

مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع
مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والإستراتيجية



مجلة الإصباح

العدد 02 أبريل 2019

(online) ISSN 2649-4744

- فلسفة الدين بين العقل ومناهج التفسير (د. جمال الهاشمي)
- محاوردة في أصول الأديان: قراءة نقدية في فكر الدكتور يوسف شلحت (د. سيروان عبد الزهرة الجناني)
- تمثيلات الهوية الدينية بين الإسلام والمسيحية (د. علي الطالب مبارك)
- الفكر الاستراتيجي والأمني في الجزائر: الواقع والمأمول (د. مجلول نسيم)
- الملك جيمس الثاني والقضية الأيرلندية (د. ميثاق بيات الضيفي، م.م: أحمد عبود عبد الله)
- عَرَاف القرية وزعيمها في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ وبداية الأسرات (د. زينب عبد التواب رياض خميس)
- المكان الحاوي: عندما يُكسب قيمة مضافة للتشكيل المعماري (قراءة سمبولوجية للعمارة التقليدية نموذجاً) (د. زينب قندوز غربال)
- في تلاقي ياجي وفيفيان: التجربة والثمار من باريس إلى أم درمان: قراءة في كتاب الدكتور مكّي البدري (د. قاسم الحبشي)

Revue spécialisée en sciences humaines, pensée, politique et communauté, publiée
par centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles, politiques et stratégiques



هيئة التحرير

د. جمال محمد الهاشمي - رئيساً
د. ميثاق بيات الضيفي - نائباً
د. سناء محمد عبد الله العريض - أميناً

أعضاء المجلس الإداري الفرنسي

عضواً مساعداً	د. محمد علي طواف
عضواً مساعداً	د. كرستين شوفالية
عضواً مساعداً	د. كمال أنطاكي
مديراً إدارياً مسؤول العلاقات العامة	أ. سامية جلال وهاب
مسؤولاً إدارياً نائب مدير العلاقات العامة	أ. برديس الأغبري

أعضاء الإدارة

مدير التصميم والموقع الإلكتروني
سكرتيرة المركز
مراجعا لغويا
مراجعا لغويا
مراجعا لغويا
مستشارا ماليا
مترجما
مترجما

أ. سنيسنة الزهرة
أ.أروى عبد الوهاب
أ. عبد الحميد الخطيب
أ. سمر القدسي
أ. محمد الفيلاي
أ. عبد القوي السلمي
أ. طارق القباطي
أ. مبروك العود

الهيئة الاستشارية العلمية

رئيس مركز الاصباح -فرنسا
نائب رئيس مركز الاصباح -العراق
أستاذ التعليم العالي جامعة محمد الخامس-المغرب
أستاذ التعليم العالي بجامعة الزقازيق-مصر
أستاذ التعليم العالي الباحث وأستاذ التعليم الثانوي -المغرب
أستاذ التعليم العالي بجامعة القاهرة -مصر
أستاذ التعليم العالي بجامعة محمد الخامس - المغرب
أستاذ التعليم العالي بجامعة محمد بن سعود -السعودية
أستاذ التعليم العالي بجامعة فاس - المغرب
أستاذ التعليم العالي بجامعة عبد المالك السعدي-المغرب
أستاذ التعليم العالي أستاذ الأصول والفكر الإسلامي - لبنان
أستاذة التعليم العالي بجامعة جازان -السعودية
عضو لجنة الإفتاء؛ أستاذ الأصول-الأردن
جامعة العلوم الطبية والتكنولوجيا-السودان.
أستاذ التعليم العالي بجامعة صنعاء - اليمن
أستاذ التعليم العالي بجامعة وهران (2) - الجزائر
أستاذ التعليم العالي بجامعة غليزان - الجزائر
أستاذة التعليم العالي بجامعة المستقبل -العراق

الدكتور جمال محمد الهاشمي
الدكتور ميثاق بيات الأضيبي
أ.د أحمد العمراني
أ.د السيد أبو الخير
أ.د بوجمعة بوعلي
أ.د صفوت كمال روفائيل
أ.د عبد العلي حامي الدين
أ.د فهد مطلق العتيبي
أ.د. محمد رفيع
د.أم أحمد الفراك
د. خالد عبد القادر
د.م اعتزاز عبد الرحمن مصطفى
د. صفوت عيضات
د. أم ندى محمد رمضان عبد الحي
د. م هاني عبادي مغلس
د.م سميرة مالكي
د.م فاطمة بن خليفة
د.م فرح باقر أحمد شريف الفاضلي

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة الإصباح الإلكترونية مجلة علمية عامة محكمة

تصدر عن مركز الإصباح للدراسات السياسية والحضارية والاستراتيجية – فرنسا

Titre clé : Revue des lumières = ISSN 2649-4744

Bibliothèque nationale de France

مجلة الإصباح مجلة أستوحي أسمها من بياض النهار في أوله بهدوء من غير نار؛ ويعني الإرادة و الحركة والتوكل والتجديد كما يرمز للسعادة والجمال والتغيير والمقاومة والبناء ..

(فالق الاصباح { الاتساق .. الاتصال .. السنن .. التقدير - الحساب

(والصبح اذا اسفر { البيان - الوضوح - البلاغ -

(والصبح اذا تنفس { الحياة - الحضارة - الأمن

{ان موعدهم الصبح اليس الصبح بقريب { الوعد - الفرج - التمييز ؛ التحول - الانتقال إلى الأحسن.

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الَّذِي طَالَ أَصْبَحٌ ... بِنَمٍّ وَمَا الْإِصْبَاحُ فَيْكَ بِأَرْوَحِ

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي ... بِصُبْحٍ ، وَمَا الْإِصْبَاحُ فَيْكَ بِأَمَثَلِ

عن الاهتمام

جميع المقالات والدراسات العلمية والمنهجية التي تتبنى قضية محورية وتعالج موضوعا معينا في جميع التخصصات.

عن الإجراءات العامة

أن يكون المقال والبحث قد كتب لمجلة الاصباح الإلكترونية وألا يكون قد أرسل لمجلة قبلها أو نشر كلا أو منه شيئا أو ما يشبهه في أية وسيلة نشر ورقية أو الكترونية أو قدم في أحد المؤتمرات العلمية أو بأية طرق من الطرق التي تنفي عنه خصوصية إعداده للمجلة.

أن يرفق البحث أو المقال بصورة من الوثيقة الشخصية وصورة من المؤهل والسيرة ذاتية (C.V) باللغتين العربية والفرنسية أو العربية والإنجليزية.

أن يكتب عنوان المقال أو البحث باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية أو العربية والفرنسية.

