تأتي معرفة أنواع المحفزات الممكنة، المادية والمعنوية الايجابية والسلبية، من خلال معرفة الأنماط الثقافية والاتجاهات، تتمكن المؤسسة من تكييفها مع نظام قيمها المرتبطة بها، تبعا لأهدافها وثقافتها. على هذا الأساس، نالت الثقافة التنظيمية النصيب الأوفر من الدراسات، تمخضت عنها عدة نظريات منها" نظريةZ "[13]، التي امتازت بمجموعة من القيم، أبرزها التوظيف الطويل المدى، الثقة المتبادلة والعلاقات الإنسانية الوثيقة، وأساس نجاحها، أنها توصلت إلى وجود علاقة ارتباطية بين الدعم النفسي والعلاقات الاجتماعية حتى خارج نطاق العمل.

دور القيم الثقافية والاتجاهات في تحديد السلوك داخل المؤسسة:

تؤثر القيم على الأفراد في المؤسسة نتيجة التفاعل للأفكار والخبرات والتجارب، فهي تعمل على تحديد آراء المجتمع المعني وسلوكاته وتصرفاته، وفق القيم التي يحملونها. وإن مجموع الآراء والأفكار المتراكمة عبر تاريخ الفرد نحو موضوع ما، تمثل اتجاهاته. وثباته وترابطه باتجاهات أخرى، يكوَن قيمة من القيم، يمثل تلاقيهما المكونات الرئيسية المتمثلة في الأفكار والمعتقدات، المشاعر والانفعالات. يتغير محتوى القيم لدى الأفراد تبعا للمحيط الاجتماعي والثقافي الذي يعيشون فيه ويحتكون معه، وتختلف درجة التأثير باختلاف إمكانياتهم في اكتساب المعرفة أو الإدراك، دون الإغفال لجانب التكوين الوراثي والبيولوجي لهم.

تمثل الاتجاهات والقيم المحدد الرئيسي في توجيه سلوك الفرد داخل المؤسسة، انطلاقا من الشخصية التي اكتسبها، جراء التأثر بمحيط عمله، الذي غالبا ما يتضمن نوعين من القيم "*إذ قد نجد في منظمة واحدة*

*في كل من " **القيم الأخلاقية والبرغماتية** "[14] وخاصة في المؤسسات الاقتصادية إلا أن الغالب هو سيطرة نسق من هذه القيم – حسب نوع المنظمة - على مجمل العلاقات السائدة بين مختلف الأفراد وجماعات العمل، مما يؤثر في الجو العام الذي يسود المنظمة، والذي تتحدد على أساسه أنماط السلوك بصفة شبه مقننة ومتعارف عليها... فإن المنظمة تستخدم هذه القيم للدفاع عن نفسها والحفاظ على كيانها، وتعتبر أي تهجم على هذه القيم، تهجما على المنظمة نفسها."*[15]

وبالتالي تمثل لدى الفرد مقياسا يقيس به مختلف تصرفاته قبل القيام بها. يتم تحديده من خلال درجة استيعابه لثقافة مؤسسته، آخذا بعين الاعتبار الطبقة التي ينتمي إليها والظروف التاريخية، الاجتماعية والاقتصادية التي يعيشها. " *وبعد ظهور الأهمية التي تتميز بها القيم، ومن خلالها الاتجاهات، فإنه يمكن القول أن القيم هي مفتاح الإنسان وسلوكه في الثقافة، أي أن ثقافة الفرد تظهر في سلوكه من خلال اتجاهاته، وقيمه التي يكونها من تلك الثقافة الاجتماعية."*[16] وتكمن الاتجاهات في تعبير الفرد عن ميله واستعداداته داخل المؤسسة، وبالتالي فهي المؤشر عن مدى حبه لمهنته، الأمر الذي يمكنه في التفريق بين الجوانب السهلة والصعبة.

أهمية ثقافة المؤسسة:

تمثل ثقافة المؤسسة أحد العوامل الضرورية المؤدية إلى نجاح المؤسسة، من حيث تماسك أعضائها والحفاظ على هويتهم، فهي الموجه لسلوكهم، من خلال قواعد الضوابط والنظم الغير الرسمية، بتعبير آخر إعطاء صورة دقيقة حول كيفية التصرف في المواقف المختلفة على ضوء

ما هو متوقع. ولقد ازداد الاهتمام بها، بعد أن لاحظ المختصون في علوم التسيير والتنظيم، أن لكل مؤسسة الإطار القيمي والخصائص المميزة عن غيرها، وبالمقابل فهي الحارس الدائم للسلوكات المنافية لأخلاقيات المهنة كالحد من تسرب المعلومات. ومن خلال هذا التلقين الايجابي الذي تمنحه ثقافة المؤسسة فهي" *تُهيئ الفرد داخل المؤسسة بالكيان والهوية، وإكسابه الإطار المرجعي الذي يساعده على فهم اتجاهاته، أما من جانب المؤسسة فهي تساعدها على استقرارها وتوازنها كنظام اجتماعي.*"[17] وبالتالي فهي بلا شك، تعمل على تحديد هوية المؤسسة من خلال التنوع في الثقافات والأفكار التي يحملها المتعاملون، انطلاقا من العلاقات الاجتماعية والمهنية المؤسسة على التكوين الاجتماعي لهم، أي تكوينهم الثقافي والديني والسياسي والاقتصادي. كما أن إدراكهم لهذه المعاني أيضا يساعد على تنمية الشعور بالهدف العام. وباستمرارية مختلف التعامل الايجابي يتم التوصل إلى التعاون وتَوحُّد السلوكات، أي حدوث الأشياء بطريقة واحدة بينهم وبفهم واحد، فهو ينسق السلوك في العمل، وهذا ما يخدم ثقافة المؤسسة التي بدورها تقوم بمجموعة من الأدوار حصرها "محمد عجيلة" في:

تحقيق التكامل الداخلي بين أفراد المنظمة من خلال تعريفهم بكيفية الاتصال فيما بينهم والعمل معا بفعالية.

تحقيق التكيف بين أفراد المنظمة والبيئة الخارجية ذوي العلاقة بالمنظمة.

القيام بدور المرشد للأفراد والأنشطة في المنظمة لتوجيه الفكرة والجهود، نحو تحقيق أهداف المنظمة ورسالتها.[18]

وبالتالي فإن ثقافة المؤسسة هي في مرتبة إستراتيجيتها العامة، أو هيكلها التنظيمي، فهي تؤثر على السلوك والأداء اليومي للقوى العاملة، حيث تضع الأساس لفهم مواقف الأفراد وتحفيزهم وإدراكهم، وتعمل على مساعدة المؤسسة في التعامل مع الضغوطات الداخلية والخارجية التي تتعرض لها.

لقد أثبتت نظريات علم النفس الاجتماعي أن الفهم لثقافة المؤسسة، اعتُمد حسب المدرسة السوسيو-تقنية من نسقين اثنين: أحدهما اجتماعي والآخر تقني، وبالتالي فهي مقاربة نسقية مع الفعل الاجتماعي؛ واللذين يتفاعلان بصورة مستمرة وتبادلية. هذا التفاعل يكون في حد ذاته نسقا أو بناءا اجتماعيا. كما أن هناك إمكانية ترشيد قصوى للعلاقات بين كل من الجانب التقني والتنظيمي، من خلال التعرف على التقنية والتحكم فيها. وكان لها أي؛ المدرسة السوسيو– تقنية في هذا الجانب، أن وضعت حدا للحتمية التكنولوجية المهيمنة على الجانب الأكبر من التراث التنظيري حول الظاهرة التنظيمية، من خلال تأكيدها على عنصر الاختيار والتأثير المتبادل، بين التكنولوجيا والأنساق الاجتماعية ." *فالمقاربة النسقية تنطلق من تصور للمؤسسة على أنها نسق كلي يظم أربعة أنساق فرعية وهي نسق الأهداف والاستراتيجيات، نسق الهيكل التنظيمي والبنية التنظيمية، نسق التقنيات والوسائل التكنولوجية وأخيرا النسق الثقافي، وتنظر للمؤسسة أو أي منظمة أخرى بأنها تعيش حالة تفاعل دائم بين هذه الأنساق الفرعية من جهة. وبينها وبين النسق الكلي من جهة أخرى.*"[19]

تكمن مكونات الثقافة المؤسسية في:

القيم المؤسسية: وهي النشاط الذهني الذي يحدث في ذهن الفرد، تمكنه من التمييز بين الصحيح والخطأ، والمرغوب فيه والغير المرغوب، يزود الأفراد برؤية عن اتجاهاتهم، وطبيعة ثقافتهم المؤسسية.

المعتقدات المؤسسية: هي أفكار مشتركة حول طبيعة العمل والحياة الاجتماعية في بيئة العمل وكيفية انجاز الأعمال المؤسسية.

الأعراف التنظيمية: وهي المعايير غير المكتوبة، التي يلتزم بها العاملون داخل المؤسسة.

التوقعات التنظيمية: وهو ذلك التعاقد، الذي يتم بين الموظفين والمؤسسة قبل توقعات الرؤساء من المرؤوسين والمرؤوسين من الرؤساء...

يساعد الإطار الثقافي المنظمة على فهم وتحليل سيكولوجية الفرد، واكتساب المعرفة لمجموعة من العناصر (أهمية الوقت، المثابرة، الرغبة في الانجاز وإتقان العمل...)، هي سمات للنجاح، تتطلب اطلاعا واسعا لأجل استخدامها وتحقيقها في ظل اختلافات ثقافية، وبالتالي فإن ما يستفيد منه المسير أو صاحب المؤسسة من معرفة مختلف الثقافات، هو الاطلاع على طبائع العمال والتنبؤ لسلوكاتهم، قصد التحكم في معاملتها وبالتالي فهي رسم السبل الناجعة لترشيدها. إلا أنه بالمقابل لثقافة المؤسسة أن تتوخى بعض الأخطار، كـ**الانغلاق** الذي يحصل جراء الارتباط القوي للمؤسسة وثقافتها (ترسيخ المبادئ والمعايير) الأمر الذي ينعكس عليها سلبا، يجعلها لا تتكيف مع ديناميكية التغيرات والمستجدات. كما أن **للذاتية** تأثير سلبي الناجم عن التقارب الثقافي (فهم العلاقات، تقوية روح الانتماء) بحيث عند تجاوز هذه المظاهر، فإن إدراك المؤسسة للثقافة المكتسبة يؤدي إلى مخالفة الصورة المثالية التي رسمتها لنفسها.

أنواع ثقافات المؤسسة:

لقد أثبتت مجموعة من الدراسات التي اهتمت بثقافة المؤسسة، إلى أن نجاح أداء المؤسسة، راجع إلى مستوى شدتها وطبيعتها، أما من حيث شدتها فنجد:

الثقافة القوية: إن تميز المؤسسة لبعض الخصوصيات، يجعل منها ثقافة قوية، تنحصر في مجموعة من القيم والسلوكات المتشابهة، جراء مخطط عملي معبر عنه بمشروع المؤسسة، تتكاثف فيه جميع جهود الأفراد لأجل الوصول إلى العملية النهائية المتمثلة في الانجاز، إنه يعتمد على المراقبة المستمرة من طرف المسير، وبهذه الكيفية، يسهل لا محالة التوصل إلى معرفة المخالفين لقواعد وتعليمات العمل المطلوبة داخل هذا التنظيم، كما تتميز بروح الانسجام للأفراد، جراء وحدة القيم والنظم المشتركة، ينعكس هذا الانضباط على شخصية الفرد بإحساسه الاعتراف بذاته المهنية Reconnaissance de soi professionnelle من خلال تثمين المهام المنجزة من طرفه، و التفتح على مسايرة التغيرات والتكيف معها في جميع الوضعيات، بمنح فرص المشاركة لتحقيق الأهداف التنظيمية المسطرة قبليا.

يكمن الجانب السلبي في هذا النوع من الثقافة داخل المؤسسة على مستوى الأداء أي؛ حث الأفراد على اعتماد سلوكات غير معقولة. أما الجانب الأساسي والايجابي في نفس الوقت، فيتجسد في إحداث التحسينات (الرفع من الجودة والإبداع فيها، تقوية روح التعلق بالمؤسسة)، دون الإغفال لمشاركة المسير المسئول بمختلف مستويات مسؤولياته، لما له من دور هام في الثقافة الايجابية.

الثقافة السلبية: يعتبر غياب عنصري منافسة السوق، والرؤية المستقبلية الغير المعتمدة على الإستراتيجية لثقافة الأفراد داخل محيط العمل، إحدى العوامل المؤدية والمساعدة للثقافة السلبية المؤسساتية

بالظهور، لأن إهمالهما يعني إهمالا ونسيانا كليا للقيم الثقافية. يمكن للباحث قراءة الثقافة السلبية للمؤسسة، مجرد معرفة تحيُّز المسؤولين لأفكارهم واعتقادهم الجازم بأحقية قراراتهم وصوابها، كما يغفلون جوانب أساسية، يمكن حصرها في وجهة نظر الزبون والمعبر عنها بمتطلباته، والمورد البشري الفاعل الأساسي داخل المؤسسة. إن هذه السلوكات المعبر عنها حسب" دوتش" بالقيم الثقافية يرى: " *هي وحدها؛ أي القيم الثقافية المسؤولة عن التنمية الاقتصادية. وهو يميز بين التقاليد الايجابية للصناعة التي علمت الأفراد قيمة التوفير والاقتصاد، وفائدة العمل من أجل أهداف بعيدة المدى، الحاجة إلى الضبط والدقة والثبات، استعمال الوقت وبصورة خاصة المحافظة على الاتفاقات أو المواعيد، وبين الثقافة المضادة للتنمية التي يراها موجودة في مجتمعات تعرف الصناعة فيها نموا بطيئا، حيث تأخذ العادات الصناعية وقتا أطول للترسيخ، ويوجد كثير من التعامل التجاري وقليل من المهن الصناعية، وحيث يوجد بصورة عامة، اهتمام زائد بالقانون واهتمام قليل بالعلم.*"[20]

كما يمكن فهم الثقافة السلبية خلال تدخل بعض السلوكات العشوائية الغير المضبوطة داخل محيط المؤسسة، بسبب غياب الأطر الثقافية للمؤسسة، المتمثلة في الإغفال عن ما يتطلبه منصب العمل، بل الأخطر من ذلك، عندما تتحول إلى عادات وقيم تترسخ في ذهنية العامل، يصعب عليه الاستغناء عنها، نظرا لانعدام الضوابط التي تحكمها وتوجهها، المعروفة بأخلاق المهنة.

لقد دلت التجارب إلى تثمين السلوكات الايجابية في بعض الدول مثل "سنغافوره" التي احتلت المرتبة الثالثة عام 1997 بعد "نيوزلندا" و"الدانمارك"، من خلال غرس الشفافية والولاء لدى الموظفين، وأشارت

الدراسات الحديثة، على أن الاهتمام بالجانب الأخلاقي إحدى العوامل المؤدية إلى التنمية الشاملة.

أما من حيث طبيعة الثقافة فنجد:

الثقافة الفريدة: تمتاز بتطور في حلقات الجودة دون التخلي عن مشروعها. تؤدي فيها التهديدات الاقتصادية دور المنشط على الصعيد الاقتصادي والتكنولوجي، أكثر منه على الصعيد البشري، كما أنها تعطي الأهمية للإبداع في المهنة.

الثقافة الأوتوقراطية: وفيها يمتثل الأفراد للإجراءات والقوانين واحترام المستويات التنظيمية.

الثقافة ذات العلاقات التوافقية: وتتميز بها المؤسسات ذات الحجم الصغير، تعتمد على التنظيم اللارسمي، تطورها معتدل، ما يُفسر عدم مسايرتها لفاعلية التنظيم غير الرسمي للمؤسسة.

الثقافة التسييرية: تتميز بالاعتماد على الفعالية وإجراءات التنبؤ، التخطيط، اتخاذ القرار والمراقبة.

يظهر في هذا التنوع للثقافات أن الارتكاز على العلم أو الأسس العلمية أحد العناصر الهامة في العلاقات الإنسانية التي تهتم بدراسة الإنسان، وإنجازاته ومواقفه، والظروف المحيطة به، والجهود المشتركة المبذولة إلى جانب زملائه لأجل تحقيق الأهداف.

ثقافة المؤسسة في ظل الواقع الاقتصادي الجزائري:

عرفت الجزائر بعد الاستقلال إرثا ثقيلا في ميادين اقتصادية واجتماعية، نتج عنه تدهور في الاقتصاد، واضطراب في النظام الاجتماعي، كان لهما الأثر العميق على تكوين المجتمع الجزائري طوال فترة ما بعد الاستقلال، تجلت هذه الآثار في النزوح الريفي المستمر،

بانتقال السكان الريفيين بعاداتهم وتقاليدهم إلى المركبات والمجتمعات الصناعية في المدن وضواحيها.

" *وبعد سنوات قليلة عرف انطلاقة جديدة، تمثلت في عمليات التأميم الكبرى، التي سبقت حركة تصنيعية واسعة صاحبتها مشاريع الإصلاح الزراعي، وتوسيع المنظومتين التعليمية والصحية. وقد كانت لسيرورة التغير الاجتماعي هذه وبخاصة التصنيع آثار عميقة على البنية الاجتماعية، غير أن تلك السيرورة لم تكن تستمد ديناميتها من عوامل داخلية فقط، بل كانت خاضعة لتأثيرات العوامل الخارجية...*" [21] .

إنه بالإمكان أن نقول اليوم، انطلاقا من الثقافة الشعبية، أن العامل الجزائري في المؤسسات الاقتصادية يتميز بخصائص جد مهمة في موضوع التنظيم والاقتصاد، منها ما هو ايجابي ومنها ما هو سلبي، فأما الايجابي فيتمثل" *في الجدية والمثابرة، وتحمل المشقة...، حب الوضوح، الصراحة والصدق، والاهتمام بالجوهر، وهي عناصر تجتمع حول حب الأسلوب المباشر في المعاملات والاتفاق المسبق، وإظهار كل ما يتعلق بالأمور الهامة في المعاملات، حفاظا على العلاقات والاحترام بين الأفراد والاهتمام بحقائق الأشياء،... وحب التحدي والاعتماد على النفس، البحث عن الحلول الكاملة والصبر....إلا أن هناك بعض السمات السلبية، مثل التعصب للرأي والغرور، والحساسية تجاه النقد وعدم تقبله وحب الإشراف والتهرب من العمل اليدوي، وهي كلها سلبيات ذات جذور تاريخية... إلا أن هذه السمات أثرت وتؤثر سلبيا على نشاط الفرد والجماعة، وتُغطي أحيانا مختلف الصفات الايجابية السابقة.*"[22]

إن الظروف المهنية التي يتمتع بها المجتمع المهني داخل المؤسسات الجزائرية، تسمح له بأن يكون مشبعا بثقافة مهنية جد ثرية، تدفعه إلى تحسين سلوكه لو استفاد منها بشكل ايجابي. بالمقابل ميزات يزداد فيها كما يقول ناصر دادي عدون " *الاهتمام أكثر بالتجارة والربح السريع، دون الاهتمام لا بالعلم ولا بالقانون، وإن كان ذلك فهو في حدود التحايل عليها في المستوى التنفيذي بالمؤسسات أو المستوى الإداري. ويتميز المستوى الأول بزيادة الغيابات والتأخير عن العمل لأسباب تافهة أحيانا، أو لها مصادر من عادات تقليدية ريفية، مثل التغيب لحضور حفل أو مرافقة الزوجة إلى المستشفى أو مكان آخر، وعادة ما تكون الغيابات دون سابق إنذار، وهذا نتيجة التذمر الذي يشعر به العامل، لفقدانه للدوافع في العمل، والاغتراب الذي يشعر به في المحيط الصناعي، ولعدم إدراكه لقيمة العمل بالشكل الذي يراه الإنسان في المجتمعات الأكثر نموا.*

أما على المستوى الثاني الإداري، فهناك التباطؤ في التسيير والبيروقراطية العقيمة، وعدم القيام بتفويض بعض السلطات بالشكل أو الطريقة والكم المناسبين، مما يؤدي إلى التطبيق التعسفي للسلطة، وهو ما ينتج أسباب الاختلاسات والرشوة وغيرها من مساوئ التسيير"[23].

لقد بينت العديد من الدراسات أن أغلبية العمال والإطارات المسيرة قد التحق بهذه المؤسسات بعد سنوات الدراسة في التعليم العام، تليه فترات تكوين خاصة، وبالتالي فهي لم تتوافق والتكنولوجية المستخدمة، نظرا للانفصام المعرفي بين المعرفة النظرية وإمكانية تطبيقها، لقد نتج عن هذا الوضع فئتين، الأولى استفادت من التكوين أوكلت

إليها مهمة مسؤولية التسيير، والثانية أمين دورهم تنفيذ ما يصدر من أوامر مسيريهم. وبالتالي أصبح بناء استراتيجية المؤسسة الجزائرية يحدث في إطار معقد، تمثل في صراع بين القيم المتعارضة. "*إن انسداد قنوات الاتصال داخل المؤسسة وانعزال العصبيات وتشددها، تتحول بدورها إلى سلطة منعزلة اجتماعيا إحتفاظية، لا تهدف إلا لبقائها واستمرارها فتضفي على أعضائها (الإطارات المسيرة على أعلى مستوى من الهرم) تأثيرا معينا على شخصية أعضائها، فهي تُشجع الثقافة الشخصية التزمتية من خلال التزام الأعضاء بالقوانين واللوائح لغرض خدمة هذه القوانين في حد ذاتها، وليس الغرض الذي من أجله أُنشئت هذه الأخيرة. كما أن الانغماس الشديد في مشكلات ليس لها علاقة مباشرة بالأهداف للمؤسسة، أدى إلى إهمال الأداء.*"[24]

إن ظهور بعض المفاهيم جديدة كالعولمة والخوصصة، وازدياد التأثيرات الدولية على نشاط المؤسسة الاقتصادية، وتسارع تكنولوجيات المعلومات أكد على الأزمة الاستراتيجية للمؤسسة الجزائرية، حيث أدت إلى صعوبة التحول في مفهوم المسير (ثقافة وممارسة) وقضت فيها على المهارات والقدرات التفكيرية ذات الطبيعة الاستراتيجية، وأصبحت تسير تحت طائلة هيمنة المفاهيم التقليدية المتمثلة في نظم وأساليب العمل، التي أصبحت غير واضحة حول المنافسة، واعتقدت المؤسسة أن بإمكانها تقديم كافة الخدمات لكل المستهلكين وفي جميع الأسواق. "*وفي ظل هذا الموضع بالذات لم تعد المؤسسة ذلك المجال الذي تتم فيه التنشئة الاجتماعية المؤسساتية، حيث يُسمح للعامل بتبادل المعارف والإبداع والتعبير عن أفكاره المهنية من جهة، ومن جهة أخرى لم ترق المؤسسة*

الصناعية إلى تلك الوحدة الاجتماعية، التي تساعد على بناء علاقات بين كل الفاعلين فيها،...".[25]

من هنا يظهر أن الثقافة التنظيمية غير متلائمة ولا متوافقة لعملية التنفيذ الاستراتيجي، ومرد ذلك أن الهيكل التنظيمي السائد لا يوضح طبيعة العلاقات الرسمية، ولا يُسهل عملية الاتصال بين مختلف المستويات الإدارية.

إن واقع المؤسسة الاقتصادية في الجزائر، يوحي من خلال قوانينه التنظيمية إلى عدم وجود توضيح للقيم والمعايير، كما أن مرجعية السلوكات المهنية عند مختلف المتعاملين فيها، هي الأهداف الخاصة، أقصد انعدام المراعاة، سواء لمصلحة المنظمة أو الجماعة، وبالتالي فهي تصرفات وأفعال تتحكم فيها الإستراتيجية الشخصية النابعة من المصلحة الذاتية، دافعها هو ما اصطُلح عليه بـ " السلطتية ".[26]

"*يُعبِّر هذا المصطلح عن واقع متقهقر ومتدهور، يفقد فيه التنظيم الاقتصادي أدنى مقومات استمراره وأدائه لوظائفه، لعدم قدرته على إنجاز الأهداف التي نشأ من أجلها بالفاعلية المطلوبة، وذلك لغياب عوامل التضامن بين الأفراد المكونين له، من أجل تحقيق الأهداف التي وُجدوا من أجلها في المنظمة.*"[27] كما تعتمد طبيعة العلاقة فيها؛ على تحقيق المصلحة الشخصية في المقام الأول، فهي تُكسب الفرد ثقافة المصلحتية إن صح التعبير، لكونه يحافظ دائما على المصالح التي حصل عليها، مع ديمومة حضور الدور الوظيفي فيها، وإعطاء الأهمية للمكانة والترتيب الاجتماعي على أساس المهارة الشخصية، وليس على أساس ما يبذله أو يتفانى فيه.

إن الأسباب التي أدت ببعض السلوكات في الظهور، نتاج عوامل متعددة، قد يرجع إلى التركيبة النفسية للعامل، أو إلى القيم والتقليد التي ورثها من المجتمع، تمثلت انعكاساتها في التواكل واللامبالاة، انعدام الانتظام وقلة الاهتمام، وعدم تقبله لتحمل المسؤولية، كما نجد نكرانه لقيمه الأصيلة المستمدة من الدين الحنيف كالصدق، والتعاون والانضباط وقيمة الوقت، التحايل... كل هذه الصفات كان لها انعكاسات سلبية على المؤسسات الاقتصادية، حتى أن المسير تكيف مع هذا الوضع السلبي، وأصبح لا يتقبل التقييم أو النصح، وتجسدت عند جميع العمال فكرة الحضور الجسماني، وبالتالي فقد أصبح مستوى الأداء عندهم، مرتبط بالمدة التي يقضيها بالمؤسسة، ليس المردودية وطبيعة المنتوج، كانت من نتائج انعكاسات هذه الممارسات:

القضاء على الروح الإبداعية في مختلف المستويات والقطاعات.

حرية التسيير دون تقبل لأدنى المراقبة من المسؤول.

غياب مبدأ الاستحقاق والثواب اللذان يمكن من خلالهما تحريك السلوك الإنساني سلبا وإيجابا، وإن وُجد فهو غير مستمد من الموضوعية.

لهذا يجب إعطاء أهمية قصوى للثقافة التنظيمية داخل المؤسسة عند تخطيط برامج التطوير التنظيمي، كما يجب فهم ثقافة العامل لأجل إحداث التغيير، لأن بدون تغيير أنماط التفكير والعادات السيئة وقواعد السلوكات للعامل الجزائري، فإن عملية التغيير تصبح هدرا للوقت والطاقات، كما أن فشل الإصلاحات المتكررة في المؤسسة الجزائرية راجع إلى عدم مراعاة الجانب الإنساني والثقافي للعامل بشكل قيمي. *"وحتى تكون العلاقات الإنسانية في المؤسسة راضية منسجمة، فإن على المسيرين والعمال أن يفهم كل منهما الآخر. ذلك الآخر الذي له رموز وقيم يعمل كل طرف على احترامها وإعطائها الاعتبار، في إطار تفاعلات*

متبادلة".[28] بمعنى أن تتميز الثقافة داخل المؤسسة بإشباع مجموعة من الحاجات الأساسية، منها: الأولية (الأمن المهني، زيادة الرواتب...) حاجات الانتماء والتقدير (المودة والأخوة المتبادلة...) ، وبهذا الشكل يكون العامل قد حقق هدفين أساسيين يتمثلان في مصلحة المؤسسة التي يعمل بها، ومصلحته الخاصة وما يحققه من مكافآت وقدرة أكبر على التكيف.

الإحـــــالات

1 -تامر محمد العديلي، " السلوك الإنساني والتنظيمي، منظور كلي مقارن "، معهد الإدارة العامة، إدارة البحوث، المملكة العربية السعودية، 1995. ص179.

2-د.محمد مسلم. " مدخل إلى علم النفس العمل". الطبعة الأولى، منشورات قرطبة المحمدية، الجزائر.2007. ص18.

3-أقصد بها التلاؤم والتشكل من خلال سيرورة معينة، لكل من الاستراتيجي والمسير لاتخاذ قرارات قابلة للتنفيذ لصالح المؤسسة والعمال.

4 CABANES, Robert & LAUTER, Bruno. « Introduction ». (1996). In. CABANES, Robert & LAUTER , Bruno. (S. Dir) (1996). Profils d'entreprises au sud: les politiques faces aux cultures de gestions et aux statuts. Paris : KARTHALA. PP.08- 15.

5-مصطفى عشوي، " أسس علم النفس الصناعي التنظيمي". المؤسسة الوطنية للكتاب.الجزائر،1992.ص ص.35،36

6-دافيتس ونلسون، ترجمة تحية السيد عمارة، " إستراتيجية التغيير مفاهيم ومناظرات في إدارة التغيير، دار الفجر للنشر والتوزيع ،1995. ص131.

7- محمد عبد المعبود المرسي، " التغيير الاجتماعي للثقافة "، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1990. ص.65

8 , ed . " Historical Hateriral"-Kovairon F.,S. Kell Progress publishers, Moscow,1973.

9-وليام أوشي، ترجمة حسن محمد يس، " النموذج الياباني في الإدارة، نظرية Z" معهد الإدارة العامة، السعودية، ص65
10. عبد الله علي، " أثر البيئة على أداء المؤسسات العمومية " أطروحة دكتوراه دولة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير جامعة الجزائر، 1999.ص220.
11- د. ناصر دادي عدون،" إدارة الموارد البشرية والسلوك التنظيمي" (دراسة نظرية وتطبيقية)، دار المحمدية العامة، الجزائر،2004، ص.90
12- معنى نظرية z: هو نمط الإدارة اليابانية.
دافيتس ونلسون، ترجمة تحية السيد عمارة، " استراتيجية التغيير مفاهيم ومناظرات في إدارة التغيير، دار الفجر للنشر والتوزيع ،1995. ص131.
13- من **القيم الأخلاقية** داخل المنظمة الولاء أي الشعور بالانتماء لجماعة أو نقابة مثلا والدفاع عن مبادئها وأهدافها والامتثال لأوامرها والانصياع لخططها والتزاماتها وتعهداتها وان استدعى ذلك الجهد والتضحية.وتتمثل **القيم البرغماتية** أساسا في التعامل مع المحيط على أساس تجاري بحث دون إفساح المجال لتدخل القيم الأخلاقية التي قد تكبح المنفعة الخاصة التي تضر المصلحة العامة وكمثال للقيم النفعية في المنظمة ما يحدث في المؤسسات الرأسمالية التي تطرد في بعض الأحوال مجموعة من العمال بهدف الحفاظ على فعالية المنظمة، واستمرار نشاطها وعدم تعريضها للخسارة أو الإفلاس، أي أن القيم النفعية ترتبط – عادة – بالمنطق الاقتصادي المجرد من القيم الأخلاقية.

14- مصطفى عشوي. المرجع السابق. ص ص 131،132

15- د. ناصر دادي عدون. المرجع السابق.ص ص112،113

16- أحمد سيد مصطفى، " الاستراتيجيات الثقافية السلوكية لتهيئة الموارد البشرية اللازمة للتغيير ". المؤتمر السنوي الثاني لاستراتيجيات التغيير وتطوير المنظمات، القاهرة. مركز وايد سيرفيس.1992. ص.217

17- عجيلة محمد، " الابداع في المؤسسة الإقآصادية الجزائرية " دراسة لصفات معوقات ومحفزات الابداع"، مذكرة ماجستير(غير منشورة)(كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير. جامعة سعد دإلب، البليدة. الجزائر،2004.ص52.

18-http://rcweb.luedld.net/rc3/15_OGX%20Mahdi

19- د. ناصر دادي عدون. المرجع السابق، ص177

20- عن/ أ. العياشي عنصر، " تمثلات الاجتماعي لدى عمال الصناعة في الجزائر"، في/ " ثقافات المؤسسة"، إدارة جمال غريد، منشورات مركز البحث في الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، 1997، ص 6.

21- ناصر دادي عدون، المرجع السابق، ص ص 173،174

22- د. ناصر دادي عدون، المرجع السابق، نفس الصفحة.

23- علي سموك، " العلاقات الاجتماعية في المؤسسة الصناعية الجزائرية" رسالة ماجستير، جامعة عنابة، الجزائر (لم تُنشر) 1998.ص ص 64-84.

Question ouvrière et rapports sociaux, l'ouvrier, l'atelier, le bureaucratique" Université de Paris, 24- S. Chikhi,"1986, P.215

25-السلطتية: هي بنية ذهنية ثقافية، تشكلت مع تطور نمط الإنتاج الصناعي في الجزائر.

26-Pierre Jarniau,« L'entreprise comme système politique ». Paris Ed PUF, 1981, PP.62, 63.

27- عن بوخريسة بوبكر، " سوسيولوجيا المؤسسة " ، تحت إشراف د. مراد زعيمي. في/ " دراسات في تسيير الموارد البشرية " إدارة الأفراد، الطبعة الأولى. –33-منشورات قرطبة. المحمدية، الجزائر،2008، ص27.

الأنثروبولوجيا وإشكالية المسافة

أ. بوحسون العربي. جامعة تلمسان

تمهيد:

نتطرق في هذا البحث إلى انشغال منهجي ونظري شغل بالنا ويتعلق الأمر بمدى قدرة الأنثروبولوجي على دراسة مجتمعه المحلي, وهذا بالرغم من أن هذا التساؤل يبدو صعبا نظرا لتداخل المناهج والنظريات في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولعل الاهتمام الكبير الذي انطلقت منه الأنثروبولوجيا هو البحث في"الآخر", فما هي الكيفية والأدوات التي تسمح للباحث بالمحافظة على قيمة المعرفة الأنثروبولوجية وأسسها وتمييزها عن المعرفة في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى إذا صح انشغالنا؟ للإجابة على ذلك ارتأينا أن نقسم الدراسة الإناسية على"الآخر" إلى ثلاثة مراحل أدت إلى تطور التصور الأنثروبولوجي لدراسة المجتمعات البشرية وثقافاتها من مرحلة إلى أخرى. حيث أن تخلي الأنثروبولوجيا عن موضوعها التقليدي-البدائية- كموضوع أساسي لها, والاتجاه إلى معالجة موضوعها العصري المتمثل في الثقافة, والتنوع الثقافي والتحول الاجتماعي هو ما دفعنا إلى التفكير في هذا السؤال. إذن ما نوع المسافة التي يحددها الباحث الأنثروبولوجي لدراسة أي مجتمع, وهل له قدرة على إجراء بحثه على مجتمعه الأصلي(الذي ينتمي إليه) بنفس الكيفية والوسيلة التي يجري بها بحثه على مجتمع أجنبي؟

-نهاية البدائي والتطلع إلى إشكالية الثقافة: يشكل هذا المحور محاولة للبحث في أطروحة جديدة تعتبر حسب رأينا نتيجة طبيعية لاختفاء المجتمع البدائي بسبب التطور التكنولوجي, وإزالة الحواجز والمسافات الجغرافية والثقافية بين الأمم والأقطار كمظهر من مظاهر العولمة. وكنتيجة أيضا

لاعتراف الغرب بثقافة الآخر في إطار الاقتناع بالنسبية الثقافية والتنوع الثقافي وضرورة التبادل والتعاون ما بين الشعوب من أجل حضارة راقية تنبذ الصراع الثقافي والإيديولوجيات العنصرية. للبحث في هذه المحاولة تقف أمامنا عدة رؤى, فهناك من يرى وجود صعوبة تعترض الباحث المحلي لإدراك كل عاداته وتقاليده وملاحظتها بنفس الموضوعية والأسلوب والنظرة التي يلاحظ بها الباحث الأجنبي "الآخر" الغريب عنه, وفي هذا السياق يقول كلوكهوهن:"فإن المرء لا يسعه أن يتوقع من باحثين لو يتخطوا يوما نطاق مجتمعهم الخاص أن يفهموا ويدركوا عادات وتقاليد صارت بحكم غوصهم فيها من صلب تفكيرهم بالذات..."[1]. وأما الرأي الثاني تبلور بناء على اعتراف الأنثروبولوجيين الغربيين بأن الأنثروبولوجيين من أبناء العالم الثالث أقدر من غيرهم على فهم الأبعاد المختلفة لهوياتهم الثقافية, ولكن شريطة إيجاد النظريات وأساليب البحث التي تناسب مجتمعاتهم وبيئاتهم. بينما يرى فريق ثالث أن الدراسة الإثنوغرافية لموضوع ينتمي إلى نفس المجتمع الذي ينتمي إليه الملاحظ تندرج تحت اسم الفولكلور, حيث يعتبر "فان جانيب"(1873-1957) Van Jennep أحد من وضع المناهج الأساسية لهذا الحقل من الدراسة, وذلك بالنظر إلى اكتشافه النوعي للتقاليد الشعبية القروية, والمسافة الاجتماعية والثقافية التي تفرق الموضوع عن الباحث, والتي تعوض عن المسافة الجغرافيا للأنثروبولوجيا, ومعنى ذلك الغريب"Exotique. [2]

أمام هذه الأطروحات المختلفة, وبالنظر إلى فقدان الأنثروبولوجيا لموضوعها التقليدي "المجتمع البدائي" وبروز أطروحات ثقافية جديدة في عالم تتصارع فيه الإيديولوجيات والخصوصيات, جدير بنا أن نتساءل عن دور الباحث الأنثروبولوجي في ترقية المعرفة, وهل تستمر

الشعوب المختلفة في استضافتها للباحثين الأجانب كما كان سابقا, أم أن طبيعة هذه التحولات تفرض نفسها على الباحثين المحلين(أبناء البلاد الأصلية) لدراسة مجتمعاتهم؟, وإذا كان الحال هكذا هل نعيد النظر في تحديد دور وأهداف الأنثروبولوجيا ومهمة الأنثروبولوجي؟ يقول الأنثروبولوجي الفرنسي الحديث "موريس.غودوليه" عن مهنة الأنثروبولوجي: تنحصر مهنته في "معرفة الآخر", ومن أجل ممارستها يجب اختيار التموقع في المسافة التي تجعله يتقرب أكثر من "الآخر". ومن أجل هذا لدينا الاختيار ما بين دراسة مجتمعات أخرى غير مجتمعاتنا, ودراسة الأوساط أو البيئات المنتمية إلى مجتمعنا المحلي, لكن تختلف عن وسطنا الأصلي, أو وسطنا المهني, أو مكان وجودنا اليومي. فالمهم عندما يتم اختيار ميدان الدراسة, يجب على الأنثروبولوجي أن يعرف كيف يكسب قبول المجموعة له, بمعنى كيف يخلق علاقات ثقة وعلاقات حوار مع عدد من الأفراد الخاصين الذين يقبلون التحدث عن أنفسهم وعن علاقاتهم الاجتماعية, أو يصبحون وسطائه لمساعدته على ملاحظة وترجمة الأحداث التي تظهر في هذا المجتمع(أي مخبريه عن كل ما يقع في المجتمع) [3]. حيث يرى ف.لابلانتينfrançois laplantine أن الأنثروبولوجيا ليست فقط دراسة كل ما يكوّن المجتمع, بل هي دراسة كل المجتمعات الإنسانية(بما فيها مجتمعنا), بمعنى ثقافات الإنسانية بكاملها في تنوعها التاريخي والجغرافي.[4]

إن هذا التأكيد على إمكانية دراسة الأنثروبولوجي الغربي لمجتمعه الذي ينتمي إليه, تجعلنا نطرح السؤال التالي: هل قدرة الأنثروبولوجين من مجتمعات العالم الثالث على دراسة مجتمعاتهم هي بنفس الطريقة والأساليب التي يتمتع بها الأنثروبولوجي الغربي, وهل ما توصلت إليه الأنثروبولوجيا على دراسة الآخر(البدائي), وظهور أطروحة

أنثروبولوجيا أبناء البلاد الأصلي[5]. ستجعل منهم يعيدون النظر في نظرياتهم ومناهجهم التي استقوها على مجتمعات غريبة وأسقطوها على مجتمعاتهم المحلية, وفي ظل سيادة التنوع الثقافي والاعتراف به, هل تعد المناهج الغربية صالحة التطبيق على مجتمعات العالم الثالث؟ يرى موريس.غودوليه أن فهم أنفسنا جيدا لا يكون إلا بالمقارنة مع الآخرين وعن طريقهم, ومن تم فإن دراسة الأنثروبولوجي المحلي لمجتمعه تجعله يغفل عن بعض النقائص والسلبيات التي تلتصق به دون شعور كالعادات والتقاليد في غياب المقارنة بالآخر حتى يستطيع تقييم نفسه وموقعه في المجتمع.