أن يكتب ملخصا عن الموضوع باللغة الفرنسية "ليس لها حد معين"

أن يحدد إشكاليات البحث والمشكلة الرئيسية وفرضياتها ومناهجها والغاية من الدراسة وأهميتها والكتابات السابقة والمفاهيم الرئيسية وأنسابها وآليات البحث والوصف والتحليل والاستنتاجات الجزئية التراكمية والنتائج الكلية وأن يرفق البحث بقائمة النقول وفق تقسيماتها إلى (المراجع) "الكتب التي لها اعتبارات مقدسة كالكتب الدينية والتاريخية والأصولية، المصادر "الحديثة والمعاصرة، ثم المترجمة، فالمصادر بلغاتها الأجنبية.

أن يتقيد الباحث بلائحة التوثيق وفقا لما تعتمده المجلة.

تنشر المجلة المراجعات النقدية للكتب الحديثة والمهمة التي تتناول بعضا من اهتمامها بأية لغة أجنبية بما لا يزيد عن 3500 كلمة وتخضع هذه المراجعة لقواعد التحكيم.

تنشر المجلة البحوث وفقا لمضمونها وفائدتها ومنهجيتها ولا تأخذ بعين الاعتبار مكانة الباحث الاجتماعية والسياسية والأكاديمية والسيرة الذاتية.

تتبنى المجلة نشر البحوث باللغتين الفرنسية والإنجليزية مع ارفاق ملخص مستوفي المعايير باللغة العربية.

تتبنى المجلة نشر البحوث العلمية بأحد اللغات الثلاث أو بها جميعا.

عن الإجراءات البحثية

أن يتبع المؤلف الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحوث والمقالات فيما يتعلق بإحالة المعلومات إلى مصادرها وتوثيق الاقتباس والأمانة العلمية في النقل والتهميش.

تتضمن الورقة الأولى العنوان الكامل للمقال باللغة العربية وترجمة لعنوان المقال باللغة الإنجليزية، وتتضمن اسم الباحث ورتبته العلمية، والمؤسسة التابع لها، الهاتف، والفاكس والبريد الإلكتروني وملخصين، في حدود مائتي كلمة للملخصين مجتمعين، (حيث لا يزيد عدد أسطر الملخص الواحد عن 10 أسطر بخط (12 simplified Arabic Times New Roman 12 للملخص العربي و) Times New Roman 12 للملخص باللغة الانجليزية)، أحدهما بلغة المقال والثاني باللغة الانجليزية على أن يكون أحد الملخصين باللغة العربية

أن يكون المقال خاليا من الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية والمطبعية قدر الإمكان.

أن تلتزم الدراسات الميدانية بالمنهجية المعروفة في عرض المشكلة، والخطوات المنهجية، والموضوعية والتثبت، وما يتعلق بالمنهج والعينة وأدوات الدراسة والأساليب الإحصائية وعرض النتائج ومناقشتها.

قائمة المحتويات

رقم	البحوث	الباحث	الصفحة
1	فلسفة الدين بين العقل ومناهج التفسير	د. جمال محمد الهاشمي رئيس مركز الإصباح للدراسات الحضارية	2
2	محاورة في أصول الأديان -قراءة نقدية في فكر الدكتور يوسف شلحت	أ.د. سيروان عبد الزهرة الجناحي كلية التربية-جامعة الكوفة	37
3	تمثيلات الهوية الدينية بين الإسلام والمسيحية	د. علي الطالب مبارك أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة ادرار - الجزائر	57
4	الملك جيمس الثاني والقضية الايرلندية	أ.م. د: ميثاق بيات الضيفي م.م: أحمد عبود عبد الله	70
5	الفكر الاستراتيجي والأمني في الجزائر الواقع والمأمول	د. بهلول نسيم	94
6	المكان الحاوي: عندما يكسب قيمة مضافة للتشكيل المعماري (قراءة سمبولوجية للعمارة التقليدية نموذجاً).	د. زينب قندوز غربال	127
7	عزّاف القرية وزعيمها في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ وبداية الأسرات	زينب عبد التواب رياض خميس مدرس آثار مصرية - كلية الآثار -جامعة أسوان	145
8	Le management public des RH, sous l'éclairage de la justice organisationnelle Le cas de la fonction publique algérienne	Ouahabi Benramdane, doctorant en sciences de gestion, Université de Tlemcen, Algérie	171
9	في تلاقي ياجي وفيبيان: التجربة والثمار قراءة في كتاب، فيبيان أمينة ياجي: من باريس الى أم درمان؛ حياتها وأعمالها. للدكتور مكي البديري	أ.د قاسم المحبشي أستاذ أكاديمي- جامعة عدن	197

فلسفة الدين بين العقل ومناهج التفسير

د. جمال محمد الهاشمي

رئيس مركز الإصباح للدراسات الحضارية

الملخص:

تناولت الدراسة النص بين فلسفة الدين ومناهج التفسير في قراءة تاريخية لأهم محطات التحولات الحضارية التي شكلت علم فلسفة الدين المعاصر؛ والتي ترتبط بالتحولات الفلسفية التي بدأت كتصورات عقلية منفصلة عن المعرفة التجريبية، وكان من الصعب الربط بينهما، ومن ثم تأرجحت الحضارة الغربية بين الأخذ بالمعرفة التجريبية وتأليه الطبيعة، أو بين المعرفة العقلية المجردة وتخيلاتها الذهنية القائمة على المبادئ الكلية كما في النظرية الافلاطونية للمثل. ومع انتقال الوحي الموسوي عبر اليهود إلى اليونان بدأت صراعات الفلسفة محتدمة حيث تحالفت الفلسفة العقلية مع الدين عبر صياغة اندماجية لمواجهة الفلسفة الطبيعية، وكان أفلوطين السكندري أول من دمج مناهج الفلسفة في التوراة وأسس لمدرسة اللاهوت الدينية، تبعه أوغسطين للدفاع عن المسيحية بمناهج الفلسفة، وكل منهما بدأ رحلته غنوصيا. ومع انتشار الإسلام ودخول الشعوبية في الإسلام أسس الموالي لفلسفة النقد اللاهوتي، واستعملوا المناهج الفلسفية والعقل في النصوص وترتب عليه تقديم العقل على النص، وتقنين معتقدات السلف، ولخلع قداسة القرآن جعلوه مخلوقا وشيئا، قياسا على أن عيسى كلمة الله مخلوقا كما ورد في فلسفة اللاهوت المسيحية.

وعبر حركة الترجمات لتراث المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة انتقل مضمون نقد اللاهوت المقدس بالعقل الذي أصل المعتزلة إلى الغرب حيث بادر باباوات أوروبا اللاتين في تطويره قياسا على ما ذهب إليه المعتزلة لتقنين القرآن الكريم والديانة الإسلامية وخصوصا بعد ترجمة القرآن مرتين، ومن ثم توسع فلاسفة أوروبا في استعمال مناهج الفلسفة لنقد الدين دون تمييز لكن ليس على أساس مبدأ النقد والموضوعية. وإنما من أجل تقنين حقيقة وجود الأديان.

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة توضيح العلاقة المنهجية بين العقل والوحي، وانعكاسات تلك العلاقة على الفكر والواقع، والعلاقة المنطقية بين بين المحسوس المقترن بالحواس والتصورات العقلية التي تتجاوز الحواس وتبقى في إطار العقل والعالم الغيبي في النصوص.

وقد أثرت هذه العلاقة المنهجية على الواقع تأثيرا بالغا عبر التاريخ وحتى ظهور القوميات والمفاهيم التنظيمية الدينية وقد بدأت تاريخيا فكرة دمج المناهج الفلسفية اليونانية لخدمة الدين مع الفيلسوف أفلوطين السكندري الذي استخدم الحجج العقلية الفلسفية لتفسير التوراة من أجل إثبات تفوق الفكر الديني العقلي على العقل اليوناني الفلسفي أو المثقف الفيلسوف، ويقابل هذه الرؤية المنهجية مناهج تفسير التوراة التلمودية لكبار الحاخامات اليهودية. أما في المسيحية فقد سلك أوغسطين هذا المسلك وحاول إثبات تفوق الوحي الديني على العقل الفلسفي باستخدام مناهج الفلسفة ودمجها كأدوات منهجية للدفاع عن النصوص. واستخدم المعتزلة نفس المنهج للدفاع عن الإسلام بالحجج العقلية ثم تحولوا من الدفاع إلى فتح قضايا عقدية قدموا فيها العقل على النص. وبذلك كان أول من أسس فلسفة نقد الدين أو نقد النصوص الدينية بالعقل، وبالغوا في ذلك أكثر من سابقهم، وكانوا أول من أسس لفلسفة نقد الدين المعاصرة على الإطلاق إذا لم يسبق على حد علم الباحث أن وجد منهج نقد اللاهوت من داخله وانتظم في مدارس خاصة أكثر من المعتزلة، بل كان أغلب فلاسفة الطبيعة وفلاسفة العقل والذرية يسعون لاستكشاف عالم ما بعد العقل عبر تصورات العقل وأثبتوا حقائق وكماليات الفطرة، وسعى فلاسفة اللاهوت للدفاع عن الوحي بالفلسفة، بينما سعى المعتزلة للنقيض فاتجهوا نحو تصحيح نصوص الوحي بالعقل، وكانوا أول من زواج بين مناهج الفلسفة العقلانية والفلسفة الغنوصية، وأسسوا للعديد من الطوائف الشيعية والصوفية والتيارات الدينية الحزبية والقوميات وأحزابها العديدة والمتباينة.

مشكلة الدراسة:

إن العلاقة بين النص والعلاقة من القضايا القديمة المتجددة بل وأكثر القضايا أهمية على الإطلاق وتختلف غالبا في أدواتها ومواضيعها وأساليب تناولها، حيث تشتبه الرؤى بين الفرقاء حول مسائل التقديم والتأخير بين العقل والنقل، ووسائل التعامل مع النص مما وسع الفجوة بين الفكر الاجتماعي والفرد بل وفي المؤسسات التعليمية داخل الدين الواحد.

وتتحدد مشكلة الدراسة بالسؤال الآتي:

ما هي العلاقة بين فلسفة الدين ومناهج التفسير، وانعكاساتها على آليات التفكير والواقع؟
وعنها عدة أسئلة فرعية.

1- ما ماهية الدين وماهية العقل؟

2- ماذا تعني فلسفة الدين من منظور الفلسفة البحتة المعارضة للدين والعقلانية الفلسفية من منظور المعتزلة؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة لتوضيح العلاقة بين فلسفة الدين وعقلانية المعتزلة من جهة والوحي والديانات من جهة أخرى.

معرفة مكانة العقل في النص وأولوية التقديم والتأخير.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة منهج الاستقراء والمنهج التاريخي لاستكشاف علم فلسفة الدين ومنشأة في الحضارة الإسلامية والتحول التاريخي الغربية حتى استقر كعلم أدرج ضمن حقول الفلسفة المعرفية، ومعالم وجوده في العالم المعاصر داخل الحضارة الإسلامية وخارجها.

المبحث الأول: فلسفة الدين بين حركتي التراث والترجمة.

أولاً: الترجمة واستعادة التراث الفلسفي.

بدأت حركة الترجمة الغربية ونقولاتها عن الكتب العربية في القرن الثاني عشر مع الأسقف ريموندو الذي أسس ديواناً خاصاً للترجمة حيث بدأ بكتب أرسطو والشروح العربية بتوظيف المترجمين اليهود، وتمكن من استعادة تراث اليونان القديم لضمان استمرار الثقافة اليونانية بلغاتها القومية واستعادة دور اللغة اللاتينية ومكانتها التراثية حيث تعتبر اللغة التي بها دون التراث اليوناني والروماني وعلوم الحضارات الغربية¹.

¹ - انتقى الأساقفة ببطنة منهجية الكتب التي تتعلق بحضارتهم وتراثهم فعرّبوا كتاب ينبوع الحياة للفيلسوف اليهودي جبرول، ورسالة العقل والمعقول للكندي ورسائل النفس والروح لقسطا بن لوقا وكتب الفلك لمحمد بن جابر البحراني

اشتهرت مدرسة ألفونسو النظامية في طليطلة بترجمة كتب الفلسفة والفلك والطب والتنجيم والهندسة وعلوم الهيئات، وأغلب المترجمات كانت من اللغة العربية الى اللغة الكاستيلية العامة وهي بداية أولى لفهم العلوم ومقاربتها في وعي الناس لاقتربها بالوعي الشعبي. وكانت طليطلة أهم مراكز الترجمة المتخصصة لنقل علوم الفلسفة اليونانية والعلوم العربية التي كانت تتميز بها الدولة الأموية، وفيها أكبر تجمع كاثوليكي كنسي وبها تأسست المدرسة الاستشرافية التي أسسها الوعاظ بهدف التبشير في أوساط المسلمين واليهود¹، وأسس ألفونسو أعظم معهد للدراسات الشرقية لتعليم اللغات العربية والعبرية والوعي الثقافي الناتج عن مؤلفاتها العلمية².

كما ترجم اليهود الرياضيات والطب والطبيعة والفلك إلى العبرية وشكلوا فريقا من المترجمين خلال القرن 13م واشتهر منهم المترجم الكبير موسى طيبون 1260م³.

وقد انتهجت الترجمة استراتيجيتان:

- 1- ترجمة النصوص من العربية إلى اللغات العبرية وهذه الاستراتيجية كانت ذات خصوصية حضارية يهودية منها أنهم سعوا لحفظ موروثهم اللغوي وذلك بنقل أهم العلوم العلمية والعقلية والمنهجية إليها وربط المثقف اليهودي بما نقله اليهود بعد التعديل والتبينة المتوافقة مع معتقدات اليهودية وتراثها الحضاري القديم.
- 2- الاستراتيجية الثانية وهي الترجمة من العربية إلى اللاتينية، وتميزت في أنها نشاط اقتصادي مارسه اليهود لمراكمة الثروة وتحقيق الفائدة، وكانت تحت رعاية أسقف طليطلة وفريدريك الثاني في صقلية.