-المسافة بين الباحث والموضوع: من المهام الأساسية للأنثروبولوجيا التفكير في الآخر, وقد اعتمدت هذه المهام على عدة جوانب تاريخية(البحث في البدائي) وجغرافية (البحث فيما هو خارج عن إقليم أوروبا), حيث ظهرت هذه الدراسة مند ق16 حسب خصائص وأوصاف لمختلف الشعوب مثل استبدادية الشرقي, ولا عقلانية الإفريقي, ووحشية الهندي. وتحولت هذه الأوصاف في ق20 إلى مفاهيم أخرى حسب طبيعة التحولات والإيديولوجيات المعاصرة, مثل الحرية, الأخوة, المساواة وخاصة في بلدان العالم الثالث بسبب الاستعمار.[6]

إن"الآخر"لا يعني هو من يتموقع في إطار جغرافي بعيدا عنا, بحيث عندما يلتزم الأنثروبولوجي المعاصر بدراسة قرية ريفية أو مجموعات مهمشة أو أحياء قصديرية أو حي آسيوي بمدينة باريس مثلا لا يعتبر ذلك مجالا جغرافيا من حيث المسافة, بل تلك المسافة توجد فيما هو اجتماعي وإدراكي_معرفي_ بالنسبة إلى موضوعه (ينبغي أن تكون له مسافة ليست فقط جغرافية لكن اجتماعية وإدراكية أيضا بالنسبة إلى موضوعه). فالانتماء إلى نفس الثقافة موضوع الدراسة لا هو عائق ولا هو ضروري

بالنسبة للباحث الأنثروبولوجي, المهم أن يكون حاملا لمعارف نظرية ومنهجية تسمح له بتحديد المسافة العلمية عندما يدرس مثلا البرورو أو البروفونسال(المنتمي إلى مقاطعة بروفانس بفرنسا), أو الزولو الإفريقي الجنوبي. إن النظرة تجاه الآخر تفرض إقامة علاقات من خلالها يكون الباحث عارفا معرفة تامة بذاته, وكذلك بثقافته, وذلك من أجل إجراء المقارنة[7]. إن ما يهم الأنثروبولوجي عند دراسة المجتمعات المختلفة والتي تمثل له"الآخر"كموضوع بحث ينبغي أن يكون ملما بمعلومات ومناهج كافية تسمح له بإجراء مقارنات لثقافات ومواقف تختلف عن ثقافته ومواقفه الخاصة. إن التفرقة بين الأنا والآخر, نحن وهم غايتها كشفية أي بحثية وليس من أجل تدعيم أنواع التصورات الثنائية المتناقضة دوما مثل: بدائي/متحضر, مجتمعات تقليدية/مجتمعات عقلانية,مجموعة/مجتمع.[8] فالعلم مهما كان نوعه يفترض ثنائية جذرية ما بين الباحث الملاحظ من جهة والموضوع الملاحظ من جهة أخرى. فعندما كانت التفرقة بين الباحث والشيء الملاحظ في مجال الفيزياء مثلما في البيولوجيا والبوتانيك أو الزوولوجيا قامت التجربة, حيث بدون هذه التفرقة يتعذر القيام بهذه التجربة. فالتفرقة ضرورية في جميع العلوم. ففي التاريخ تتم عن طريق تحديد المسافة الزمنية بين عالم التاريخ والمجتمع المدروس. وفي الأنثروبولوجيا كانت المسافة الجغرافية في البداية هي العامل الأساسي بين الباحث والمبحوث (الموضوع).[9] لذلك فإن المجتمعات التي درست من طرف الأنثروبولوجيين الأوائل هي المجتمعات البعيدة عنا(أي بالنسبة لأنثروبولوجيي الغرب) في بعض الخصائص, إنها مجتمعات لها قليل من الاتصالات مع المجموعات المجاورة(منعزلة), تتمتع بتكنولوجيا أقل تطورا من تكنولوجيتنا, لها بعض التخصصات في بعض النشاطات والوظائف الاجتماعية ويمكن أن نعتبرها مجتمعات بسيطة في طرق

حياتها, أي بإمكاننا أن نعتبر ذلك مسافة تكنولوجية[10]. فالأنثروبولوجيا إذن جاءت من تدبير موضوع خاص بها وهو دراسة المجموعات السكانية التي لا تنتمي إلى الحضارة الغربية(إذن هي مسافة عرقية وثقافية).

إن هذا الاختلاف في أنواع المسافات أصبح يتطلب العشرات من السنوات لإعداد أدوات للتشخيص التي تسمح بجمع المعلومات والقيام بالملاحظات الميدانية. وعليه يتعين على الأنثروبولوجي الذي يريد البحث في مجتمعه الأصلي(الثقافة التي ينتمي إليها الباحث) بدل المجتمعات الأخرى, أن يعيد التفكير في المفاهيم مثل مفهوم المسافة التي تربطه بالآخر la distanciation. لاسيما أن مجتمعات العالم الثالث أصبحت شيئا فشيئا تتشابه في وظائفها الاقتصادية والسياسية مع المجتمعات الأوروبية. وأن النظرة إلى المجتمعات الصناعية أعادت تصحيح طرق المقاربة المطبقة مند عهد قريب على المجتمعات الغريبة(البدائية).[11] حيث أن في الوقت الذي بين فيه ج.بلانديه الشيئ المشترك ما بين الموضوعات القريبة والموضوعات البعيدة بالنسبة للباحث الإثنولوجي, بدأت الأنثروبولوجيا الحديثة تعيد تعريف موضوعات جديدة ذات العلاقة بمشاكل العالم الحديث. لقد عرفت الأنثروبولوجيا إعادة تجديد في شهرتها عندما منحت أهمية إلى الإيديولوجيا والرمزية. ولما قامت أيضا بتطبيق مناهجها في حقول مجموعات كبيرة كالمؤسسة والاتصال والحركات الجهوية[12].

-تقلص المسافة بسبب اختفاء الموضوع التقليدي(البدائية): مع بداية ق20 اتضحت مناهج التحقيق الميداني التي أكدت على أن الموضوع الأساسي للأنثروبولوجيا الذي تأسست من أجله هو في طريق الاختفاء أي الزوال, وهو المجتمعات البدائية. إن موت البدائي أو نهاية البدائي كما أعلنه بول مرسيي سنة1966 paul mercier أدى إلى نهاية الدراسة التي نشأت من أجله, أو نهاية الأنثروبولوجي في حد ذاته(بنهاية المهمة).

وكإجابة على هذا الإشكال كان لابد على الأنثروبولوجي أن يدخل في صف العلوم الإنسانية الأخرى, لحل مشكل استقلالية تخصصه(أي الأنثروبولوجيا), حيث رجع إلى ما يسمى ب"علم الاجتماع المقارن". حيث تؤكد دراسات تاريخ الأنثروبولوجيا أن بدايتها كانت منه[13]. وكخطوة أولى لحل هذا الإشكال توجه الأنثروبولوجي إلى دراسة العالم القروي الذي أهمل منذ مدة من طرف العلوم الإنسانية. وكخطوة ثانية, أصبح الأنثروبولوجي يؤكد تخصصه ليس في موضوع البري(المتوحش), أو في موضوع الفلاح(القروي), بل اهتم بوضع مقاربة ايبيستيمولوجية جديدة لدراسة المجتمع الإنساني. من هنا اتضح أن الموضوع النظري للأنثروبولوجيا لا يرتبط بالفضاء الجغرافي أو الثقافي أو التاريخي بالخصوص, بل أن الأنثروبولوجيا تتضمن رؤية مؤكدة وآفاق واسعة تشمل:

-دراسة الإنسان في كليته.

-دراسة الإنسان في جميع المجتمعات تحت كل أنواع المناخ وفي كل أحواله وفي كل المراحل[14].

-أنثروبولوجيا العالم الثالث: بعدما تنصلت الأنثروبولوجيا من موضوعها القديم(البدائية) وجدت نفسها مضطرة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية لدراسة المجتمعات الريفية التقليدية في آسيا والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية تحت دافع رسم سياسات التنمية المحلية, فأصبح بذلك موضوع المجتمعات القروية من اهتمامات الحكومة الأمريكية والجامعات والمنظمات الأكاديمية, حيث خصصت له اعتمادات مالية ضخمة. الأمر الذي دفع بهذه الدراسات دفعة قوية في العديد من بلدان العالم خاصة العالم الثالث, أو البلدان النامية التي تحررت معظمها بعد الستينات. ويعتبر هذا التحول في الموضوع سببا أدى إلى تحول المفاهيم والنظريات وفي مناهج

البحث التي لفتت انتباه الأنثروبولوجيين المشتغلين بالدراسات القروية. لكن التحول الثاني الذي شهدته هذه البلدان والبحث الأنثروبولوجي بخاصة هو عندما عرفت هذه البلدان المتحررة في ظرف عقدين أو ثلاث عقود تطور أحداث سياسية واقتصادية, مثل مشاكل الانفجار السكاني, الهجرة من الريف إلى المدينة بسبب سياسات التصنيع, وكذلك توسع المدن الحضرية. إلى جانب هذا لم تعد لهذه البلدان رغبة في وجود باحثين أجانب في قراهم, فوجد الأنثروبولوجيون أنفسهم مضطرين لضياع حقل دراساتهم (المجتمع القروي), وتحولوا إلى دراسة مشاكل النازحين في المدن كالفقر والبيئة والبطالة. حيث أن هذا التغير السريع ألزمهم تغيير موضوعهم, وفي الوقت نفسه تغيير مناهجهم التقليدية بما يتوافق وحقولهم المعرفية الجديدة[15], ومن هذا المنطلق بدأت فكرة "أنثروبولوجيا أبناء البلاد الأصلية"تظهر إلى الوجود خاصة بعد عمليات التحرر وظهور حاجات البلدان النامية إلى التنمية الاقتصادية والاجتماعية, مما جعل الدراسات الإثنولوجية الفرنسية تتبنى الاتجاه الماركسي بصفة خاصة بنوع من الإيديولوجيا, حيث برز في هذا الاتجاه أنثروبولوجيين فرنسيين معاصرين أمثال "موريس غودولييه- Maurice Godelier الذي اهتم بمجال الأنثروبولوجيا الاقتصادية, تناول من خلالها الأنساق الاقتصادية الكائنة أو الممكنة بالدراسة والتحليل, تم تبعه جيل جديد من الإثنولوجيين وعلماء الاجتماع الفرنسيين في الستينيات الذين ركزوا في دراساتهم على المستعمرات الفرنسية القديمة خاصة في قارة إفريقيا, فربطوا دراساتهم بالبنائية الستروسية والاتجاهات الماركسية. ومن أهمهم ميلاسو-Meillasoux الذي أجرى دراسته في جنوب إفريقيا تناول فيها نظم الإنتاج السابقة على النظام الرأسمالي والكيفية التي غزى بها الاقتصاد التجاري والاقتصاديات البدائية. وقد

شارك نخبة من باحثي العالم الثالث مع الباحثين الغربيين لدراسة مجتمعهم المحلي[16].

كذلك لعبت حركة الاستشراق على الشرق التي كانت مدعمة برؤية إيديولوجية للبورجوازية الأوروبية دورا كبيرا في تجسيد النزعة المركزية الأوروبية, وبمعنى الاستخفاف بالآخر الأجنبي ورميه بالتخلف. ومن أجل نقد أفكار المستشرقين المتشبعين بهذه الإيديولوجية تجاه"الآخر", قام الباحثين من الشرق بدراسة تراث المستشرقين بالنقد والتحليل لإزالة الرؤية العنصرية الملقاة على مجتمعاتهم. وفي هذا السياق يقول الأنثروبولوجي العربي أحمد أبوزيد"الوضع هنا يشبه إلى حد كبير الوضع في الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية الميدانية التي كان يجريها علماء الأنثروبولوجيا الأوائل على الشعوب غير الغربية وكانت تقابل في كثير من الأحيان بكثير من الامتعاض والاعتراض والهجوم من جانب القلة المثقفة في تلك المجتمعات, حيث لم تتوقف حملات التشكيك في أهداف الأنثروبولوجيا والنقد للكتابات الأنثروبولوجية الغربية إلا بعد ظهور جيل من الأنثروبولوجيين الغربيين(الوطنيين) في إفريقيا وآسيا وغيرهما وأسهموا بجهودهم في دراسة الثقافات التي ينتمون إليها, وتغلبوا بذلك على مشاعر النقص والعجز التي كانت تستحوذ عليهم وتتحكم في موقفهم من الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيين[17]. نستخلص من هذه الفقرة السابقة أن الأنثروبولوجيين الوطنيين كما ذكر أبوزيد هي رؤية تدل على أن هناك حاجة ملحة لقيام أنثروبولوجيا أبناء البلاد الأصلية, وأن التطور الاجتماعي والاقتصادي بعد الحربين العالميتين ساهم كثيرا في بلورة حقول جديدة فرضت تغير المناهج وتغير أيضا نظرة علماء الأنثروبولوجيا الغرب إلى قدرة الآخر أي ابن البلد الأصلي على دراسة مجتمعه.

-الأنثروبولوجيا بين المحلية والعالمية(علم): حاول الأنثروبولوجيون الغربيون إضفاء صفة العالمية على الأنثروبولوجيا, ومعنى ذلك اكتساب صفة العلم, ولا تلتصق دائما بنشأتها الغربية مند الثلاثينات من ق20. وسعى هؤلاء لنمو المعرفة الأنثروبولوجية لكي تكتسب صفة التعميم بغض النظر عن اختلاف الثقافات. ومقابل هذا نادت دول العالم الثالث باستقلال المعرفة الأنثروبولوجية عن طريق تكوين قاعدة محلية للبحث والتدريس والنشر مثلما حدث في علم الاجتماع. ونتيجة لهذا برز اتجاهان, أحدهما يدعو إلى رفض الأنثروبولوجيا الغربية والآخر يتناولها بالنقد والتحليل والتعديل.

نشأة أطروحة "أنثروبولوجيا محلية": بدأت هذه النشأة من خلال تصور لقاعدة محلية الأنثروبولوجيا في بلاد العالم الثالث تتلاءم مع تراثه وحاضره وتطلعاته المستقبلية, وانطلاقا من محاولة التفرقة بين إيديولوجيات وظروف عمل كل من الباحث الأنثروبولوجي الذي يؤدي عمله في بلده وذلك الذي يفد إليها من الخارج. أثارت هذه المحاولة عدة نقاشات من طرف أنثروبولوجيين من أمريكا حضروا مؤتمر عقد بالنمسا عام 1978. وبالرغم من أن المنطق النظري الأساسي للأنثروبولوجيا قد تبلور في بداية ق20 على أن موضوعها هو دراسة الثقافات الأخرى أي المجتمعات غير الأوروبية(المجتمعات البدائية) إلا أن هذا المنطق لم يحظ بقبول وارتياح. و مع حصول غالبية بلدان العالم الثالث على استقلالها حصل تغير في وضع البحث الأنثروبولوجي" فبدلا من أن يحضر أنثروبولوجيون غربيون لدراسة قبيلة في الصحراء أو قرية في الريف أو حي من أحياء مدينة ما في إفريقيا أو آسيا نجد أن أنثروبولوجيين من أبناء البلد يضطلعون بتلك المهمة"[18]. فالأنثروبولوجي المحلي لا يقوم بدراسته في انعزالية وحيادية عن أحداث مجتمعه , ولكنه يجد نفسه أمام ظروف

ومواقف سياسية واجتماعية وأكاديمية تخالف تماما الوضع عند الأنثروبولوجي الأجنبي. غير أن طبيعة المنطلقات النظرية والمنهجية ومسار الدراسة الأنثروبولوجية وربما نتائجها قد تختلف تبعا لكون الباحث أجنبيا أو مواطنا, وهذا استنتاج خرجت به الباحثة الأنثروبولوجية للنوبيين(1963-1980), مما جعلها تدافع عن عدم إغفال خبرات ودراسات الأنثروبولوجيين في بلاد العالم الثالث إذا كان الأمر يتعلق بتدويل الأنثروبولوجيا. حيث لقيت هذه الفكرة قبولا في ندوة النمسا واتفاقا مع الباحثة ولكن أبدى الجميع تخوفه من أن تحرر أنثروبولوجيي العالم الثالث قد يدفعهم لتشكيل عدة أنثروبولوجيات وليس أنثروبولوجيا واحدة, وبذلك تضيع الفرصة على الأنثروبولوجيا لكي تصبح علما. وبالتالي فإن إي محاولة لاصطناع كيانات أنثروبولوجية توصف بأنها غربية أو شرقية أو أنثروبولوجيا الأجانب مقابل أبناء البلاد الأصليين مثلا تشكل خطرا كبيرا يهدد وجود واستمرار الأنثروبولوجيا في حد ذاتها. هكذا أكدوا المشتركون في الندوة بعد نقاش جاد ونقد مرير لمصطلح" أنثروبولوجيا أبناء البلد الأصليين"[19]. لقد كتب الباحث الإفريقي موبانجا كاشوكيM.kashoki مقالا حول العلاقة بين الأنثروبولوجي الأجنبي والباحث من دول العالم الثالث, هل هي علاقة صداقة أم عداوة؟ فقد أجاب بالاثنين معا, أي عدو وصديق في آن واحد, أو لا يكون أي منهما على الإطلاق. ورأى البعض الآخر أيا كانت صفة الأجنبي فيجب أن نبدأ تعاملنا معه على فرضية أنه صديق ونمنحه بالتالي بعض الثقة, وأنه يمكن تحقيق قدر من التعاون المشترك في الفكر والعمل بين الباحث الأجنبي والمحلي, وفي هذا الصدد تقول "إليزابت كولسن" وهي ذات خبرة واسعة في الدراسات الحقلية الإفريقية "إن الباحث الأجنبي يستطيع أن يلاحظ أشياء قد يغفل عنها زميله الباحث المحلي. كما أنه قد يثير تساؤلات شيقة ويسعى

إلى تفسيرات عميقة للممارسات الثقافية التي قد تكون مألوفة وعادية لدى الباحث المنتمي للثقافة موضع الدراسة"[20].

الأنثروبولوجيا والدراسات العربية: يجب اعتراف الغرب بقدرة الآخر على الدراسة الأنثروبولوجية, والابتعاد عن أوهامهم, وإيديولوجية تفوقهم, بحيث أنهم مطالبون للعودة إلى إنجازات علماء العرب المسلمين في ميدان الأنثروبولوجيا من بينهم ابن فضلان الذي درس الأسلاف الوثنيين لسكان شمال غرب أوروبا الحاليين, وكذلك الرحالة ابن بطوطة الذي قدم روايات مفصلة عن أخلاق وعادات الشعوب التي كانت تعيش من مراكش إلى الصين. وابن خلدون الذي حلل في مقدمته البناء الاجتماعي لقبائل الصحراء والمدن تحليلا عميقا.وقد ارتقى بعمله هذا إلى الدراسات الأنثرولوجية الراقية بالرغم من أنه لم يعرف مصطلح الأنثروبولوجيا. ويعتبر هذا الأخير من أهم العلماء العرب (المحليين) الذي استطاع أن يدرس مجتمعه الأصلي المجتمع المغاربي خلال ق14. وقد اعتبره عبد العزيز الحبابي العالم الذي أنشا علم الأجناس البشرية, أو علم الإنسان(الأنثروبولوجيا). وقد اتضح ذلك في دراسته الثرية والشاملة من خلال مقدمته الشهيرة[21]. وكما أن الغرب درس الشعوب الأخرى وعرف عنها الكثير فكذلك للشعوب الأخرى الحق في معرفة الآخر الأجنبي. يقول الأمريكي كارلتون كوون carleton coon:"ليس الأوروبيون والأمريكيون هم وحدهم الذين يحتاجون إلى أن يعرفوا عن غيرهم من الشعوب, فعبء العالم ليس ملقى على عاتقهم وحدهم. إن شعوب العالم الأخرى في حاجة أيضا إلى أن تعرف الحقائق عن الأوروبيين والأمريكيين, فكل منا في حاجة إلى أن يعرف الحقائق عن غيره "[22].

-تجربة البحث الأنثروبولوجي في المجتمع المحلي: لقد طرح تساؤل من هذا النوع منذ مدة حول مستقبل الأنثروبولوجيا في الجزائر, والقصد من

ذلك ليس ما ينجزه الباحثين الأنثروبولوجيين الأجانب في الجزائر, بل ما يمكن أن ينجزه الباحثين المحليين في مجتمع ينتمون إليه من حيث الوطن والثقافة. واليوم ربما نعيد نفس السؤال, هل أصبحنا أخيرا شركاء في البحث الأنثروبولوجي, وليس فقط في مجالات يتوزع مهامها متدخلون مختلفون؟ وهل نجحنا في بعث بحوث محلية أصيلة؟[23]. إن الجواب الذي اقترح كان يوصي بإحداث القطيعة مع الممارسات الكولونيالية, وإعادة النظر في العرقية. لقد كنا منذ زمان وخاصة في المرحلة الاستعمارية(1830-1954) موضوعا للأنثروبولوجيا(بوصفنا الآخر الغريب والمجتمع المتخلف الذي يحتاج إلى التحديث على الطريقة الغربية). فهل بإمكاننا اليوم بعد الاستقلال بحوالي نصف قرن أن نستفيد من الدراسات الأنثروبولوجية الغربية التي أنجزت على المجتمعات التقليدية(البدائية كما كانت توصف), ونصبح فاعلين محليين في الحقل الأنثروبولوجي, علما بأن هذا الحقل لا يزال خصبا للدراسة, وأن الأبحاث الكولونيالية استغلت جزءا منه في الجانب العسكري لتنفيذ مشروعها الاستعماري[24]. وهل نعيد النظر في المقاربة الأنثروبولوجية التي اعتمدت على المسافة الجغرافية والثقافية بين الباحث والمبحوث؟ وكيف ذلك؟. يرى البعض أنه "ينبغي تطبيق مميزات الأنثروبولوجيا تجاه عالمنا الخاص: ملاحظة, تأويل, فهم الظواهر والمؤسسات بمسافة وألفة كافيتين في آن حتى نخبر عن سيرورة التغاير(صنع الغير) الذي يشكل الأساس لتأكيد الهوية, من خلال ممارساتها وخطاباتها وقيمها, تستطيع مختلف التجمعات الإنسانية-جماعة أو نخبة, عرق, هيئة تضامنية, منطقة أو حتى فريق كرة القدم- تحديد علاقاتها مع الآخرين وإنتاج ثقافة خاصة تعينها"[25]. وفي اعتقادنا أن المسافة لم تعد واحدة بل هي مسافات, وفي تعددها وتنوعها يجب على الباحث الأنثروبولوجي المحلي أن يدرك جيدا أن بإمكانه أن

يصنع الآخر الذي يبحث عنه من ذاته هو, ويقرأ مجتمعه وعائلته وحيه الذي يسكن فيه بذلك التواجد الدائم وعمق نظراته. فقد تذوب بعض المميزات والخصائص الثقافية فيه, ولكن موضوعية البحث تفرض عليه وبدون شك عزلها عن ذاتيته, وإخضاعها للتحليل والمناقشة, وهذه هي المسافة التي ينبغي أن يخلقها بينه وبين موضوعه. يرى ج.لومبار" المسافة" هي التي تجعلنا أقرب إلى ما هو بعيد". إن التقيد بثقافة واحدة يجعلنا لا نبصر ثقافات الآخرين, وقصيري النظر بالنسبة لثقافتنا, فالخبرة تجاه الغيرية تلزمنا بذل جهد للنظر حتى في ما لا نستطيع تخيله, وندقق فيما هو عادي, ومعايش يوميا بالنسبة لنا, بحيث تدريجيا نستطيع أن نصل إلى الكشف عن أبسط السلوكيات الكامنة فينا, إشارات أو حركات, إيماءات تمثيلية أو وضعية جسمية, ردود أفعال, وهي حقيقة ليس طبيعية"[26]. وفي هذا الصدد يمكننا أن نذكر تجربتين أساسيتين:

-تجربة السودان: لقد جرى استخدام الأنثروبولوجيا في السودان لأغراض استعمارية, فقد كانت الدراسات من طرف أنثروبولوجيين أجانب وبمساهمة الإداريين والعسكريين أيضا, فبعد استقلاله عام 1956 شهدت جامعة الخرطوم تأسيس قسم للأنثروبولوجيا بعشرة مدرسين, سبعة منهم أجانب وثلاثة مساعدين سودانيين, حيث ظلت الأنثروبولوجيا تعاني من العراقيل الواضحة في جل البلدان المستقلة حديثا وذلك للارتباط الوثيق بين الاستعمار وهذا الفرع المعرفي, وقد تم تبرير وجود الأنثروبولوجيا في هذا البلد على أساس بإمكانها المساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية[27], حيث كرس جل الباحثين أنفسهم لخدمة قضايا التنمية في بلدهم. فعندما أصبح غالبية المدرسين بقسم الأنثروبولوجيا من السودانيين(أبناء البلد), وفضلا عن المعاناة"الاستعمار العلمي" التي عانى منها الأنثروبولوجيون الوطنيون الذين عادوا إلى السودان لخدمة بلدهم,

توجب عليهم إعادة التفكير في الأنثروبولوجيا, أي بناء تفكير مستقل, حيث قاموا بتفكيك المفاهيم المستخدمة في الأنثروبولوجيا الغربية التي قامت على المركزية العرقية, وبعد ذلك الانطلاق في التقييم النقدي للأنثروبولوجيا الاستعمارية, وأخيرا التفكير في المفاهيم اللائقة بتحليل موضوعات مجتمعهم, ونوع المشكلات التي يجب دراستها.فكانت أول خطوة قاموا بها تتمثل في استبدال"الملاحظة بالمشاركة" بمفهوم"تدخل المشاركين", ومعنى ذلك تدخل المشاركين الأنثروبولوجيين "المحليين"في صنع قرارات التنمية الخاصة بالسودان انطلاقا من قاعدة هي أن الحاكم والباحث الانثروبولوجي تجمعهما لغة واحدة, وهوية واحدة, ومشكلات وأفاق مشتركة. لكن الشيء الذي حال دون تحقيق أهداف الأنثروبولوجيين المحليين هي تلك البعثات الأوروبية للطلاب الأجانب والخبراء الزائرين للسودان, الذين أصبحوا يقومون بدراسات سطحية لا تستغرق أكثر من شهر في بعض الأحيان مما جعل معرفتهم سطحية حول السودان ومشكلات سكانه. فقد كان غرضهم من ذلك هو تمديد مفهوم الاستعمار العلمي الذي كان سائدا من قبل, هذا من جهة ومن جهة أخرى الحصول على شهادات علمية, حيث أن أغلب هؤلاء المبعوثين كانوا يعتمدون على تقارير المختصين السودانيين. وفي مقابل هذا, تجاوب المسؤولين السودانيين مع هذه التقارير السطحية التي كان يعدها هؤلاء الطلاب والخبراء الأجانب, في حين لم تحظ البحوث المفصلة التي أنجزها أساتذة الجامعة السودانية(أبناء السودان) باهتمام من قبل مسؤوليهم, وهذا الأمر أعطى مزيدا من القوة من أجل تجسيد التبعية العلمية للأجنبي.[28]

-تجربة الجزائر: بينما في الجزائر تعد تجربة المعرفة الأنثروبولوجية فتية جدا, ولازالت الأسئلة الذي تكرر نفسها في كل مرة وفي كل مناسبة فارضة نفسها علينا, وهي:هلا استوعبنا حقيقة علم الأنثروبولوجيا, وهل

يحق لنا أن نسمي أنفسنا أنثروبولوجيون, وهل بإمكاننا دراسة مجتمعنا المحلي؟ وبأي منهجية ؟...إلخ. لقد بدأ ترسيم هذه المادة في الجامعة الجزائرية كحقل للمعرفة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية مند 1986 السنة التي تم فيها الإعلان عن تأسيس قسم الثقافة الشعبية بجامعة تلمسان,[29]بعدما كان الأخذ والرد بين تلمسان ومنطقة القبائل التي تعنى بالثقافة الأمازيغية وبالأخص اللغة البربرية.

تخرج من هذا القسم مئات الطلبة الذين هم حاليا أساتذة بالجامعة منهم من يدرس الأنثروبولوجيا بهذا القسم ومنهم من يدرسها كمادة بأقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية في كليات ومعاهد بالوطن. لقد تناول جل المتخرجين في مذكراتهم وأطروحاتهم مواضيع مختلفة تتعلق بالثقافة والاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية والتنمية والصحة, فدرسوا من خلالها التراث الشعبي المادي واللامادي, والزوايا والأضرحة والعادات والتقاليد والطقوس بمقاربات منهجية حضر فيها إلى جانب التحليل الأنثروبولوجي طرق البحث السوسيولوجي والتاريخي والاقتصادي والنفسي. وهذه الحقيقة أملتها على المتخرجين تكويناتهم الأساسية في دراسات التدرج. بالإضافة إلى هذا القسم, برز مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران سنة1995 الذي ضم باحثين متعاقدين, وأساتذة دائمين وباحثين من جامعات الوطن, حيث أعطوا دفعا قويا للتخصص في البحث الأنثروبولوجي فاشتغلوا على البحث في مشكلات اجتماعية ذات البعد السوسيو-أنثروبولوجي. وكان من أبرز إنتاجاتهم ميلاد مجلة إنسانيات, ومنشورات كراسك التي تجمع أعمال الملتقيات والتحقيقات الميدانية. وتزامنا مع الإصلاحات الجامعية في ميدان نظام ل.م.د فتحت بعض أقسام وكليات العلوم الإنسانية والاجتماعية تخصصات في الأنثروبولوجيا(مثال قسم العلوم الاجتماعية بجامعة تلمسان). غير أن معظم الدراسات والأبحاث

المنجزة إلى حد اليوم, والدروس المقدمة في المحاضرات ظلت حبيسة نظريات غربية, أنجزت على مجتمعات بدائية وأجنبية بمناهج ومفاهيم مستقاة من وقائع تاريخية واجتماعية بعيدة كل البعد عن خصوصيات وثقافة الواقع الجزائري. والواقع أن أرض الجزائر شمالها وجنوبها وشرقها وغربها هي خصبة لهذا الحقل من المعرفة, فقط غياب البحوث الميدانية التي تزيل الغموض عن الممارسات الثقافية والاجتماعية ومعرفة مصادرها الحقيقية أصبح يثير كثير من التساؤلات, من بينها من يتولى الكشف عن هذه الحقائق في عصر أصبح فيه الاعتراف بالنسبية الثقافية والخصوصيات الاجتماعية, وبثقافة الآخر مظهرا من مظاهر التداخل الثقافي العالمي.

الخاتمة

إن غياب البحث الأنثروبولوجي من جانب الباحث المحلي لثقافته ومجتمعه أدى إلى طرح إشكالية المسافة بين الباحث والموضوع(أي المبحوث), فهل ننتظر البعيد عنا جغرافيا وثقافيا ليكشف خبايا مجتمعنا وثقافتنا, في الوقت الذي تتوفر للباحث الأنثروبولوجي الجزائري إمكانيات تمكنه من إنجاز بحوثا بدرجة كبيرة من الأمن والثقة تفوق ما يتوفر لغيره من الأجانب. وبعيدا عن مبررات قد تبدو لنا أحيانا غير محفزة على بذل أي جهد في الميدان, نقول أن نتائج الأبحاث وجديتها هي التي تعطي للباحث المحلي الأولوية للتقرب من صاحب القرار والأخذ برأيه في قضايا المجتمع المختلفة, عندما يصبح عبارة عن مخزن للمعلومات والنظريات التي تعكس بصدق الواقع الثقافي والاجتماعي, ومن تمت فإن الحديث عن المسافة في البحث الأنثروبولوجي, لم يعد له أهمية في عصر التداخل الثقافي والترابط الاقتصادي واختزال المسافات الجغرافية بسبب التطور التكنولوجي المذهل.

المراجع:

1-جاك لومبار, مدخل إلى الإثنولوجيا, ترجمة حسن قبيسي.ط1, المركز الثقافي العربي, بيروت,1997.ص 41.

2--حسين فهيم , قصة الأنثروبولوجيا, فصول في تاريخ علم الإنسان, عالم المعرفة, الكويت ,.1986

3-Maurice Godelier, Au fondement des sociétés humaines, ce que nous apprent l'anthropologie,ed,Albin Michel,France,2007.p,177.

4-françois-laplantine,l'anthropologie,ed,payot.paris, 2001.p,16.

*/5-يندرج هذا الطرح ضمن مضمون الندوة المنعقدة بالنمسا عام 1978 التي دعا إليها الأنثروبولوجي العربي حسين فهيم ومؤيدوه لمحاولة مناقشة المصطلح الجديد الذي برز خلالها, وهو "أنثروبولوجيا أبناء البلد الأصليين"indigenous Anthropology الذي دارت حوله عدة مناقشات انتهت بظهور تيارات مؤيدة وأخرى متحفظة, أنظر مقال, فتحية محمد أحمد إبراهيم.أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة, رؤية أنثروبولوجية, جامعة الملك سعود , الرياض, المملكة العربية السعودية.الموقع::http://digital.library.ksu.edu.sa/V28M.

6-Claude Rivière, Introduction à l'Anthropologie,ed,Hachette,paris, 2002.p.12.

7-Ibid.P.12.

8-Ibid.P.12.

9-françois-laplantine,op.cit.p,11.

10-Ibid.p.12.

11–Claude Rivière,op.cit.P.13.

12–Ibid.p.14.

13-françois-laplantine,op.cit.p,11.

14-Ibid.p.12.

15-حسين فهيم ,المرجع السابق.ص 192.

16- نفسه,ص193.

17- نفسه,ص195.

18- نفسه,ص196.

19-نفسه,ص.196

20-نفسه,ص211.

21-مولود قاسم نايت بلقاسم, أصالية أم انفصالية.ج2,دار الأمة,الجزائر, 2007, ص281.

22-حسين فهيم,المرجع السابق,ص206.

23-مولاي الحاج مراد, مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية. في وقائع الملتقى:أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر, مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.وهران 22.23.24نوفمبر1999 ,ص.9

24-أنظر: فرداجي محمد أكلي, الاشكالية المعرفية للسوسيولوجية الكولونيالية في الجزائر:دراسة عينة من الأبحاث الكولونيالية التي أنجزت حول منطقة القبائل,في علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر,.أعمال الملتقى الوطني علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر,أية علاقات؟ تنسيق عبد القادر لقجع, وهران أيام5,4, و6ماي2002, دار القصبة للنشر, الجزائر.ص.93

25-عادل فوزي, إشكالية الملتقى. في وقائع الملتقى:أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر, مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.وهران 22.23.24نوفمبر1999 ,ص.15

26-جاك.لومبار, مرجع سابق,ص.17

27- عبد الغفار محمد أحمد, حالة الأنثروبولوجيا في السودان, أركاماني, مجلة الآثار والأنثروبولوجيا السودانية, العدد الثالث, أغسطس 2002,ص8.

الموقع:

www.Arkamani.org/vol3/Anthropology_vol_3/state_of_Anth_Arabic.htm

28-نفسه,ص.12

29-سعيدي محمد, واقع وآفاق تدريس الأنثروبولوجيا في الجزائر, محاضرات الأسبوع العلمي الوطني الرابع للجامعات من 16-21 أفريل2005 جامعة بوبكر بلقايد تلمسان, ص125.

الرحلة العلمية للشيخ محمد بن عمر الهواري

أ. فاطمة بلهواري جامعة وهران

تقديم

شكلت الرحلة في طلب العلم عنصرا أساسيا في التربية المغربية، بهدف الاستزادة من مختلف المعارف، ونهل العلوم من مصادر متنوعة لغرض توسيع الآفاق ودوام الاتصال مع مراكز العلم والاستفادة من كل جديد في بحر العلوم، والإطلاع على ثقافة الآخر. وقد أوفى المغاربة حق هذا التقليد، فأكثروا من شد الرحال إلى بلدان العالم الإسلامي لذات الغرض، ولا يكاد يحصى عدد هؤلاء. وكانت السنة المتبعة عند الطلبة المغاربة هي التحصيل الجيد مع جودة الفهم لعلوم بلدانهم قبل أن يتوجهوا إلى مختلف البقاع.

والظاهر أن الشيخ محمد بن عمر الهواري كان يدرك هذه الغاية إدراك العالم المتبحر في العلوم والمعارف، فجل من ترجم لشخصه ذكر أنه " كثير السياحة شرقا وغربا برا وبحرا" ولم يرحل إلى بلاد المشرق حتى حصل ما في بلاد المغرب من مشارب العلوم المتنوعة.

وبالتالي ارتأينا التعرف على هذه الرحلة مع تقصي دوافعها وأهدافها وآثارها في تكوين شخصية هذا الشيخ العارف بالله.

أولا: المحطات الثقافية المغربية والمشرقية لرحلة الشيخ محمد بن عمر الهواري، والتعريف بسلسلة الشيوخ الذين التقى بهم

الشيخ سيدي محمد بن عمر الهواري"(**751- 843هـ/ 1350-1439م)** هو واحد من أهم الشخصيات وأبرزها في تاريخ مدينة وهران، وقد قرن اسمه بهذه المدينة، وتحول ضريحه عبر التاريخ إلى أحد أكبر مزاراتها، ظلّ ذائع الصيت لما اشتهر به من علم ونضال وورع، هواري

النسب، حسب أغلب من ترجم له من المؤرخين وعلى رأسهم **ابن الصعد التلمساني (ت901هـ/1495م)** في كتابه **الموسوم:" بالروضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين"** والذي استوفى مناقبه على حد قول ابن مخلوف عندما ترجم له[29].

يعتبر الشيخ سيدي الهواري من أهم رجال التصوف الذين أنجبتهم الجزائر خلال العصر الوسيط، وذلك مابين النصف الثاني من القرن الثامن الهجري والنصف الأول من القرن التاسع الهجري، لم تفصل المصادر المتاحة كثيرا عن مرحلة تعليمه الأولى ما عدا أن والده سيدي عمر تخير له من أفاضل الأساتذة رجلا صالحا فاضلا عابدا يدعى **علي بن عيسى**، حفظ القرآن الكريم على يده في قلعة **هوارة**[30] في السن العاشرة من عمره[31].

غادر بعد ذلك موطنه الأصلي، قلعة هوارة متوجها نحو بلدة كليمتو[32]، ففي هذه البلدة تلقى التعاليم الأولى للصوفية على يد متعبد (من

---

[29] - ابن صعد التلمساني، (ت901هـ) روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق، يحي بوعزيز، منشورات،ANEP، الجزائر، ط1، 2002، ص47.محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف، طبقات المالكية، تحقيق، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2003،1، ج1،ص366.

[30] - تقع بنواحي دائرة زمورة التابعة لولاية غيليزان، الجزائر.

[31] - ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص48. أحمد بن محمد بن علي بن سحنون الراشدي الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق، المهدي البوعبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر،1973، ص 443.

[32] - تقع شرق مستغانم قرب مصب وادي شلف وتعرف الآن "بالسور" قرب عين تدلس، وقد ورد ذكرها عند ابن خلدون في وصفه لممر وادي شلف في قوله: "يمر في وادي شلف بني واطيل النهر الأعظم ...ثم يمر مغربا ويجتمع فيه سائر أودية المغرب الأوسط مثل مينا وغيره إلى أن

أولياء الله تعالى)، غير أن المصادر لم تفصح لا عن اسمه ولا عن سيرته ولا عن أساليب تعليمه وتربيته لهذه الظاهرة، التي شاعت في العالم الإسلامي في هذه المرحلة التاريخية، في حين ذكرت هذه المصادر أن ما وصل إليه من الفتح كان لدعوة هذا الشيخ له أن يجعله من أهل الطريقة فقبل الله دعاءه[33].

وأحيطت سيرة هذا الشيخ الصالح بأخبار غامضة يشوبها العنصر الأسطوري، وهي المرحلة التي تمتد ما بين انتقاله إلى بلدة كليمتو ورحلته إلى بجاية، كرواية **ابن صعد التلمساني**، و**ابن سحنون الراشدي**[34] ومن نقل عنهما، حين ذكرا أنه " طاف البلاد شرقا وغربا يجول في الصحاري البعيدة والفلوات المقفرة، وطعامه فيها الحشيش وأوراق الأشجار، وتخالطه فيها الوحوش والسباع ولا يخافها" وقد يكون لهذا النص معنى واحد فقط أن هذه المرحلة تدخل ضمن التربية الصوفية لهذا الشيخ، كما توصل إلى ذلك الأستاذ والباحث **بوداود عبيد**، في دراسته عن ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط، ما بين القرنيين السابع والتاسع الهجريين /13-15م[35].

يصب في البحر الرومي ما بين كليمتو ومستغانم" العبر،ج6، ص203-204.

[33] - ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص443.

[34] - ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص49. ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق ، ص443.

[35] - ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط، ما بين القرنيين السابع والتاسع الهجريين /13-15، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران،2003،ص277-278.

1- الرحلة نحو بجاية

وكانت عادة طلبة المغرب الإسلامي لا يرتحلون إلى المشرق حتى يجمعوا علوم بلدهم، ويكونون على درجة عالية من العلم وجودة الفهم،كما سبق الذكر في ذلك، وهكذا بدأت رحلة الشيخ محمد بن عمر الهواري نحو بجاية حوالي سنة 767 هـ/1365م، بعد أن بلغ سن البلوغ وكانت هذه المدينة أول محطة في هذه الرحلة العلمية. **ذكر هذا كل ابن صعد التلمساني، في روضته وابن سحنون الراشدي، في ثغره**[36].

وسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان لماذا اختار بجاية بالذات؟ فالجواب بسيط أنها كانت في هذه المرحلة التاريخية معقلا للعلوم والمعارف الإسلامية والإنسانية، ومركزا ثقافيا يشد الرحال نحوه، وهذا منذ أن حكم الحماديون بلاد المغرب الأوسط، ظلت هذه المدينة منارة إلى مطلع القرن السادس عشر الميلادي، إذ قامت بها معاهد علمية ذات شهرة ومساجد جامعة، وزوايا صوفية عريقة، أدى هذا كله إلى ظهور نهضة علمية وفكرية هائلة، كالجمع بين الفقه والتصوف، وسيادة ظاهرة الفقهاء الصوفية في بجاية خلال القرن(8 هـ/14م) ويعود جذور هذا المنهج ببجاية إلى القرن (7 هـ/13م)، حينما كان التصوف يدرس ضمن علوم الدراية إلى جانب علم تفسير القرآن وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية كما أكد على ذلك فقيه بجاية وقاضيها، أحمد الغبريني (ت 704 هـ/ 1304م)[37]. وبالتالي فإن رواج التصوف ببجاية خلال القرن (8 هـ/

---

[36] - ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص51. وابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص443.

[37] - عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص307 وما بعدها.

14م) بين الفئة المثقفة من الفقهاء لم يكن منهجا روحيا فحسب بل كثقافة من ثقافة العصر[38].

كما نبغ بهذه المدينة فقهاء أجلاء وعلماء في مختلف العلوم النقلية والعقلية، والتراجم التي قدمها الغبريني في كتابه **"عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية"** لأكثر من مائة وعشرة من العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء والأطباء والحكماء والرياضيين، والفلكيين، والمتصوفة والفلاسفة والمحدثين، والمناطقة.

ومن أبرز أعلامها الأديب المؤرخ محمد بن حماد الصنهاجي (ت 628هـ/ 1230م) والعلامة أحمد الغربني(ت644هـ/1246م) وعبد الرحمن الوغليسي(ت 786هـ/ 1384م) وعبد الرحمن الثعالبي (ت879هـ/ 1470م) والقطب الصوفي أبو مدين شعيب بن الحسين، (ت 595هـ/ 1198م) وغيرهم ممن يطول ذكرهم.

وهذا الحشد من العلماء والمفكرين في هذا المركز الثقافي والحضاري البجائي برقعته الواسعة أثروا الحضارة الإسلامية في مختلف مجالاتها في داخل المغرب الأوسط وفي باقي أصقاع الغرب والشرق الإسلامي، وشاركوا في نهضتها، وتطورها ورقيها، وتوسيع مجالاتها، ومفاهيمها علما ودراية، واستيعابا، وتأليفا، وإبداعا.

وقد حظي الشيخ سيدي الهواري بالتتلمذ على كبار مشايخ وعلماء هذه مدينة، فنال إجازتهم في مختلف العلوم إذ صرح في كثير من

---

[38] - الطاهر بونابي، أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي الفقيه الصوفي، حوليات التراث، مستغانم، ع7، 2007. يحي بوعزيز، مركز بجاية الحضاري ودوره في إثراء الحضارة العربية الإسلامية، مجلة الحضارة الإسلامية، عدد خاص بالملتقى الدولي حول المراكز الثقافية في المغرب الإسلامي،وهران،1993، ص7-8.

كلامه أنه لقي بها جماعة من العلماء أهل الصدق والورع أجازوه في جميع العلوم ومن إشارته لذلك: (وعندي إجازة وأنا صبي)[39].

ويتصدر قائمة العلماء الذين أخذ عنهم كل من العالم أحمد بن إدريس البجائي من علماء القرن الثامن الهجري توفي بعد (760هـ/ 1359م)[40] ، درس عليه ابن خلدون وأخوه يحي، وعبد الرحمن الوغليسي، وهو صاحب مدرسة صوفية مشهورة وزاوية ببجاية وأحوازها، ألف عدة شروح نقل عنها **ابن زاغوا التلمساني ومحمد المشدالي، ويحي الرهوني، وابن عرفة، وعيسى بن سلامة البسكري**[41].

وأخذ أيضا الشيخ سيدي الهواري عن العالم **أبي زيد عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي** (ت 786هـ/ 1384م) وهو من علماء القرن الثامن الهجري/14م ولد وتربى في بني وغليس على بعد حوالي ميل من قرية سيدي عيش جنوب بجاية، على الضفة اليسرى لوادي الصومام، تضلع في العلوم والمعارف العربية الإسلامية خاصة الفقه، وتولى وظيفة الإفتاء، والإمامة ببجاية، ولقب بشيخ الجماعة وتتلمذ على الشيخ أحمد بن إدريس، درس عليه الخلدونيان، وأبو القاسم المشدالي، وعبد الرحمن الثعالبي، ومن تآليفه منظومة "الوغليسية " في الفقه، فكانت موضع دراسة واهتمام

---

[39] - ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص52.

[40] - لم يحقق في تاريخ وفاته، ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق، مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص138.

[41] - الآغا بن عودة المزاري، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر ،تحقيق، يحي بوعزيز، دار البصائر، الجزائر، 2007، ج1،هامش 2، ص70، أحمد بابا التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق، محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ، 2000، ج1،ص92.

اللاحقين لفترة طويلة[42]. كما شرحها عدد كبير من تلامذته أحمد زروق البرنسي، وحمد السنوسي، ويحي العيدلى، وعبد الرحمن الصباغ، وله فتاوى بالدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي يحي زكريا المغيلي[43].

اقتصر الوغليسي فيها –أي الوغليسية- على القول المشهور وفق مذهب الإمام مالك واجتنب الخوض في خلاف المسائل، ونزع إلى الجمع بين فقه العبادات وأسرار أحكامها مركزا على الجانب الروحي مخاطبا القلب والعقل لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي على نموذج الصوفية. مما يدل على جمعه بين الفقه والتصوف، فقوى بذلك نظرية سيادة ظاهرة الفقهاء الصوفية في بجاية خلال القرن (8 هـ- 14م) والذي يعد واحد منهم،

ومن هذه المنطلقات حدد الوغليسي موقعه ضمن جبهة الفقهاء الصوفية في مواجهة تيار المرابطين بشعبيتهم الواسعة. وتوفي هذا العالم والفقيه عام (786هـ/ 1384م)[44].

أقام الشيخ سيدي الهواري في بجاية مدة أعوام مواصلا الجد والاجتهاد في قراءة العلوم المنقول منها والمفهوم - أي العلوم النقلية والعقلية- وحفظ العديد من الكتب المقررة قل أن يحفظها غيره[45].

---

42 – المزاري، المصدر السابق، ج1، ص70، أحمد بابا التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق، محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ، 2000، ج1،ص92.

43 - أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري/ 16-20م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1981،ج1،ص79.

44 - محمد بن يوسف الزياني، دليل الحيران وأنيس السّهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق، المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص38.

45 – المزاري، طلوع سعد السعود، ج1، ص70. ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص52.

لقد أشاد جل من ترجم للشيخ سيدي الهواري أنه أثنى كثيرا على أهل بجاية وذكر محاسنهم في الإيثار والصدقات، واشتمالهم على الغرباء وحبهم للفقراء ومحافظتهم في معاملتهم على الحلال وهذه شهادة عرفان من عالم صالح في حق هذه المدينة المعطاءة تاريخيا[46]. وهذا الموقف يؤكد أن مغادرته لهذه المدينة لم يكن سوى للاستزادة في طلب العلم من مواقع ومشارب متنوعة.

2- الرحلة نحو فاس

ترك الشيخ سيدي الهواري بجاية متوجها نحو مركز لا يقل مكانة عنها ألا وهو فاس العريقة، إذ اشتهرت هذه المدينة كمركز ثقافي وحضاري ذو أهمية خلال القرن الرابع الهجري /10م، وازدادت أهميتها في العهد الموحدي إلاّ أنها بلغت أوج عزها في العهد المريني وذلك خلال القرن هـ/13-14م وتميزت بكثرة جوامعها ومدارسها، الأمر الذي جعلها محطة أنظار لطلبة العلم من المغرب الأوسط فرحل إليها أعداد لا تحصى، وبخاصة أولئك الذين يقطنون الجهة الغربية من هذه البلاد مما خلق جوا للتواصل العلمي والثقافي بين المغربين الأوسط والأقصى عبر مراحل تاريخية متتالية.

دخل الشيخ سيدي الهواري مدينة فاس في سنة(**776هـ/1374م**) وهو ابن خمس وعشرين سنة، وبها أكمل حفظ المدونة البراذعية، والتي بلغ فيها عند باب الصيد في بجاية[47]، وهذا دليل على

---

[46] - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[47] - نفسه، ص 52 ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات، الجزائر،1986ص229. أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج تقديم، عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية طرابلس، 1989،ط1،ص516. الزياني، المصدر السابق، ص38. أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، موفم للنشر، الجزائر،1991، ج1،ص202.

توحيد البرامج التعليمية في البلاد المغربية آنذاك. وبهذه المدينة تتلمذ على يد الشيخ موسى بن محمد بن معطي العبدوسي (ت776هـ/1374م)[48]. وكان مجلس هذا العالم أعظم المجالس بفاس يحضره الفقهاء والصلحاء والمدرسون وحفاظ المدونة[49].

كما تتلمذ أيضا على يد الشيخ أحمد بن القاسم بن عبد الرحمن **القباب**، تولى هذا الأخير الفتيا بفاس، ترجم له ابن الخطيب إذ قال أنه صدر من صدور عدول الحضرة الفاسية، مدرك جيّد النظر شديد الفهم، توفي سنة 779هـ/1377م وكان لهؤلاء العلماء تأثير في تعميق معارفه في مختلف العلوم الدينية واللغوية.

تمكن الشيخ سيدي الهواري من اكتساب احترام شيوخه، فكانوا يعظمونه ويخاطبونه على صغر سنه بالسيادة، وهذا لسعة فهمه وإدراكه، ونبل أخلاقه، فكان معروفا عند أهلها بالعلم والديانة، عظيم القدر معروف المكانة[50].

وفي الوقت الذي كان الشيخ لا يزال طالب علم في فاس باشر تدريس الطلبة القرآن والفقه وعلوم اللغة ونال حظوة بين طلبته، إذ كانوا يتحدثون أنهم ما رأوا أبرك من قراءته ولا أفيد من تعليمه[51]. والملاحظ أن هذه الظاهرة كانت شائعة، فكثيرا ما كان ينقلب هؤلاء من طلاب علم إلى مدرسين أو شيوخ يؤخذ عنهم.

---

[48] - ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص52.

[49] - أبو العباس أحمد الخطيب الشهير بابن قنفد، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق، محمد الفاسي وأدلوف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص24-25. أحمد بابا التمبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق، محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ، 2000، ج2، ص242-243.

[50] - ابن صعد التلمساني، المصدر السابق، ص 54.

[51] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها. ابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني، ص 443.

وفي هذه المدينة ألف الشيخ سيدي الهواري أول كتاب له المسمى بالسهو في شكل نظم لم يتقيد فيها بقواعد الإعراب والوزن، وقد وصف بما يلي:" وهو من أجمع لأحكام مسائل الطهارة والصلاة، وأعظمها فائدة، وأعمها بركة وسمّاه في بعض كلامه بالمؤانس"[52]، وقيل أنه وضع خصيصا للأطفال نظرا لبساطة أسلوبه[53]. وأضاف على هذا الكتاب شرحا سمّاه التنبيه[54]. وأصبح هذان الكتابان يشار إليهما معا بكتاب السهو والتنبيه، في حين انفرد المزاري بعنوان أطول لهذا المؤلف وهو :"السهو والتنبيه للفقراء أهل الفضل النبيه"[55]. كما له تأليف أخرى مثل "التسهيل، والتبيان، وتذكرة السائل" ومما يؤسف له فقدان مثل هذه المؤلفات في المكتبات العامة.

فالرحلة الفاسية تعبر عن التواصل الثقافي وعلمي بين المغربين الأوسط والأقصى، امتدت جذوره عبر عشرة قرون كاملة، وأهم ما ترتب عنه التقاء بشري واجتماعي وثقافي كان من نتائجه الهامة، محو الفوارق المصطنعة سياسيا وجغرافيا[56].

3- الرحلة نحو بلاد المشرق

---

[52] - ابن صعد، المصدر السابق، ص 54. ابن مريم، البستان، ص229.

[53] - أحمد بابا التمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج تحقيق، عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة، طرابلس،1989،ط1، ج2، ص517. الحفناوي، التعريف، ج1، ص202.

[54] - محمد بن يوسف الزيّاني، دليل الحيران وأنيس السّهران في أخبار مدينة وهران، ص38. ابن مريم، المصدر السابق، ص229.

[55] - محمد بن يوسف الزيّاني، دليل الحيران وأنيس السّهران في أخبار مدينة وهران، ص38. ابن مريم، المصدر السابق، ص229.

[56] - عمار هلال، العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين الميلاديين/4-14هـ،مجلة الدراسات التاريخية،الجزائر،ع9 ،1995 ص11.

يبدو أن فاس لم تكن محطة الشيخ سيدي الهواري الأخيرة في رحلته العلمية، بل منها شدّ هذا العالم الرحال نحو بلاد المشرق لأداء فريضة الحج ولأجل الاستزادة في العلم والمعارف والجلوس إلى قرب الشيوخ والعلماء للأخذ عنهم مباشرة[57]، وكانت هذه سنّة طلبة وعلماء ومتصوفة بلاد المغرب بعد أن يجمعوا ويحصلوا ما في بلدانهم من علوم.

لم تتناول المصادر التي ترجمت للشيخ سيدي الهواري طريق هذه الرحلة الحجازية، غير أننا لا نستبعد أن يكون قد سلك طريق البر الذي اعتاد المغاربة قطعه في مثل هذه المناسبة، وهذا بالمرور عبر المدن الأساسية إلى حين وصولهم إلى مصر ومن هناك يبدأ طريق مصر الحجاز.

لقد أكد أحد الراحالين وهو أبو بكر بن العربي أهمية الرحلة إلى بلاد المشرق وهو ممن سبر علوم المشرق وأدرك أهمية اللقاء مع أهل العلم من مختلف التوجهات، وعانى من انغلاق الفكر وتقوقعه وانعزاله عن العالم وما يجلبه ذلك من تخلف ثقافي وحضاري في قوله:" ولولا أن الله تعالى مَنّ بطائفة تفرقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي، وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطروا أنفاس الأمة الذفرة، لكان الدين قد ذهب ولكن تدارك الباري تعالى بقدرته ضرر هؤلاء بنفع ..."[58].

والملاحظ أن المصادر لا تذكر تاريخ هذه الرحلة المشرقية لا ذهابا ولا إيابا، مما تعذر معها تحديد مدة الإقامة، غير أنها اهتمت بذكر أهم المحطات التي توقف عندها، وكانت مصر أول محطة استقر بها مدة

---

[57] - المزاري، طلوع سعد السعود، ج1، 70-71.

[58] - الناصري، الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، ج1، ص141-. محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي ص192-193.

للقراءة والإقراء، ومن بين اللذين أخذ عنهم بهذه الديار **الحافظ العراقي** وهو عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم الكردي وُلِدَ سنة 725 ه وتوفي 806هـ، قال فيه ابن الجزري: **"حافظ الديار المصرية ومُحَدِّثُها وشيخها"**[59]. واشتغل بدرس وتحصيل علم القراءات، ثم صرف همَّته إِلَى الْحَدِيْث وتضلّع فيه رواية ودراية وصار المعول عليه في إيضاح مشكلاته وحلّ معضلاته، واستقامت له الرئاسة فيه، والتفرد بفنونه، حتّى إنّ كثيراً من أشياخه كانوا يرجعون إليه، وينقلون عنه حتَّى قال فيه ابن حجر العسقلاني:**"ولم نرَ في هذا الفنّ أتقن منه، وعليه تخرج غالب أهل عصره"**[60].

توجه الشيخ سيدي الهواري بعد توقفه في القاهرة إلى الحجاز، وجاور بالحرمين الشريفين مكة والمدينة المنورة عدة أيام وفي مكة كان مقيما برباط الفتح، ثم زار بيت المقدس وجال في بلاد الشام، وأقام بالجامع الأموي بدمشق مدة قبل أن يشرع في رحلة العودة.

ثانيا: أثار الرحلة في صقل شخصية الشيخ العلمية

بعد رحلة علمية حافلة بالأخذ والعطاء، اختار الشيخ سيدي الهواري مدينة وهران مستقرا له، وأسس بها زاوية، مثابرا فيها على العلم والعمل، و انتفع به خلق كثير، وركن فيها إلى تدريس مختلف العلوم الدينية، وإلقاء محاضرات في الوعظ والإرشاد، والدعوة إلى العمل الصالح والزهد عن ملذات الدنيا. واتخذ الشيخ أسلوب الترغيب والترهيب في الدعوة، حسب نوع وحالة مستمعيه. فكان يذكر الأغنياء بآيات الانتقام

---

[59] - شمس الدين عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع، دار الجيل ، بيروت، 1992،ط1،ج4 ص176.

[60] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والعذاب شديد، بخلاف الفقراء فكان يصبرهم ويذكرهم بآيات الرّجا وحسن الظن بالله تعالى[61].

وثمة عدة مؤهلات في ميل الشيخ سيدي الهواري إلى التصوف، ومنها شخصيته الزاهدة عن ملذات الدنيا، فكان كما وصفته جل المصادر" مثابرا على العلم والعمل والصدق في الأحوال " وأضافت أيضا" كان صواما، قواما، جوادا، كريما، محبا لآل البيت النبوي رافعا لمقدارهم محافظا على حدود الشريعة"[62]، و كان لتكوينه العلمي المنحصر في العلوم الدينية، وللانتشار الكبير لظاهرة التصوف في العام الإسلامي آنذاك، ليس كمنهج روحي فحسب بل كثقافة من ثقافة العصر[63]، دور أساسي في صقل شخصيته المتصوفة. ودون أن ننسى مدى تأثره بشيوخه هؤلاء الذين كانوا يمثلون زبدة الثقافة التي نهل منها معارفه.

ثالثا: ملاحظات تقييمية حول سيرة الشيخ سيدي الهواري العلمية

1- تعتبر المعلومات التاريخية التي وردت في كتب الطبقات والتراجم عن شخصية الشيخ سيدي الهواري هزيلة، لا تكاد تسعف في الوصول إلى معرفة دقيقة حول نشأته ورحلاته ومنهجه في التدريس ومساهمته في الحياة الاجتماعية والثقافية.

2- لم يسجل لنا الشيخ سيدي الهواري رحلته العلمية والتي كانت عادة طلبة العلم في ذلك الزمن.

---

61 - المزاري، طلوع سعد السّعود ،ج1 ،ص 70. التنبكتي، نيل الابتهاج، ج2، ص516. ابن مريم، البستان، ص228. بن يوسف الزياني، دليل الحيران، ص38. أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج1،ص467.

62 - التمبكتي، نيل الابتهاج، ج2، ص516. ابن مريم، البستان، ص228.

63 - الطاهر بونابي، أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي الفقيه الصوفي،حوليات التراث، مستغانم، ع7 ،2007.

3- كما لم يدوّن سيرته الذاتية مما تسبب هذا في نقص المعلومات حولها وظلت مراحل هامة من حياته الاجتماعية والعلمية غامضة.

4- عدم ضبط تاريخ الرحلة نحو بلاد المشرق.

5- هنالك حلقات غامضة في تاريخ هذه الرحلة.

6- انعدام المعلومات حول حلقات الدروس التي كان يحضرها الشيخ.

7- ورود أخبار *الرواة* عن مكاشفات الشيخ سيدي الهواري في هذه الرحلة، والتي طبعت بانتشار وتطور *التيار الصوفي المغربي، غير أنها لا تعكس إلاّ عقلية العصر الذي رويت فيه، أي القرن 10 أو 11 هـ/ 16-17م ولا تعكس آراء الصوفية ونظرياتهم خلال عصر الهواري.*

دريدا و فينومينولوجيا التفكيك.

أ. عبد القادر بودومة. جامعة تلمسان

الفينومينولوجيا و سؤال الميتافيزيقا:

يحدد هيدغر الفينومينولوجيا على أنها منهج و موقف للفكر، موقف محدد فلسفيا و منهج هو الآخر محدد فكريا و تتوافق هذه الرؤية مع أفكار هوسرل المؤسسة للفينومينولوجيا إذ معه صارت هذه الأخيرة تعكس في ذاتها مفهوم الفلسفة، أي أن الفينومينولوجيا صارت الفلسفة بعينها، و هذا ما يؤكد عليه بيانه لأجل الفينويمنولوجيا و الذي أشار إليه في مدخله إلى أفكاره الأساسية Post face à mes idées directrice حيث أكد أن الفينومينولوجيا هي البدء الجديد و منه بدء لأصل مغاير، بدء علم كوني، علم صارم Une science rigoureuse فهي ليست علما بالحدود لمجرد اعتبارها تحديدا لمنطقة الوعي بمعطياته الدنيا المشتقة أصلا من وحدة الفكر المحض، و لعل هذا التحديد للفينومينولوجيا هو مجرد موقف مؤقت إذ يستجيب لمقتضيات نظرية المعرفة على نحو غير ميتافيزيقي أي غير كانطي، فإذا كان النقد الكانطي تحليلا للتناهي المحايث لقدرات العقل فإن نقد العقل النظري أي "الإيبوخي" Epocké و المتعلق بنظرية المعرفة، يستكشف الوعي حيث هو لانهائي في مساره القصدي Intentionnel و في إقباله على موضوعاتها، إن الفينومينولوجيا كما أرادها هوسرل ليست رسما لجغرافيا و حدود بل هي استقصاء تاريخي لحياته الباطنية و لذلك فإن استثمار الحدود الكانطية إنما هي استئناف للتفلسف بما هو نقد، أي اطلاع بالإرث الكانطي. و الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة هي نتاج الفكر كما يشير هنري ميشال Henry Michel تتضمن على منهج و على لغة متميزتين، موضوعها و على خلاف الفلسفات الأخرى ليس الأشياء أو الظواهر في ذاتها و إنما ظواهرية

Phénominalité هذه الأخيرة، أي البحث عن الكيفية التي تظهر بها إلينا، و وحدها مثل هذه الظواهرية بإمكانها منحنا منفذا إلى معرفة حقيقة الفينومينولوجيا.[64] و عليه فإن موضوع الفينومينولوجيا يؤسس تطابقا منهجيا مع اللغة و في الفقرة السابعة من كتابه "الوجود و الزمان" être et temps يحدد هيدغر الفينومينو-لوجيا انطلاقا من الجذرين المشكلين لها: Le phaïnomenon et logos[65] و من هذه اللحظة تم اكتشاف الحدث المهم المتمثل في أنه مع ظهور الظواهر ذاتها يقوم اللوغوس بمنحنا فرصة رؤية كل ما تقوله. و عليه فمهمة الفينومينولوجيا كما يشير هيدغر تكمن في ذلك الذي في التجلي لا يتجلى، و حسب هنري ميشال إن موضوع الفينومينولوجيا لا يسبق أبدا منهجها ذلك لأن و بفضل المنهج يتم كشف Dévoiler للفينومينولوجيا موضوعها الخاص، و الأمر لا يتعلق أبدا بمنطقة جديدة نتواجد عندها و إنما بالمصدر الذي بإمكانه جمع الوجود و الموجود في آن معا، فإذا كان الموضوع هو الذي يحدد العلم فإن المنهج هو الذي يحدد الموضوع إن نمو المنهج يحدث تزايدا محايثا لمضمون العلم[66] و لا يقصد من معان الظاهرة ما هو متداول في المعارف الموجودة و عليه فإن العلم الفلسفي بالظاهرة غير علم النفس من حيث هو علم صادر عن التجربة و مضمونه الأحداث إذ الظواهر النفسية ظواهر واقعة محايثة للوجود فمن المؤكد أنه ثمة في خطاب هوسرل نوعا من التنظيرية

---

[64] Henry Michel : De la phénoménologie, T1 Phénoménologie de la vie, ed !: Epiméthée, Paris, 2003, P 181.

[65] Le phaïnomenon et logos dés ce moment se découvrit le fait décisif que c'est dans le venu ou jours du phénoméne lui-même que le logos fait voir tout ce qu'il en dit, la tâche de la phénoménologie est de rendre manifeste ce qui dans la manifestation ne se manifeste pas. Voir : M.Heidegger : être et temps, traduit de l'allemand par : François Vézin, ed : Gallimard, 1986, §7. P 53-66.

[66] Henry Michel : ibid, P 182.

للفينومينولوجيا مثل سيادة الرؤية للتنظير الذي يعني "أنظر" و الفكرة هي الشكل المرئي في التقليد الأفلاطوني و هذا لم يمنع هوسرل - هنا بالذات ستعرف الأمور تعقدها – من محاولة إيجاد فينومينولوجيا للامرئي، للصوت، و خاصة للمس، ففي كل مرة مثلا يقوم فيها هوسرل بتحليل تجربة الزماناتية يحيل نفسه كما يشير جاك دريدا إلى إسماع الصوت الموسيقي و هنا بالذات يعرف امتياز النظر زواله.

الفينومينولوجيا، لاحسمية التفكيك.

التفكيك كما أسس له جاك دريدا هو بمثابة مساءلة للأصل و للتخوم، إنه لقاء تناصي و الذي لم يكن يرى في محاولته إلا امتداد لأصل معنى التفكيك عينه. إذ لا يجب فهم التفكيك باعتباره نفيا عدميا و لا فكا ميكانيكيا بل ينبغي إدراكه باعتباره تحليلا لبنى مترسبة و المشكلة لعناصر تفكيرنا الذي يميزنا، فالاستدلالية التي تقوم عليها طريقة تفكيرنا عبر اللغة أي عبر مجموع العناصر المحددة بدورها انتمائنا إلى تاريخ الفلسفة و لا يمكن تحديد معنى التفكيكية بعيدا عن البين-نصية Inter-textualité و ذلك من خلال العديد من الدلالات و المعاني الممكنة التي يحملها معنى التفكيك و التي سنأتي على ذكرها، إذ سبق و أن كانت كلمة تفكيك متداولة من حيث الاستعمال و لكن بصورة جد نادرة في اللغة الفرنسية و استعملها أيضا هيدغر الذي تحدث بدوره عن التدمير، التفكيك باعتباره تدميرا DestruKtion ثم وظفها سيغموند فرويد S.Freud للدلالة على الذوبان و الانحلال Dissociation. لكن تفكيك دريدا يبتعد تماما عن هذه الاستعمالات على الرغم من اعترافه بأن تفكيكه هو مجرد امتداد لكل هذه الممارسات، لهذا نجده يقترح تحديده باعتباره التقاء-تناصي une rencontre-textuelle إنه إي التفكيك مفترق الطرق، فرق و جمع في آن واحد و الحامل للدلالات عديدة. إن كلمة التفكيك Deconstructio

تعني التفكك Décomposer و مفكك Démonter و التحقق Vérifier، التفكيك هو أولا مرتبط بالنسق Système إنه التفكير في الأنساق و في انغلاقها و في انفتاحها و هو بالإضافة إلى ذلك نوعا من الترجمة الفاعلة و التحويرية أي تقوم بتحويل الكلمة إلى كلمة أخرى، تنقلها و تغيرها إلى لغة أخرى، إن التفكيك هو الاجتياز و العبور و لقد اعتقد هيدغر بأهمية أو بضرورة تفكيك الأنطولوجيا و لا يعني أبدا النفي أو التدمير الأنطولوجي و إنما هو بمثابة تحليل البنية الأتطولوجية للتراث الفلسفي و له ميزة أنطولوجية إثباتية في جوهرها و تأكيدية لانافية. التفكيك غير مرتبط بالنفي في معناه العدمي (الحرفي) و لكنه ممثل على الدوام نفيا بالنسبة للإيجاب كأن نقول مثلا Dé-construction فاللازمة الأولى Dé تحمل دلالة النفي و اللازمة الثانية Construction تحمل دلالة التشييد و البناء و عليه يغدو التفكيك اللا-ممكنIm-possible، الأمر لا يتعلق طبعا بالانسحاب و إنما بضرورة تقديم إمكانات أخرى لتفكير الممكن ذاته أي لتفكير الحقيقة و ليس في الوجود فقط، فليس الوجود هو ما ضاع منا و إنما الحقيقة. لن يكون التفكيك أحادي اللغة و حتى إن سلمنا بوجوده فإنه سيبقى يمارس تعدده اللغوي، لهذا بفضل دريدا كتابته في الجمع، تفكيكات، Déconstructions و إذا كان التفكيك موجود فإنه سيكون من الواجب القول دائما و بحسب جهة الممكن غير قابلة للاختزال لأنه ممكن ممكن اللاممكن Le possible de l’impossible possible إذ قدر التفكيك التكلم داخل لغات عديدة و بأن يكون في كل لحظة من لحظاته مرتبطا بالقراءة المنجزة، ذلك لأن كل منا يفضل الكتابة عن أهوائه ومشاعره و تجاربه انطلاقا من حدود و حقول و جذور و اقتلاعات لغته القومية الخاصة، إن التفكيك يقول دريدا هو نتاج عبقرية اللغة، لقد أوجدته اللغة، "لقد وجدت نفسي محاصرا بطريقة منفعلة فاعلة داخل ثقافة فرنسية

أحادية اللغة، لكن في وسط مغاربي، عربي، إسلامي، كما يقال أحيانا مجازفة "الجزائر[67]" و لقد أمكنتني قراءتي لأعمال جاك دريدا بإحصاء هذا الجمع من التفكيك بالشكل التالي:

1. ليس التفكيك هدما و لا تدميرا عدميا لأنه لا يقر بوجود شيء ما قابل للتدمير فالتفكيك ليس بشيء و أن حدث و أن صار كذلك فإنه لن يكون أكثر من فكر وجود الميتافيزيقا، إذ ينجز تفسيرا بسيادة الوجود أو ماهية الفكر بما هو كائن و مثل هذا التفسير لا يمكنه أن يكون مجرد تدمير سلبي إذ ثمة جدلا و ثمة تعارضا سواء أكان سلبيا أو إيجابيا و أن أي قول يجعل من التفكيك مجرد تفكيكا سلبيا هو بمثابة إعادة كتابة داخل صيرورة الضمنميتافيزيفية Intramétaphysique[68] .
2. التفكيك حركة إثباتية و لا يقصد بالضرورة الإثبات بالإيجاب، و إنما هو إثبات فعال منتج للمعنى و لا يكتفي بالبحث عن المعنى مثلما هو عليه الشأن لدى الهيرمينوطيقيون الذين يفضلون التسليم بوجوده معطى في النص، في الوجود و هو دائما في حالة ضياع و فقد و ما على المؤول إلا البحث عنه و الكشف عن حقيقته، غير أن التفكيك لا يسلم على الإطلاق بوجود معنى معطى و إنما يقر بضرورة إنتاجه من قبل قارئ فاعل لامتوقع.
3. كلمة التفكيك موجودة في اللغة الفرنسية و على الرغم من قلة استعمالها إلا أنها حدد لها موضعا في قاموس ليتري Littré و التي تلعب دورا في العديد من اللوائح المعرفية مثل الألسنية أو

---

[67] لغات و تفكيكات في الثقافة العربية، لقاء الرباط مع جاك دريدا، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط1، 1998، ص 194.

[68] Voir : J. Derrida, Psyché 2, invention de l'autre, ed : Galilée, Paris, 1992.

النحوية و أيضا الآلية أو التقنية و الكلمة تحيل في بداية الأمر عما تبدو عليه في القاموس إنها تعكس فكرة البنية Structure فحينما استخدمت يقول جاك دريدا الكلمة كانت البنيوية لحظتها المهيمنة على الفكر الغربي اعتقد في آن معا ان التفكيك هو بنيوي و ضد بنيوي[69].

4. حول انغلاق و انفتاح النسق يعكس التفكيك فعالية الترجمة المستخدمة من قبل هيدغر في تدميره للأنطولوجيا الكلاسيكية، لكن التفكيك يحلل أيضا بنية الأنطولوجيا ذاتها و هو ليس مجرد تحليل نظري و إنما هو في الوقت ذاته كتابة أخرى لسؤال الوجود أو المعنى، فلقد ارتبط هدف التفكيك لدى هيدغر بجعل الوجود لا يحضر أمامنا كوجود معطى مسلم به و كتب دريدا عن ذلك قائلا: "إن هيدغر لا يتركنا نقرأ كلمة "وجود" إلا تحت سلب الشطب Rature négative لا يكون بالرغم من ذلك دليلا سالبا و ببساطة، عن ذلك الشطب هو الكتابة الأخيرة لعصرما فتحت معالمها ينمحي حضور المدلول المتعالي بالرغم من انه يظل قابلا للقراءة.[70]

5. ليس التفكيك ببساطة عملية فك بنية معمارية، إنه أيضا السؤال عن التأسيس، السؤال حول العلاقة بين التأسيس و ما هو مؤسس و هو في الوقت ذاته سؤال حول انغلاق البنية، سؤال عن المعمار الفلسفي ككل لا في ما يتعلق بهذا البناء أو ذاك. لكنه يجري حول الفكرة المعمارية للنسق و إذا كنت قد قلت معمارية يقول دريدا فإنني أشير هنا إلى تهديد كانط الذي لا يستنفذ كل

---

[69] Voir : J. Derrida, Moscou aller retour, ed l'aube, 1995, P108.
[70] أنظر: جاك دريدا، مواقع، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، ط1، 1992، ص 12.

معاني المعمارية على الرغم من أن تحديدها يهيمن على وجه الخصوص، فالمعمار هو فن النسق L'architecture c'est l'art du système[71]، إن التفكيك يفكك الأنظمة و الأنساق، لا يدعي إسقاطها أو تدميرها أو عدمها. و إنما يريد الانفتاح على إمكانات التنظيم و التركيب، إمكانات الوجود معا التي ليست نسقية بالضرورة، بالمعنى الدقيق الذي تمنحه الفلسفة لما هو نسقي، إن التفكير بهذا المعنى هو تفكير معين حول النسق، حول انغلاق و انفتاح النسق، فثمة نسق و ثمة نص و في النص ثمة شقوق أو منابع التي تنفلت من هيمنة الخطاب النسقي عليها. هنا تكمن اهمية وجود تأويل لامتناهي فعال منخرط في ميكرولوجية السلخ Micrologie du scalpet عنيف و وفي في آن معا.

6. ليس التفكيك نقدا و إنما يشتغل على تفكيك النقد ذاته فعند محاولة التفكير فيما تعنيه تاريخيا سيادة اللحظة النقدية بالمعنى الكانطي يغدو التفكيك بعيدا عن النقد ليقترب أكثر من لفظ آخر موجود في اللغة الألمانية و المستعمل من قبل هيدغر و فرويد و هو اللفظ Abbau الهدم الهيدغيري هو نوع من العودة إلى أصول التفكير الغربي للتمكن من استعادة المنسي و استرداد أسس الميتافيزيقا نفسها لكن التفكيك يبدأ حينما يكف هيدغر على الاشتغال حيثما تكون الكينونة قيد الشطب.[72]

7. التفكيك هو أيضا طريقة في الكتابة و الارتقاء لنص جديد و لم يكن أبدا مسحا كليا للطاولة و لهذا نجده يتميز عن الشك و عن

---

[71] J. Derrida : Psyché2, invention de l'autre, ed : Galilée, Paris, 2003, P 226.