وقد أسهم الاضطهاد الديني الذي مارسه المرابطون والموحدون على الطوائف اليهودية والدينية المخالفة في هجرة اليهود نحو شمال اسبانيا وجنوب فرنسا بصحبة الكتب العربية⁴.

ومقاصد الفلاسفة للغزالي وما بعد الطبيعة لابن سينا واحصاء العلوم للفارابي وشفاء العليل انظر: يوسف كرم، مرجع سابق، ص 94

¹ - حتى فليب، تاريخ العرب، ترجمة، جبرائيل حيدر، ج 2 (بيروت، 1950) ص 698-699

² - ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة؛ عصر الإيمان، ترجمة، محمد بدران، ج 6، مج 4 (بيروت-تونس: دار الجيل 1408 هـ - 1988) ص 35-43

³ - كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط9 (بيروت: دار العلم للملايين 1997) ص 345-

341

⁴ - زينب الخضري، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1986) ص 21

ويدين الغرب للمرابطين والموحدين في سياستهم الدينية المتعصبة ورفضهم للآخر، كما يدينون بالفضل لليهود الذين نقلوا معالم النهضة الفلسفية اليونانية وشروحاتها العربية المثيرة للعقل الغربي ومناهجه الفلسفية، ومن جهة أخرى فقد اشتغل اليهود بالتعليم والسياسية في البلاط الغربي وأسهموا في تنمية الفكر المسيحي وذلك لكون الفكر اليهودي الفلسفي قد سبق الغرب الفلسفي في التطور والتنوير بسبب اندماجه مع الحضارة الإسلامية¹.

ومن مترجماتهم كتاب حي بن يقظان لابن طفيل الذين حولوه أولاً إلى اللغة العبرية، ثم إلى اللاتينية التي كانت تمثل أحد لغات العمق التاريخي للحضارة المسيحية وعنها أخذت اللغات الأوروبية الأخرى² وتعد كتب الغزالي؛ كتاب التهافت، وكتاب النفس الإنسانية، وكتاب مقاصد الفلاسفة، التي تحولت إلى اللاتينية ونشرت في البندقية خلال القرن 12م، وبعضها بداية القرن السادس عشر، كما ترجم اليهود كتب الغزالي واستبدلوا الشواهد القرآنية والسنة في كتابه ميزان العمل بالشواهد التلمودية والتوراتية، وتأثر اليعقوبي اليهودي صاحب كتاب طوق الحمامة والأخلاق المبرز بالفكر الإسلامي وخصوصاً للإمام الغزالي وأسس مدرسته السكولائية خلال القرن 13م، وقد تمكن اليهود من نقل التراث الحضاري الإسلامي الفلسفي والفقهني وتبنيته ثقافياً³.

تقطن فلاسفة النهضة والتنوير الغربي لمقومات وعوامل النهوض العربي الحضاري، وأدركوا أهمية تراث قرطبة خلال عهد الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر في القرن العاشر والذي بلغت فيها أوج نهضتها وحضارتها العلمية والمهنية، وانتشرت علومها عبر مثقفيها والمترجمين إلى كل ممالك اسبانيا في الشمال المسيحي وأغلب بلدان أوروبا الوسطى⁴.

وفي عهد ملوك بني الأحمر توقفت الحضارة الأموية وتحولت قرطبة إلى قوة عسكرية أغفلت الجانب الروحي العمود الفقري لاستمرار الحركة الحضارية، ومن ثم بدأ دور الوسيط والترجمة بسبب الشقاق الطائفي والصراع على السلطة، وكان من حظ قرطبة صانعة الحضارات أن اعتمدت على اليهود في التعريب والمراسلات وفي المقابل كان عين ملوك غرناطة اليهود في شؤون العلاقات الخارجية والبعوث

¹ - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط3 (مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2006) ص147

² - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة، أمين الفارس، منير البعلبكي، ط8 (بيروت: دار العلم للملايين 1979) ص 328

³ - عبد الله محمد الغلامي نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1 (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 2003) ص48-

⁴ - كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص341

الدبلوماسية مع قرطبة وأيضاً ترجمة علومها وتراثها الإسلام وكل المعارف التي أسهمت في نهضتها العلمية¹.

كما تأثرت الحضارة الغربية بتراث بني هود في مدينة سرقسطة الذين اشتهروا بالعلم والترجمة واشتهر منهم الأمير يوسف المؤتمن صاحب كتاب الاستكمال في الهندسة معتمداً على البيان والأفلاك لثيودوسيوس ومنيلاوس ومبادئ أقليدس وكتاب أرخميدس في الكرة والاسطوانة والمخروطات لابولونيوس ونظرية الأعداد المتألّفة لثابت بن قرة والبصريّات لابن الهيثم².

تأسست الحضارة النهضة الأوربية عبر إعادة عمقها التاريخي الذاتي الفلسفي بفضل فلاسفة المسلمين الذين أفنوا حياتهم لتطوير الفلسفة وتنقيتها وإعادة ترتيبها وربطها بالواقع، وقد كانت أفكار ابن سينا تطويراً لطب جالينوس وأبقراط؛ حيث أضاف إليه من معطيات الإسلام ما يقربه إلى المعرفة العلمية المناسبة للحال. بينما طور الفارابي مؤلفات أرسطو وأفلاطون وربطها بقوانين الإسلام بما يؤهلها للنضوج العلمي والتجربة العلمية، كما استطاع الغرب الاستفادة من مخطوطات المسلمين وأعادوا نقده وتقييمه وتبيينه بما يتناسب مع خصوصيات العقل الغربي وحضارتها الفلسفية.

ولم يكن الغرب المتسع قد اكتفى بمورد واحد لاستقاء علوم الحضارة بل كانت له طرقاً مختلفة، ومنها طريق القسطنطينية خلال القرنين التاسع والعاشر نتيجة الصراع المحتدم مع المسلمين، ومن ثم كانت الحركة العسكرية تعمل بذهنية سياسية تم خلالها ترجمة علوم اليونان القديم عن الشروح العربية، التي قلصت الفجوة بين العقل الغربي ومخطوطات التراث اليوناني القديم حيث لم يدركوا ما فيه ولم ينالوا منه المبتغى إلا عبر شروحات فلاسفة الحضارة العربية³.