[72] أنظر: ج دريدا، هيوسلفيرمان، نصيات، بين الهيرمينوطيقا و التفكيكية، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص105.

النقد، ذلك لأن النقد ينجز دوما من قبل الحكم سيادة الحكم أو التثمين النقدي.

8. التفكيك استراتيجية لا تمارس هدما سلبيا و لا خلخلة. تفكك المعاني التي تستمد أصلها من اللوغوس و يعلن التفكيك عن نفسه لأنه عملية تقوم على تحليل جسم ما بإرجاعه إلى عناصره المكونة له، إنه تفكيك جيو-مواقعي ينقب و يحفر و ينحت طبقات الأرض التي يقف عندها ليقوم بعد ذلك بمسح توبوغرافي فالتفكيك ينحت الطبقات التحتية متوجها نحو عمق الأعماق، التي ظلت متوارية كل تاريخ الميتافيزيقا، و الخلخلة عملية حفر عمودية للطريق Frayage و يعتبر دريدا أول من أكد على أهميتها من حيث كونها تحمل القدرة الفائقة على تفتيت النزعة المركزية للعقل الغربي و يقيم اعتراضا جذريا على امتياز الآن-الحاضر Le maintenant-présent فالتفكيك إذا استراتيجية عامة تمارس على النص باعتباره فضاء يدعو القارئ إلى الكشف عما يحويه من قوى عمل، قوى هي في الوقت ذاته تفكيك للنص لأن كل نص بالنسبة لدريدا يحمل عناصر تفجيره من الداخل، باعتباره بنية غير منسجمة كثيرا ما تلحق به ميتافيزيقا الحضور شقوقا و تصدعات، إنه أي التفكيك بمثابة الكشف عن توترات النص و تمزقاته، كي يتمكن بدوره من لأم جسده و هذا ما يميز الاستراتيجية فهي من جهة قلب Renversement للثنائيات الميتافيزيقية و من جهة أخرى بناء Construction لمتعارضات جديدة و التفكيك يغدو متعذرا عندما يمتنع النص عن القراءة نتيجة عدم حمله للتوترات و التصدعات.

9. إن ما يفعله كل من تشومي Tschumi و آيزنمان Eisenman تحت اسم المعمارية المفككة Architecture déconstructive هو التأكيد الأكثر فعالية و الأكثر حدة للتفكيك. و عليه لا ينبغي ان يكون مرتبطا بتحليل الخطاب و المقولات الفلسفية أو المفاهيم السيميائية و إنما عليه (التفكيك) مهاجمة منطقية المؤسسات و البنى الاجتماعية و السياسية و التقاليد المغلقة و الأكثر تزمتا و من وجهة النظر هذه فإن أي تفكيك فاعل في ذاته عليه أن يمر عبر المعمارية. عبر هذا التنقيل الأكثر صعوبة للمعمار مع السلط السياسية، السلط الثقافية و مع تعليم المعار. فكل فلسفة و كل الميتافيزيقا الغربية تجد نفسها منخرطة كلية في المعمارية التي لم تكن مجرد حركة تنقيل الصخور التي تتجمع في جسدها كل التأويلات السياسية الدينية الثقافية للمجتمع. و بالتساوق فإن التفكيك بإمكانه أن يكون تفكيكا معماريا.[73]

.10 غالبا ما تم تقد التفكيك باعتباره مجرد نفي لبرانية اللغة و المؤدي بالكل إلى جوانية اللغة فعندما كتبت يقول دريدا "انه ليس ثمة شيء خارج النص" (Il n'y a rien hors texte) تم تأويل هذه العبارة على أنها تؤكد بأنه "ليس ثمة شيء خارج اللغة" في حين كنت أقصد خلاف ذلك فالتفكيك بدأ أولا من مواقع تفكيك مركزية العقل Logocentrisme و مركزية الصوت Phonocentrisme كما حاولت بعد ذلك القيام بإزاحة تجربة التحرير، و التخلص من وصاية النموذج الألسني الذي كان مهيمنا بشكل صارخ في الستينيات فالأمر إذا كان يتعلق لدى هؤلاء

---

[73] Ibid. P228.

المؤولين للعبارة بنوع من الحقد القديم تم تفعيله تحت غطاء إيديولوجي و سياسي، محاولين جعل التفكيك يقول خلاف ما يريد قوله، طبعا كان لزاما علي و لأجل تعميم استراتيجية تفكيك مركزية العقل و تفكيك النموذج الألسني أن أقوم بتحويل مفهوم النص بدل اللغة إذ ليس ثمة حدودا لا خارجا للنص فهو أكثر من أن يكون لغة و حينا حاول ميشال فوكو تعريف التفكيك جعل منه مجرّد فضاء نصي مختزلا بذلك مفهوم النص إلى مجرد مفهوم للكتابة و إلى كل ما تم كتابته على الورق. طبعا كانت قراءته خاطئة و متسرعة. الكل اتهم التفكيك بأنه مشروع أحمق فحاولوا اختزاله و حصره داخل فضاء الكتابة لكن ثمة بالنسبة إلي ما هو خارج النص و كل شيء يبدأ من هنا.[74] و لا ينعت دريدا هذا الواقع بصورة ساذجة و سهلة إذ كثيرا ما تم حمل لفظ الواقع بجملة من الافتراضات و المقولات الميتافيزيقية، فماوراء اللغة ثمة نص au-delà du langage il y a un texte نعم يقول دريدا أعترف بأن الاختلاف وارد عند كل قراءة تأويلية لأن المسألة مرتبطة كلية بمدى تمكننا من فهم الدلالة، فإن هذا "الوجود ماوراء" être au-delà هو العلاقة الجوهرية للغة بالنص، بالنصوص و بالآثار Les traces و الذي أنعته بالوجود ماوراء اللغة و سيكون بالنسبة إلى نسيج الآثار Trame des traces و النصوص بالمعنى الأكثر عموما[75].

11. يمارس التفكيك عل النصوص و في الغالب على النصوص المرتبطة بتاريخ الفلسفة و بالتحديد يرتكز عمل المفكك عل قلب ثم على تحديد الزوج التراتبي في صلب ذلك الذي جعله منذ أصل الفلسفة من الواقع أولي عن الخيال Fiction إن التفكيك ممارسة الكتابة المنجزة دائما على هامش

---

[74] J. Derrida,Moscou, opcit P110.
[75] Ibid. P111.

النصوص. إنه ثانويا بصورة جذرية، و الرسالة المرافقة له على الدوام هو أن الكل ثانويا و ليس ثمة ما هو أوليا فلا يوجد إلا علامات العلامة.

12. في الواقع عندما نرى ما يفعله كل من تشومي و آيزنمان فإننا نرى الأمور بكيفية مخالفة تماما فهما لا ينجزان تدميرا فحسب و إنما بناءً أيضا فهما يشيدان المعمار في علاقته الكلية بأنماط أخرى من الكتابة السينيماتوغرافية السردية و الأشكال الأكثر تعقيدا من السردية الأدبية لهذا أجدني يقول دريدا "أميل أكثر إلى محاولة جعل من هذه التجربة المعمارية الجسارة و الجرأة للفعالية و التفكيكية الأكثر إدهاشا و روعة"[76]

13. لأجل القيام باستراتيجية التفكيك ينبغي قبل كل شيء إعادة بناء إمكانية التفكيك ذاته، فالتفكيك في بدايته ليس مجرد تفكيك منطقي و الرفض المنطقي للتعارض، إن التفكيك يصدر عن النظام المنطقي فهو ليس مجرد رفض للتعارض.

14. إن التفكيك إما ان يكون اكتشافا أو لا يكون، فهو لا يرضى أن لا يكون، و لا يطمئن بالإجراءات المنهجية، يشق طريقه، يسير و يوسم معالمه كتابة ليست أبدا منجازة Performatif، إنها تنتج قواعد اتفاق أخرى و لأجل إنجاز آخر و لا يستقر أبدا عند حدود الطمأنينة النظرية للتعارض البسيط بين المنجاز و المقرر Constatif و تلتزم انطلاقته بتأكيد و إثبات هذا و ذلك من خلال ربطها بمستقبل الحدث. و لا يمكن للتفكيك فعل ذلك إلا و هو يفكك بنية مفاهيمه و تأسيسه للإكتشاف Invention.[77] التفكيك إذا اكتشاف، إنه اكتشاف الاكتشاف ذاته، هذا ما يكتشفه و هو لا يكتشف خارج ما تم اكتشافه إذ ليس ثمة ما هو خارج الاكتشاف، و في الاكتشاف ثمة إمكان لاكتشاف آخر، فهو على سبيل

---

[76] J. Derrida, Psyché 2, P 228.

[77] J. Derrida, Psyché , Invention de l'autre, Paris, 1999, P 35.1

المثال يعيد اكتشاف الحرف lettre في توهجه و ثورانه، "إن الحضور بما هو مثقل بمدلولات تظهر عبر اللاحضور و معجميا يندفع الحرف كحرف خامل، فإذا هو الحرف النشط المعبر عن هذا الحضور و تلك مفارقة ميتافيزيقية في اللغة المتورطة في التراث المفهومي و الفلسفي"[78].

الميتافيزيقا و فينومينولوجية التفكيك:

يثق دريدا بصورة جلية فيما يمكن للفينومينولوجيا منحه إياه من إمكانات نقد الميتافيزيقا قصد تحقيق تجاوز لها و هو إن يبدو وفيا للتقليد الفينومينولوجي الذي يجد امتداداته إلى كانط إلا أنه يضعها موضع الشك لكونها تكرس الميتافيزيقا في معناها الكلاسيكي أي كأنطولوجيا للحضور لهذا نجده يدعو إلى إعمال استراتيجية التفكيك للميتافيزيقا و ذلك من خلال الفينومينولوجيا اللاهوسرلية فدريدا من الفلاسفة الذين يصرون على ضرورة إحداث بوناً بيّنا بين الفينومينولوجيا و الميتافيزيقا و لا يؤكد على ضرورة التخلص من هذه الأخيرة مفضلا السير بالنعل مع فيلسوف الدازاين هيدغر القائل بأن أي محاولة لتجاوز الميتافيزيقا إنما تتم على أرض الميتافيزيقا ذاتها. لكن يبدو لي أنه و مع حدوث ما أسميه بالثورة الكوبرنيكية الثانية في المعرفة و نظرية المعرفة على يد الفينومينولوجيا فغنه بإمكاننا نعت هذه الأخير بأنها قد صارت في ذاتها ميتافيزيقا لكن من موقع مغاير غير ذلك الذي رسمته الأنطولوجيا الإغريقية و حتى الأنطولوجيا الهيدغيرية الجذرية و عليه فإنه بإمكاننا التأكيد على قدرة الميتافيزيقا على نقد نفسها بنفسها من منطلق ان الفينومينولوجيا هي الميتافيزيقا عينها و هذا ما يؤكد عليه ليفيناس حينما يدعو إلى إبدال مفهوم

---

[78] أنظر سامي محمد عبد العالي، هذا المسمى "الـ" تفكيك، مجلة أوراق فلسفية، ملف خاص بجاك دريدا، العدد 12، 2005، ص ص 55، 56.

التجاوز بالاختراق Transgression باعتبار أن الفينومينولوجيا ليست مجرد بناء الظواهر في الشيء ذاته و إنما هي رد الأشياء في ذاتها إلى أفق تجليها و جعل المتجلي ذاته يتجلى خلف ماهية التجلي حتى و إن كان المتجلي يغطي نماذجه دون أن يسلم ذاته إلى الرؤية، هذا ما يتبقى عندما لا نعتبر القصدية كمجرد نظرية. [79] إن اختراق الميتافيزيقا ارتبط بالأنطولوجيا و منه هل ثمة من ضرورة تلزمنا بالإبقاء عل أسئلة دريدا المنجزة حول هوسرل الموسومة "الظاهرة و الصوت" La voix et le phénomène حيث يبدو الفصل الجذري واضح بين مفهومي الميتيتافيزيقا و الفينومينولوجيا إلى دجة أنه يشك في ان تكون الفينويمينولوجيا الهوسرلية على وجه الخصوص قد حققت التجاوز الفعلي للميتافيزيقا مؤكدا انها أبقت عل استمرارية هذه الأخيرة، هذا و يؤكد دريدا انه لا سبيل عن الاستغناء عن مفهومات الميتافيزيقا لنقض الميتافيزيقا، و انه ليس بحوزتنا أية لغة و لا أي منظومة تركيبية و معجمية من شأنها ان تكون غريبة عن هذا التاريخ فكل نطق بنقد الميتافيزيقا هو أصلا جزء من الميتافيزيقا و من هيئتها و منطقها الأساسي[80] و من اهم الأسئلة المنجزة من قبل دريدا في عمله الصوت و الظاهرة نجد ما يلي: أليست الضرورة الفييينيومينولوجية صرامة التحليل الهوسرلي و دقته و المقتضيات التي تعني بها و التي يتوجب علينا إيفائها هذا الحق ليست إلا افتراضا ميتافيزيقيا ؟ ألا تضمر الفينويمينولوجيا في حد ذاتها مسايرة وثوقية أو تأملية شأنها أن تجعل النقد الفينومينولوجي غريبا عن نفسه ؟ اليست الصورة الفينومينولوجية بهذه النقطة محكومة أصلا بالميتافيزيقا عينها ؟ أليست فكرة المعرفة و نظرية المعرفة في ذاتها فكرة ميتافيزيقية

---

[79] Voir : E. Levias, Dieu qui vient à l'idée, ed, Jean Vrin, 1992.
[80] J.Derrida, Ecriture et différence, ed Le seuil, Paris, 1968, P412.

؟[81] إن الفينومينولوجيا بالنسبة إلى دريدا هي المنبع الوحيد الملهم للتفكيك إذ لا يمكننا الحديث عن أي ممارسة للتفكيك في غياب هذا المصدر و بما ان الفينويمنولوجيا تمنح لنا إمكانية فك الترسبات التفكيرية و النظرية و حتى الافتراضات الفلسفية فإنها تكون عل الدوام و استنادا إلى بعض الكيفيات و باسم وصفية صارمة تمكن من وضع جملة من القضايا الفلسفية المرتبطة كلية بالفينومينولوجيا موضع السؤال و فيما يتعلق بفكرة الموت مثلا لدى هيدغر و علاقتها بالفينومينولوجيا فإننا نجد إشارة إليهما من قبل دريدا في عمله الموسوم بالإحراجات Les apories حيث حاول مساءلة فكر الموت عند هيدغر و الذي ينعته باسم إمكانية اللاممكن فهيدغر يعلن في الغالب أن فكرة الموت هي امتياز إنساني و لا يتعلق أبدا بالحيوان فالحيوان لا يموت و إنما ينقرض، يهلك، ينهار، ينقطع عن الحياة، لكنه لا يموت إذ لا علاقة له بالموت في "مثلما هو كذلك" و لربما هذا ما ينبغي التوقف عنده حسب دريدا، البحث عن المعنى الذي تحمله عبارة "مثلما هو كذلك" Comme tel إذ لا نجد مثل هذه الأسئلة مطروحة في الفيينومينولوجيا الهوسرلية و لا حتى في فينومينولوجية هيدغر الأنطولوجية، يمكننا التأكيد أن فينومينولوجية هوسرل الموسومة بأنها فلسفة للحياة و أعتقد أن دريدا بمسايرته لهذه الفكرة يكون قد فضل الوقوف على أرضية فيلسوف فينمينولوجية التكوين Ph.Génétique "هنري ميشال" القائل بأن فينومينولوجية الحياة: من ابرز الفينومينولوجيات التي أسسها إيدموند هوسرل و سار على دربه فيما بعد كل من هيدغر و ماكس شيللر و لا يتعلق الأمر بالنسبة إليهم بما هو حيوي و إنما يتعلق بحاضر حي Présent Vivant ذلك لأن هوسرل كثيرا ما يحدث جمعا بين لفظة

---

[81] جاك دريدا: الصوت و الظاهرة، ترجمة: فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005.

الحياة و تجربة الوعي.[82]. فالذات هي الذات الحية و منه بإمكاننا التاكيد انه ليس ثمة مكان للموت في الفينومينولوجيا باعتبارها كذلك فلسفة للحياة، فلسفة الحضور المتجلي و ليست فلسفة للاحضور المتجلي، إن هوسرل بالنسبة إلى دريدا سيبيقى ذلك:" الفيلسوف الذي علمه التقنية المنهجية و القاعدة، إنه ذلك الذي لم يهجرني أبدا حتى في اللحظات التي كنت أعتقد فيها بضرورة مساءلة بعض الافتراضات الهوسرلية، حاولت القيام بذلك لكني بقيت على الرغم من ذلك وفيا للنظام الفينويمينولوجي لكن أجدني أكثر قربا من هيدغر خاصة من وجهة النظر المرتبطة بالسماع الوجودي "Tonalité existentielle [83] فمع عودة دريدا إلى دواخل نصوص هوسرل يكون قد حاول مساءلة مبدأ المبادئ المتمثل في "قاعدة الحدس" و الذي يشير إلى أن الشيء في ذاته معطى في الحضور، إذ ثمة في أعمال هوسرل بعض اللحظات التي يحصل لهذا المبدأ نوعا من الإخفاق نجد هوسرل بذاته يعترف بذلك، سواء تعلق الأمر بفكرة الزمان أو بفكرة الآخر Autrui و وجد دريدا انه لا يمكن الحديث عن الفينومينولوجيا للزمان و الآخر بدون خيانة بكيفية أو بأخرى مبدأ الحدس من دون إحداث أي قطع مع الوفاء للفينومينولوجيا فكان على دريدا و هو يتأمل في اللحظات الهوسرلية التي تضع الفينومنولوجيا في مواقف حرجة و صعبة وحا ول وضع نوعا من الافتراض أو المبدأ الميتافيزيقي في أصل الفينومينولوجيا و هذا ما يجعل التفكيك هو في الآن معا سلوكا فينومينولوجيا و لكن في الوقت ذاته محاولة للانفصال عن أبنية القضايا الفلسفية الفينومينولوجية: "يبدو لحظة قراءتنا لمبدأ المبادئ الهوسرلي و المتمثلة في قاعدة الحدس أنه من الصعب إلحاقه ببعض المواضيع مثل

---

[82] Henry Michel, De la phéoméologie, Opcit.
[83] J. Derrida, Surparole, ed : l'aube, 1999.

الزمان و الآخر فإنه من المتعذر التفكير فيهما من خلاله، هنا يبدو العجز الجزئي لفينومينولوجية هوسرل المتعالي و مثل هذا العجز يجد تحرره مع التفكيك القادر بدوره على تأويل مثل هذه القضايا[84] فحتى مع إدراك دريدا بنقص و عجز الفينومينولوجيا يرفض القول بضرورة التخلي عنها او محاولة تجاوزها بل حاول مساءلتها عبر ذاتها و يكون بذلك قد أنجز مساءلة للفينويمنولوجيا عبر الفينومينولوجيا ذاتها، فهل يمكننا القول بان دريدا تورط في الغايات الفينويمنولوجية المتعذر إدراكها ؟ ألا يمكننا أن نجعل من التفكيك كيفية من الكيفيات المعلنة عن تجاوز الفينيمينولوجيا ؟ إن دريدا لم يحدث إلى غاية آخر أيام حياته قطيعة جذرية مع الفينومينولوجيا فبالرغم من مساءلته الجذرية لها و عل الرغم من القراءات التفكيكية المنجزة حول أعمال هوسرل لم تجعله يضع بونا بينه و بين الفينومينولوجيا، فأن يكون التفكير قادرا على إيجاد فهم لبعض المواضيع يقول دريدا التي عجزت الفيينومينولوجيا عن إدراكها لا يعني أبدا أن التفكيك بإمكانه ان يحل محل الفينومينولوجيا.

---

[84] Zoran Jankevic, Au-delà de igne, Gadamer et Derrida, le dépassement hermeneutique et déconstruction du dasein , ed l'Harmattan, 2003.

فنومينولوجيا التاريخ

قراءة في فقه الظاهر الهيجلي للتاريخ

أ. مونيس بخضرة جامعة تلمسان

لقد أخذ مفهوم التاريخ عند هيجل ، عدة مستويات فنومينولوجية تتناسب مع مستويات تجلي الوعي ، وأهمية بالغة في فلسفته حسب أراء شارحيه، كونه إستطاع أن يجمع في هذا القسم بين الفلسفة بديالكتيكها و بين التاريخ من بدايته إلى نهايته داخل نسق فلسفي متكامل، و من خلال المعطيات الفلسفية التي طرحها هيجل حول الديالكتيك و التاريخ كعلم و كفكر و بعلاقته بالفلسفة و على الخصوص بالديالكتيك،نطرح الأسئلة التالية، ما هي آليات عمل الديالكتيك في التاريخ؟، وما هي كيفيات تطور الروح في التاريخ؟.

يعتبر التاريخ عند هيجل أحد **تجليات العقل** المحكوم بصورة خاصة، ومثال ذلك أن تاريخ الفلسفة ليس إلا **الروح المطلق** منظورا إليها من الخارج، لكونها تعرض لنفسها في الزمان، حيث الروح المطلق لابد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها التي تتم وتستمر حتى تصبح موضوعا لذاتها، وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة(1).

بهذه الأفكار ربطت فلسفة هيجل نفسها بمنظور متصل بفكرة التطور التي أشاعتها فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وهي الفكرة القائلة بأن العالم محكوم بعناية حتمية يحقق بها ذاته وصولا إلى نهاية تذوب فيها كل التناقضات .

إن موضوع تطور التاريخ هو تطور الحرية، والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هنا يتعلق بالكيفية التي بها يتقدم التاريخ في الوجود؟.

التاريخ لا ينتهي في الحاضر الذي نحن فيه، وحرية الإنسان هي صورة طبق الأصل من وعيه، وبذلك يكون تطور الحرية تطورا للوعي، تلك العملية الفكرية تتبلور عنها المراحل أو الأشكال الضرورية المختلفة لهذه الفكرة المجردة.

يقصد هيجل بالتاريخ، التاريخ البشري بصفة عامة منظورا إليه من خلال **الفكر**، فلا هو تاريخ جزئي لشعب معين أو مرحلة خاصة أو حضارة محددة، ولا هو جانب معين للحضارة كالتاريخ السياسي أو الاقتصادي، وإنما هو التاريخ الفلسفي للعالم(2). أي **التاريخ الكلي** كما يسميه أحيانا، وهو **عرض للروح** وهي تعمل على إكتساب المعرفة لمّا تكون بالقوة مثل البذرة التي تحمل في جوفها كل شجرة، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله، ومعنى ذلك أن السمة الأولى لفلسفة التاريخ الهيجلية هي أنها تجعل من التاريخ عرضا للروح، فالروح منذ البداية تحمل إمكانات كثيرة تقضيها في مراحل التاريخ المختلفة، مكتسبة معرفة ووعيا بما هي عليه في ذاتها، ومن هنا إقتضى التحقق الكامل للروح مادامت تحقق نفسها في الزمان، نستطيع أن نقول أن هذا التحقق أو الوصول إلى مجتمع يعبر عن العقل هو هدف التاريخ بمراحله جميعها(3).

و يمكن أن نلمس الهدف النهائي للروح من كل هذا، في العمل على تحقيق نفسها في التاريخ إلى أن تصل إلى فهم نفسها ومعرفة ذاتها، وذلك يتحقق في النهاية في المطاف في الدولة. يقول هيجل:➢ علينا أن نبدأ بالعالم الشرقي، لكن ليس قبل الفترة التي تكشف فيها الدول في هذا العالم➢ (4). فكما أن ماهية المادة الثقل فإن ماهية الروح هي الحرية، وتعلمنا الفلسفة أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة **الحرية**، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية التي تؤدي إليها هي وحدها، فالحرية هنا ليست هي الحرية الفردية السلبية وحرية الإرادة أو الإختيار، و إنما

الحرية المقصودة هنا، هي أن يتبع الإنسان ماهية خاصة أو العقل، ليبقى بشكل دقيق في صورة المشاركة في الحياة الإجتماعية وفي الدولة.

في الدولة وحدها يكون للإنسان وجود عاقل، مما يدل على أن الحرية هنا ليست مفهوما سلبيا، وإنما ينبغي أن ترتبط ببناء قانوني ما يعبر عن الأخلاقية، وهو ما يؤكد نظرية هيجل هذه، و لا يترتب على ذلك أنه حيثما يوجد القانون توجد الحرية حسب تعبير برتراند راسل (5) .

إن مسار التاريخ يشكل حلقات متتابعة تمثل درجات مختلفة من ظاهريات الوعي بالحرية، فمراحلها الأولى تمثل تغيرات ناقصة، لتصير أكثر فاعلية في المراحل المتأخرة، وأكثر إقناعا، ومعنى ذلك أن تحقق الروح بوعيها الذاتي الذي يشكل حريتها، يتم في التاريخ على مراحل متعددة تظهر في مسرح الحضارات المختلفة، ومن هنا كان تاريخ العالم هو عرض لمسار الروح في أعلى صورها و في أقوى أفكارها، أي ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها والصورة التي تتخذها مراحل التقدم، فهيجل هنا يعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع الذي لا حد له لروح العالم (6)، لأن الروح في كل مرحلة تتجسد فيما يسميه هيجل بروح الشعب، الذي يجسد العقل الكلي الساري في حضارة معينة.

وهنا يمكننا أن ننظر إلى التاريخ الهيجلي بمنظورين مختلفين، نجعلهما كدراسة لمناهج البحث، أي الطرق التي يكتسب بها التاريخ، وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صدقها، ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ ، وهناك منظور آخر لفلسفة التاريخ الهيجلية وهو النشاط التركيبي، لهذا يحصر هيجل التاريخ في أنواع ثلاثة،

وإذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل، هو الحياة البشرية في إمتدادها الزمني على الأرض، و ما يحكم هذه الحياة من العوامل، فإن التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحدا مع الطبيعة، بحيث يصبح

واعيا بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعي معتّما لفترات طويلة من التاريخ، و هذه العملية لا تسود هذه المراحل من التاريخ فقط بل تشمل الفرد نفسه(7). يرى هيجل أن دراسة التاريخ عن طريق الفكر، دراسة غير مقنعة بالنسبة لعامة الناس، إذ يمكن أن يكون تابعا للمعطيات التاريخية، أي مستخلصا من وقائع التاريخ حيث تكون هذه الوقائع أساسية، على حين أن الأمر في الفلسفة خلاف ذلك ، فالشائع عنها أنها تتجه إلى عالم الأفكار التي تنتج نفسها بنفسها دون إشارة إلى عالم الوقائع، فكأن الفلسفة في هذه الحالة تسير في طريق مضاد تماما لطريق الدراسة التاريخية، و لو سمح لها بدراسة التاريخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ينفي هيجل نفيا قاطعا هذا الإتهام الذي يوجه إلى الدراسة الفلسفية للتاريخ، و يرى أن هناك عددا لا حصر له من هذه الإتهامات و التصورات الخاطئة شاعت قديما وحديثا عن علاقة الفلسفة بالتاريخ (8). وهنا يبدأ هيجل بتوضيح ما يقصده بالدراسة الفلسفية للتاريخ في التلخيصات التالية :

- الفكرة الوحيدة التي تعتمد عليها الفلسفة و هي تدرس التاريخ، هي: " **إن العقل يسيطر على العالم"**، و على هذا الأساس يظهر تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا، والواقع أن فكرة العقل هذه تحتل في فلسفة هيجل مكانة مركزية،لأن الفلسفة بأقسامها الجدلية لا تدرس إلا موضوعا واحدا و هو العقل في مجالات مختلفة، وفق العملية الديالكتيكية الشهيرة، يظهرالعقل الخالص في المنطق، و العقل في حالة **إغتراب** عن نفسه في الطبيعة، و العقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح (9). وهذا يعني أن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، والقول أيضا من ناحية أخرى بأن العقل هو جوهر الكون، لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، و أن العقول وحدها هي التي توجد، و إنما تعني أيضا أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر و الصور الفردية، فالأنواع

و القوانين هي التي تشكّل العقل في الطبيعة. فالكلي الذي يتحكم في الجزئيات هو ما لا يمكن للحواس أن تدركه، فهو الحقيقي و هو الماهية، حيث أن هذا الكلي لا يوجد وجودا فعليا للعين الخارجية على أنه كلي فعلا(10).

- إذا كان العقل هو جوهر الطبيعة على هذا النحو، فإنه جوهر التاريخ البشري أيضا، مع وجود فروقات هامة، و هي أن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته، بمعنى أن العقل البشري يعرف و يعي ما يفعل، أما حركة نظام الشمس كما يرى هيجل تتم وفق قوانين العقل الكامن في ظواهر الطبيعة .

- **إن فكرة العقل يحكم التاريخ**، هي نتيجة دراسة تاريخية في بداية الدراسة الفلسفية للتاريخ التي بررها بقوله« لقد حدث لي أن عرفت النتيجة، لأنني قطعت ميدان الدراسة كله، فنحن إنما نستخلص إستنتاجا من تاريخ العالم، حينما نقول إن تطوره كان مسارا عقليا يشكّل مجرى العقلي الضروري لروح العالم»(11). من هذا القول نستنتج أننا ملزمون بتناول التاريخ كما هو.

بهذا المعنى، الفلسفة إذن لا تقدم للدراسات التاريخية سوى فكرة واحدة، هي أن العقل يحكم التاريخ، و هي فكرة قديمة قدم الفلسفة اليونانية و شائعة شيوع الدين نفسه، و عليه يسوق هيجل صورتين لهذه الفكرة. الصورة الأولى فلسفية والثانية دينية، نوجزهما على النحو التالي:

<u>الصورة الأولى</u>: وهي الصورة الفلسفية التي قال بها الفيلسوف اليوناني" أنكساغوراس ANAXAGORE(500-428ق م)" في عبارته الشهيرة **"النوس يحكم العالم"**(12). الذي يقصد منها أن الطبيعة تجسيد للعقل، و أنها تخضع دوما لقوانين كلية، و التي كانت في نظر هيجل بالغة الأهمية.

الصورة الثانية: وهي تقول، أن أحداث العالم لا تترك مجالا للمصادفة أو للعلل الخارجية العرضية، و إنما هناك حكمة إلهية أو تدبير إلهي يوجه العالم، و بالتالي فإن كل ما يحدث إنما يحدث طبقا لقدرة إلهية، قدرة خافية عن أعيننا(13). و ما دامت معرفة الله هي معرفة مستحيلة، كذلك فإن معرفة خططه في العالم مستحيلة ، إلا أن هذه العناية كما فهمها الكثير على أنها تجعل الحكمة الإلهية قاصرة على إدراك أحداث فردية معزولة، كإنقاذ غريق أو نجدة بائس. فالتاريخ بالمفهوم الهيجلي لا تحكمه الصدفة أو القدر بل بالفعل. العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمييز و الإختلاف، و العقل هو أيضا الصورة العليا لنشاط الروح و الوعي بالذات في التاريخ، و من هذا يتبين لنا أن عقل هيجل هو عقل كلي، أحاط بالكل و أدرك الإطار الذي تتدرج فيه كل عناصره، عقل يدرك حركة الكل(14). فالعقل عند هيجل هو القوة المسيطرة على تاريخ العالم، يمثل حركة عقلانية، لأن العقل هو الذي يضع تاريخ الفكر الفلسفي في إعتقاد هيجل، بل و يضع تاريخ الإنسانية كله، كما أنه يعبر عن تطور العقل ذاته.

التاريخ ذاته تعبير أساسي عن حركة عقلية واعية، و عملية تطور المنطق التاريخي، تكون فيها الشخصيات التاريخية بمثابة أدواته اللاواعية، تحركهم أهواؤهم لتحقيق مصالحهم، فهذه العملية هي بدافع غريزي بحت لا يعيها البشر، فهم ينقادون إليها بقوة داخلية وفي بعض الحقب تتحطم بنية الروح لدى شعب من الشعوب لأنها تكون قد تآكلت و أفرغت من جوهرها، غير أن التاريخ الكلي يتابع سيره إلى الأمام وهذا ما يسميه هيجل **بدهاء العقل** أو **خبث العقل**. إن ما يحقق تقدم البشر، هي التناقضات و الصدامات التي تؤدي إلى حالات مختلفة، أما الحقبات السعيدة أي تلك التي يسود فيها الإنسجام، فهي ليست حقبات تاريخية بالمفهوم الهيجلي(15).

فالتاريخ بمفهومه العام و الفلسفي بمفهومه الخاص ليس مجرد عمل إنساني فقط، و إنما هو عمل كوني، عمل يتيح لنا تحقيق أسمى معانيه، حيث يصبح على بيّنة من حقيقته كالروح، و هناك عدة نقاط أوردها هيجل في هذا الموضوع نستخلصها كالتالي:

إن هيجل لا يريد أن يبدأ عرضه للتاريخ بالحديث عن الطبيعة ، كذلك يصّر على أن الطبيعة و التاريخ أمران منفصلان، و كل واحد منهما عملية أو مجموعة عمليات قائمة بذاتها ، و لكن عمليات الطبيعة ليست من قبيل التاريخ، وليس هناك تاريخ للطبيعة، لأن عمليات الطبيعة دائرية.

1- الروح في بداية التاريخ:

إن إرتباط الديالكتيك بفكرة التاريخ يعبر عن طبيعة العقل في التاريخ، الذي موضوعه هو **الفكرة الشاملة**، التي لا يصل إليها إلا بعد أن يقطع طريقا طويلا يكشف فيه عن نفسه، في صور كثيرة و متعددة تمثل درجات متفاوتة من المعرفة، فثمة ثلاثة مراحل يمارس **العقل الديالكتيكي** فيها فعاليته وصولا إلى تحقيق ذاته في نهاية التاريخ، هذه المراحل هي:

أ- مرحلة الوعي المباشر: يكون الحس فيها أساسيا و مباشرا، لأن الموضوع في هذه المرحلة لا يزال فرديا و مستقلا عن الذات يظهر مباشرة أمام الوعي، يكون الحس فيها أيضا وسيطا بين الفكر وموضوعه ، و نموذج هذه المرحلة هو المعرفة الحسية (16).

ب- مرحلة الوعي الذاتي: و فيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكرا خالصا، فيكون عبارة عن فكر له طبيعة ذات مفكرة، الذات حين تتأمل موضوعها فهي في الحقيقة تتأمل نفسها، لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعا لنشاطها، إنما تنفي نفسها كذات .

ج- مرحلة الوعي المطلق: و يمثلها العقل الذي هو عبارة عن وحدة الوعي المباشر، حيث أن الموضوع يوجد وجودا مباشرا أمام الذات و أنه مستقل عنها، و أن الوعي الذاتي يرى أن الموضوع متّحد بالذات.

إن **العقل الديالكتيكي** في المرحلة الثالثة يجمع بين الموقفين في مركب واحد. فالموضوع على هذا النطاق يسير متميزا عن الذات و متحدا بها في وقت واحد، و على هذا يظهر العقل على أنه هوية المتباينات، و أنه الصورة العليا لنشاط الروح و لحركة الوعي.

من هذه المراحل يصوغ هيجل **رحلة العقل الديالكتيكي الرمزية، وكيفية تشكّله في التاريخ** بوصفه نشاط الوعي المطرد للذات، معتبرا أن الديالكتيك لا يتوقف أبدا، بل هو مدفوع دائما بحركة مطردة بين الروح الذاتي و الروح الموضوعي و الروح المطلق.

هذه المكونات تنظم في علاقات تناقض أو علاقات ديالكتيكية تفضي دائما إلى مركب جديد، بحيث يظل الإطراد قائما باستمرار إلى أن يتحقق في النهاية المسار التاريخي في صورة المطلق، لتصبح الروح حرة و مطلقة ولا متناهية، و موضوعات الروح المطلق هي **الفن، الدين ، والفلسفة.**

المطلق إذن هو الفكرة المنطقية النهائية بفهم" ولتر ستيس"، الذي يرى أن الروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا، لابد أن يكون بالضرورة لونا من ألوان الوعي البشري والوعي الفردي، و لا يمكن أن يكون وجودا غير مشخص تماما كالدولة مثلا، بل لابد أن يكون وعيا متحققا بالفعل، و بهذه الطريقة يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل، ما يكون ذاتيا حقيقة إنه وعي بموضوع ما، و هذا الموضوع هو إتحاد الذاتي بالموضوعي بعد أن تلاشت الفوارق بينهما بواسطة الديالكتيك الثنائي الذي تتحقق منه الروح المطلق، و على هذا يعتبر هيجل فعل الروح هو تأمل الروح لنفسها (17).

إذ يعبر هيجل عن هذه الصيرورة الديالكتيكية في التاريخ قائلا:

➢ إن الوجود المباشر للعقل و هو الوعي، ينطوي على جانبين هما المعرفة و الموضوعية القائمة في مواجهتها كضد سالب، ولما كان العقل ينمو في عنصر الوعي هذا يبسط فيه لحظاته و مراحله ➢(18).

وإذا كان الروح الذاتي كما رأينا قد مرت بمراحل ثلاث، و هي **الوعي و الوعي بالذات** و **العقل** وفق العملية الديالكتيكية، فسيمّر التاريخ أيضا في مساره بمراحل ثلاثة متماثلة، ألا وهي مراحل تطور التاريخ البشري التي يطلق عليها هيجل الأسماء التالية:

مرحلة **بداية التاريخ** التي تمثل **العالم الشرقي** (الصين ، الهند و الفرس)، و مرحلة **وسط التاريخ التي** تمثل كلا من اليونان و الرومان، و أخيرا **مرحلة نهاية التاريخ** التي تمثل الأمة الجرمانية. في هذه المراحل يعرض هيجل اللحظات المختلفة التي تترقى عبرها الروح، وليس من الغرابة في شيء أن تكون لأشكال الوعي في نظر هيجل لها دلالة تاريخية، كون أن الروح عند هيجل لا تنفصل عن التاريخ إن لم نقل أنها هي نفسها تاريخا، لأنها لا توجد إلا بقدر ما تصنع ذاتها فيه، و كل مرحلة من هذه المراحل تعكس ظروفا معينة و خصائص مميزة لها، مما تجعلها تختلف تمام الإختلاف عن المرحلة اللاحقة لها، خاصة ما يتعلق بوعي الحرية و نشاط العقل. فما هو الطابع العام للمرحلة الأولى؟ وما طبيعة نشاط الديالكتيك في تكونها ؟ و كيف بدأ التاريخ منها؟.

يرى هيجل أن مسار التاريخ يكشف في ذاته عن التقدم، سواء في المظاهر المادية أو الفكرية يخضع في جوهره إلى الإعتبارات التالية :

أ- إنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها، و كسر نطاق الطبيعة البحتة الذي منه تهدف الروح إلى تحقيق حريتها عبر مسار التاريخ، و ذلك بمحاولتها بلوغ مرتبة الوعي الكامل بذاتها.