وتم حينها استبدال تقويم كنسي الحق بالتقويم العربي القمري ونظام تقسيمه للسنة والدورات الفلكية والذي اشتهر بتقويم قرطبة وحينها اندفع الشباب المسيحي وأتقنوا اللغة العربية واستخدماتها الصحيحة في مجال العلوم⁴، وقد تعددت مراكز الترجمة وتشكلت منافسة كبيرة بين الترجمات القائمة بالرعاية الدينية وترجمات أخرى برعاية سياسية، ودعا الملك الفونسو إلى فتح أبواب الترجمة عبر المراكز التي أنشأت في اشبيلية، ومرسيه حيث تم ترجمة العديد من الأمهات والموسوعات والرسائل والكتب الإسلامية إلى

¹ - أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، احسان عباس (بيروت: دار صادر 1975) ص28

² - برنيت تشارلز، حركة الترجمة اللاتينية في العصور الوسطى؛ من كتاب، الحضارة العربية في الاندلس، ج2، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1998) ص1350

³ - كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص341

⁴ - برنيت تشارلز، حركة الترجمة، ج2، مرجع سابق، ص1345

اللاتينية وترجم كتاب التوراة عن اللغة العربية الى اللاتينية بالإضافة إلى كتاب كليله ودمنة وغيرها من الكتب العربية عبر مستعربة اليهود¹.

ثانياً: فلسفة الدين.

كانت هذه العلوم من الأهمية بمكان بالنسبة للنهضة الأوروبية لأهمية الفلسفة في بناء عقل التجربة والنقد العقلي حيث بينت الفرق بين الدين وماهيته من جهة، وفلسفة الدين ونقديتها من جهة أخرى من جهة المفهوم والمنهج إلا في حالتين: أن يكون الدين صنيعة إنسانية ليس فيه صفة الوحي، أو أن يكون الدين تراكم تاريخي أو منحرف عن الوحي، أو التفسيرات العقائدية الفرعية التي أعادت تفسيرات الوحي. تجدر الإشارة إلى أن الدين في هذه الحالة يقبل مناهج الفلسفة العقلانية والنقدية والتجريبية وحتى العلمية لانتفاء قداستها الإلهية التي تعني دينا حاكماً ليس فيه صنيعة البشر.

وذلك أن الدين النازل من علي دينا فوقياً يحيط بالعقل الذي هو وعاء التكليف ومحل الخطاب، وبهذا فإما أن يكون العقل واعياً بالخطاب أو غير واعٍ يسقط عنه تكليف الخطاب الموجه له؛ فالعقل يبحث عن المنزول لمعرفة مضمون ما أراد به النازل، وبما أن القوة الإلهية المنزلة للوحي لا تدركها الحواس المادية، إلا أن لها حواس مرتبطة بالروح تدفعها للبحث عن المعبود بالفطرة.

وضع العقل علامات استفهام عن علة وجوده وموته ومآله ومن الذي أوجده، وكيف وجد هذا النظام المتقن وغيرها من التساؤلات العقلية ومن هنا كان منطقي أن يبحث عن الأدلة الجزئية التي تقوده بالضرورة إلى التصورات العقلية الكلية والبدئية، ولهذا النوع من الوحي خصوصيته المنهجية في التناول والتداول.

أما فلسفة الدين فهي طريقة نقدية عقلية تسعى لمساءلة الدين ومحاكمته بالعقل؛ وذلك بعد أن اكتشف عنه انحرافاً أو لكونه تناقض مع منطق العقل التصوري والتجربة العلمية بأدوات القياس الذهني التي تنضبط عقلاً أو القياس التجريبي للمحسوس العلمي، وهكذا تعددت أطروحات الدين في التصنيفات البحثية الفلسفية إلى أقانيم اجتماعية أو طبقية أو ميثولوجيا إرهابية، وتربط هذه التصنيفات بين الدين كقوى منظمة للعلاقات الاجتماعية أو مع ممثل الإله والشعائر المقدسة.

يذهب بول تيليتش إلى أن فلسفة الدين طريقة منهجية تركز كل اهتمامها للبحث في النصوص الدينية النظرية وتبحث عن العلاقة الارتباطية بين المعرفة وسلوك الإيمان، وكيفية الممارسة التي تتجسد فيها سلوك المؤمن¹

¹ - صلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، تحقيق، أحمد الأرناؤوط وآخرون، ج2 (بيروت: دار إحياء التراث

وتحاول أيضاً الكشف عن أصول المعتقدات ومنابعها والطبيعة الحيوية أو الفكرية والمعرفية التي تحملها النصوص المقدسة بمنطق حيادي يبحث عن طبيعة القوة المؤثرة وقوة التأثير.²

وبما أن فلسفة الدين طريقة منهجية تسعى للبحث عن التجارب الدينية فإن التاريخ والعمق الدين من أهم المجالات التي تستند عليها في فهم ماهية الدين من حيث المصدر و ماهية الدين من حيث النص، وطبيعة الدين من التأثير، كما تسعى للاستفادة من العلوم الأخرى وتستخدمها للكشف عن النفسية المتدينة وعلم اجتماع التدين والعادات والطقوس الدينية كثقافة طبقية أو اجتماعية أو جغرافية خاصة. يجعل "تيلتش" من الديانات قيم معيارية وثقافية تؤسس لتاريخية التدين كقيمة تقليدية موروثية أو لهندسة علم اجتماع ديني متميز عن غيره، أو تؤسس لعلم نفس الأديان وتحمل هوية خاصة، أو أن يكون الدين جزء من هذه العلوم ومكملاً لها.³

تعود فلسفة التدين إلى عصر ما بعد الطبيعة في التاريخ، وقد أصبحت جزءاً من الطبيعة أو معتقداتها المتعددة المحسوسة التي غالباً ما تكون متعة دينية أو ميثولوجيا إرهابية، ثم انفصلت عن معتقدات الطبيعية ومباحثها ومن ثم استخدمتها إما لمعارضة الأديان، أو لتأييدها، وجعلت مناهجها معياراً لإثبات حقيقة الأديان بالمنطق العقلي⁴؛ كفلاسفة اللاهوت الذين درسوا مناهج الفلسفة لإثبات الدين بالعقل، وتطورت عنها الفلسفات الغنوصية التي أدمجت بين حاجة الفطرة للدين، وحاجة المتدينين للأدلة العقلية. لم يكتفي المترجمون بالدراسات الفلسفية والعلمية بل ذهبوا أبعد من ذلك، فقد استفادوا من الكتب الأصولية المؤسسة للقيم الأخلاقية وقيم العلم والعمل والنهضة الحضارية الإسلامية؛ وطلب القديس ماركوس توليتانوس ترجمة القرآن الكريم وهي المرة الثانية التي ترجم فيها إلى اللغة اللاتينية، وترجمت الرسالة الأساسية لمؤسسة دولة الموحدين ابن تومرت إلى اللغة اللاتينية وكان الهدف من ذلك تنفيذ العقيدة الإسلامية من داخلها تنفيذاً فلسفياً⁵، أسست الكنسية منطق فلسفة الدين لنقد الدين، وكانوا أول من فتح المجال للفلاسفة في تناول الأديان ونقدها وتطورت مع حركة التطور الحضاري بدمج مناهج الفلسفة الطبيعية.