ب- يتم هذا التقدم نحو وعي الروح بذاتها تدريجيا وفق منطق الديالكتيك.

ج- لا يفيد هذا التقدم الإنتقال من النقص إلى الكمال، ذلك أنه وفقا لمنطق الديالكتيك القائم على التناقض، فإن النقص يحتوي في طياته على الكمال، و من ثم فإن مسار التاريخ هذا يتخذ مظهرا أقرب إلى الإنتقال من القوة إلى الفعل(19).

- يعتقد هيجل أنه كان هناك وجودا سابقا على بداية وعي الروح بذاتها، الذي كان وجودا بالقوة، ومن ثمة فمرحلة ما قبل التاريخ سواء حددتها الأديان السماوية أو حددتها الدراسات الإجتماعية، لم يكن لمجتمعاتها كيان سياسي أو ثقافة تستند إليها أو محورا تجتمع حوله الدولة، و هي بذلك لم تدخل التاريخ، و حينما تتجسد هذه المجتمعات في الدولة فإن الروح تكون قد دخلت مرحلة وعيها، ورأت صورتها منعكسة في مرآتها و دخلت التاريخ، لأن الدولة كيان ثابت تلحق به جميع مظاهر النشاط البشري من تشريع و قانون و دين و فن وعلم وأدب و فلسفة. وإذا كانت الروح تتقدم تدريجيا نحو مرحلة و عيها بذاتها خلال مسار التاريخ، فإنها تجتاز ذلك على مراحل، تشكّل كل مرحلة مبدأ محددا يتخذ طابع عبقرية قومية تتجلى روح الأمة وشخصياتها فيها .

فالتاريخ في نظر هيجل هو **تطور الروح في الزمان**، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان، وعلى هذا تعددت الثقافات و الحضارات و الأمم، إذ يترتب التاريخ في عصور متباينة، يدل كل منها على مستوى خاص للتطور. فلا بد من فهم كل مرحلة على حدى من حيث هي الكل، من خلال أساليب التفكير و الحياة السائدة المميزة لها، و من خلال نظمها السياسية و الإجتماعية، وعلومها و فلسفاتها، و إذا كان تحقيق العقل يمر عن طريق نشاط الديالكتيك بفترات متباينة، فإنه لا يوجد مع ذلك إلا عقل واحد، مثلما أنه لا يوجد إلا كلّ واحد وحقيقة واحدة هي الحرية، وهذا هو الهدف النهائي الذي يصبو إليه مسار التاريخ العالمي ويهدف إليه على الدوام،

وهو الذي من أجله قدمت تلك التضحيات، هذا هو الهدف الأخير والوحيد الذي يحقق ذاته، بمثابة نقطة الإرتكاز الوحيدة وسط سلسلة متصلة من الحوادث في صورة الحقيقة الحقة (20).

لا يبدأ تاريخ الإنسان بالصراع بين الطبيعة والفرد، مادام الفرد في واقع الأمر نتاجا متأخرا في التاريخ البشري، بل إن الإشتراك بين الإنسان و الطبيعة يأتي أولا وإن كان يأتي في صورة جاهزة، هذا الإشتراك لم يصبح بعد عاقلا و لا تكون الحرية صفة من صفاته، ومن ثمة فإنه سرعان ما يتحول إلى أضداد متعددة، يسمي هيجل هذه الوحدة الأصلية في العالم التاريخي بالوعي، بها دخلنا عالما يتّسم كل شيء فيه بطابع الذات.

إن أول شكل يتخذه الوعي في مرحلة بداية التاريخ هو **شكل الوعي الكلي الجماعي**، حيث تندمج فيه كل فردية داخل المجتمع في تفاعل ديالكتيكي مشترك، فالمشاعر والإحساسات و المفاهيم ليست ملك فرد واحد بل يتقاسمها الكل، بحيث إن ما يتحكم في الوعي هو العنصر المشترك و ليس الخاص، من هنا يرى هيجل أن تاريخ العالم يبدأ بغاية عامة ضمنية تتحقق عن طريق **الإنفعالات و المصالح الجزئية و الإرادات**، وهي عبارة عن الأدوات و الوسائل التي تستخدمها الروح عبر التاريخ لبلوغ هدفها، و معنى ذلك أن هناك جانبا موضوعيا مستقلا عن الأفراد هو الغاية العامة، ثم جانبا ذاتيا يخص الأفراد و يمثل الحرية، فكان مسار التاريخ هو ارتباط بين الضرورة و الحرية، بين الجانب الموضوعي والجانب الذاتي.

إذن فمن الضروري للتحقق الذاتي للروح، أن تبدأ في البداية بعملية التخارج من الذات إلى الوعي الذاتي الكامل، و تتم هذه العملية عن طريق الديالكتيك الذي يمثل القوة الدافعة والمحركة لهذه العملية، فمن إنهيار الصورة الأولى تظهر صورة جديدة، و هكذا دواليك في مسيرة التاريخ كلها(21). وعلى هذا النحو يرى هيجل التاريخ بما أنه **حركة ديالكتيك**،

نقطة بداية و نقطة نهاية، تضعها الروح وضعا ضروريا، فتاريخ العالم يتجه من العالم الشرقي (الصين و الهند و فارس ومصر)، و كل ما عرفه الشرق في الأساس هو أن شخصا واحدا حرا، هو الحاكم الذي كان غالبا ما ينساق وراء أهوائه و نزواته و انفعالاته، وبالتالي لم تكن حريته في نظر هيجل تعينا بالذات أو تعبيرا عن ماهيته الحقيقية، و بهذا لا يكون هذا الحاكم إنسانا حرا جوهريا.

هذه المرحلة حسب إعتقاد هيجل هي أكثر المراحل أهمية، و يقسمها هي الأخرى تقسيما ثلاثيا ديالكتيكيا وفق مراحل، الصين، الهند وأخيرا فارس و مصر، هذه الأخيرة عبارة عن جسر عبرت منه الروح إلى المرحلة اللاحقة، ألا و هي مرحلة اليونان والرومان التي تتم كالتالي:

- الروح الصينية:

وفقا لخطوات الديالكتيك التاريخي، يبدأ هيجل بتحليله للعالم بدءا من الإمبراطورية الشرقية التي تمثل **بداية التاريخ الفعلية**، لأنها باعتقاده أقدم ما ينبئنا به التاريخ، الذي يرجع إلى عام "2357 ق م "(22).

يركز هيجل في دراسته لتاريخ الصين على أهم الميزات والخصائص الجوهرية لهذه الإمبراطورية، قصد معرفة الطابع العام لروح التاريخ في هذه المرحلة، و أولى هذه الخصائص هي:

أ- الوحدة الجوهرية : يعتقد هيجل أن الصين ظلت منذ فجر التاريخ على الحال التي هي عليها اليوم، إذ يرى أن المبدأ العام لروح هذه الحضارة هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري و للروح الفردي، و ذلك هو روح العائلة الذي يمتد ليشمل أعظم البلاد كثافة سكانا، و معنى ذلك أن الروح الفردي أو اللحظة الذاتية كان مدمجا داخل الروح الجوهري أو الكلي التي تمارس نشاطها، الدولة في الصين تسيطر عليها روح الأسرة. فالصينيون في نظر هيجل ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ينتمون إلى أسرهم أو عائلاتهم، و

أنهم في الوقت ذاته أبناء للدولة، و الأسرة بمعناها الواسع هي الدعامة الكبرى التي عملت على دوام التراث الأخلاقي عندهم، عليها ظلّ الأبناء يتوارثون عن آبائهم القانون الأخلاقي جيلا بعد جيل حتى أصبح هذا القانون هو الحكومة الحقيقية للمجتمع الصيني.

و معنى هذا كله أن الصين ليست فردية مستقلة لا داخل الأسرة ولا خارجها، والوحدة الجوهرية هنا هي وحدة الدم ووحدة الطبيعة، و لما كانت الدولة بالنسبة لهم أسرة كبيرة أو امتدادا لأسرهم الصغيرة إنعدم وجود الشخصية، وتطلّب وجود الوعي الذاتي الذي يعي نفسه أولا ثم يفرق ويتميز عن الأخر ثانيا، لذا كانت العلاقة الأبوية البطركية التي تجعل من الأب كل شيء و من الأبناء لا شيء، ثم لا تجعل العلاقة واجبا أخلاقيا يتمثل في طاعة هؤلاء الأبناء لوالدهم (23).

إن نظام الأسرة الأبوية **البطركية** في الأسر الصينية، يقوم على أساس سلطة الأب المطلقة على جميع الأفراد، بحيث يندمج جميع أفراد الأسرة في الكل، و الكل هنا هو الأب، هو ما ينطبق على الأسرة الكبيرة التي هي الدولة،و هو المبدأ الذي يمثل الروح الجوهري على نحو ما تعبر عنه روح العائلة، إذ يمتد ليشمل البلاد جميعها فيظهر الأب للجميع في شخص الإمبراطور، ومعنى ذلك أنه لا وجود لعنصر الذاتية أو انعكاس الإرادة الفردية على ذاتها في معارضة الجوهر بوصفه القوة التي تمتص بداخلها الإرادة الفردية، **فالإرادة الكلية** في الصين تأمر مباشرة بما ينبغي فعله، هذا الأخير يذعن ويطيع بلا فكر ولا روية، لأنه إن لم يطع إنفصل عن الجوهر، و هو بذلك يعرض نفسه للعقاب، و لمّا كانت الأخلاق هنا خارجية فسوف تكون العقوبة خارجية أيضا على نحو ما سنعرفه، فما يسود هنا هو الكلية أو الجوهر الذي لا يزال صلبا، و لا يلين ولا يشبه شيئا سوى ذاته، إنه أقرب إلى الوجود الخالص الذي لم يتعين بعد.

لقد جعل هيجل النظام الأبوي البطركي، الصورة العامة للعلاقات الإجتماعية والسياسية السائدة في إمبراطورية الصين القديمة، بدءا من الأسرة الصغيرة إلى العائلة الكبيرة إلى النظام السياسي في الدولة، فليس ثمّة على جميع المستويات سوى شخصية واحدة، إندمجت فيها جميع الشخصيات الفردية، و هي شخصية الأب المسيطرة سيطرة مطلقة، وهذا ما يذكره مثلا الحكيم الصيني " شوكونج SHU-KING" العلاقات الأساسية العظمى التي لا تتغير و هي:

أ- الواجبات المتبادلة بين الإمبراطور و الشعب.

ب- الواجبات المتبادلة بين الأخ الأكبر و الإخوة الصغار .

ج- الواجبات المتبادلة بين الآباء و الأبناء.

د- الواجبات المتبادلة بين الزوج و الزوجة.

ه- الواجبات المتبادلة بين الصديق و صديقه.

و في هذا المعنى يقول" كونفيشيوس " ➢ إذا قام البيت على أساس سليم أمن العلم و السلم➢(24) .

ولهذا يعرّف هيجل الواجبات الأسرية بالتفصيل لا سيّما علاقة الأب بأبنائه، فهي النموذج النمطي الأول الذي يتكرر في التنظيم السياسي، و هنا نجد أيضا أن الأسرة تعترف للأب بسلطة وهمية تفوق الحد، بل تبلغ أحيانا حد التقديس مثلا:

-لا يجوز للإبن أن يبدأ بالكلام إذا دخل أبوه الغرفة، و إنما ينبغي عليه أن يتنحى ويتوارى بطريقة ما، و ليس له أن يترك الغرفة دون إذن من الأب.

- يتناول الأب عادة طعامه بمفرده ، فلا يدعو الزوجة أو الأبناء إلى المائدة إلا في أوقات نادرة .

- إذا مات الأب فعلى الابن أن يعلن الحداد لمدة ثلاث سنوات، و أن يمتنع عن أكل اللحم وشرب الخمر، و أن يقوم بتعطيل أعماله حتى ولو كانت أعمال الدولة.

-لا يجوز أن يعقد قران في الأسرة طوال فترة الحداد، و في مثل هذا النظام الأبوي لا مكانة للمرأة، فالأب وأبناؤه الذكور لهم وضع خاص في المجتمع الصيني، حتى أطلق عليه بعض المؤرخين **(جنة الذكور)**، فالأبناء يدعون في صلواتهم أن يرزقوا بأبناء، و كان من أشد أسباب المذلة و المهانة للأمهات أن يكون لهن بنات، بحجة أن الذكور أقدر على العمل من البنات، فالمجتمع الصيني مجتمع ذكوري، ولا يزال المجتمع الشرقي حتى الآن يحمل هذه السمات رغم التطور الحضاري المعاصر.

ب- إدارة الإمبراطور :الإمبراطور في الصين يتربع على قمة البناء السياسي، يمارس حقوقه بطريقة الأب مع أسرته، فهو كبير العائلة الذي لا يجوز أن يعترض على رأيه معترض، فهو أب للجميع أمره مطاع، و احترامه واجب مفروض على الكل، و هم جميعا متساوون في ذلك على نحو مطلق، و ينبهنا هيجل إلى أن المساواة المنتشرة هنا ليست هي المساواة الحقة، و الواضح من ذلك كله أن الإمبراطور هو المركز الذي يدور حوله كل شيء و يعود إليه كل شيء ، وبالتالي فإن رخاء البلد و سعادة الناس يعتمدان عليه، و يعمل النظام التصاعدي للإدارة وفق نظام روتيني مستقر، لا يسير كما تسير الظواهر الطبيعية على نحو مطرد، لا جديد فيه ولهذا لابد أن تكون شخصية الإمبراطور شخصية قوية، لأنه المحرك والروح المنشط للنظام كله، أما إذا كانت شخصية ضعيفة فإن كل شيء ينهار(25).

ج- الدين :إن الجانب الديني في الصين هو إمتداد لإنعدام الفردية المتميزة، و للصفة الأخلاقية المتمثل في" ديانة **foo "(26)**، المنتشرة انتشارا

واسعا في البلاد، وهي ديانة تنظر إلى **العدم** على أنه الوجود الفعلي الأعلى، و يعتبر إحتقار الفرد فيها أعلى أنواع الكمال أو السمات العامة للمجتمع الصيني، و الدولة في الصين تظل قائمة في الجانب الديني، فالإمبراطور هو الرئيس الأعلى للدين، و الحق أن الديانة الصينية على حد قول هيجل ➢ ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن اسم الدين، فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها ... الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة، لأن الإيمان الحقيقي لا يكون وجود الأفراد في ذاتهم و لذاتهم ➢ (27).أي عندما يكون للفرد وجود مستقل قائم بذاته بعيدا عن كل سلطة قهرية خارجية، لكن الفرد الصيني ليس له مثل هذا الإستقلال حتى في الدين، فالإمبراطور و بما أنه التجسيد الفعلي للسلطة هو وحده الذي يقترب من السماء، أما باقي الأفراد لا يتمتعون بهذه الميزة.

يعتقد الصينيون أن هناك روحا حارسة لكل مقاطعة، هذه الأرواح الحارسة تخضع هي الأخرى لأوامر الإمبراطور الذي يمكن أن يعزلها كما يعزل البشر في حال وقوع كوارث في المنطقة التي يشرفون عليها، و بهذا يصبح الإمبراطور هو المشرع الخاص للسماء فضلا على أنه المشرع الخاص للأرض، و يؤمنون أيضا بالخرافات التي لا حصر لها، ويرد هيجل ذلك إلى إفتقارهم للإستقلال الذاتي الذي يفترض مقدما كل ما هو مضاد لحرية الروح(28).

ه- العلم : في هذا المجال يظهر كذلك نقص الاستقلال الذاتي، فالإمبراطور كما هو الحال في جميع الأنشطة الأخرى يتربّع على قيّم العلم كلها، و على الرغم من ذلك يبقى للعلم في الصين قيمة يعني بها تلقى التشجيع و التقدير، و إن كان ينقصه في نظر هيجل الأساس الحر للذاتية و الإهتمام العقلي الذي يجعل منها عملا نظريا، فلا مجال هنا لملكة الفكر الحر، فالعلم هنا

ذو طبيعة تجريبية، يخدم منفعة الدولة و يلبي حاجاتها و متطلباتها، و هكذا يخلص هيجل إلى أن لم يكن الصينيون على إهتمام حقيقي بالعلم، و هذا ما يؤكده قائلا: ➢ كان الصينيون متخلفين جدا في الرياضيات و الفيزياء و علم الفلك ➢ (29).

تلك هي طبيعة الشعب الصيني كما صورها هيجل من جوانبها المختلفة، إذ أن السمة التي ميزتها هي بعدها عن كل ما يتعلق بالروح، أي عن الأخلاق الحرة النابعة من الداخل من أعماق الذات، كما أنها كانت بعيدة من الوجدان الباطني في الدين و العلم و الفن.

- الروح الهندية :

طبقا لسير قوانين الديالكتيك التاريخي، تعتبر الهند الخطوة الثانية بعد الصين في مرحلة بداية التاريخ، التي كان طابعها العام إنتقال الروح من الخارج إلى الداخل، من الصين إلى الهند، من الموضوع إلى الذات و هنا بخلاف الصين لا توجد الذات الفردية الحقيقية، و إنما فكرة عامة عن الذاتية، فكرة عن الوجود كله بوصفه ذاتا، فهنا إتحاد للذاتية مع الوجود، أو مثالية الوجود الفعلي و هي ليست مثالية حقيقية، بل هي مثالية الحياة بغير تصورات أو مفاهيم محددة متميزة، صحيح أنها تبدأ من الواقع لكنها تحوّل كل شيء إلى خيال محض، فنحن هنا أمام أحلام، لكنها ليست أحلام ذات فردية بل أحلام الروح المطلق، و يشبه هيجل **الروح الخالصة** في الهند بالبشرة الصافية للمرأة لاسيما عقب الولادة، أو أثناء استغراقها في النوم فيقول: ➢مثل هذا الجمال نجده في أرواح أشكاله في العالم الهندي، و هو جمال الضعف أوالوهن، الذي يذوي فيه كل إعوجاج و جمود و مقاومة، بحيث لا يكون أمامها سوى نفس حساسة، نفس يمكن أن ندرك فيها موت الروح الحر الذي يعتمد على ذاته ➢(30).

أ- الروح الحالمة و خصائصها : المبدأ العام في الهند هو الروح الحالمة ، فما هي خصائص هذه الروح ؟ .

في هذه الروح يعجز الفرد على أن يعي نفسه، أو أن يفرق بينها و بين الموجودات الأخرى لكنه عندما يستيقظ يصبح وجوده لذاته، و تصبح الموضوعات الأخرى تموضعا خارجيا مقابلا له.

فالنظرة الهندية هي نظرة **وحدة الوجود العام**، لكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا للفكر، فهذه الأحلام ليست مجرد حكايات خرافية، بل إن الروح تضيع فيها، ليترتب عنه أن تصبح الأشياء المتناهية إلهية، و حين يتحول المتناهي إلى إله يفقد ذاته و ثباته و جوهريته فيستحيل تكوين فكرة عقلية عنه، و على العكس يصبح الإلهي ملوثا و مدنسا و مشوها ولغوا باطلا .

هذا التأليه العام لكل ما هو موجود، لا يجعل تصور الإله في تجسيده أية قيمة، فالببغاء مثلا و البقرة في الهند تجسيدات للإله، لكنها لن ترتفع فوق طبيعتها، و هكذا تخلو وجهة النظر الهندية من المعقولية ، فلا علة ولا معلول ، كما يفقد الإنسان وجوده الحر وشخصيته (31). فحالة الحلم هذه التي تتعين فيها الهند جعلتها تنغلق على ذاتها ، فلم تخرج منها. علاوة على هذا يرى هيجل أن الشعب الهندي لم يقم بأية فتوحات خارجية، لكنه هو نفسه كان ميدانا للغزو الخارجي باستمرار، وذلك أن الهند كانت أرضا مرغوبة مليئة بالكنوز، دخلها الإسكندر في العالم القديم، كما غزاها الأوروبيون(الإنجليز) في العصر الحديث.

ب – الحياة السياسية : إذا كانت الحياة في الصين تعبر عن مساواة مطلقة بين الأفراد، من حيث أنهم جميعا مندمجون في شخصية الإمبراطور، ففي الهند نقيض ذلك، و هذا ما أشار إليه هيجل إشارة ديالكتيكية حسب تراتب مراحل التاريخ ، ففي الهند سار التاريخ إلى الأمام بطريقة ديالكتيكية من

الوحدة إلى الإختلاف، و من الدمج إلى الإنفصال وهو التقدم الجوهري الذي أحرزته الهند.

غير أن هذا **الإنفصال و الإختلاف** الذي تتضمنه الحياة السياسية في الهند، يرتد إلى الطبيعة و ليس إلى الروح وفي هذا المعنى يقول هيجل : ➢ إنه في كل دولة عقلانية توجد تميزات ويقوم الأفراد من ذاتهم بوضعها، لكن الحرية و الذات الأخلاقية الباطنية لا وجود لها في الهند، وهكذا ظلت التمايزات الطبقية في الهند مثل الوحدة الصارمة في الصين➢(32).

أما نظام الطبقات في الهند، فهو ينقسم و فق الأساطير التي رويت عن "البراهماBRAHMA"، وهو على النحو التالي:

أ – الطبقة الأولى: تمثل العنصر الإلهي، و هي طبقة البراهما و قد خرجت من فمه.

ب- الطبقة الثانية: تمثل عنصر القوة و البسالة، وهي طبقة المحاربين و الحكام و هي قد خرجت من ذراعيه.

ج- الطبقة الثالثة: التي تعنى بمسائل الحياة و إشباع الضرورات الزراعية و الحرف والتجارة و هي طبقة الفيزيا.

د- الطبقة الرابعة: و هي عنصر الخدمة أو طبقة الخدم، و هي مجرد أداة لراحة الآخرين فمهمتها العمل من أجل الآخرين، وهي طبقة "الشودراSUDRA " وقد انحدرت من قدميه (33).

هنا نجد أن هيجل يفرق بين الطبقات الموجودة في الهند، و بين الطبقات التي شهدها النظام الإقطاعي في العصور الوسطى، فالأفراد في هذا النظام الأخير يرتبطون بطبقة معينة مع وجود طبقة روحية فوق الجميع، أعلى من كل شيء و لكل فرد الحرية في الإنتقال إليها وهي طبقة رجال الدين من القساوسة و الرهبان. و هناك فارق أخر بين طبقات المجتمع بين العصرين يتمثل في الكرامة الأخلاقية الموجودة في كل طبقة، عندما

تتمثل فيما ينبغي أن يمتلكه الإنسان في داخله، و من هذه الزاوية كانت الطبقات العليا تتساوى مع الطبقات الدنيا، فالمساواة أمام القانون و الحقوق الشخصية و الملكية مكفولة لكل طبقة، أما في الهند فلا وجود للأخلاق أو العدالة، و فضلا عن ذلك في نظر هيجل لا وجود لجوانب إنسانية، لا محبة ولا عاطفة ولا عدالة بين هذه الطوائف، أما الأخلاق و الكرامة البشرية فهي الأخرى مجهولة عندهم.

إذن تلعب الأهواء الشريرة دورها كاملا، فهي تهيم بالروح في عالم الأحلام في أعلى حالة هي حالة **الفناء و العدم**. و يضرب هيجل الكثير من الأمثلة على إنعدام الوجود الأخلاقي الذي يتضمن إحترام الحياة البشرية عند الهنود، منها أن الزوجة تحرق نفسها عقب وفاة زوجها.

أما بالنسبة للدولة فيرى هيجل أنه لا وجود للدولة في الهند، فهناك شعب فحسب ومن ناحية أخرى إذا كان الإستبداد في الصين أخلاقيا، ففي الهند يظهر تعسفيا و إستبداديا، و أسيا بصفة عامة في نظر هيجل عبارة عن مسرح للإستبداد بمعناه السيىء، و في النهاية يعقد هيجل مقارنة بين الصين والهند، فيرى أن الصين تتميز بفهم واقعي غير خيالي، و حياتها محددة وثابتة، في حين أن الهند لا يوجد فيها شيء حقيقي أو محدد، بل قوة الخيال فيها تحوّل كل شيء إلى ضد (34).

- الروح الفارسية :

يقسم هيجل آسيا إلى قسمين، الأول هو آسيا البعيدة و الثاني آسيا القريبة، والقرب والبعد هنا من أوروبا، فآسيا البعيدة تضم الصين و الهند ، وجنسهما ينتمي إلى الجنس المغولي، أما آسيا القريبة فهي تنتمي إلى الجنس" القوقازي"، أي العرق"الآري"، لهذا السبب هم أرقى في نظر هيجل، و تمثل خطوة إلى الأمام في مسار التاريخ البشري، فالرجل الأوروبي حين ينتقل من فارس إلى الهند يلاحظ تباينا مذهلا، في حين يجد

أنه في فارس لا يزال في بيته إلى حد ما، تمتد هذه الإمبراطورية الفارسية لتشمل حشدا هائلا من الأمم، لكنها تترك لكل أمة طابعها الخاص، و ينظر هيجل إلى فارس القديمة نظرة واسعة بحيث تضم على حد تعبيره العناصر الجغرافية الثلاثة التالية :

1- الأرض المرتفعة، و هي فارس.

2- سكان الساحل، و هم السوريون و الفينيقيون.

3- سهول نهري دجلة و الفرات و سهول النيل.

حسب هيجل أن مع هذه الإمبراطورية ندخل التاريخ لأول مرة بالمعنى الدقيق، ولهذا السبب في إعتقاد هيجل قامت فارس بدورها في التاريخ ثم زالت، أما الصين و الهند فقد بقيتا ساكنتين على حالتهما حتى الآن، لهذا ينصحنا هيجل على أن نستبعد عن ذهننا الرأي العام الذي يقول إن صمود الدوام أمام الزوال يعد شيئا واقعيا، معتبرا أن فارس في النظام الديالكتيكي تمثل **التركيب والتأليف**، و ذلك لأنها تجمع الصين و الهند معا في بنيتها الذاتية، و معها يظهر ولأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته، و يضيء ما حوله، لأن النبي"زارداشتZERDUSHT" ينتمي إلى عالم الوعي وإلى الروح كعلاقة بشيء متميز عنها (35) .

إن النقطة الرئيسية التي يبدأ منها هيجل في دراسته للإمبراطورية الفارسية، هي الديانة **الزرادشتية**، لأنها ليست ديانة أوثان، فهي لا تعبد موضوعات الطبيعة الفردية، و إنما تعبد الكلي ذاته، فمثلا يمثل " **أهرومزداAHROMEZDA (*)"** مملكة النور و الخير التي منها جاءت عبادة النار عندهم، أما " **أهرمانAHRIMAN(**)** "فهو إله الشر والظلمة و إن كانت النار تطرده دائما من المعابد، رغم أن هذه الثنائية الديالكتيكية تعد عيبا أو نقصا، فهيجل يرى العكس على أنها تنتمي إلى

صميم الروح، على أن طبيعة الروح تتطلب التناقض، و من ثم فإن مبدأ الثنائية ينتمي إلى فكرة الروح، فما هي هذه الفكرة ؟

هي في نظر هيجل التي تصعد إلى بداية الأشياء، و الكلمة الظاهرة فيها هي "أهرومزدا". أما تصوراتهم الدينية التي يكشف فيها هيجل عن عاملين، الأول أنها كانت في بدايتها وثنية حسية كما وصفها لنا أنبياء اليهود، و كذلك عبادة مظاهر الطبيعة التي نجم عنها تعدد الآلهة، مثل "عشتارت astsrte" آلهة الغضب، و الجنس و الحب عند الفينيقيين، و"سبيل cybele" عند شعوب أسيا الصغرى، و هذا التعدد في نظر هيجل يتضمن تدمير الروح لوعيها و للجانب الروحي بصفة عامة، من حيث أنها تسعى لتوحيد نفسها مع الطبيعة (36).

و العامل الثاني هو عبادة"أدونيسadonis" التي كانت قائمة في المدن، ومع اليهودية حسب هيجل يتقدم الدين خطوة أخرى، ففكرة **النور** تصبح "يهوه" أو الواحد الخالص، هنا تهبط الروح إلى أعماق وجودها الخاص، و هذا ما يشكل في رأي هيجل إنفصالا بين الشرق والغرب، فالطبيعة التي كانت تتمثل في الشرق الأساس، هبطت إلى مرتبة الكائن المخلوق فالله هو سيد الطبيعة و خالقها، و هكذا تصبح الروح الوجود الأول وإن كان هذا الدين يتضمن عنصر المنع، فهذا الشعب وحده هو الذي تعرف على الله الواحد و هكذا تتحرر الروح عن ما هو مادي و محسوس، ليصبح الفكر حرا من أجل ذاته بها يمكن أن تظهر الآن الأخلاق الحقة، لأن الله يمجد عن طريق الاستقامة و العمل الصالح.

- الروح المصرية: يرى هيجل أن الروح المصرية، هي **المركب الديالكتيكي النهائي في تاريخ العالم الشرقي** الذي يمثل بداية التاريخ العام، فهي الجسر الذي عبرت منه من الشرق إلى الغرب، وهي تستدعي الانتباه بصفة خاصة، لا لأنها أرض أثار فحسب بل لأنها تمثل النتيجة النهائية

لعمل يفوق في ضخامته كل ما خلفه القدماء، فالعناصر التي كانت موجودة فرادى في فارس قد توحدت في مصر(37).

غير أن هذا المبدأ طور نفسه أطوارا متباينة، فانغمس في الحس بين البابليين والسوريين أحيانا، ثم ظهر كوعي أولي للروح العيني في عبادة" أدونيس" أحيانا أخرى، لكن كان ينقصه وحدة العيني، و ظهر فكر خالص عند اليهود وكان ينقصه العيني نفسه، ومن هنا فقد كانت المهمة التالية التي قامت بها مصر هي توحيد هذه العناصر المتناقضة، و في هذا الباب يركز هيجل على**" أبي الهول"** الذي يرى فيه رمزا للروح المصري، وعلى إبراز وحدة الارتباط بين ما هو مادي أو طبيعي عند المصريين، ومما زاد في شأنهم عند هيجل عن سابقيهم، هو إعتقادهم بأن النفس البشرية خالدة، وهي فكرة تتضمن أن الفرد يمتلك في ذاته قيمة لا متناهية، ومن هنا آمنوا بفكرة التناسخ، و صارت في الإمكان نقل نفس الإنسان إلى الحيوان، و خلاصة الروح المصري هي **أنها روح غارقة في الطبيعة** مع إمتلاكها لرغبة التخلص منها.

من هذا كله يتضح لنا أن الوعي في مرحلة بداية التاريخ لم يكن وعيا فرديا، بل وعيا جماعيا يندمج فيه كل الأفراد داخل مجتمع مشترك، في هذه المرحلة القائمة على الأضداد إتخذت الذات من موضوعها شكل الوعي و تصوراته التي ستظهر في المرحلة التالية، عنها بوصفها ستمثل الفرد الذي سيدخل في نزاع مع الآخرين، وفي المرحلة الأخيرة ستظهر في نموذج الأمة النهائية، و هي المرحلة التي يتم فيها بلوغ إندماج الذات مع الموضوع في الكل عن **طريق نشاط الديالكتيك المضاد**، محققا مسارا تقدميا هادفا، وفي لب هذه المرحلة نجد أن الديالكتيك كان موجها نحو المسار العقلي للتاريخ، و فضلا عن ذلك كانت هذه المرحلة مسرحا لديالكتيك الأحداث في عملية التكامل الإجتماعي.

هذه الخصائص كلها جعلت من هذه المرحلة القضية الأولى وفق قانون الديالكتيك الهيجلي.

2- الروح في وسط التاريخ:

بعد ظهور الوعي في الحضارات الشرقية السابقة، التي مثلت المرحلة الأولى من مراحل التاريخ العالمي، يرى هيجل أن أولى صور إنتقال هذا الوعي من هذه المرحلة إلى المرحلة الثانية (مرحلة اليونان و الرومان)، التي تمثل في قانون الديالكتيك الهيجلي **نقيض القضية الأولى والتي هي المرحلة الأولى**، من حيث طبيعة الروح و نشاطها في التاريخ، هي إعتبار أن ماهية الطبيعة هي الفكر الذي لا يوجد إلا في الوعي البشري، و هو في طبيعته إنتقال داخلي، أما الإنتقال الخارجي بفهم هيجل فقد تجلى في سير الأحداث التاريخية. إذ يعد إحتكاك العالم الفارسي بالعالم اليوناني، به تم في نظر هيجل الإنتقال التاريخي، وهو حدث سيتكرر من حين إلى آخر مع المراحل القادمة. فما طبيعة الروح في هذه المرحلة؟.

- الروح اليونانية:

يسمي هيجل هذه المرحلة **بمرحلة الشباب**، و هي مرحلة حافلة بالصراع كون أن الأخلاق فيها تعبر عن الفرد و إرادته الحرة، و كسر ما كان سائدا في المرحلة الأولى، حيث إنبثق الوعي بالحرية لأول مرة، لكن الحرية في هذه المرحلة كانت ممثلة في الطبقة الأرستقراطية، فالنظام الإجتماعي الذي كان سائدا في تلك المرحلة كان قائما على الرق ومن ثمة كانت الحرية جزئية عرضية، لم تصل إلى مرحلة الوعي المنشودة (38). وهي المرحلة التي لم تكن الإرادة الذاتية قد إستيقضت فيها بعد، و رغم ذلك إلا أن هذا الأخير قد أعجب كثيرا بحياة اليونان وفلسفتهم، و آدابهم و عقائدهم و أساطيرهم إعجابا كبيرا، وهذا ما جعله يقول:➢ إن إسم اليونان يثير

النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوروبا، ولا سيما في قلوبنا نحن الألمان ≺(39).

يرى هيجل أنه خلال هذه المرحلة إتسع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية ، فاليونان و الرومان كذلك تعرضوا لمثل هذا النظام، فكانوا ينظرون إلى الأمم الأخرى على أنهم برابرة و لهذا إتخذوا من أسرى الحرب عبيدا لهم .

يعتقد هيجل أن المرحلة اليونانية تمثل ذروة تطور الروح في الزمان التاريخي، إذ يوظف مفهوم التطور في دراسته لهذه المرحلة كثيرا، و لكي نفهم هذا المفهوم جيدا في الحضارة اليونانية ينبغي علينا أن نميز بين حالتين. الحالة الأولى بالقوة و الثانية بالفعل بلغة أرسطو، أو الوجود في ذاته و الوجود لذاته، و تلك هي سنة التطور التاريخي، فما يكون ضمنيا في بداية التاريخ يظهر و يكتمل في نهايته(40). فما كان وجودا ضمنيا في بداية التاريخ لابد أن يصل إلى الوعي عبر سلسلة من حلقات التطور يسميها هيجل **بالصيرورة الموضوعية**، يكون فيها هذا الوجود الضمني أولا من أجل ذاته، ثم يصبح فيها في المرحلة الثانية لذاته، ويركز هيجل تركيزا واضحا على فكرة التطور التي تعينه كثيرا على تفسير المسار الفلسفي طوال التاريخ خصوصا في المرحلة اليونانية الرومانية، فلا عجب أن نراه يعود مرارا إلى عرضها و تفسيرها، مؤكدا أن البداية البسيطة الساذجة المباشرة التي تبدو مادة مجردة هي التي تنمو و تتطور وتبرز ما فيها من إمكانيات و عناصر، و هكذا نتصور التطور فيما يقول على أنه ظهور صريح لما هو كامن أو مستتر إلى النور، فما يوجد في الشيء داخليا هو ما يظهر إلى العلن الصريح، فما هو ضمني و كامن يتحول إلى العلني الصريح و يظهر إلى الوجود، ولا شك أنه يطرأ عليه عدة تغيرات و تحولات، ولكنه مع ذلك يظل هو نفسه طول العملية، أي يظل مسيطرا

بخصائصه الجوهرية البارزة طول مسار التطور كله، فهو لا يفقد شيئا قط من سماته الأساسية، فالنبات مثلا لا يفقد نفسه أثناء عملية النمو، سواء كان موجودا بالقوة أو بالفعل، فهو مفطور على التطور الكامن في وجوده الضمني البحت(41).

كما تتم عملية التطور في العضويات، فإنها تتم أيضا في عالم الروح و في التاريخ، وهي أساسية فيه، و الروح هي الضد المباشر للمادة، أي أن الروح حرة تكون في البداية في ذاتها حرية ضمنية، و التاريخ هنا يمثل المسار الذي تكافح فيه الروح لكي تكون حرة أصيلة، و هذا ما هو إلا صراع ديالكتيكي من جانب الروح، لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، ووصول الروح إلى ذاتها يمكن أن يوصف بأنه الغاية العليا التي تسعى إليها، فجميع الأعمال و الأنشطة التي يقوم بها الروح في التاريخ، إنما هي كفاح و صراع بغية أن تعرف نفسها و أن تجعل من نفسها موضوعا، و أن تعثر على ذاتها لكي تكون من أجل ذاتها، و بهذه الطريقة وحدها تستطيع الروح بلوغ حريتها، ذلك لأن ما يكون حرا هو مالا يرتبط بالآخر و مالا يعتمد عليه، و الفكر وحده هو الذي يمكن الروح من بلوغ مرحلة الحرية في نظر هيجل، و هذا ما ينطبق بطريقة ديالكتيكية على هذه المراحل الهامة من تاريخ العالم، هي المرحلة التي أصبح فيها الفرد يؤكد ذاته لذاته، ولم يعد ينظر إلى نفسه على أنه مجرد جزء من كل، هذا الكل هنا هو الدولة، و لم يلبث أن أصبح حقيقة خارجية عليه وبالتالي فإن الفرد هو نفسه لم يلبث أن وقع في **الاغتراب** و **التفكك**(42).

فالتاريخ البشري هو صراعات كما مثلته هذه المرحلة (حروب البليوبونيز)، من أجل إنتزاع إعتراف الآخرين، ولكن هذه الصراعات التي تحدث عنها هيجل ليست صراعات حيوانية التي يكتفي فيها المحاربون باصطياد رؤوس الآخرين، بل هي صراعات من أجل إثبات الذات

و إعتراف الآخر بالأنا، دون أن يكون في وسع الأنا أن تترك حق الآخر في البناء، لأنها لو فعلت ذلك لما إستطاعت أن تظهر منه بالإقرار المنشود أو الاعتراف المطلوب.

فالصراع البشري هو صراع يقوم به طرفان يريد كل منهما أن يثبت ذاته و يؤكدها باعتبارها فوق مستوى الحياة الحيوانية الصرفة(43). وهذا يعني أن الوعي في هذه مرحلة من مراحل الديالكتيك التاريخي وحدة مباشرة تجمع الفرد و الجماعة، أو بين الفرد و الكلية التي إعتبرها هيجل مرحلة الانسجام الأخلاقي من مراحل تطوره.