¹ - بول تيليش، الموقف الديني، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1 (دار الكلمة 2007) ص 51-56

² - شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1 (لبنان: معهد المعارف الحكمية 2004) ص 187

³ - بول تيليش، مصدر سابق، ص 40

⁴ - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964) ص 92

⁵ - عيسى سلمان درويش المعموري، أثر الأدب الأندلسي في الآداب الأوربية (جامعة بابل: كلية الدراسات القرآنية

وتعرف لفلسفة الدين بأنها طريقة نقدية شكية يستخدمها الطبيعيون والتجريبيون والعدميون والملاحدة لإنكار حقيقة الدين كقيمة متعالية فوق العقل؛ حيث وظفت الحواس لنفي كل ما ليس موجود خارج الوعي، وكل تخيلات خارج العقل ومنطق المعقولات، ويعود تاريخها إلى عصر فلاسفة المدرسة الذرية. يرى البعض أن فلسفة التدين استخدمت من قبل فلاسفة المسيحية لإثبات معتقدات المسيحية، والبعض يرى أن فلسفة التدين حركة وليدة ابتدعها فلاسفة المسيحية لإثبات حقيقة التدين، وذلك بنفي التدين الرجعي والأخذ بمناهج التجديد لتتواءم مع التطورات المادية الحديثة ومتطلبات التحولات المجتمعية¹، ومن ثمة بدأت توجه مفكرو اللاهوت اللاتين نحو دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي لتنمية العقل المسيحي بالمعارف والعلوم العقلية، وأسسوا للنظرية العقلانية وفلسفة الدين الدفاعي من مدخل إثبات الإيمان من خلال الأدلة والبراهين والقراءة العقلية للمعتقدات والنصوص المقدسة².

بينما يرى البعض أن فلسفة الدين بدأت في القرن السابع عشر التي جعلت من الإنسان المبتكر محورا للحقيقة كما جعلت من العقل إلها للحدثاء التي بدورها دفعت بالفلاسفة للبحث عن الدين وكشف ماهيته بأدوات المناهج الحديثة ونقد الدين التقليدي بالعقل الحديث³. وبهذا التحول أصبح معيار الدين يقاس بالفائدة التي تعتملها الحدثاء كمعيار حقيقي للتجربة.

ظهرت بحوث وأطروحات فلسفة الدين في نهاية النصف الثاني من القرن الثامن عشر⁴؛ باعتماد العقل كوسيلة وحيدة للمعرفة في البحث عن طبيعة المقدسات والظواهر الدينية وتفكيكها وتحليلها، ومن ثم تفسيرها بهدف الوصول إلى البواعث الروحية والعقلية والنفسية التي تحدد طبيعة الممارسة واتجاهات السلوك، ومن جهة أخرى تحاول البحث عن أصل نشأة المقدس وتحولاته التاريخية وصيروراته الاجتماعية وتجاريه التكوينية داخل المجتمع والشخصية الفردية⁵.

¹ - أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف، حسن العمري، ط1 (بيروت: دار الهادي . 2002) ص 215 - 219

² - إدوارد بروي، تاريخ حضارات العالم؛ القرون الوسطى، تعريب، يوسف اسعد داغر، وفريد داغر، مج4 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة 2003) ص326

³ - علي شيرواني، التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رهانات الدين والحدثاء(6) الإيمان والتجربة الدينية ع 51-52(بغداد: مركز فلسفة الدين، صيف-خريف 2012) ص99-101.

⁴ - محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع 2001) ص 50 - 51

⁵ - عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الدين؛ في تمهيد لدراسة فلسفة الدين، عبد الجبار الرفاعي "محررا"، ط1 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2014) ص15

وتعتبر المرحلة الزمنية التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر هي البداية الأولى لإحلال مصطلح فلسفة الدين بدلا عن مصطلح الإلهيات السائدة في التاريخ الغربي، ووضعت بذلك أسس المنطق الحجاجي للبحث عن وجود الإله باعتماد العقل والمعقولات كأدوات ومعايير دلالية للبحث عن أصل الوجود وموجده¹.

وتخضع المفاهيم الكلية؛ الله والوحي والعبادة والمعصية والجنة والنار، أو المبادئ الكلية التي نشأت عنها المفاهيم الدينية للنقد والدراسة العقلية² كما تبحث فلسفة الدين عن بنية التكوين التي جعلت من الدين أساسا لتطور المفاهيم والعلاقات الاجتماعية والسياسات العامة، وكل المؤثرات على الحياة والحضارات، وما ينتج عنها من مفاهيم تأصيلية جديدة تؤسس لما ينبغي أن يكون³.

تحدد فلسفة الدين مناهجها وموضوعاتها المقدسة للإجابة بالدليل العقلي عن ماهية الله، وطبيعة العلاقة بينه وبين العالم والإنسان البشري، وما هي طبيعة اللغة الدينية، وطبيعة العبادات بين أن تكون لله وبين أن تكون منظمة روحية للعلاقة مع الإنسان في إطار حاكمية الرقابة الإلهية، ودور الإيمان في تنظيم السلوك أو تحديد حركة الإنسان في الوجود، ومدى العلاقة بين العقل والنقل، العلاقة بين الله والعقل⁴.

ومع أن فلسفة الدين تبحث عن الدين وهو موضوعها الأساس، ومحورها الرئيس، وربطها الوحيد؛ إلا أنها لا تشكل جزءا من الدين أو عنصرا من عناصره الرئيسية⁵، وتربط هذه الفلسفة بين الفطرة الدينية والعقل والتي تلتقي فيها جميع الديانات، وهو موضوع الفطرة التي تخاطبها الديانات أو تتأسس بها المعتقدات، وذلك كله في إطار البحث عن الدين دون تخصيص دين بعينه⁶، وتؤسس لمعيار الدين العام أو المفهوم المجرد كمعتقد إنساني مشترك بين الناس، وتتجنب التمييز بين خصوصيات الأديان ومراتبها⁷.

¹ - سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم،

ط1 (بيروت: دار الساقي 2012) ص39-44.

² - توفيق الطويل أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964) ص92.

³ - بول تيليش، مرجع سابق، ص 52 - 55.

⁴ - عادل ضاهر، مادة فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة "محرا"، مج2 (بيروت، معهد الانماء

العربي 1988) ص1000.

⁵ - هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، ط1 (بيروت: دار المعارف الحكيمة 2010) ص43.

⁶ - أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ط2 (بيروت: دار النهار للنشر 1995) ص15.

⁷ - حسن يوسف، فلسفة الدين عند بيرديائف، ط1 (القاهرة: دار الكلمة 2000) ص8.

يرى أنصار فلسفة الدين أن الفلسفة ليس فيها نزعة دينية متعصبة تمارس سياسة التبشير أو التطهير بقدر ما تسعى لإقامة معتقد إنساني عام تشترك عليه الإنسانية، ولهذا تحدد وظيفتها في البحث المتعمق عن معنى الوجود الإنساني من خلال المساءلة الفلسفية والنقد العقلاني لكل المفاهيم والمعتقدات والمنظومات الإيمانية التي تنظم وجود الإنسان في الدين ودوره في الواقع، وذلك أيضا بالكشف عن المصدر وحقيقة وجوده، كما تبحث عن حقيقة التأثير الجواني المرتبط بمتخيل عقلائي أو تصور فكري يوجه الذات من داخلها¹.

يعتبر هيجل أول من طور هذه الرؤية ووضع عدة مقولات منها أنه قال: "لقد بدا لي أن من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع النظر الفلسفي، وأن أضيف دراسته في شكل جزء خاص للتفلسف ككل"²، وبذلك يكون قد أسهم في تطوير هذه الرؤية التي تعود إلى الفيلسوف "سبينوزا" الذي يعد أول من استخدم الفلسفة لنقد الدين³، وقيل: أن "كانط" المؤسس الفعلي لنقد الدين بالعقل⁴.

تولدت هذه النتائج عن الإرهاصات التاريخية المتتابة لحركة الإصلاح الديني وحركتها في ابتعاث النزعة الإنسانية كقضية اجتماعية بدأت بعصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادية وتطورت عبر التحولات الاجتماعية بشكل متسارع مع حركة التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي جعل العقل معيارا لكل العلوم الإنسانية وخصوصا في اللاهوت الغربي⁵.

بدأ هذا الحقل الفلسفي المتخصص في فلسفة الدين عبر تحولات اجتماعية كانت تمثل أزمة بين المجتمع والمؤسسات الدينية وأزمة بين الدين والقيم الإنسانية، وكان اللاهوت من أهم أدوات تقييد العقل والتطوير العلمي وحرية التعبير، وحينها سيطرت الكنيسة على مؤسسات التعليم المدينة والدينية وكذلك النظريات الاقتصادية، وفرضت على الممالك تعاليمها السياسية، وتقرر الحروب الدينية، وتحدد ملامح السياسات

¹ - كريس هورنر، امريس ويستاكوت، التفكير فلسفيا، ترجمة ليلي الطويل، ط1 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب 2011) ص358

² - هيجل فريديريك، محاضرات فلسفة الدين؛ مدخل الى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة 2001) ص23

³ - يوري أناتولييفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر <https://www.jamaa.net/books.library/?id=143035#main> ص7_9

⁴ - محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين ، مرجع سابق ، ص51

⁵ - روبرت س سولمون، الدين من منظور فلسفي؛ دراسة ونصوص، ط1 (بيروت: العارف للمطبوعات 2009) ص7-8

الاستعمارية، أو سياسات الاستيطان واستغلال العبيد كمعطى إلهي؛ وكل هذه السياسات التي مارستها تسببت بعدة عواصف دينية مجددة من داخل النظام التقليدي، ومن ثم بدأت تحولات سياسية أخرى تأطرت بقيم الإصلاح الديني والدين المتحرر عن تقاليد الكنيسة القديمة، وبدأت سياسات دينية جديدة كجزء مؤسس للنظام السياسي الجديد وداعم له وليس فوقه أو مساو له.

يعتبر هيجل في أرجح الأقوال أول من أصل مصطلح "فلسفة الدين" بداية القرن التاسع في مؤلفه محاضرات في فلسفة الدين المنشورة في عام 1832م بعد أن كانت عبارته عن سلسلة محاضرات متعددة ألقاها خلال فترات العشرينات من القرن التاسع عشر¹، وحاول عالم الاجتماع الألماني "برجر" تطوير فلسفة الدين -ينسب إليه البعض صك المصطلح- وإن كان في الحقيقة لم يبرز شيئاً في هذا المجال أو يقدم جديداً كالذي قدمه فريدريك هيجل²، وإن كان قد تطور هذا المصطلح بإضافات نوعية مع "ستيورات مل" ومن ثم أصبحت النصوص الدينية تُقاضى أمام الفلسفة بمناهجها، ومن جهة أخرى كانت بحوث الفلاسفة في هذا المجال محط النقد وأردفت خلفها الكثير من الفلاسفة³.

في قراءة منهجية أخرى لـ "تيلتش" يؤكد على أن الدين هو الذي يسعى لتحقيق إمكانية الوجود والواقع من الناحية النظرية والجمالية والعملية، ويربط بين الشكل والمحتوى والماهية المبتعثون لأنشطة الوعي الديني؛ حيث تُستكشف تجليات المطلق على النفس والروح والواقع بتأثيراتها السلبية والإيجابية⁴.

تسعى المناهج الفلسفية بطريقة منهجية أكثر تفصيلاً لتشرح بنية الدين واستكشاف طبيعته كمنظومة معتقدات وممارسات مترابطة، أو كآلية تفكير ناظمة لتفسير قضايا الوجود، واستدراك التصورات التي تحدد طبيعة العلاقة مع الإنسان والكون، ومراتب الوجود وتدرجاته، وتحولاته في التاريخ، وقواعده المحددة لضوابط التفكير، وتصورات المسبقة عن الآخر، أو تبحث عن ماهية العلاقة بين المتناهي والمطلق، وطبيعة الرؤية التي تحدد طبيعة العلاقة بين التفكير الديني والتفكير الدنيوي، أو أنماط التفكير الأخرى والقواعد العقلية، أو المنطقية التي تحدد بداية النشأة والتطور التاريخي وانحطاطه، أو نهايته، كما تسعى لتحديد مصادر الدين في العقل والطبيعة والنفس والمصدر⁵.

¹ . محمد عثمان الخشت ، السابق، ص 50 - 51

² - Rashdall, Hasting, Philosophy and Religion, Connecticut(USA: green wood press, Publishers West port, 1970) p.115

³ - محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 51 - 53

⁴ - بول تيليش، مصدر سابق، ص 73، 76، 114_116

⁵ - محمد عثمان الخشت، السابق، ص 35

برزت السلطة الزمنية كمفهوم ديني منظم للحياة التاريخية، وحينها ارتبطت التسمية باستمرار بقاء التاريخ تارة والتأثر به كمصدر مستقل، أو التأثير فيه كذاتية مستقلة، ومن ثم تشكلت الحتمية التاريخية في الفكر العقلاني والفلسفة المادية كمفهوم مرادف للسلطة الزمنية في الفكر الديني المسيحي، وبرز مفهوم الحتمية التاريخية التي أسست لفكرة العقل الطبيعي، أو العقل التاريخي، وبرز كعنصر مناوئ على خلاف وتضاد مع مفهوم الزمان في النظرية السياسية الإسلامية، التي تجعل من التاريخ بساط الزمن المكاني، المحيط للوقائع الماضية لضمان إدراكها وتطويرها، وليس بالاستسلام والخضوع.