في هذه المرحلة يركز هيجل على الروح السائدة، و التي يشبهها بروح فنان تشكيلي الذي يستطيع أن يحول الحجارة إلى عمل فني، يظهر على المادة الجامدة دلالة روحية وتعبيرا إنسانيا. من هنا فإن الروح اليونانية من حيث هي روح أخلاقية، إنما هي على حد أو تعبير هيجل عمل فني سياسي، و لم يكن المواطن اليوناني يشعر بالفردانية كحقيقة ذاتية مطلقة، و إنما كان يشعر بذاته كمواطن حر في مدينة ديموقراطية.

على هذا الأساس كان الشعب في هذه المرحلة متكاملا لا موضع فيه لأي تعارض بين سيادة الدولة وحرية الفرد، و الملاحظ هنا أن هيجل و دائما في قسم فلسفة التاريخ يعود مرة أخرى إلى الحديث عن المدينة الإغريقية القديمة مشيدا بعظمة الشعب اليوناني، و بالرغم أن الروح الأخلاقية التي كانت تميز المدينة القديمة لم تخل من الثنائية، إذ كانت تضم وحدتين روحيتين جوهريتين في آن واحد ألا وهما وحدة المدينة ووحدة الأسرة.

إن المدينة الإغريقية كانت تعبر عن العالم الأخلاقي في أعلى درجاته فكانت الأسرة متحققة بتماهيها في الجماعة، وكانت الجماعة متحققة بانسجامها مع الأسرة. ولكن كيف تم الإنتقال من دولة المدينة اليونانية إلى

الإمبراطورية الرومانية؟ و كيف حدث الانسجام بينهما في وحدة ديالكتيكية؟.

- الروح الرومانية :

يرى هيجل أن العالم الروماني و على عكس العالم اليوناني، ساده التمزق والاغتراب، فقد ساد القانون المجرد المجتمع و فقد أفراده كل علاقة روحية شخصية بالحياة الإجتماعية العينية، و كل إرتباط بالمضمون الكلي المنفتح على الحياة الفردية الخالصة، بعدما تركزت كل السلطات بيد شخص واحد هو الإمبراطور، إذ لم يعد المواطنون سوى مجرد كتلة من الذرات الفردية، و لم يلبث الفرد أن وجد نفسه مضطرا إلى الانطواء على ذاته وعلى الانشغال بمصالحه الفردية، فلم يعد ينظر إلى الدولة إلا على أنها مصدر خارجي.

إن الإمبراطورية الرومانية ليست دولة في نظر هيجل، فهي مجرد تركة يتمتع بها شخص واحد هو الإمبراطور، و هذا هو السبب الذي جعل المواطنين الرومانيين يظهرون الكثير من عدم الإهتمام بدولتهم لدرجة أنهم أصبحوا يقدمون المصالح الفردية على المصالح الإجتماعية، و هو ما جعل الدولة الرومانية بمثابة **انتصار للفرد على الكل** أو **المتناهي على اللامتناهي .**

إن المتأمل في المجتمع الروماني فيما يقول هيجل، يلاحظ أنه مجتمع قد حل فيه مفهوم **الشخص الفردي** محل **مفهوم المواطن**، فأصبحت ماهية الحرية عنده محصورة بتماهيها في الذاتية الخالصة، مشبها إياها بتناقض المجرد و العالم العيني، هذا التناقض نفسه يعود فيظهر أمامنا من جديد على مستوى الروح الموضوعي، متخذا تعارضا حادا بين الشخصية المجردة من جهة والدولة من جهة أخرى(44).

فالعالم الروماني لم يعد سوى تعبيرا عن فردية إجتماعية في نظر هيجل يتحكم فيها عاملان، عامل سيادة الدولة و عامل الملكية الفردية، الذي بني عليهما النظام الإجتماعي الروماني ومبينا لنا العلاقات القائمة بين الأفراد في ظل هذا النظام الإجتماعي، و كأن المبدأ الأوحد الذي أصبح يحكم المجتمع الروماني هو مبدأ المساواة بين الأفراد، و إذا كان العالم الروماني أيضا بقي موسوما في كل تصوراته بطابع شكلي محض، فذلك لأنه **قد جعل من الخواء الموجود لذاته ماهية الوجود الفردي**، به أسهم في فصل الوعي الذاتي عن العالم الواقعي أو الحقيقة الخارجية، وحينما أصبحت الإمبراطورية الرومانية مجرد دولة كبرى يحكمها فرد واحد وتسودها قوة مطلقة وهي قوة الإمبراطور، فإن الأفراد لم يلبثوا أن أصبحوا ينظرون إلى تلك الدولة على أنها عالم غريب عنهم، قائم بذاته في إستقلال تام عن إرادتهم .

و بعد هذا كله أصبح القانون مجرد سجل مدني ينص على ملكيات الأفراد، ومهما يكن من شيء فإن التعارض الذي نشأ في ظل الحكم الروماني بين الفرد و الدولة، أو بين الحرية الفردية والنظام الجماعي لم يلبث أن إزداد عمقا و شدة، فاستحال إلى تناقض صارخ بين عالمين، هما العالم الكلي الذي تمثله السلطة و العالم الفردي الذي تمثله ثروة الأفراد أو الملكيات الخاصة، و هذه الروح المغتربة عن ذاتها يقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي :

أ- عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة و الإيمان

ب- عصر التنوير في صراعه مع الخرافة

ج- الحرية المطلقة(45).

من هذا التقسيم يتضح لنا أن هيجل يحدثنا في هذا الباب عن فترة حضارية تاريخية طويلة، حيث كانت الفنون و الأديان و الأفكار في بداية التاريخ

بسيطة، لأنها لم توفّق في التعبير عن المضمون الروحي للعالم، لأن الحس المباشر في هذه الفترة لم يكن له القدرة الكافية على تجاوز هذا الحجب، فالإنسان الشرقي لم يتوفر على قدرة الإنفصال عن الأشياء ليستخلص منها فكرة أو مفهوما، فظل في فنونه أسيرا لخبراته الحسية المباشرة، أما عند اليونان و الرومان بوصفهم يمثلون المرحلة الأسمى، فهم في نظر هيجل أنجزوا المهمة التي أخفق الشرقيون في إنجازها، لأن الروح عندهم غادرت منطقة الحس الذاتي المباشر، مرحلة ستظهر الفنون الحقيقية المعبرة عن المضمون باتزان يماثل درجة الوعي الإنساني، وستظهر الديانات الفردية الروحية على أنقاض الديانات الطبيعية، فقد أفلح الإغريق في إدراك معنى الحرية وظهر لأول مرة التفكير الفلسفي كنشاط أسمى من الفن و الدين، لأنه خطوة أكثر تقدما في إدراك الحقيقة و المطلق، كما هي بوصفها عقلا خالصا، و الرومان ورثوا هذه التركة المتنوعة ليدفعوا بها إلى أعلى درجات التنظيم، حيث تأخذ الأفكار و التصورات والتحليلات بعدا واقعيا في مؤسسة الدولة و المجتمع المنظم، لينتقل هذا الإنجاز هو الآخر إلى الغرب الذي يمثل القمة في نظر هيجل في تطوير إمكانيات هائلة في الاقتراب من الهدف النهائي للتاريخ (46).

من هذا التحليل نقول أن الروح قد خطت خطوة كبيرة في المرحلة الثانية من مراحل التاريخ العالمي، بعد إدراكها للذات و لباقي الجوانب الرئيسية الحاسمة لها كالفن والدين، بالإضافة إلى إتساع نطاق الحرية المنتشرة بين أفراد المجتمع، بعدما كانت مقتصرة على الإمبراطور و حاشيته الحاكمة في المرحلة الأولى، هذا ما يشير إلى تطور الوعي والعقل نحو تحقيق الهدف النهائي، وهذه المعطيات توحي بأن المرحلة اليونانية الرومانية مثلت في جوهرها الديالكتيكي نقيض المرحلة الأولى من مراحل التاريخ العالمي، من حيث طبيعتهما الخارجية و الداخلية، فبعد الخطوة الثانية من

خطوات الديالكتيك التاريخي، يفتح المجال للخطوة الثالثة و هي خطوة **التأليف والتركيب أو النتيجة** المنطقية المستخلصة من ديالكتيك المرحلتين السابقتين، ألا وهي مرحلة نهاية التاريخ العالمي التي يسعى إليها العقل والروح في التاريخ .

3- الروح في مرحلة نهاية التاريخ:

يعتبر هيجل أن الأمة الجرمانية هي آخر مراحل التاريخ، وهي في نظره أنها هي من أولى الأمم التي تصل إلى الوعي الكامل، باعتبار أن الإنسان حقق خلالها حريته والطرق التي استخدمتها الروح للوصول إلى هذه المرحلة، هي نفسها التي إستخدمتها من قبل. فالروح تكون في الأصل أشبه بالبذرة **جوانية** غير متطورة، ثم تبدأ بتطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة وسائل ظاهرة في التاريخ فما هي هذه الوسائل ؟.

على الرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفردي، و مضمونه الحقيقي هو تحقق الوعي الذاتي للحرية لا مصالح الفرد و حاجاته و أفعاله، إلا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وإنفعالاتهم و مصالحهم الخاصة كما يعتقد هيجل، إذ يعتبر أن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية قائلا : ➢ ليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، و أن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ ➢ (47). وهنا ينبهنا هيجل إلى فكرة هامة، وهي أن فكرة التاريخ تتحقق باستمرار عن طريق الديالكتيك في شكل أضداد، لأن طبيعة الروح في الأصل مجردة، موجودة بذاتها أو بالقوة، لم تظهر في العالم الخارجي، لأنها كانت تحتاج إلى من يظهرها في العالم الخارجي بالفعل وإلى من يحولها من الإمكان إلى التحقق الفعلي، ومعنى هذا أن كل ما يتحقق في طوال التاريخ من مبادىء و أفكار قد احتاج إلى منفعة ذاتية، أي أن محرك التاريخ هو سلوك الأفراد ورغباتهم

و اهتماماتهم الشخصية، و يرى أيضا أنه لو اتخذ هذا الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة، بحيث يجد كل منهما إشباعه و تحققه الفعلي في الأخر، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد أسست تأسيسا قويا، واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطنين و المصلحة العامة للدولة هي فترة إزدهارها وقوتها، ولكي ينجز هذا الفعل بشكل منسجم يحتاج في نظر هيجل إلى صراع طويل يقوم به، ليكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام، كما يحتاج إلى تربية وترويض الحاجات الأنانية والمصالح و الانفعالات الجزئية(48).

فمن خلال **الديالكتيك الجزئي و الكلي** المجرد يتألف نسيج التاريخ، وتقوم الدولة في النهاية، فكل منهما يؤدي إلى الأخر، و الشيء ذاته عن الجانب الجزئي و كيف يؤدي إلى ضده، أي إلى شيء كلي كما هو الحال في الانفعالات الجزئية التي أدت إلى ظهور قوانين كلية، وفي هذا المجال يقول روجيه غارودي : ﴿إن مثالية هيجل تفترق عن مثالية فيشته وغيرها من المثاليات التأملية، من حيث أن هيجل لا يفرض فكرة على التاريخ، و إنما هو يصور العلاقة الديالكتيكية بين المثالي و الواقعي كما يلاحظها في التاريخ، و لهذا فإننا نجده في دراسته (العقل في التاريخ) يعرف عظماء الرجال أنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ماهو ضروري فيها ﴾(49).

فتحقيق الحرية هو بمثابة خاتمة التاريخ و نهايته، حيث تتخذ الجانب الذاتي وسيلة لهذا التحقق، و الصورة التي تتحقق فيها هي الدولة بوصفها الكل الأخلاقي الذي يضم في آن واحد الجانب الذاتي و الجانب الموضوعي، و نشاط الروح كله ليس له سوى هذه الغاية وهي أن تصبح الروح واعية بهذه الوحدة، و تصل إلى الوعي بالروح المطلق والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي و الجانب الموضوعي، هو الفن و الصورة

الثالثة لهذا الإتحاد هي الفلسفة ، و معنى ذلك أن الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا في نهاية التاريخ (المطلق) **بالفن والدين و الفلسفة**، فهذه الجوانب كلها هي ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب، تتغلغل في الأنشطة المختلفة لهذا الشعب، و من هنا فإن الشعب المتخلف سياسيا لايمكن أن ينتج فنا و أدبا و فلسفة، و لا تظهر الفلسفة إلا حيث توجد الحياة السياسية المتشبعة بالفلسفة كما يقول هيجل:➢ هي المرحلة التي يصل فيها العقل الكلي إلى الوعي بذاته، و هي لا تبني مجتمعا من لا شيء، ولا تخلق نظاما من العدم لأن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله ➢ (50).

الفلسفة هي التعبير الصريح عن قمة التاريخ و نهايته، و هذا ما جعل كل إنجازات المرحلتين السابقتين تظهر في المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم، ليكون موطنا للعالم الجرماني، الذي يمثل مرحلة شيخوخة التاريخ و نهايته بالمفهوم العقلي عند هيجل، حيث التجسيد الكامل للنضج و القوة و الانسجام الداخلي.

في هذا العالم يتحقق المضمون التاريخي لفكرة الحرية الروحية، عن طريق المسيحية لأنها تمثل خلاصة ديالكتيك متواصل بين مملكة الروح وهي الكنيسة و مملكة الدنيا وهي الدولة، حيث ينسجمان معا في خضم هذا الديالكتيك في نهاية الأمر، و طبقا لصيرورة الديالكتيك ينحل التعارض بين الاثنين، لتقوم مملكة الفكر، بعد إنحلال التمايز بين الكنيسة والدولة، فكلاهما مندرجان في رابطة واحدة.

أما الحرية كما يرى هيجل قد وجدت في العالم الجرماني و هي التي تحقق بها مثلها الأعلى أو وجودها الحقيقي، تلك هي غاية التاريخ النهائية، و تلك هي النتيجة التي يتجه من أجلها مسار التاريخ إلى إنجازها من الشرق ليصب في النهاية في قلب الغرب في الأمة الجرمانية(51). لأن الأمة

الجرمانية هي وحدها في نظر هيجل التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي بهذه الحقيقة، و هي أن الإنسان حر بما هو إنسان، رغم أن النظم السياسية لم تخضع إلى هذا المبدأ في أول الأمر، إلا أن هناك فترات حاسمة بدأت من أجل هذا الوعي بعد عصر الإصلاح الديني، الذي يراه هيجل بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية (52).

يعتبر هيجل هذه المرحلة أيضا، مرحلة كلية مجردة إمتصت في جوفها جميع الغايات الفردية، إنها الدولة الجرمانية التي لم تخضع لنزوات الحاكم، بل عملت من أجل غاية عامة غاية يعي فيها الفرد ذاته، وغاية يشارك الأفراد في تحقيقها بالفعل لا بالقوة، فالدولة الجرمانية ليست ترديدا لدولة الأفراد التي كانت عليها في المرحلتين السابقتين. ولو قارنا بين هذه المرحلة و بين المرحلتين السابقتين، لوجدناها تقابل مرحلة هرم التاريخ، الذي يعتبره هيجل رمزا للكمال و النضج و الحكمة و الوحدة، و في طابعها مكتمل النمو حيث يصبح فيها الكل أحرارا، و هيجل يقصد هنا بالكل أن إرادة الدولة هي التي تعبر عن إرادة الكل.

أما الفكرة التي تقول إن الوعي بالحرية قد تم بفضل المسيحية، فذلك لأن التاريخ الجرماني في رأي هيجل ينقسم هو الآخر إلى ثلاث فترات ديالكتيكية.

1- الفترة الأولى: تمتد من نهاية المرحلة الثانية من التاريخ العام إلى "عصر شارلمان" وهي تمثل في المنطق الديالكتيكي(القضية).

2- الفترة الثانية: من عصر شارلمان حتى عصر النهضة التي تمثل (نقيض القضية).

3- الفترة الثالثة: تمتد من عصر النهضة إلى غاية العصر الحديث و تمثل(التركيب والنتيجة).

وتمايز هذه الفترات يشبهه هيجل بتمايز الموجود بين **الأب** و **الابن وروح القدس** في الديانة المسيحية، والتي تحققت في النهاية في الدولة الألمانية (53) .

الدولة في هذه المرحلة في إعتقاد هيجل تمثل تموضع الروح أو الفكرة الإلهية المتجسدة على الأرض، فكل نشاط بشري و كل عمل فكري في هذه المرحلة يتحقق عن طريق الدولة و أنظمتها، و بالتالي فهي الصورة التي يتشكل عندها موضوع التاريخ والديالكتيك هو الأخر هنا يكشف عن التناقض بين قولنا الدولة تمثل الحرية في صورتها الواقعية، وبين القول الشائع أن الدولة تحد من حرية الفرد ثم تقيدها، هذا القول برأي هيجل راجع إلى الالتباس الناجم عن تجريد الحرية من مضمونها و هدفها، فالحرية ليست فطرية ولكنها تكتسب و تمارس من خلال مؤسسات فكرية و روحية و أخلاقية، تلك الحرية المشار إليها ليست حرية بالمفهوم العقلي، وإنما حرية تشبه حرية الوحوش، و حينما تقيد الدولة حرية الفرد إنما تقيد غرائزه الوحشية.هذا التقييد يعتبره هيجل من الوسائل التي تحقق الوعي بالحرية ذاته(54).

إن الدولة هي الوجود الفعلي الذي يحقق الحياة الخلقية بمفهومها التاريخي، فلا مجال للأخلاق في التاريخ، لأنها نسبية تعبر عن الذاتية، بينما منطق التاريخ في إتحاد بين الذاتية كما عبر عنها في فكرة الأمة، والموضوعية التي تجسدها الدولة من أجل أن تبلغ فيها مرحلة الصدارة على مسرح أحداث التاريخ، كونها تمثل نشاط الأفراد، إنها محور النشاط الفكري من الفلسفة و الفن و الدين و علم القانون و الأخلاق ... آخ.

لقد أظهر الديالكتيك التاريخي، أن لابد للوعي الفردي أن يصل في خاتمة التاريخ إلى إدراك الوحدة التي تجمع بينه و بين الوعي الكلي، فلابد للروح الذاتي أن يتحد بالروح الموضوعي، لتأتي مرحلة جديدة من مراحل

الديالكتيك متعقبة ترقي الوعي عبر التاريخ من الوعي إلى الوعي الذاتي ثم العقل الذي يعكس الوعي على العالم، ومعنى هذا أن العقل سيتحقق، لأن مسار ترقي الوعي كان مشروطا بالطرق التي أنتجتها البشرية نفسها في ترقيها التاريخي المستمر، و الديالكتيك **التاريخي الشامل** قد جاء ليفرض على الخبرة الفردية مساره الباطني، و نحن هنا إزاء ديالكتيك أكثر جوهرية و أعمق دلالة، ألا و هو الديالكتيك المعبر عن **خبرة النوع** لا خبرة الفرد، ولا بد أيضا للروح أن يصل إلى مركبة الوعي الحقيقي بهذا الديالكتيك حتى يصير روحا موضوعيا.

هذه المرحلة تكشف عن الضرورة التاريخية الملحة التي دعت إلى ظهور الحقبة النهائية كتجلّ للمطلق، متصلة بالفن والدين والفلسفة، فالروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا هو أن يكون وعيا متحققا بالفعل الموجود في عقول الأفراد، بهذا يمكن للروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنه لا بد أن يكون ذاتيا، أما موضوع وعي الروح المطلق هو الروح نفسها وأيضا ما هو إلا ممارسة تأملية للروح نفسها.

وأخيرا ينظر هيجل إلى الروح المطلق، على أنه مؤلف من مراحل ثلاث تدخل ضمن المرحلة الأخيرة من التاريخ العالمي، ألا و هي الفن، الدين و الفلسفة، ليخلص إلى أن الوعي ذو طابع إجتماعي، يجعل من **الأنا** نحن و من نحن الأنا، و بذلك ينتقل من الوعي الفردي إلى الوعي الكلي.هذا كله ما جعل هيجل يقرر من أن الديالكتيك ليس مجرد ديالكتيك تاريخي صرف، بل إن كل شكل من أشكال هذا الوعي يظل محتفظا بقيمته في إستقلاله عن العصر أو الحقبة التاريخية التي عملت على ظهوره، بمعنى أنه يبقى حتى بعد إختفاء الظروف التي أدت إلى نشأته. فالكلمة النهائية للفلسفة الهيجلية هي أن المعرفة المطلقة تعرف بالروح وأن الكلي كامن في الجزئي و الجزئي كامن في الكلي.

مما تقدم يتبين لنا أن الهدف الأخير للديالكتيك في التاريخ هو المعرفة المطلقة التي يعبر عنها تصالح الروح المتناهي مع الروح اللامتناهي، و ليست هذه المعرفة المطلقة مجرد معرفة يحصلها المطلق عن ذاته فحسب، بل هي أيضا معرفة يستطيع الروح المتناهي عن طريقها أن يتسامى بنفسه إلى مستوى الوعي الذاتي الكلي (55) .

والملاحظ من هذا التحليل، أن هيجل كان يعتقد أنه كان يحيا في حقبة جديدة من حقب التاريخ، و أن روح العالم سوف تتمكن في هذه الحقبة الجديدة من إدراك ذاتها، و بلوغ مرحلة المعرفة المطلقة من أجل التحقق، و أنه كان مقتنعا بأن الإنسانية قد أصبحت قادرة في عصره على تحمل مصيرها الخاص، و النهوض بالأعباء التي راح هيجل يعبر بها عن روح هذا العصر، فالفلسفة قد حلت محل الدين، و أنه قد أصبح في وسع العقل المطلق أن يصل إلى درجة الوعي بذاته من خلال التعقل الفلسفي، لأن مهمة الفلسفة في رأي هيجل تنحصر أولا في حل متناقضات الحضارة، وتحقيق التوافق بين التحديدات الجامدة التي عمد الفهم إلى تثبيت مراحل الحياة الروحية في نطاقها الضيق .

و إذا كانت النتيجة النهائية التي قادنا إليها الديالكتيك التاريخي، هي نهاية التاريخ وحلول **الفكرة الشاملة** و المطلق أو التصور، فما ذلك إلا أن الفكرة الشاملة عند هيجل تضم كلا من الذات الفردية و الذات الكلية، وتجمع بين الوعي الذاتي الفردي و الوعي الكلي وتوحد بين الوجود الزماني المتناهي و الوجود اللازماني اللامتناهي، وهكذا نرى أن الفكرة الشاملة تمثل وحدة المتناهي و اللامتناهي في نهاية التاريخ معبرة عن **التعالي**، و ليست الفكرة الشاملة مجرد وحدة ديالكتيكية للمتناهي و اللامتناهي بل هي أيضا وحدة للمعرفة والعمل، يقول هيجل

➢ إن ما يوصل إلى هذه الغاية ألا وهو المعرفة المطلقة، أو الروح الذي

يعرف ذاته باعتباره روحا ، إنما هو ائتلاف العقول جميعا على نحو ما هي موجودة في ذاتها و في جميع عملية تنظيمها لملكوتها الروحي (56).

والأهم من كل هذا هي أن المعرفة المطلقة التي توجت مرحلة نهاية التاريخ لا تملك الظهور، إلا حين يكون التاريخ الواقعي لروح العالم قد قادها إلى مرحلة الوعي بالذات، رغم أن هيجل لا يكشف لنا بوضوح عن طبيعة ذلك الوعي الذاتي الكلي، فقد أراد أن يبين لنا من خلال تطور الديالكتيك في التاريخ كيف أن الموضوع هو غاية الكلي، حيث أن الذات بدورها اتسعت لكي تشمل الموضوع بتمامه.

وعلى الرغم من أن هيجل قد تصور تاريخ الوعي البشري، على أنه قصة صراع وتناقض وألم و موت و تناهي مستمر، إلا أنه قد أوضح لنا ما يكمن وراء كل هذا من إتساق و تصالح و بعث حياة لا متناهية، فكل مرحلة من مراحل التاريخ البشري هي بطبيعتها مرحلة ناقصة عابرة متناهية، و هذا ما يوحي بأن المرحلة الأخيرة التي تمثل خاتمة تاريخ العالم هي بمثابة التركيب والتأليف أو النتيجة التي تحتوي على المرحلتين السابقتين معا في المنطق الديالكتيكي الهيجلي.

التهميش:

1- عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية- إشكالية التكون و التمركز حول الذات- المركز الثقافي العربي، دار البيضاء،ط1، 1997 ص 44.

2- هيجل: العقل في التاريخ، ص 63.

3- Charles Raytor: Hegel, campridje,university,press 1975 p 383.

4- هيجل: العقل في التاريخ، ص 81.

5- برتراند راسل: حكمة الغرب، عالم المعرفة ج2 ، ترجمة فؤاد زكريا، العدد 72 ديسمبر 1983 ص 178.

6- هيجل: العقل في التاريخ ص 118.

7- المصدر نفسه ص 42.

8- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت 1994 ص 206.

9- إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، مصر1969 ص 21.

10- هيجل: العقل في التاريخ ص 44.

11- المصدر نفسه ص 45.

12- المصدر نفسه ص 45.

13- Hegel: leçons sur l'histoire de la philosophie, Gallimard, paris p64.

14- إمام عبد الفتاح إمام: قاموس المصطلحات الهيجلية في التفكير المعاصر/ ع 67 سبتمبر 1970ن القاهرة ص 160.

15- رينه سيرو: هيجل و الهيجلية،ترجمة أدونيس عكره، دار الطليعة بيروت 1993، ص41.
16- عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص.107
17- ولتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة 1980 القاهرة ص45.
18- هيجل: علم ظهور العقل ص 110.
19- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 213.
20- هربرت ماركيوز: العقل و الثورة، هيجل و نشأة النظرية الإجتماعية ص35.
21- هيجل: العالم الشرقي، ج2 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1974 ص12.
22- المصدر نفسه ص 14.
23- المصدر نفسه ص 16.
24- المصدر نفسه ص 18.
25- هيجل: العقل في التاريخ ص .69
26- هيجل: العالم الشرقي ص .138
27- المصدر نفسه ص 138-.139
28- Hegel:lecons sur l'histoirede la philosophie,(tom3),Gallimard,paris 1954 p192.
29- هيجل: العالم الشرقي ص .142
30- المصدر نفسه ص .197
31- هيجل: العقل في التاريخ ص .146
32- هيجل: العالم الشرقي ص .38
33- المصدر نفسه ص .151

34- المصدر نفسه ص .171

35- هيجل: العقل في التاريخ ص 38.

(*)- أهرومازدا: كلمة مركبة من ثلاثة كلمات هي: أهو، را، مزدا، و معناها على التوالي أنا، الوجود، الخالق، أنظر هيجل، العالم الشرقي ص 152.

(**)- أهرمان: كلمة تعني الخبيث ، العالم الشرقي ص .156

36- المصدر نفسه ص .202

37- هيجل: العالم الشرقي ص .207

38- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص .209

39- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل ص 51.

40- هيجل: تاريخ الفلسفة ج3 ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة 1998 ص 220.

41- ولتر ستيس: فلسفة هيجل،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة 1980 ص48.

42- هيجل: العقل في التاريخ ص 34.

43- إبراهيم زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة،مكتبة مصر للطباعة القاهرة 1970 ص220.

44- هيجل: العقل في التاريخ ص 151.

45- إبراهيم زكريا إبراهيم: المرجع السابق ص 335.

46- عبد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 145.

47- هيجل: العقل في التاريخ ص .229

48- المصدر نفسه ص 52.

49- روجي غارودي: فكر هيجل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت 1983ص53.

50- هيجل العقل في التاريخ ، ص 55.
51- المصدر نفسه ص238.
52- عبـد الرحمـان بـدوي: موسـوعة الفلسـفة ج،2 المؤسسـة العربيـة للدراسات و النشر، ط1984،1ص 595.
53- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص209.
54- المرجع نفسه ص213.
55- إبراهيم زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 448.
56- هيجل: فينومينولوجيا الروح، إختصار محمود شريح ، دار الحضـارة القاهرة، 1995ص 310.

الإنسان ... ذاكرة المصطلح

أ. محمد بلبشير جامعة تلمسان

تـمهيــد:

اختلفت نظرة العلماء و الفلاسفة إلى ، و تعدّدت بتعدّد العصور : فقال أرسطو قديما : " إنّ الإنسان حيوان ناطق " ، و قال المادّيون :" إنّ الإنسان جزء من الطبيعة ،يخضع لما تخضع له من قوانين وأسس، فهو جزء منها وليس منفصلا عنها وسلوكه مقنن ومحدّد في ضوئها" . و قال آخرون : " إنّ الإنسان كائن تتحقق ذاته في ضوء ما يقوم به من فعل ، و إنّ ماهيته ليست سابقة على وجوده ، بل إنّ وجوده سابق على ماهيته ، و إنّ طبيعة الإنسان طبيعة روحية منفردة و ليست امتدادا للطبيعة الحيوانيّة بل ليست من نوع هذه الطبيعة الأرضية بوجه عام " [1] .

و لعلّ هذا الاختلاف في وجهات النظر بشأن الإنسان ، ناشئ عن عدم فهم طبيعة الإنسان فهما سليما، ممّا آل بمذاهب كثيرة إلى الفشل حينما بنت نظراتها على تصور مغاير لحقيقة الإنسان ، كتلك النظرة التّي حسبته بعدا روحيا ، و ليست المادة فيه إلاّ شيئا عارضا منقوصا عالقا به ، أو تلك التي حسبته بعدا مادّيا ليس وراءه أشواق روحية متجاوزة للمادة ، فكان مآل الأولى قعودا عن عمارة الكون و استثماره بسبب الانشغال بتخليص الرّوح من عالم المادة ، و كان مآل الثانية عَودًا على الإنسان نفسه بالظلم و القهر، كما بدا في حركة الاستعمار منذ قرون ، و كما ينذر اليوم بدمار للإنسانيّة بفعل التجميع المهول للأسلحة المدمّرة .

---

[1] يراجع هذه الآراء عند : فليب فينكس : فلسفة التربية ، ترجمة: محمد لبيب النجيمي ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، د.ت ، ج 2 ، ص : 199 و 704 و ما بعدهما .

و إذا كانت هذه المذاهب تمثل بعض إسهامات الفكر الغربي حول مفهوم الإنسان، فإنّ الفكر الإسلامي المستمد من القرآن الكريم و السنّة النبويّة، استطاع أن يقدّم فهما واعيا للإنسان في جوانبه المختلفة بالصوّر الّتي خلق عليها كما أرادها الله تعالى. فلقد جاءت رسالة الإسلام إنسانية عالميّة ، فكرّمت الإنسان و جعلته محورها؛ وزوّد الله تعالى الإنسان بالطاقات و الاستعدادات ليؤدي المهمّة الّتي كلّفه بها والتّي يجب أن تقوم على الاستقامة والتربيّة الصّالحة .

فإذا أردنا معرفة الإنسان ، لابدّ من دراسته في القرآن الكريم الذي كرّمه و فضّله على كثير من المخلوقات ، و يبدو ذلك جليّا من آي القرآن و معالجته للإنسان بطريق شمولية : من حيث تكوينه و ماهيته ، و خصائصه ، و غاية وجوده و مصيره ، و كيفية تحقيق الإنسان هذه الغاية ، يقول الله تعالى:﴿ **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴾(الأنعام: 38) .

أولا: المفهوم اللغوي للإنسان.

يقصد بكلمة "إنسان" في المدلول اللّغوي، البشر و آدم و ذريته، تطلق على الذكر و الأنثى من الجنس البشري، في المفرد و الجمع، و الذي يدلنا على أنّها تطلق على الواحد قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ** ﴾ (العصر : 02)، ثم قال :﴿ **إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ** ﴾ (العصر : 03)، ففي استثناء الجماعة من هذا الاسم المفرد دلالة بيّنة على أنّ المراد العموم و الكثرة[2].

---

[2] ينظر:- ابن منظور: لسان العرب ، دار لسان العرب ، بيروت ، لبنان ، دط ، دت ، مادة " أنس " .

و- بطرس البستاني : محيط المحيط ، مكتبة لبنان ، بيروت، لبنان ، دط، 1987 مـ ، مادة " أنس "

و- ابن سيده: المخصص ، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، لبنان، دط، دت ، ج1، ص: 15.

أما اشتقاق كلمة "إنسان"، ففيه آراء كثيرة، و قد جمع النويري (ت:1332)، أشهر هذه الآراء في سؤاله التالي : "هل هذا الاشتقاق من الأنس، الذي هو نقيض الوحشة، أو الإيناس الذي هو بمعنى الإبصار، أو النسيان، و هو نقيض الذكر؟"[3].

و من اللغويين من يرى أنّ كلمة "إنسان" مشتقة من مادة "نسي" أي النّسيان. وهمزته زائدة، كما أنّ تصغير الإنسان "أنيسيان" فردّوا اليّاء في حالة التصغير، إلاّ أنّهم حذفوها لمّا كثر النّاس في كلامهم، "لأنّ الاسم لا يكثر استعماله مصغّرا، كثرة استعماله مكبّرا، والتصغير يردّ الأشياء إلى أصولها[4].

ويبدو أنّ تصغير الإنسان جاء على غير قياس لأنّ قياسه "أنيسان" على وزن "فعيلان"، و لإثبات ذلك استدلّوا بقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حديث ابن صيّاد :**"انطلقوا بنّا إلى أنيسيان قد رأينا شأنه"** وأنيسيان هنا تصغير إنسان كما يذكر صاحب لسان العرب[5].و يقول ابن عباس (ض) :**"إنّما سمّي الإنسان إنسانا لأنّه عهد إليه فنسي"[6]**. و إلى هذا المعنى يذهب أبو تمام الطائي في قوله :

---

(3) ـ النويري شهاب الدين : نهاية الأرب في فنون الأدب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، مصر، دط ، دت ، ج 2، ص: 05

(4) للتوسع ينظر:
- الأنباري أبو البركات كمال الدين : الأضداد ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان ، دط 1407هـ / 1987مـ ، ص: 07 .
و- ابن منظور ، المرجع السابق ، مادة " أنس " .
و- ابن فارس ، أبو الحسين بن زكريا : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق و ضبط : عبد السلام هارون ، دار الفكر، بيروت ، لبنان ، 1399 هـ /1979 مـ ، مادة " أنس " .

(5) ابن منظور :المرجع السابق ، مادة " أنس "

(6) بطرس البستاني : المرجع السابق ، مادة " أنس ".

و على هذا الأساس يذكر أبو هلال العسكري (ت: 400 هـ)، أنّ "الإنسان يقتضي مخالفة البهيمة، فيذكرون أحدهما في مضادة الآخر و يدلّ على ذلك أنّ اشتقاق الإنسان من النّسيان و أصله إنسيان، فلهذا يصغر فيقال "أنيسيان". و النسيان لا يكون إلاّ بعد العلم، فيسّمى الإنسان إنسانا لأنّه ينسى ما عمله، و سميت البهيمة لأنّها أبهمت على العلم و الفهم و لا تعلم و لا تفهم فهي خلاف الإنسان"[8].

و هناك من اللغويين من يرى أنّ الإنسان مشتق من مادة "أنس" و الهمزة أصليّة،

و يبرهنون رأيهم بما يلي :

الإنسان مأخوذ من الأنس، و هو ظهور الشيء، و كلّ شيء خالف طريقة التوحّش، وسميّ الإنس إنسانا لظهورهم، كما يسميّ الجنّ جنّا لاجتنانهم أي استتارهم، و يقال :"آنست الشيء" إذ رأيته. قال الله تعالى :﴿ **...فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا...** ﴾ (النساء :06)، وقال أيضا على لسان موسى عليه السلام :﴿ **فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنْ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ** ﴾ (القصص : 29).[9]

و يقال آنست الشيء إذ سمعته، و هذا ما يفهم من قول الحارث بن حلّزة في معلقته :

---

[7] أبو تمام ، حبيب بن أوس : ديوان أبو تمام ، مراجعة : محمد عزّ ة نصر الله، دار الفكر ، القاهرة، مصر ، دط ، دت ، ص : 113

[8] أبو هلال العسكري : الفروق في اللغة ، تحقيق :لجنة إحياء التراث العربي ،منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ،لبنان ط 7، 1411هـ/1991مـ ، ص : 269 .

[9] ابن فارس : المرجع السابق ، مادة " أنس "

آنَسْتُ نَبْأَةً وَ أَفْزَعَهَا القَـ نَاص عَصْرًا وَ قَدْنَا الإمْسَاءُ[10]

كما نجد بعض اللغويين يأخذون بالرأيين السابقين و منهم الراغب الأصفهاني (ت:502هـ)، الذي يقول :"و الإنسان قيل سمّي بذلك لأنّه خلق خلْقَةً لا قوام له إلاّ بإنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل :"الإنسان مدنيّ بالطبع" من حيث لا قوام لبعضهم إلاّ ببعض، و لا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه؛ و قيل سمّي بذلك لأنّه يأنس بكلّ ما يألفه؛ و قيل هو إفعلان وأصله إنسيان سمّي بذلك لأنّه عهد إليه فنسي"[11].

و الحق أنّ هذا الاختلاف في تبيان اشتقاق لفظ الإنسان يرجع إلى اختلاف لفظيّ

لا يتحقّق به غرض الاصطلاح العلمي، و سواء أكانت هذه الفظة مشتقة من "أنس" أم من "نسي"، فهي تحمل في معناها جانبا اجتماعيّا و نفسيّا، فإذا تناولناها من الجانب الاجتماعي الذي يتطلّب الأنس و الألفة و الجماعة، فهي إلى مادة "أنس" التي تدل على خلاف الوحشة أقرب؛ و إذا تناولناها من الجانب النفسي و العقلي – باعتبار النسيان حالة نفسيّة عقلية تجابه الإنسان في حياته نتيجة ما قد يصيب ذاكرته – فهي إلى النسيان أقرب.

و الأنس و النسيان صفتان من صفات الإنسان، و لا يمكن لأي كائن بشري أن يخلو منها.

و ممّا سبق ذكره يمكن القول : إنّ كلّ رأي له حججه و تبريراته - في اشتقاق كلمة "إنسان" - التي تجعله يحظى باحترام اللغويين، و لهذا

---

(10) ينظر البيت عند الزّوزني: شرح المعلقات العشر ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، دط ، 1983، ص : 259

(11) الراغب الأصفهاني : معجم مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق : نديم مرعشلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، دط، دت ، مادة " أنس " .

فمن الصعب أن نرجّح رأيا على آخر، و من ثمّ يمكن لنا أن نكف عن النظرة الأحادية في فهم اشتقاق كلمة "إنسان" لننظر نظرة تركيبية، ترجع تسمية إنسان إلى تضافر وجهات نظر شتّى، و إمكانات قيّمة كثيرة، تدخل جميعها في المفهوم اللغوي للإنسان.

ثانيا: مصطلح الإنسان في القرآن الكريم:

وردت مادة "الإنسان" في القرآن الكريم معرّفة بـ "الـ" الدالة على استغراق الجنس ثماني و خمسين مرة[12] : خمسين مرة في تسع و أربعين آية، في اثنين و ثلاثين سورة مكيّة[13] ، وثماني مرات في ثماني آيات في ست سور مدنيّة[14].

و جاءت مرة واحدة مجردة من "الـ" نكرة لتشمل الذكر و الأنثى[15] ، في الآية الثالثة عشرة من سورة الإسراء و هي مكيّة، فقال الله تعالى :﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا** ﴾ (الإسراء :13)

---

(12) عبد الباقي محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، مكتبة الإسلامية ، دار الخياط ، بيروت ، لبنان ، د ت ، مادة "أنس " .

(13) السور المكية حسب الترتيب في المصحف مع الآيات التي ذكرت فيها مادة " الإنسان" .

يونس : 12 ،هود : 36 ، النحل : 4، الإسراء : 11-13-67-100، الكهف : 53، مريم : 66-67،الأنبياء : 37 ،المؤمنون: 12، العنكبوت : 7، لقمات: 13، السجدة : 7، يس: 76، الزمر : 9-46 ، فصلت : 48-50 ، الشورى : 45، الزخرف : 14 ، ق: 16 ، المعارج: 19 ، القيامة : 02-04-09-12-13-35، النازعات : 35 ، عبس : 17-24 ، الانفطار: 6، الانشقاق: 6 ، الطارق : 5، الفجر:15-26،البلد: 4، التين : 4 ، العلق: 2-5-6، العاديات : 6، العصر:2.

(14) السور المدنية حسب الترتيب في المصحف مع الآيات التي ذكرت فيها مادة " الإنسان " :

النساء : 28 ، الحج: 64، الأحزاب : 72، الرحمان : 2-12 ، الإنسان: 1-2 ، الزلزلة : 3.

(15) عبد الباقي محمد فؤاد : المرجع نفسه ، مادة " أنس " .

كما جاءت مقرونة بلام الجرّ ستّ مرات[16] : خمس مرات في خمس آيات، في أربعة سور مكيّة[17] ، و مرة واحدة، في آية مدنيّة واحدة، و هي قوله تعالى : ﴿ **كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾. (الحشر :16).**

كما تجدر الإشارة إلى أنّ مادة "الإنسان" ذكرت معانيها كثيرا، في ألفاظ أخرى مثل: "بني آدم" و "النّاس" و "البشر"...

فـ "الإنس" جاءت في ثماني عشر موضعا[18] ، أربع عشرة مرة في ثلاث عشرة آية، في سبع سور مكيّة[19] ، و أربع مرات في أربع آيات أيضا، في سورة مدنيّة واحدة[20].

و كلمة "أناس" وردت خمس مرات، و "أناسي" وردت مرة واحدة و "إنسي" مرة واحدة كذلك[21] ، كما استعمل القرآن لفظ " البشر" في خمسة و ثلاثين موضعا[22] ، واحد و ثلاثين موضعا في تسع عشرة آية، في تسع عشرة سورة مكيّة، و أربعة مواضع في ثلاثة آيات، وثلاث سور مدنيّة.

---

(16) المرجع نفسه

(17) السور المكية حسب الترتيب في المصحف مع الآيات التي ذكرت فيها مادة " إنسان "مربوطة بلام الجرّ :
يوسف : 5 ، الإسراء : 53 ، الفرقان : 29 ، النجم : 24-39 .

(18) عبد الباقي محمد فؤاد : المرجع نفسه ، مادة " أنس " .

(19) السور المكية حسب الترتيب في المصحف مع الآيات التي وردة فيها مادة " الإنس " . الأنعام : 113-128-131. ، الأعراف : 36-139. ، النمل :17 ، فصلت : 28-24 ، الأحقاف : 17 ، الداريات : 36، الجن : 5-6.

(20) السورة المدنية حسب الترتيب في المصحف مع الآيات التي وردت فيها مادة " الإنس " . الرحمان 31-38-55-73 : .

(21) عبد الباقي محمد فؤاد : المرجع نفسه ، مادة " أنس " .
– مادة " أناس "جاءت في السور التالية : (البقرة : 59 مدنية . و الأعراف : 81-160 ، الإسراء : 71 النمل : 58 . و كلها سور مكية)
- مادة " أناسي " جاءت في سورة الفرقان : 49 و هي مكية .
- مادة " إنسي " جاءت في سورة مريم : 25 و هي مكية .

(22) عبد الباقي محمد فؤاد : المرجع السابق ، مادة " بشر " .

و من مجموع لفظ "البشر" الوارد في القرآن، نجد أنّه ورد خمسا و عشرين مرّة في بشرية الرسل و الأنبياء، مع النّص على المماثلة، فيما هو من ظواهر البشرية و أعرضها الماديّة، بينهم و بين سائر البشر[23].

كما أنّ القرآن ذكر كلمة "بني آدم" ست مرات في مكيه و مدنيه، و كلمة "النّـاس" التي ذكرت مائتين و أربعين مرة في مكي القرآن و مدنيه[24].

و حريّ بنا بعد هذه الإحصائيات أن نذكر ما يلي :

- إن أهميّة "الإنسان" في نظر القرآن، لا تلمس بكثرة ترديد لفظه صراحة، أو كثرة التحدث عنه ضمنا في نطاق حديثه عن ألفاظ لها صلة بمعناه، بل تدرك - أيضا - بما اختصت به منزلته من تركيب متميّز مقصود، كتكريمه و تفضيله على سائر المخلوقات.[25]

- إنّ الآيات التي ورد فيها ذكر "الإنس" تأتي دائما مقرونة بكلمة "الجنّ"، و هذا على وجه التقابل، يطرّد ذلك و لا يتخلف في كلّ الآيات الثماني عشرة المذكورة آنفا، مثل قوله تعالى :﴿ **يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلا بِسُلْطَانٍ**﴾ (الرحمان : 33).

كما نلاحظ أنّ الإنسية هنا، بما تعنيه من عدم التوحش تفهم صراحة من مقابلتها بالجنّ في دلالتها أصلا على الخفاء الذي هوة قرين التوحش[26].

---

(23) عائشة بنت الشاطئ : المرجع السابق ، ص : 15 .
(24) عبد الباقي محمد فؤاد : المرجع نفسه ، مادة " الناس " و" آدم ".
(25) عائشة بنت الشاطئ :المرجع نفسه ،ص: 17.
(26) عائشة بنت الشاطئ :المرجع السابق، ص : 18.

-لقد أورد القرآن الكريم لفظة "الإنسان" بصيغة الفرد و الجمع، فذكر كلمة "إنسان" مفردة عن مخاطبة الفرد إيضاحا للثواب و العقاب؛ و الخير و الشّر. فقال الله تعالى :

﴿ **أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى** ﴾ (القيامة :36)، و قال عزّو جلّ : ﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا** ﴾ (الإسراء : 13)

و قوله كذلك :﴿ **يَاأَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ** ﴾ (الانفطار : 06) ففي هذه الآيات كان المقام التعبير عن المفرد فذكر "الإنسان" ، أما إذا كان مقام التعبير عن الجمع يذكر كلمة "إنسان" بصيغة الجمع، و جاء هذا في كثير من الآيات التي خاطبت الجنس البشري عامة، نحو قوله تعالى :﴿ **يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ**﴾ (الحج : 01) وقوله سبحانه وتعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ**﴾ (البقرة: 243) و قوله أيضا :﴿ **قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ(1)مَلِكِ النَّاسِ(2)إِلَهِ النَّاسِ**﴾ (الناس :1-2 -3).

ففي هذه الآيات جمعت كلمة "الإنسان" التي هي أصلا تحتمل الإفراد و الجمع بكلمة "النّاس"[27] ، و كلمة النّاس في العربيّة هي عوض عن أناسي الذي هو الجمع القياسي لإنس[28].

- ذكرت كلمة "الإنسان" في السور المكيّة أكثر من السور المدنيّة. حيث ذكرت ست وخمسون مرّة في السور المكيّة بنسبة 80.15 % من مجموع خمس و ستين مرّة، وتسع مرات في السور المدنيّة بـ 13.84 % من نفس المجموع (65 مرة)، فالفارق بين ما ذكر في السور المكيّة و

---

[27] مفيد محمد قميحة : الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان ، 1980 ، ص : 19 .

[28] ابن عاشور محمد الطاهر :تفسير التحرير والتنوير ،الدار التونسية للنشر ،تونس ،1966،ج1،ص:247.

المدنيّة شاسع جدا حيث بلغ66.31 %،و هذه النسبة تؤكد لنا أنّ القرآن الكريم تناول "الإنسان" في السور المكيّة أكثر من السور المدنيّة كما تكشف عن أهميّة الإنسان والعناية التي أولاها القرآن للإنسان منذ العهد المبكر من النزول[29].

و لعلّ أبرز دليل على ذلك أنّ أوّل ما نزل من آيات القرآن على الرسول صلى الله عليه و سلم، خمس آيات من سورة العلق ذكرت كلمة "الإنسان" في اثنتين منها،

و مضمونها كلها العناية بأمر الإنسان يقول الله تعالى :﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ(1)خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ(2)اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ(3)الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(4)عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** ﴾

(العلق : 1-2-3-4-5).

إنّ هذه الآيات تعبر أوضح تعبير عن نظرة القرآن إلى الإنسان و علاقته بالله تعالى، و علاقة الله تعالى به، و إن كانت خطاباً للرّسول صلى الله عليه و سلم، لكنّها هي كذلك لكلّ إنسان يفهم الخطاب من بعده.

فقد بيّن مصطفى المراغي أنّ في هذه الآيات دليل على أنّ الله خلق الإنسان الحي الناطق ممّا لا حياة فيه و لا نطق، و لا شكل و لا صورة و علّمه أفضل العلوم و هي الكتابة، و وهبه العلم و لم يكن يعلم شيئا[30].

و قد علّق يوسف القرضاوي على هذه الآيات بقوله : "الإنسان في هذه الآيات مأمور أن يقرأ، و القراءة هنا رمز لكلّ علم نافع يقوم به

---

[29] دروزة محمد عزة : التفسير الحديث ، دار إحياء الكتب العربية ، بيروت ، لبنان ، 1381هـ/1962مـ،ص:50.

[30] المراغي أحمد مصطفى : تفسير المراغي دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، دط، دت، ج 30 ، ص : 20.

الإنسان، و إنّما خصّ القراءة بالذكر لأنّها نقطة الإنسان، و مفتاح رقيّه..."[31].

فمن كرم الله تعالى و فضله، أنّه علّم الإنسان ما لم يكن يعلمه، و خصّه بالعلم الذي يقوده إلى الإيمان بما أمر به، فيسعى اعتماداً على تعلّمه و إيمانه لبناء ذاته و عمارة حياته وإقامة دنياه على ميزان من العدل ، فيمشي بنّور ربّه على صراط مستقيم.

هذه بعض الملامح العامة لصورة الإنسان، و خصائص إنسانيته و طبيعته كما وردت في أوّل الآيات المنّزلة. ثم تتابعت الآيات من بعد ذلك لتتّم نعمة الكرامة و المكانة الإنسانيّة في القرآن الكريم.

فالإنسان في القرآن كائن رفيع القيمة في ذاته، و رفيع القيمة بالنسبة لسائر الكائنات. يقول الله تعالى : ﴿ **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ(71)فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ (ص: 71-72)، و يقول أيضا : **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا** (الإسراء : 70).

ثالثا: المفهوم الاصطلاحي للإنسان:

لقد أثارت قضية مصطلح "إنسان" آراء و تصورات و تفسيرات كثيرة بين الفلاسفة و العلماء، و ذلك لأنّهم يتناولون الإنسان من خواصه المميزة كطبائعه و نظمه و ضوابطه السلوكيّة و تفاعلاته من حيث اللّغة و التاريخ و الدّين و العلاقات الاجتماعية...، و ذلك حسب تنوع نزعات

---

[31] القرضاوي يوسف : الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة،بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1405هـ/ 1985مـ ، ص : 67.

المفكرين و اختلاف الجوانب التي يهتمون بها في طبيعة الإنسان و شخصيته.

و من هذه الآراء و التفسيرات لمصطلح "الإنسان " نذكر ما يلي[32] :

لقد اعتبر فلاسفة اليونان كأرسطو (ت: 384 ق م)، و كثير من الفلاسفة المسلمين كالفارابي (ت :319هـ)، و ابن سينا (ت: 428هـ) و غيرهم... من أنّ الإنسان "حيوان ناطق"[33] أو "كائن حي ناطق"[34] قال ابن سينا :"ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان أو مائت [من يقارب أن يموت]، أو أي شيء آخر، بل بأنّه مع حيوانيته ناطق"[35]. و جاء على لسان ابن مسكويه (ت :1030هـ) في تعريفه لكلمة "إنسان" " أنّ هذه اللفظة موضوعة على الشيء المركب من نفس ناطق و جسم طبيعي لأنّ كلّ مركب من بسيطين أو أكثر يحتاج إلى اسم مفرد يعبّر عن معنى التركيب و يدلّ عليه كما فعل ذلك بالصورة الّتي تجمع مادة الفّضة فسميّ خاتما، و كما تجمع صورة السرير مع مادة الخشب فيصير اسمه سريرا[36] ".

فمفهوم الإنسان عند هؤلاء الفلاسفة و من نحا دربهم يمتاز بالعقل و التفكير و الحياة، ففي لفظة "حيّ" - في التعريف السابق - دلالة على

---

[32] للتوسع ينظر :
- الشيباني عمر التومي : مقدمة في الفلسفة الإسلامية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، دط ، 1990 م،ص:.233 وما بعدها .
و- الأعسم عبد الأمير : المصطلح الفلسفي عند العرب ، منشورات مكتبة الفكر العربي ، بغداد ، العراق ، 1985 ، ص : 166 و ما بعدها ، و ص : 233 و ما بعدها .

[33] ينظر: الجرجاني علي بن محمد : كتاب التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان،1982،ص:39.

[34] الأعسم عبد الأمير : المرجع السابق ، ص: 167 .

[35] ابن سينا : النجاة ، طبعة محي الدين صبري الكردي ، القاهرة ، مصر ، 1938 مـ ،ص: 11.

[36] ابن مسكويه : الفوز الأصغر ، مطبعة الجامعة الأمريكية ، بيروت ، لبنان ، 1966 ،ج1 ، ص : 30.

الحس و الحركة، و في "النطق" دلالة على العقل و الروية، و المائت دلالة على السيلان و الاستحالة[37].

و هناك من عرّف الإنسان بأنّه "حيوان متديّن"[38] ، و ذلك لأنّ التديّن عنصر أساسي في تكوين الإنسان، و الحس الديني، إنّما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان[39].

و إذا سلّمنا بأنّ الحس الديني جزء أساسي في تكوين الإنسان و أنّه موجود بدرجات متفاوتة عند النّاس جميعا، فقد يفسر مفهوم الإنسان حسب التصور العقيدي عند كثير من المفكرين بتفسيرات متعددة.

فجوهر هوية الإنسان الدينيّة من منظور الأنثروبولوجيا الدينيّة (علم الإناسة الدينيّة) في الإسلام يختلف عما في المسيحية ،فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنّه مخلوق "عبد لله"، بينما المسيحيّة تنظر إلى الإنسان على أنّه مخلوق يحمل صورة الله و شبيهه و لكنّه خاطئ وضعيف، و الله ينقده بالخلاص عندما يصير الله إنسانا[40].

و لا شك أنّ بين العبوديّة و البنّوة دقائق من لطائف المعاني اللاهوتية تسم بميسمها الصاهر فرادة كلّ دين على حدة؛ و هنا نجد الأنثربولوجيا المسيحيّة تعقّد المسألة أكثر ممّا تعطي مفهوما للإنسان،

ا

---

[37] أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق : حسن السندوبي ، مطبعة القاهرة ، مصر ، 1929 ، ص : 316.

[38] نوفل عبدالرزاق : بين الدين والعلم ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، دت ، ص: 25 و ما بعدها .

[39] ولترستيس : الزمان و الأزل – مقال في فلسفة الدين - ، ترجمة: زكريا إبراهيم و مراجعة : أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة الوطنية للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، دط، دت ، ص :40

[40] للتوسع ينظر :

- شايف عكاشة : الدين في ضوء العلم ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1988 ، ص : 71

و- مشير باسيل عون : بين المسيحية و الإسلام ، المكتبة البولسيّة ، جونيه ، لبنان ، 1997 مـ ، ص : 53 .

و ذلك بتجسيد الإلـه و إنزاله إلى مستوى الإنسان الذي هو مشكلة في حد ذاته.أمّا الإنسان ككائن خاطئ يتوق إلى الله و الخلاص ففكرة إيمانية تدعم الجانب الرّوحي للإنسان، و هي موجودة في الإسلام بدليل قوله صلى الله عليه و سلم :**"كل آدم خطاء و خير الخاطئين التوابون"**[41].

و إلى جانب أولئك الذين يغلّبون الجانب الديني في مفهوم الإنسان، نجد من يركز ع

لى عامل الأخلاق في تعريف الإنسان.فالإنسان حسب هؤلاء "مخلوق ذو نزعة خلقية"، أو "حيوان أخلاقي" أو "مسؤول خلقيا"، و هذا بحكم فطرته المتضمنة لعنصر الأخلاقية[42] ،

و هو ما يميز الإنسان عن بقية الحيوانات، لأنّ الحيوان لا يفهم معنى الأخلاقية و ليس له ذلك الشعور الذي نسميه "الضمير"[43] ، و هذا ما أكده ابن مسكويه بقوله :"إنّ الإنسان هو الذي من بين الموجودات كلّها يلتمس له الخلق المحمود و الأفعال المرضيّة، و إنّ أفعاله قواه و ملكاته الّتي يختص بها من حيث هو إنسان، و بها تتم إنسانيته و فضائله هي الأمور الخلقية أو الأمور الإرادية الّتي تتعلق بها قوة الفكر و التمييز"[44].

---

[41] رواه أحمد : أحمد بن حنبل : مسند أحمد بن حنبل ، دار صادر ، بيروت ، لبنان، دت، ج5 ، ص: 390.

[42] سيد أحمد عثمان : المسؤولية الاجتماعية و الشخصية المسلمة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر ، دط ، 1979، ص: 134.

[43] للتوسع ينظر :

- منصور علي رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق،مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، مصر، دط،1961، ص:227 وما بعدها

و– نديم الجسر : شبابنا المثقف أمام الإيمان و التديّن ، الشركة المصرية للطباعة و النشر ، 1971م.21

[44] إبن مسكويه : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراف ، تحقيق : قسطنطين زريق ، مطبعة الجامعة الأمريكية بيروت ، لبنان، د ط ، 1966، ص : 10-11.

و ممّا سبق نلاحظ أنّ هذا المفهوم يركز على الأفعال الإرادية للإنسان، و ينظر إلى الإنسان من جانب مجموعة القواعد السلوكية التي تحدّد السلوك الإنساني و تنظّمه، و ينبغي أن يحتديها الإنسان فكرا و سلوكا في علاقاته الاجتماعية و مواجهة المشكلات المختلفة التي تمكنه من الاختيار الخلقي في المواقف الأخلاقية، و التي تبرر المغزى الاجتماعي لسلوكه بما يتّفق وطبيعة الآداب و القيم الاجتماعية السائدة في مجتمعه.

و إلى جانب الذين يغلّبون الدّين و الأخلاق على مفهوم الإنسان، نجد آخرين يركزون على الجانب الاجتماعي و لذلك قالوا : إنّه " حيوان اجتماعي" أو حسب ابن خلدون "الإنسان مدني بالطبع" [45]. و يعنون بذلك أنّ الإنسان ذو نزعة اجتماعية و له استعداد لبناء علاقات اجتماعية و تعاون اختياري مع غيره من بني جنسه، الذين يتميّزون باستعدادات لصنع الثقافة و الحضارة. و لذا يعتبر الإنسان مدنيا بالطبع أو اجتماعيا بالطبع لأنّه لا يستطيع الاستغناء عن عون الآخرين ومساعدتهم في سدّ حاجياته الضروريّة "فكل بني آدم، لا تتمّ مصلحتهم في الدنيا، و لا في الآخرة إلاّ بالاجتماع، و التعاون و التناصر، فالتعاون على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارّهم، فإذا اجتمعوا لا بدّ من أمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة و أمور يدرأون بها المفسدة".[46]

و من خلال تفاعل الإنسان مع حياة و ثقافة مجتمعه يكتسب خبراته المتجددة باستمرار،و يكتسب كثيرا من معارفه و مهاراته و اتجاهاته، و يكوّن شخصيته، و يحقق أمنه و حريته، و يشبع كثيرا من حاجاته

---

[45] ابن خلدون : المقدمة ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للنشر ، تونس ، 1984 ، ج 1 ، ص : 77 و ما بعدها

[46] ها ملتون جيب : الإتجاهات الحديثة في الإسلام ، ترجمة : هشام الحسيني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت، لبنان ، د ط ، د ت ، ص : 224

الأساسية التي ما كان له أن يشبعها لو عاش بمفرده بعيدا عن المجتمع البشري.

و هناك من يعرّف الإنسان بأنّه "الحيوان الرامز، أو القادر على استعمال الرموز، أو الصانع للرمز"، و على الأخص الرموز اللغويّة، أو هو الحيوان القادر على وضع المصطلحات" لما يوجد حوله من أشياء، و على تسميّة الأشياء لتمييز بعضها عن بعض.[47]

فالإنسان في نظر هؤلاء لا يواجه الواقع مباشرة، فهو لا يستطيع أن يراه وجها لوجه؛ ولهذا يصح القول بأنّه لا يحيا في عالم طبيعي، بل يحيا في عالم رموز، فهو لا يتأثر بالأشياء مباشرة، كما هو الحال عند الكائنات الأخرى، كما أنّه لا يؤثر فيها مباشرة لأنّ الأشياء لا تظهر لروحه إلاّ متخفية في أشكالها الرمزية التي هي من صنع روحه كذلك. فلدى الإنسان جاهز صانع للرموز، و ساعدت هذه الميزة على اتساع الواقع الإنساني و ظهور أبعاد جديدة فيه ، فالأشكال الرمزية المختلفة كاللّغة و الأسطورة و الفن و الدّين قد زادت الواقع الإنساني اتساعا، بل أصبحت هي الواقع ذاته.[48]

فالإنسان كما يمتاز بخاصية التفكير و العقل، فإنّه يمتاز أيضا باستعداده لاكتساب أيّ لغة من اللغات الإنسانية و بقدرته على استخدامها عن طريق

---

(47) للتوسع ينظر : - الحبابي محمد عزيز : تأملات في اللغو و اللغة ، دار العربية للكتاب ، ليبيا ، د ط ، 1980، ص : 107و ما بعدها و ص : 129.
و – أرنست كاسير :" مقال عن الإنسان " تقديم : أحمد حمدي محمود ، مقال بمجلة "تراث الإنسانية" وزارة التقافة والإرشاد القومي ، القاهرة، مصر، ج 1 ، ص: 377 و ما بعدها .
و- أوتوكلينبرع :علم النفس الإجتماعي ، ترجمة : حافظ الجمالي ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1967، ص: 90 و ما بعدها

(48) أرنست كاسير : المرجع السابق ، ص:383

الكلام و البيّان و التعامل برموز وألفاظ ذات دلالات لغوية، و هي القدرة التي لا يمتلكها أيّ من أنواع الحيوان الأخرى مهما بلغت درجة رقيّه.[49]

فلغة الإنسان ظاهرة اجتماعية، كما أنّها عنصر جوهري من عناصر الثقافة، فالكلمة التي يستخدمها الإنسان تتكوّن من مجموعة من المعاني، وتتألّف من طائفة من الارتباطات التي تجمّعت حولها. و لذلك نجد أنّ علماء الأنثروبولوجيا اللغوية يدرسون البناءات و الأنساق اللغوية السائدة في المجتمع، للحصول على المعلومات حول ثقافة هذا المجتمع[50].

و بعد هذا يبدو أنّ التعريف الذي أتى به فلاسفة اليونان و من سار على نهجهم، و الذي يعرّف الإنسان بأنّه "الحيوان الناطق"، هو التعريف الذي يكاد يكون جامعا و مانعا.

فهذا التعريف يمكن أن نعدّه من نوع التعريف بالحدّ[51] ، لأنّه جمع كلّ أفراد الإنسان، ومنع كلّ كائن غير الإنسان من الدخول فيه، أو لأنّه لا يخرج عنه أيّ فرد من أفراد النوع الإنساني، و لا يدخل فيه أيّ شيء من خارج النوع الإنساني.

و إذا ما توسّعنا في فهمنا لهذا التعريف فإنّنا نجده يتكون من الجنس القريب بالنسبة للنوع الإنساني، و هو "الحيوانية"، و من الفصل القريب الذي هو "النطق" الذي يتجاوز معناه مجرد القدرة على الكلام إلى

---

(49) يراجع: الشيباني عمر التومي : المرجع السابق ، ص : 132
و- عائشة بنت الشاطئ : القرآن و قضايا الإنسان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، 1972 ، ص : 55-

(50) غامري محمد حسن : الأنتروبولوجية العامة ،ديوان المطبوعات الجزائرية، 1984 ، ص : 24.

(51) يراجع: الغزّالي أبو حامد : معيار العلم في فن المنطق ، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان ، ط ب 2 ، 1981،ص: 194 و ما بعدها .
و- الأعسم عبد الأمير : المرجع السابق ، ص : 165-233 .

القدرة على التفكير و القيام بغيره من العمليات العقلية العليا، فالمقصود بالنطق هنا العقل و الكلام و التفكير و ليس مجرد التعبير[52].

و كلّ الخصائص التي تضمنتها التعريفات الأخرى مرتبطة بطريقة أو أخرى بخاصيّة العقل و التفكير، و الركنان أو العنصران اللذان يتكوّن منهما تعريف الإنسان "الإنسان حيوان ناطق"، تتكوّن منهما ماهية الإنسان في العقل، و ليس "الحيوانية" التي هي جنس الإنسان، و لا "للنّطق" الذي هو فصله وجود خارجي متميّز، لأنّه لو كان لأحدهما مثل هذا الوجود الخارجي المتميّز المستقل لأمتنع من الناحية المنطقية حمل أحدهما على الآخر، لأنّ المتمايزين بالوجود الخارجي "لا يمكن حمل أحدهما على الآخر، و معنى الحمل أنّ المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا، و لو كان لكلّ واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا...ففي الوجود شيء واحد هو زيد مثلا، فإذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كليّة، من أمر مبهم محتمل للإنسان و الفرس وغيرهما، غير مطابق بنفسه لشيء منهما، و هو جنسهما، الذي هو "الحيوان"، و من أمر آخر يحصل الأوّل و يعينه، أي يجعله مطابقا لحقيقة زيد، و هو فصلها الذي هو "الناطق". فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد، و هي الإنسان، فهما جزآن عقليان للإنسان لا خارجيان".[53]

و إذا كان الجزء الأوّل من التعريف - وهو الحيوان - يعبّر عن خاصية لصيقة بالإنسان، فإنّ هذا يصدق على جميع أنواع الحيوان التي لا

---

(52) الدمنهوري أحمد : إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق ، الطبعة الحجرية ، ص : 6 وما بعدها.
و –الأعسم عبد الأمير : المرجع نفسه ، ص : 235-272-320.

(53) الطوسي علاء الدين : تهافت الفلاسفة ، تحقيق : رضا سعادة ، الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1981، ص: 198.

يعدو الإنسان أن يكون أحدها، والجزء الثاني منه،و هو "النطق" يعبّر عن خاصية أخرى لصيقة بالإنسان تميزه عن بقيّة أنواع الحيوان[54].

و ممّا سبق يبد و أنّ التعاريف السابقة للإنسان تكمّل بعضها بعضا، و لذلك فليس هناك ما يمنع من جمعها في تعريف واحد يشمل العناصر الأساسيّة التي اشتملت عليها.

و من ثمّ نستطيع القول :"إنّ الإنسان هو ذلك الحيوان الناطق القادر على الكلام و على استعمال اللغة كأداة للتفكير و التعبير، و على وضع المصطلحات و الرموز للأشياء لتمييزها و التصرف فيها، و على الإيمان بالغيب، و على التمييز بين الخير و الشرّ، و على أن يعيش في جماعة و يبني علاقات اجتماعية واعية مع غيره من بني جنسه، فيحصل بينهم تجاوب في شؤون الحياة الفكرية و الماديّة".

وفي الختام يمكننا القول: يحق لنا أن نكف عن النظرة الأحادية في تحديد مفهوم الأقلية على أنها القلة العددية،أو المجموعة غير المسيطرة ... لننظر نظرة تركيبية، ترجع تسمية أقلية إلى ارتباطها بوعينا الحضاري بالنخبة، فليس بشرط أن تكون القلة ضعفا بل قد تأخذ مفهوم النموذج ـ النخبة ـ الأمة الإسلامية المخرجة صاحبة الرسالة ودعوة، وهي بالنسبة لسائر الأمم أقلية.

وعليه يمكننا أن نقول إنّ الأقلية هي:**" مجموعة بشرية تقل عددا عن باقي سكان دولة ما، تحمل رسالة حضارية نافعة للإنسانية جميعا، وتعيش طبقا للمبادئ والخصائص المميزة لهذه الرسالة "**

---

(54) الجاحظ عمر بن بحر : البيان و التبيين تحقيق : عبد السلام هارون ، طبعة الخانجي ، القاهرة ، مصر ، ج 1 ، ص : 77.

قيمة المذكرات الشخصية في الكتابات التاريخية

أ. جيلالي بلوفة عبد القادر جامعة تلمسان

مقدمـــــة :

إن أساليب الكتابة التاريخية متنوعة و مختلفة المستويات من مقال و مرجع علمي ورسائل جامعية. و هي نتائج فكري و علمي ينتجه الباحث وفق منهج و خطة مضبوطة الإشكاليات، يسعى من خلالها بلوغ معرفة تاريخية ما.

و من بين طرق الكتابة التاريخية الحديثة: كتابة المذكرات الشخصية، أي لجوء شخصيات سياسية أو عسكرية أو مدنية كان لها دور في بناء أحداث تاريخية إلى تدوين معلومات وآراء و مواقف ذاتية من قضايا طرحت أو لا زالت مطروحة تبدي رأيها فيها. وقد ظهر فن كتابة اليوميات و المذكرات في أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية بشكل واسع. و يعرف بكونه حكم الأحياء على الأموات و هو فن البرح بالأسرات.

من حيث الإصطلاح، تعني المذكرة (Mémorandum – Mémoire) : كتاب السيرة الذاتية، وبإيجاز يقال (Mémo) أي مذكرة أو رسالة موجزة، و في ذكر (A la mémoire de)، و صاحب وكتاب المذكرة (Mémoraliste).

و في تاريخ الجزائر المعاصر، كتب عدة مذكرات صدرت في فترات متباعدة حملت حقائق تاريخية مهمة.

1- نماذج من المذكرات الجزائرية :

إن كتابة المذكرات عمل جديد في الحياة الفكرية و السياسية في الجزائر ... فهو ظاهرة ثقافية – حضارية تعتمد أيضا تقليد الكتاب الغربيين الذين برعوا في هذا الميدان.[85]

وقد برع الكثير في تصوير جوانب من سيرهم الذاتية و تدوينها و ربطها بالواقع التاريخي الذي عايشوه وكانوا طرفا فيه.

و قد مدت هذه المذكرات معلومات مهمة في البحث التاريخي، رغم ما تتصف به بأنها فعل ذاتي و فردي، وعادة يميل فيها الكاتب (أي صاحب المذكرة) إلى تلميع صورته بإظهار الجوانب الإيجابية من شخصيته و إبراز دوره الإيجابي في الأحداث و الوقائع ... ويصبح من خلال ما كتبه محور المذكرة و البطل دون منازع.

بغض النظر عن ما تحمله المذكرات من سلبيات، فهي تحمل مادة تاريخية مهمة و مرجعية علمية للباحث.

ففي تاريخ الجزائر منذ فترة الإحتلال و الإستعمار حتى الوقت الحاضر كتبت عدة مذكرات من شخصيات عسكرية و مدنية و سياسية و ثقافية و دينية، اختلفت فيها طريقة الكتابة وأسلوبها، عبّر أصحابها عن مواقفهم و آراءهم من قضايا ما.

2- قراءة في مذكرات صدرت خلال فترة الإستعمار :

أعطت مذكرة حمدان خوجة (1773 – 1842) "المرآة" صورة صادقة عن السنوات الأولى للاحتلال الفرنسي للجزائر، حيث فيها

---

[85] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (1830 – 1954)، ج7، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 450.

تصوير للوضع العام السائد آنذاك، و احتوى الكتاب على معلومات تاريخية و اجتماعية و إحصائية لذا صنف ضمن كتب التاريخ الخاص بالجزائر.[86]

و المقصود بهذه المذكرة في أصلها هي العريضة التي رفعها حمدان خوجة إلى اللجنة الإفريقية "البرلمانية الفرنسية" المكلفة بالتحقيق في أحوال الجزائر بعد الاحتلال، و هي عبارة عن وجهة نظر في نقد السياسة الاستعمارية وحل القضية الجزائرية.[87]

ولقد أصدر حمدان خوجة كتابه المرآة في أكتوبر 1833 بباريس، و قد ترجمه حسونة الدغيز الذي كان وزير خارجية إيالة طرابلس، و نشر المرآة بالفرنسية تحت عنوان "لمحة تاريخية و إحصائية حول إيالة الجزائر"...

و لقد سعى حمدان خوجة من خلال مؤلفه و عريضته إلى اللجنة الإفريقية إلى إنارة الرأي الفرنسي بحقيقة الوضع في الجزائر ... و لكنه فشل في سياسته الداعية إلى التآخي و التفاهم مع الفرنسيين.

و يعد حمدان خوجة أحد رواد الحركة الوطنية، فهو يعتبر أول من إستعمل عبارة الجزائر للجزائريين.[88]

و عند انتقاله إلى اسطنبول في ماي 1836، قام بنشاط واسع من أجل الحصول على مساعدة الدولة العثمانية لكفاح و مقاومة أحمد باي و الأمير عبد القادر.[89]

و على العكس من هذا الرأي، كان موقف أحمد بوضربة، و هو تاجر، و من أعيان مدينة الجزائر و المثقف ثقافة غربية و المتزوج بفرنسية

---

[86] نفسه.

[87] لم تظهر مذكرة حمدان خوجة إلا في 1913، و الأصل العربي مفقود.

[88] مؤلف جماعي، معجم أعلام الجزائر في القرنين التاسع عشر و العشرين، ج2، منشورات جامعة منتوري – قسنطينة – 2004، ص 105.

[89] نفسه، ص 105.

و المعاصر للإحتلال مغايرا تماما، حيث أبدى تفهما و موقفا إيجابيا للإحتلال وقد تكون مذكرته التي قدمها إلى أعضاء اللجنة الإفريقية قد شجعت السلطة الفرنسية على المضي في إحتلال الجزائر.[90]

و قد أملى الحاج أحمد باي (1786 – 1850) مذكراته على أحد الضباط الفرنسيين دو روز (De Rouze) في إقامته الجبرية الجزائر سنة 1848، و هي عبارة عن سرد للأحداث التي جرت بين المقاومة الجزائرية و جيش الإحتلال الفرنسي (1830 – 1848) و فيها أبدى آراءه في سياسته الحكم و مفاوضة الفرنسيين و مواقفه من باي تونسي و السلطان العثماني.[91]

و كتب الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري (1803 – 1883) مذكراته خلال سنوات السجن بفرنسا (نوفمبر 1847 – نوفمبر 1852) و فيها مادة تاريخية مهمة عن التاريخ الإسلامي و العالمي و في الباب الرابع (80 صفحة) تطرق الأمير عبد القادر إلى جوانب عديدة من حياته خاصة منذ أداءه مناسك الحج في 1828 إلى نهاية مقاومته.[92]

و بذلك، فقد مزج الأمير في كتابة مذكراته بين التطرق لقضايا تاريخية معاصرة له و خاصة منها التي تهم العالم العربي الإسلامي، من جهة، و الحديث على جوانب ذاتية متعلقة بشخصيته، من جهة أخرى و أبدى موافقته وآراءه فيها.

و كتب فرحات عباس (1899 – 1985) مؤلفه " كتاب الشاب الجزائري " في 1931 وضمنه مواقفه وآراءه حول قضايا متعلقة بالاستعمار

---

[90] مؤلف جماعي، معجم أعلام الجزائر في القرنين التاسع عشر و العشرين، ج1، منشورات جامعة منشوري، قسنطينة، 2002، ص 284.

[91] مؤلف جماعي، معاجم أعلام ...،ج1، ص 180.

[92] أبو القاسم عبد الله، نفس المرجع، ص 453.

الفرنسي للجزائر، [93] و على نفس أسلوب كتابة مذكرات شخصية، دوّن الكثير من الشخصيات التي كان دورا في مسار الحركة الوطنية بمختلف اتجاهاتها و تياراتها و على مختلف المستويات من مناضلين معروفين كان لهم نشاط بارز مثل حسين الأحول (حزب الشعب الجزائري – حركة الانتصار للحريات الديمقراطية – جناح المركزيين)[94] و إلى أشخاص غير معروفين كان لهم دورا محليا لم يتعد نطاق المدينة و المقاطعة، مثل كازي ثاني محمد (تلمسان) الذي كتب مذكرته الشخصية باللغة الفرنسية حول نشاطه السياسي بالمدينة خاصة قبل و خلال الحرب العالمية الثانية.[95]

و عموما، تبقى المذكرات الشخصية المكتوبة من قبل الجزائريين قبل 1962 قليلة مقارنة بالتي كتبت خلال فترة الاستقلال حتى الآن.

3- **قراءة في مذكرات صدرت بعد 1962** :

كتب الكثير من الجزائريين الذي كان لهم نشاط محوري في الحركة الوطنية و الثورة التحريرية الجزائرية مذكراتهم الشخصية بعد الاستقلال و دونوا فيها آراءهم و مواقفهم في شؤون و قضايا كانت مطروحة مثل أساليب مواجهة الإدارة الاستعمارية، الوحدة بين تيارات الحركة الوطنية، تحضير الثورة التحريرية ... و غيرها من المواضيع التي تعطي الباحث

---

[93] و على نفس الأسلوب في الكتابة، أصدر فرحات عباس مؤلفات أخرى في فترة الاستقلال، و هي " تسريح حرب – 1980 " و " الإستقلال المغتصب – 1984 "

[94] Hocine Lahouel, Réalités Algériennes, Paris : Ed. Sedic, 1950 et voir aussi : Asselah Ramdane. Témoignage sur l'organisation spéciale ou secrète (1947 – 1950) manuscrit.

[95] Kazi Tani Mohamed, La vie d'un aveugle. Ed. Ibn Khaldoun, Tlemcen 1949.

والقارئ لهذه المذكرات مادة تاريخية معرفية مهمة تستخلص و تستنتج من خلال تصفح وقراءة هذه المذكرات و اليوميات، و التي اختلف أصحابها في أسلوب الكتابة التاريخية والتدوين... و الأمثلة كثيرة، و نورد بعضها فيما يلي :

شرح مالك بن نبي (1905 – 1973) بأسلوب فلسفي تنظري في مؤلفه " يوميات شاهد القرن " مواقفه وآراءه الفكرية، و كتب علي هارون حول "أزمة صيف 1962" و تطرق الرائد لخضر بورقعة في كتابه "شاهد على اغتيال الثورة" مركزا على قضية التعذيب ومواقفه حتى بعد 1962.[96]

و أثار بن يوسف بن خدة (1920 – 2002) في مذكراته حول حياته السياسية و الثقافية عدة مواضيع بأسلوب مزج فيه الكتابة التاريخية بتحليله و استنتاجه، من جهة، و إبداء رأيه، مواقفه و شهاداته في قضايا تاريخية و سياسية حتى بعد 1962.[97]

و دوّن مصالي الحاج مذكراته دول "أصول الحركة الوطنية الجزائرية حتى 1972" (مذكرة توقفت أحداثها حتى 1936)، و هي عبارة عن أحداث يومية مدونة في 17 كراس تطرق فيها صاحبها إلى قضايا تاريخية وفيها أبدى آراءه و مواقفه منها، أصول الحركة الوطنية الاستقلالية و تأسيس نجم شمال إفريقيا وعلاقته مع الحزب الشيوعي الفرنسي المؤتمر الإسلامي العام (1936) و مواقف جماعة مصالي الحاج من حكومة

---

[96] بورقعة لخضر شاهد على اغتيال الثورة، ط2، دار الحكمة، الجزائر، 2000.

[97] بن يوسف بن خدة، شهادات و مواقف، ط1، دار النعمان، الجزائر، 2004، ص 395.

الجبهة الشعبية الفرنسية و دور المهاجرين الجزائريين في مواجهة الإدارة الإستعمارية ...[98]

و كتب آخرون من الشخصيات الوطنية مذكراتهم الشخصية بأسلوب حوار مبني على الإجابة على أسئلة محددة، و منهم أحمد بن بلة [99] و بلعيد عبد السلام [100] و بلحاج بوشعيب[101].

و بعيدا عن هذا الأسلوب الذاتي المباشر، ألف آخرون من الذين عايشوا أحداث الحركة الوطنية و الثورة التحريرية الجزائرية و كانوا طرفا فاعلا فيها مذكرات شخصية حملت حقائق تاريخية باستعمال وثائق أرشيفية و نصوص تاريخية و استعملوا فيها أسلوب أقرب من الكتاب العلمي، عنه من المذكرة الشخصية و الكتابة الذاتية المجردة.

و من بين هؤلاء : الشيخ ابن العقون عبد الرحمان (1908 – 1995) الذي كان مناضل في صفوف حزب الشعب الجزائري – حركة الانتصار للحريات الديمقراطية و مجاهد خلال ثورة التحرير و مؤرخ كتب مذكراته في أواخر حياته و طبعت في ثلاث أجزاء.[102]

---

[98] Benjamin Stora, les mémoires de Messali Hadj : Aspet du Manuscrit original, (in) Reflexions – Messali Hadj 1898 – 1998, parcours et témoignages, ouvrage collectifs, Ed. Casbah, Alger, 1998, P.63-98.

[99] Ahmed Ben Bella, Itinéraire, Ed. Maintenant, Alger, 1990, 258 p.

[100] Mahfoud Bennoune et Ali El Kenz, Le hassand et l'histoire entretiens avec Betaid Abdeslem, 2T, Ed. ENAG, Alger, 1990.

[101] Rouma Karim et Boukorra Boucif, Itinéraire de Belhadj Bouchaïb : Militant nationaliste et activiste (1937-1965), OPU, Alger, 1986, 86 p.

[102] ابن العقون عبد الرحمان، الكفاح القومي و السياسي من خلال مذكرات معاصر، 3ج، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

و أحدثت مذكرات أحمد توفيق المدني (1899 – 1983) ضجة نقدية شنها ضده بعض تلاميذ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، خاصة عند صدور الجزء الثاني منها و أتهم بتزييف الحقائق ...[103] و هي حالة تقع وتتكرر عند صدور المذكرة الشخصية لأن فيها ما يسمى بالأشخاص و مواقفهم و آراءهم و انتقادا و نقدا لهم و تعطي المذكرة تفصيل عن قضايا و حقائق تاريخية مفصلة لم يسبق التطرق لها، و بذلك يلي ظهور أي مذكرة تعليق ونقد و إبداء للرأي المناهض لصاحبها ... و هي "حالة علمية عادية".

و من الكتاب المنهجيين في كتابة المذكرات الشخصية : محمد حربي الذي أصدر مذكراته باللغة الفرنسية – صدر منها الجزء الأول، تحت عنوان : « Une vie debout – Mémoires politiques (1945 – 1962) » و ترجمت إلى اللغة العربية، [104] فيها جمع بين تجربة الشهادة الحية و أسلوبه في الكتابة التاريخية، أي في كونه مؤرخ.

---

[103] المدني أحمد توفيق، حياة كفاح، 3ج، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1984.

[104] محمد حربي، حياة تحد و صمود – مذكرات سياسية، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2004، 431 ص.

خاتمـــــة :

تشكل هذه المذكرات مادة تاريخية مهمة قابلة للإستغلال و الإستثمار و يمكن أن تكون بديلا لدى الباحث الجزائري في ظل قلة و انعدام الأرشيف الجزائري المتعلق خاصة بقضايا تاريخية معينة تخص الحركة الوطنية و الثورة التحريرية ؛ و هذا رغم ما تحمله بعض المذكرات من عيوب و نقائص و منها ركاكة وضعف أسلوب الكتابة و التأليف و لغة الشتم و السب المستعمل في عدة كتابات و عدم احترام مواقف و آراء الآخرين، بل تحيز وتزمت البعض في إبداء الرأي دون موضوعية، بل بذاتية مفرطة.

رغم ما تحمله بعض المذكرات من نقائص خاصة في قلة موضوعية أصحابها، إلا أنه يمكن للقارئ و الباحث استغلال محتوى هذه الكتابات عن طريق قراءة علمية نقدية بإستنتاج وتحليل و مقارنة بين عدة مذكرات في قضايا تاريخية معينة و المصادر و المراجع التاريخية الأخرى.

و يمكن أن تكون هذه المذكرات إلى جانب الشهادة المكتوبة و الشغوية بديلا بسد فراغ نقص و قلة الأرشيف.

و يبقى على الباحث أن يكون حذرا في تعامله مع المذكرات الشخصية بقراءة متأنية و ناقدة بعيدة عن الأخذ بالكل، و في المقابل عليه أن لا يترك هذه المذكرات دون دراسة.

المحادثات بين حركة الانتصار للحريات الديمقراطية و الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري حول قضية الإتحاد نوفمبر 1947- فبراير 1948

أ. أوعامري مصطفى جامعة تلمسان

إن حل حركة أحباب البيان والحرية لم يقض على فكرة الاتحاد التي كانت مطلبا جماهيريا و نقطة أساسية في برامج الأحزاب الوطنية الجزائرية تثار في التجمعات الشعبية المختلفة، و بشكل أخص في فترات الانتخابات، حيث يحاول كل حزب إظهار نفسه كمدافع عن الفكرة ومتبن لها في إطار إيديولوجيته، و توجهاته السياسية.

تعد المفاوضات من أجل مسألة الاتحاد التي جرت بين " حزب الشعب الجزائري – حركة الانتصار للحريات الديمقراطية"، و"الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري" في أواخر سنة 1947 وأوائل 1948من أهم المحاولات الوحدوية بعد تجربة حركة أحباب البيان والحرية .

أحاول في هذه الدراسة المعتمدة أساسا على وثائق أرشيفية، تسليط الأضواء على هذه المحادثات، وإبراز مشروع الاتفاق المبدئي مع تتبع مواقف قادة الحزبين منه، والتطورات التي أدت إلى إخفاق الاتحاد، ومحاولة استخلاص أسباب الفشل.

بداية الاتصالات وأرضية الاتفاق المشترك :

بادر فرحات عباس بعد إطلاق سراحه على اثر عفو مارس 1946، إلى تأسيس حزب جديد أطلق عليه تسمية"الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري"، والذي أعلن عنه في أبريل 1946 كامتداد للبيان [1]. وبعد اطلاق سراح مصالي الحاج[2]، وحسب تصريحات قادة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، فإنهم قد أجروا اتصالات معه أثناء تواجده

في باريس أو في الجزائر من أجل تنسيق الجهود، و التحالف في الانتخابات التشريعية المزمع إجراءها في 10 نوفمبر 1946 ، غير أن مصالي الحاج رفض مفضلا خوض غمار الانتخابات بمفرده،[3] والتي دخلها تحت اسم حركة الانتصار للحريات الديمقراطية.[4]، في الوقت الذي انسحب فيه الاتحاد الديمقراطي من المنافسة الانتخابية . [5]

أكيد أن تأسيس الاتحاد الديمقراطي كان إيذانا بانفكاك عرى التحالف الوطني المجسد في حركة أحباب البيان التي كانت بمثابة جبهة وطنية حقيقية خلال الحرب العالمية الثانية، وهو الانفكاك الذي تعزز بظهور حركة الانتصار للحريات الديمقراطية،غير أنه لم تكن هناك قطيعة نهائية بين الحزبين ، خاصة فيما يتعلق بتوحيد الجهود لمواجهة السياسية الاستعمارية، وتخليص الشعب الجزائري من النير الاستعماري.

ومن هذا المنطلق، وبعد انتخابات نوفمبر 1946، حاول حزب الشعب الجزائري استئناف الاتصالات من جديد مع الاتحاد الديمقراطي، بإشراك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من أجل الاتحاد لكن بدون جدوى [6].وظلت المحاولات مستمرة ؛إذ جرت محادثات بين الحزبين قبيل انتخابات أكتوبر 1947، من أجل إيجاد أرضية للتفاهم و المصالحة بواسطة الشيخ عباس غير أنها هي الأخرى قد فشلت ، بسبب تصلب موقف مصالي الحاج.و عرف الاجتماع المنعقد بمقر البلدية القديمة بالجزائر العاصمة -4 أكتوبر- و بحضور ممثلين عن مختلف الأحزاب نفس النتيجة. مع الإشارة إلى إخفاق محاولات الشيوعيين في تقريب وجهات النظر.[7]ثم استؤنفت الاتصالات بمناسبة التحضير لانتخابات المجلس الجزائري* بغرض التنسيق و التشاور و التعاون ، لمواجهة ضغوطات و تكتلات الأحزاب الأوربية.

ويبدو أن المبادرة جاءت من مصالي الحاج الذي اتصل باسم "حزب الشعب الجزائري " في 8 نوفمبر 1947 باللجنة المركزية " للإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري"، مطالبا إياها بأخذ إرادة الشعب في تحقيق اتحاد متين و دائم بعين الاعتبار. و كان رد فرحات عباس ايجابيا مع تقديم بعض التحفظات؛ إذ قبل بمبدأ عقد اجتماع، مع توضيح المكتب السياسي لـ " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " بأن حزبهم يعمل من أجل "جمهورية جزائرية ديمقراطية و اجتماعية، لها حكومتها وبرلمانها، و علمها، هو ضد القانون الأساسي المفروض،و يبحث عن اتحاد ملموس، لكل الاتجاهات العاملة من أجل تحقيق الأمة الجزائرية[8]

وأسبوعا بعد ذلك، ونظرا لحساسية المرحلة وأهمية المجلس الجزائري ولو من الناحية النظرية ،بدأت المفاوضات الجدية بين وفدي الحزبين منذ 15 نوفمبر 1947 لإيجاد حل لمشكل اتحاد القوى الوطنية ،و بعد حوالي شهر من المحادثات، تم التوصل إلى اتفاق مبدئي، و وضع صيغة تصريح مشترك يعرض على اللجان المركزية للحزبين للمصادقة عليه.[9]

مشروع التصريح المشترك:

جاء التصريح المشترك باسم ثلاثة أطراف؛ " حزب الشعب الجزائري "، " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري "، و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " و من أهم النقاط التي تضمنها بعد ذكر مجموعة من الحيثيات؛[10] إنشاء لجنة تنسيق حددت أهدافها الأساسية كما يلي:

أ- وحدة العمل لتحقيق الوحدة الإيديولوجية و العضوية للحركة الوطنية على صعيد الكفاح ضد الإمبريالية.

ب- إلغاء كل نظام استعماري

ج- تأسيس دولة جزائرية تتمتع بكامل رموز السيادة.

و من جهة أخرى فقد نص التصريح على أن الأطراف الموقعة قررت الأخذ بمبادئ و نصوص حركة أحباب البيان و الحرية، و التي تحقق في إطارها الاتحاد، وتعلن بأن قاعدة الاتحاد الفرنسي تحت أي شكل من الأشكال قد تمت إدانتها ...

- تقرر بداية عمل مشترك للقوى الوطنية من أجل مجلس تأسسي جزائري لإنشاء جمهورية حرة ديمقراطية و اجتماعية.

- تؤكد بأن هذا الاتحاد يمكن أن يتوسع لمجموعات أخرى تنتسب إلى الأمة الجزائرية.

- تتفق على وحدة الطموحات الوطنية للشعوب المغربية،الجزائرية و التونسية و على تضامنهما السياسي و الاقتصادي وتلتزم ببناء الاتحاد الشمال الإفريقي و تدعيمه.[11]

جاء في التصريح أيضا بأن" الوفود الثلاثة الممثلة لكل من حزب الشعب الجزائري ، الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري ، حركة الانتصار للحريات الديمقراطية،قررت أنه بعد الاتفاق على التصريح المذكور أعلاه، سيتم الإمضاء على بروتوكول من أجل:

1) خلق جو للوئام و بذل كل المجهودات لمنع أية محاولة للتفرقة من أي مصدر كانت.

2) ضمان احترام النشاط الداخلي لكل حزب [12].

ما يلفت الانتباه في هذا التصريح أن المفاوضات ضمت ثلاثة أطراف: " حزب الشعب الجزائري "، " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية "، ويمثلان المصاليين ، و" الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري "، ويمثل البيانيين، وهو الأمر الذي ينجم عنه انعدام في المساواة في التمثيل بين التيار الثوري والتيار المعتدل؛ فالأول ممثل بالثلين والثاني بالثلث !

كما نلاحظ غياب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عن المحادثات ، فهل مرد ذلك يعود إلى ابتعاد عناصر الجمعية عن النشاط السياسي كما كانوا يصرحون بذلك علنا، أم أنهم لم توجه لهم الدعوة للمشاركة في المفاوضات؟ أم أن دورهم كان مقتصرا على الوساطة و كانوا يعتبرون أنفسهم فوق الأحزاب ؟ و حسب تقارير أجهزة الأمن الاستعمارية، فإن قادة عناصر " حزب الشعب الجزائري "، عارضوا مشاركة أي عضو من الجمعية في المحادثات التي كانت جارية بين الحزبين [13]. مع الإشارة إلى أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت طرفا أساسيا في حركة أحباب البيان والحرية التي غمرت الحياة السياسية الوطنية خلال فترة الحرب العالمية الثانية.

كما نلاحظ بأنه تم الاتفاق على الاتحاد في العمل كخطوة أولى لتحقيق اتحاد إيديولوجي، ثم عضوي لأطراف الحركة الوطنية الجزائرية بغرض مواجهة الاستعمار، و تأسيس دولة جزائرية مستقلة كاملة السيادة، مع إدانة الاتحاد الفرنسي و توحيد الجهود من أجل إنشاء مجلس تأسيسي جزائري، و العمل على بناء الاتحاد الشمال الإفريقي. و هذه القرارات تقريبا كلها متماشية مع توجهات " حزب الشعب الجزائري - حركة الانتصار للحريات الديمقراطية ". أما تلك التي تعكس أدبيات " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " و توجهاته، فنجدها قليلة؛ مثل جمهورية ديمقراطية اجتماعية، توسيع الاتحاد لمجموعات أخرى تنتسب إلى الأمة الجزائرية.... فكيف كان موقف قيادات الحزبين من مشروع الاتفاق؟

موقف البيانيين من الاتفاق المبدئي:

بالنسبة للبيانيين، فقد اجتمعت اللجنة المركزية لحزبهم في 31 ديسمبر 1947 و فاتح يناير 1948 بغرض الاطلاع على نصوص الاتفاق ودراستها و مناقشتها، و بعد يومين من المداولات، توصل أعضاء

اللجنة إلى صياغة مشروع اتفاق جديد بعد إدخالهم تعديلات على المشروع الأول، وبعثوا به إلى وفد " حزب الشعب الجزائري " في 3 يناير 1948 للاطلاع عليه و إبداء رأيه.[14]

ولعل أول ملاحظة يمكن تسجيلها على المشروع المعدل والمقترح من الاتحاد الديمقراطي هو أنه أبعد " حزب الشعب الجزائري " عن الاتحاد، و جعل الاتفاق مقتصرا على " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " و " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري "فقط، وبالتالي فإن التصريح المشترك الذي وضعه البيانيون جاء باسم - حركة الانتصار للحريات الديمقراطية "، " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، وتحت عنوان:"الاتحاد ضد الاستعمار من أجل التحرير الوطني، " . كما وقع تغيير في صياغة الحيثيات، بحيث أصبحت أكثر وضوحا و اعتدالا مع إضافة فقرة جديدة تتعلق بالبرلمان الفرنسي؛ "بما أن البرلمان و الحكومة الفرنسية قد اتخذا من ذريعة التمثيل النيابي للجزائريين المسلمين شكلا جديدا و مخادعا لسياسة الاندماج وهذا من أجل:

أ- تأخير تكوين برلمان جزائري سيد.

ب- الاستدلال بهذه المشاركة أو التمثيل في إطار القانون الدولي على أن الجزائر ، ليست بلدا تابعا، و إنما هي جزء لا يتجزأ من الجمهورية الفرنسية.

أما بخصوص أهداف لجنة التنسيق فهي الأخرى عرفت تعديلات:

فعوضا على ذكر الأهداف الأساسية تم الاقتصار على ذكر الأهداف فقط، أما الهدف الأول فأصبح "وحدة العمل على مستوى الكفاح ضد الامبريالية، و من أجل التحرير الوطني. بدل "وحدة العمل لتحقيق الوحدة الإيديولوجية و العضوية للحركة الوطنية على صعيد الكفاح ضد الامبريالية".

و الهدف الثالث أصبح"تأسيس دولة جزائرية لها دستور ديمقراطي و اجتماعي بدل "تأسيس دولة جزائرية تتمتع بكل رموز السيادة".
كما تم التخلي عن ذكر حركة أحباب البيان و الحرية. و بخصوص أهداف الأطراف الموقعة.. فإنها تقرر بداية عمل مشترك على كل المستويات من أجل:

1) وضع حد نهائي في الجزائر لأسطورة العمالات الفرنسية الثلاث، و إنشاء جمهورية جزائرية استنادا إلى المادة 75 من الدستور الفرنسي.

2) دعوة كل المواطنين الجزائريين لوضع مؤسسات للبلد في إطار مجلس تأسيسي جزائري سيد. و ذلك بدل "مجلس تأسيسي جزائري ذي سيادة لتحقيق جمهورية حرة ديمقراطية و اجتماعية . وفيما يتعلق ببناء الاتحاد الشمال الإفريقي، تمت إضافة مع "احترام خاصية كل بلد".[15]

وحسب أعضاء اللجنة المركزية للإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري "، فإنهم قد حافظوا على المبادئ العامة التي تم الاتفاق بشأنها بين الوفدين ، و أنهم وضعوا مشروعا نهائيا محددا و واضحا لإجهاض كل مؤامرة استعمارية ضد الشعب الجزائري، و لانشغالهم قبل كل شيء بالوسائل الذاتية لتحقيق الغاية الوطنية و الديمقراطية التي تحرك الجميع و هي (الاتحاد).[16]

و في الواقع إذا تأملنا المشروع المعدل للبيانيين نجد أنه قد تضمن تعديلات تتماشى و توجهات " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " ، و حاول أن يتدارك التنازلات الكثيرة التي قدمها ممثلوه " لحزب الشعب الجزائري " ، و كان مع اتحاد في العمل، و ضد الاتحاد الإيديولوجي الذي رأى أنه يكون على حسابه، كما أنه وافق على الاتحاد مع حزب " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية "الذي يعمل في إطار الشرعية، و أبعد " حزب الشعب الجزائري " الذي كان قانونيا محظورا، و يعمل في سرية

عن مثل هذا الاتحاد،كما أبعد فكرة الاستقلال التام التي كانت مطلبا أساسيا لحزب الشعب الجزائري.

بل انه حاول إحراج " حزب الشعب الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " ، لما أضاف فقرة تتعلق بالتمثيل النيابي للجزائريين المسلمين في البرلمان الفرنسي، و انعكاساته السلبية على القضية الوطنية. و ضمنيا فقد ربط شروط الاتحاد باستقالة نواب " حزب الشعب الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " من البرلمان الفرنسي، مع الإشارة إلى أن حزب فرحات عباس ، لم يشارك في الانتخابات البرلمانية، و أن أعضاءه قدموا استقالتهم من مجلس الجمهورية بعد رفض أخذ مشروعهم عن القانون الأساسي بعين الاعتبار [17] .و قد أرسل المشروع المعدل إلى " حزب الشعب الجزائري "، على أساس أن مراسلة مصالي للجنة المركزية للبيانيين كانت باسم اللجنة المركزية لحزب الشعب الجزائري "، و هو الجناح المسيطر في " حزب الشعب الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية ".

رد حزب الشعب الجزائري:

فيما يتعلق بـحزب الشعب نحاول أن نقتصر في رد فعله على ما ورد في رسالة هذا الحزب المؤرخة في 17 يناير، و الممضاة عن اللجنة المركزية للحزب باسم مصالي. فمن خلالها يرى أعضاء اللجنة المركزية أن البيانيين بوضع مشروعهم الجديد هذا قد رفضوا ضمنيا نصوص المشروع الأول، الذي كان يهدف إلى تحقيق اتحاد متين و دائم، خاصة و أن الاتفاق قد تم التوصل إليه بين الوفود بعد 40 يوما من العمل المتواصل، و هو ثمرة 14 اجتماعا متتابعا "أخذت فيها اقتراحات وفد " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " بعين الاعتبار."[18]

وبعد تقديم الحيثيات، تضمنت الرسالة نداءا أخيرا للاتحاد و العودة إلى نصوص 13 ديسمبر التي قبلها وفد البيانيين ؛"تحركنا دائما روح المصالحة الواسعة و اقتناعنا الجازم بان إرادة الاتحاد لدى شعبنا باقية كما هي، و أن الظروف العالمية تزداد خطورة يوما بعد يوم، إننا نتوجه إليكم بنداء أخير للإتحاد، و ندعوكم مرة أخرى لمراجعة الموقف الذي اتخذتموه و الرجوع إلى نصوص 13 ديسمبر التي قبلها وفدكم." [19]

وتنتهي الرسالة بإصرار " حزب الشعب الجزائري " على تحقيق الاتحاد رغم مناورات الامبريالية الفرنسية، نظرا لأهميته في تجميع الطاقات الوطنية، و في إنهاء الامبريالية المضطهدة و إجهاض مناوراتها التي تحاول بكل الوسائل منع الاتحاد.[20]

من خلال الرسالة هذه نلاحظ أن " حزب الشعب الجزائري " ظل متمسكا بنصوص الاتفاق الأول، و لم يأخذ مشروع " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " بعين الاعتبار، و في الوقت الذي ترك فيه باب المفاوضات مفتوحا على أساس الاتفاق المبدئي الأول، فإنه نشر تفاصيل المفاوضات في 4فبراير عبر منشور تحت عنوان "النداء الأخير للاتحاد " من اللجنة المركزية لحزب الشعب الجزائري إلى اللجنة المركزية للاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري"، و بين فيه أن المفاوضات وصلت إلى طريق شبه مسدود، [21] محملا ضمنيا مسؤولية ذلك إلى الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري .

رد البيانيين :

أعرب عناصر " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " ، عن اندهاشهم و أسفهم بعد اطلاعهم على منشور " حزب الشعب الجزائري " - 4 فبراير- و المتضمن لرسالة الحزب المؤرخة في 17 يناير 1948 والتي تعتبر اقتراحاتهم وسيلة لرفض الاتفاق، بل حملتهم مسؤولية بطء

تحقيق الاتحاد. و بهذا الصدد فقد وجهت لجنتهم المركزية رسالة توضيحية للجنة المركزية لحزب الشعب الجزائري في 10 فبراير 1948 و من بين ما جاء فيها:

"... نعلمكم باستلام رسالتكم المؤرخة في 17 يناير 1948" "و من جهة أخرى، لقد تفاجأنا باطلاعنا على منشور اعتقدتم ضرورة نشره حتى قبل الرد على رسالتكم هذه، في حين أن المحادثات ما زالت جارية".

"إن هذا التصرف غير المناسب، الذي يضاف إلى الحملات الشنيعة للمبتز الزاهري*، لا يسهل التقارب، فالاستعماريون هنا متأهبون لاستغلال خلافاتنا إلى أقصى حد، يبدو أن هذا الاعتبار لم يلفت انتباهكم بكفاية". "حدث و أن انتظرنا عدة أسابيع للرد على اقتراحاتنا، و لم يخطر على بالنا الاستعجال بتقديم نص كيف ما كان إلى الرأي العام بدون الرجوع إليكم. و الحالة هذه أنكم نشرتم نصوصا بدون إخطارنا، في حين أننا أخذنا الاحتياط بإعلامكم هاتفيا بأن هناك جولة مستعجلة في جنوب القطاع القسنطيني هي التي أثرت على نشاط مسؤولينا.[22]

" بسردها المفاوضات بطريقة غير جيدة و ناقصة، فإن رسالتكم... يخشى أن تزيد في الغموض..." " هذا الغموض كان يمكن تجنبه، لأن وفد " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " و منذ بداية المحادثات اقترح إضافة ثلاث أو أربع شخصيات مستقلة مخلصة للقضية الجزائرية، تحضر إلى جانب ممثلي التنظيمات السياسية بصفة مراقب، و عند الحاجة فان هذه الشخصيات تنير الرأي العام. و هذا الاقتراح قد رفض من طرفكم."[23]

" ان منشوركم يوحي بوصول المفاوضات إلى نهايتها، و أكثر من ذلك، فالقارئ الغير متفطن يتخيل بأن اللجنة المركزية لـ " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " قد رفضت تفحص مشروع وفدي الحزبين؛ و كما تعرفون فهذا غير صحيح... فاللجنة المركزية لم ترفض النص المعد

من قبل وفود الأحزاب، لا ضمنيا أو بأية طريقة أخرى. بل بالعكس، فقد اتخذته كقاعدة للنقاش."[24]

" لقد جاءت ببعض التعديلات الشكلية، و كان هذا حقها المطلق،... و مثلما هو الحال بالنسبة لكل الأحزاب، فلا وفدكم و لا وفدنا مؤهل أن يحل محل اللجان المركزية للأحزاب، فهذه الأخيرة هي الوحيدة المالكة لسلطة اتخاذ القرار. و مع ذلك فرسالتكم، ترفض و حتى بدون مناقشة التعديلات المقدمة من طرفنا."[25]

و في الأخير حاول البيانيون توضيح معاني و أبعاد التعديلات كما يلي:

1) تعديل يجعل الاتحاد مقتصرا على الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " مبررين ذلك باستحالة قبول " حزب الشعب الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " في لجنة للتنسيق في آن واحد، ذلك أن التمييز بينهما اصطناعي يرمي إلى تفوق في النقاشات و في اتخاد القرار.و جعل الاتحاد في الوقت الحالي مقتصرا على" الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية "، ذلك أنها تنظيمات شرعية تنشط في نفس الإطار و في نفس الظروف، و مجهوداتهما المشتركة ستسمح مستقبلا بالحصول على شرعية " حزب الشعب الجزائري " و الحرية التامة و اللامشروطة لمصالي الحاج.[26]

2) التعديل الثاني كان في الحيثيات(الفقرة الخامسة من النص) "فلا يخفى علينا أن قبول الجزائريين في التمثيل البرلماني في الجمعيات الفرنسية، لا ينجم عنه على المستوى الداخلي سوى استمرارية سياسة الإدماج، و على مستوى القانون الدولي، استمرارية أسطورة العمالات الفرنسية الثلاث، فقد حان وقت إبطال هذه الخدعة...[27]

3) - ارتأينا أنه من الضروري تغيير:

_ نص الأهداف و الأغراض الأساسية للجنة التنسيق المعلن عنها في المشروع الأول.

_ نص و عرض التوجهات المتعاقبة لـ " الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " و " حركة الانتصار للحريات الديمقراطية "...: الجمهورية الجزائرية للأول و المجلس التأسيسي الجزائري للثاني.

أما أبعاد التنقيحات من وجهة نظرهم فكانت ترمي إلى احترام النشاط الداخلي لكل حزب، و تجنيب الشعب الجزائري الأشراك والأفخاخ التي يمكن أن ينصبها له الاستعمار،[28] خاصة وأن مجازر 8ماي 1945 كانت ما تزال عالقة في الأذهان، ومن نتائجها المباشرة انشطار حركة أحباب البيان .

و في الأخير يرى البيانيون ضرورة تنسيق الجهود وتحمل المسؤوليات لتحقيق وحدة الشعب الجزائري، ويتقدمون باقتراح لـحزب الشعب الجزائري يتضمن إما "استئناف الاجتماعات فورا، و التي لم تنقطع من وجهة نظرهم، لمجابهة الاختلافات التي ما زالت عالقة، أو عقد اجتماع للجنة تحكيم تكون مشكلة من ممثلي جميع التنظيمات الاجتماعية و السياسية المنتمية للأمة الجزائرية، و من الشخصيات المعروفة بتعلقها بالقضية العامة..."[29]

بعد رد البيانيين، و اقتراب انتخابات المجلس الجزائري، استؤنفت المفاوضات في 21 فبراير غير أنها توقفت من جديد بعد ثلاثة أيام من الأشغال، بعد إصرار فرحات عباس على إبعاد " حزب الشعب الجزائري " عن الاجتماعات، مقترحا لجنة تحكيم تضم كلا من فرحات عباس، مصالي الحاج و الشيخ البشير الإبراهيمي، غير أن ممثلي " حزب الشعب الجزائري - حركة الانتصار للحريات الديمقراطية " رفضوا ذلك مقترحين

لجنة تحكيم بديلة و هي لجنة تحرير المغرب العربي. [30] بالقاهرة، و التي رفضها البيانيون أيضا، و هكذا وصلت المفاوضات إلى طريق مسدود، و كل طرف يلقي باللائمة على الآخر و يحمله مسؤولية عرقلة الاتحاد ،وخاض الحزبان انتخابات المجلس الجزائري بقوائم منفردة.

تعد محاولة الاتحاد هذه من أهم المحاولات في تاريخ العلاقات بين الحزبين، بعد تجربة حركة أحباب البيان و الحرية، إذ استغرقت الاتصالات حوالي ثلاثة أشهر غير أنها باءت بالفشل ، ومرد ذلك يعود على ما يبدو إلى تخوف البيانيين من الاتحاد مع المصاليين لعدة أسباب منها: الاختلاف الإيديولوجي و تباعد البرامج في مواجهة الاستعمار: الاستقلال التام للمصاليين ،و الاستقلال الداخلي للبيانيين،وكذلك الاختلاف في الوسائل و المنهج، فالبيانييون يفضلون العمل في إطار الشرعية و النضال بالوسائل السلمية و التي تسمح لها عقلية الاستعمار، عكس المصاليين الذين يتميزون بالجرأة في انتقاد الاستعمار و مواجهته، عن طريق النضال العلني و السري و تبني إستراتيجية استخدام جميع الوسائل لتحقيق الاستقلال،فضلا عن معارضة البيانيين ربط حزبهم بحزب الشعب الجزائري المحظور وهو الارتباط الذي رأوا أنه سيكون على حسابهم ، مع توقع كثير منهم ضرب الإدارة الاستعمارية لحزب مصالي بسبب توجهاته السياسية و انتقاداته الجريئة للدولة الفرنسية ذاتها. وكذلك الاختلاف في الانتماء الطبقي، فعناصر الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " ينتمون عموما إلى الطبقة البورجوازية عموما عكس عناصر حزب الشعب الجزائري الذين ينحدرون من الطبقة الكادحة غالبا، كما كان هناك اختلاف حول أطراف الاتحاد،دون أن ننسى دور الإدارة الاستعمارية، المعتمدة على سياسة "فرق تسد"، في تغذية الخلاف والعمل على توسيع الفجوة بين الحزبين.

الهوامش:

[1]) -في نداء أول ماي الموجه للشبيبة الجزائرية، الفرنسية و المسلمة ،وضح الخطوط العريضة لسياسته و المرتكزة أساسا على البيان و المعتمدة على اللاءات الثلاثة" لا اندماج، لا أسياد جدد، لا انفصال،" ميلاد جزائر جديدة متحدة فيدراليا و بحرية مع فرنسا جديدة بفضل تضافر جهود الديمقراطيين الفرنسيين و الجزائريين .

Claude Collot - Jean.Robert Henry, le mouvement national algérien, textes 1912-1954,2edition,O.P.U.alger. 1981.P.P.222-223.

[2] مصالي الحاج من برازافيل إلى باريس التي) نقلت السلطات الاستعمارية وصلها في 31 جويلية 1946،و لم يسمح له بالدخول إلى الجزائر إلا في 13 أكتوبر 1946 حيث أجبر على الإقامة في بو زريعة : جريدة السلام" ASSALAM" ، العدد رقم 1 سبتمبر 1946، Charles André Julien, *L'Afrique du nord en marche, nationalisme musulman et souveraineté française*, 3 eme édition, (Paris : Julliard, 1972), P.272

[3] جاء في تصريح لفرحات عباس بإن البيان كان يرغب في الاتحاد و لم ينتظر قابلته بالعاصمة ثلاث .انتخابات 10 نوفمبر. طلبنا مقابلة مصالي و لم يرد علينا مرات و رفض هذا الاتحاد قائلا: بأنه يذهب بمفرده للدفاع عن برنامجه. وتلقى الشيخ البشير الإبراهيمي نفس الرفض...

A.O.M. Aix-En – Provence. Carton 683, P.R.G. , R.P. 1946

[4]) برر عناصر حزب الشعب الجزائري موقفهم هذا بأن حزبهم كان يريد تحالفا إيديولوجيا و ليس انتخابيا...وهو مع كل أولائك الراغبين بصدق في مجلس تأسيسي جزائري ديمقراطي معد من كل سكان الجزائر بدون تمييز عرقي أو ديني La Nation : Algérienne, septembre 1946

[5]) يقول فرحات عباس في هذا الصدد أن " الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري امتنع عن تقديم مرشحين في نوفمبر 1946 ...للسماح لمصالي الحاج بمواجهة دخل الترشيحات و طلب منا الشعب الفرنسي و برلمانه...( ) مصالي... الانسحاب من المنافسة لتجنب تفريق القوى الوطنية. و أكد أنه قادر على تحقيق استقلال الجزائر".

Ferhat Abbas, *guerre et revolution d'Algérie, la nuit coloniale*, Tome 1, (Paris : Julliard, 1962), PP.172-173.

، أرسل لهذا الغرض مبعوثين للاتصال بعناصر هذا الحزب في 19. 20 و [6] 21 نوفمبر، وكان تقدير هؤلاء بأن الاتحاد بين الحزبين مستحيل في الظروف الراهنة"، و بعد إصرار حزب الشعب على ضرورة الاجتماع من خلال الرسالة الموجهة للبيانيين في 22 نوفمبر 1946 ، وإلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أجل حضورها في الاجتماع. تم اللقاء في 24 نوفمبر، " و بعد تبادل وجهات النظر و باقتراح من حزب الشعب الجزائري تم الاتفاق على: 1) ضرورة الاتحاد 2) طابعه الاستعجالي 3) اقتصاره على المجموعات الإسلامية". و حسب عناصر حزب الشعب الجزائري فإن مندوبيهم أكدوا على استئناف الاتصالات في القريب العاجل، غير أن مندوبي الاتحاد الديمقراطي اكتفوا بالوعد بعقد اجتماع في المستقبل سيحددون تاريخه" لكن بدون جدوى إذأنهم لم يلتزموا بوعدهم.

Claude collot, OP.C I T .PP. 232-234.

[7])A.W.O., S. L.N.A., période du 20 septembre au 20 octobre 1947.

[*] لمزيد من الإطلاع حول المجلس الجزائري أنظر: Tayeb chentouf, *l'assemblée algérienne:1947-1956*, Thèse pour le doctorat 3 cycle de lettre, université de Paris. S.d

Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien, question nationale et politique* [8])
algérienne 1919-1951, Tome II, (Alger : S.N.E.D. 1980), P. 790

[9] A.O.M . 11 H.66 , Suprême Appel à l union du comité central du P.P.A, au comité central de l U.DMA.

[10]) نذكر منها على سبيل المثال انتقاد الامبريالية الفرنسية المغتصبة لسيادة لأمة الجزائرية منذ سنة 1830، و استمرار سياستها التقليدية الأبوية تجاه الجزائر، انتقاد سياسة الإدماج و إدانة صيغة الاتحاد الفرنسي التي رفضها الشعب الجزائري، والاستناد إلى ميثاق الأمم المتحدة الذي أمضته فرنسا و رسخ مبدأ حرية الشعوب في تقرير مصيرها، و إرادة الاتحاد التي تغمر أغلبية المسلمين وخطورة الحالة الراهنة . المصدر نفسه

[11]. المصدر نفسه..

[12]. المصدر نفسه

[13]) A.W.,O.S.L.N.A.ORAN. période du 20 novembre au 20 décembre 1947.

[14]) A.O.M. 11H 66, le manifeste au service de l'union du peuple algérien, mise au point

[15](المصدر نفسه.

[16] المصدر نفسه)

[17]) قدم نواب الاتحاد الديمقراطي استقالتهم من المجلس الجمهوري في 31 أوت 1947 معتبرين القانون الأساسي للجزائر غير مقبول، لأنه تم التصويت عليه في غياب ممثلي المسلمين و يتعارض مع الدستور..."

mahfoud kaddache, o p. c i t , p.772

[18]) A.O.M. 11H 66, Suprême appel à l'union du comité central du P.P.A au comité central de l'U.D.M.A.

[19]. المصدر نفسه.

[20] المصدر نفسه.

[21]) A.O.M. 11H 66, le manifeste au service de l'union du peuple algérien, mise au point.

[*] (*)محمد سعيد الزاهري كان مدير و رئيس تحرير جريدة المغرب العربي التي تميزت بجرأتها في انتقاد السياسة الاستعمارية، و في انتقاد الخصوم السياسيين لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية، لمزيد من الاطلاع حول الزاهري أنظر: محمد الحسن فضلاء، من أعلام الإصلاح في الجزائر، الجزء الأول، دار هومة، 2000/1999 ، ص ص:115-119.

[22]المصدر نفسه.

[23]المصدر نفسه.

[24]المصدر نفسه

[25] المصدر نفسه.

[26]المصدر نفسه.

[27]المصدر نفسه.

[28]المصدر نفسه.

[29] المصدر نفسه)

[30]) A.O.M, 11H 66, S.L.N.A ,20 janvier au 10 mars 1948.