فالإرادة حاکمة على المكان، وقائده بما يخدم المصلحة الإنسانية، ومن الإرادة المكان والزمن نشأ مفهوم السلطة الزمنية، وقد وقف توماس هوبز على أسباب الحروب الدينية في أوروبا، ومن ثم وضع مبحث الدين ضمن أعماله الفلسفية للربط بين التجربة السياسية والتفكير المنطقي في المبادئ والصراعات الدينية؛ حيث خرج بوعي جديد ورؤية جديدة، وخلص إلى أن المصلحة تقتضي فرض ألوهية دين الدولة أو الدولة كإله عام لجميع المواطنين، وتندرج الكنيسة تحت إطاره كدين خاص بجانب دين الدولة، ومن ثم قسم الفضاء الجغرافي إلى الفضاء العمومي وفيها فقط تسري تعاليم وقوانين الدولة، والفضاء الخاص ويجب أن يكون سرا في فضاء محدود يحظر وجوده في الفضاء العمومي الذي هو حق للدولة، ومن ثم تنوعت العبادة إلى عبادة عامة تحترم النظام والقانون وهي عبودية حرة، وعبادة خاصة سرية مقيدة بقوة الدولة يمارس معتقدوها التدين بحرية دون إزعاج للقوانين العامة التي هي حق مشترك للجميع وفقا لمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون¹.

يرى هوبز أن الحرب الدينية إنما كانت نتيجة لسياسة الكنيسة التي تفرض على الناس التبعية بالقوة لكونها متماهية في ملكوت الرب وبذلك تمارس الاستبداد باسم الإله وتطالب المواطنين بالولاء المطلق والتبعية المطلقة، وتجعل من الدين منجما للحروب الدينية التي تهدد مدنية الدولة، وأمنها وتدمر الأخلاق الاجتماعية².

بالنسبة لديفيد هيوم؛ اعتبر العقل أساس الدين في المذهب الطبيعي؛ لأنه جزء من الطبيعة وإن كانت بنيته التامة في الطبيعة البشرية؛ فإنه أيضا يقود إلى الاعتراف بوجود خالق عظيم، وأضاف بأن ديانة

¹ - جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية لاستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (دار الفجر-مركز الإصباح

للدراسات الحضارية والسياسية والاستراتيجية 2018) ص 72

² توماس هوبز، الفيلسوف، الأصول الطبيعية والسياسة لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب، بشرى صعب، ط1 (أبو

ظبي للثقافة والتراث -كلمة- 1432 يناير 2011) ص23

الكنيسة أو الدين الخاص لا يخلقان الريبة، وإنما تتولد الريبة من الدين التي تصطنعه الدولة وتقدمه للناس¹.

ويرى بول هاريسو في قراءته عن التطور أن الدين ابنا للطبيعة بالفعل التاريخي؛ كنتيجة للرغبة والخوف الذي تحدثها الكوارث الطبيعية، وتكرس الاعتقاد بعبادتها، وتقيد حرية الإنسان بمخالفتها، ومن ثم نشأت فكرة التوبة والقرايين تجنباً لشرورها ويمكن النظر إلى التقليد الروماني الذي نشأ فيها التفكير الخرافي، وأن هذا النموذج الديني في التفكير غيب العقل، وأن غياب الإله الواحد استبدل بالتعدد الإلهي، ومن ثم نشأ الصراع بين الاحادية والتعددية في عالم الأفكار الشيوقراطية، وتشكلت ثقافة تعدد الإله كمبدأ تأسست عليه أخلاق التسامح والتعايش، وفي المقابل لا تقبله ديانة الأحادية ثقافة الاندماج السائد في التعدد؛ وأن الدين التاريخي يتطور خارج نطاق العقل². أما رسو فقد رفض الدين الطبيعي أو ديانة الوحي لكونها تنتظم في مؤسسات إنسانية موجه تخلق العدم والفوضى؛ فالدين إحساس فطري في القلب يقود الناس إلى التراحم والفعل الاجتماعي المتكامل ويشكل رباطاً مدنياً يخلق المواطنين الصادقين على القيم الفاضلة³.

¹ - ديفيد هيوم التاريخ الطبيعي للدين، تعريب، حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، دت) ص14

² - جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية لاستراتيجية، مرجع سابق، بتصرف

³ - جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة، ذوقان قرقوط (بيروت: دار العلم، د.ت)

المبحث الثاني:

العقل والفلسفة بين الأصوليين والعقلانيين.

أولاً: الأصوليون: العقلانية الأصولية ذات منشأة عربية وهي العقلانية الخالصة التي جمعت بين محددات الوحي، ومحددات المنطق اللغوي، والمحددات الواقعية، وهي الأكثر اقتراناً بالخصوصية الحضارية والثقافية للحضارة الإسلامية، والفرق كبير بين المنطق الصوري اللغوي الذي وضعه الشافعي، والعقلانية الفلسفية اللغوية أو اللوغوس وفلسفة الكلمات العقلية لأرسطو، من حيث البناءات والأطر والتكوينات الذاتية والفيسولوجية والسيكولوجية والسياسيولوجيا، وقد استند الشافعي في تأصيله عقلانية اللغة على نصوص الوحي واستقراء القرون التاريخية للإسلام وخصوصاً الصدر منه {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}¹.

جعل الشافعي من اللغة منطق صوري من حيث تصورات العقل في المطلق والمعقول، ثم جعل له مقاربات تاريخية حددت مكانة الفعل في اللغة، ومن ثم سعى لوضع قواعد الأصول لتنظيم طرائق الاستدلال العقلي، وتوسيع مدارك الاستنباط والاستقراء، ومواضع التفصيل، والغاية التي أشار إليها القرآن بقوله {كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}²، وإن بدأ التصور الإسلامي من النص فإن التصور حاصل في العقل، وتدرج في مقاربه للواقع عبر أدوات منظمة لوجوده وتسعى لتنزيله، كما كان وسيطاً بين المعقولة وتوجيه الوحي، وهو الذي يقابل العقل الوسيط عند الفارابي.

استطاع هذا التنظيم الأصولي أن ينقل الأمة من الأمية والجهل إلى علم العقل والوجود؛ من خلال قراءة الوجود في علاقاته وأسراره وقواعده ونظمه وسننه، وارتباطها بمتطلبات الحضارة ومصالح الإنسان. وقراءة الوحي من جهة أخرى وهي التي تؤكد على ضرورة تنظيم العلاقة بين الإنسان وأخيه وعلاقته الوجود والموجود وفق قوانين ناظمة للمصلحة المعتبرة والمصلحة الإنسانية³.

وتهدف العقلانية الأولية لفهم الواقع في إطار النصوص وتوسيع مدارك الاجتهاد، وتتسم بالقابلية والقدرة على مواكبة الأحداث والتنبؤ بها ووضع الاحتمالات والحلول والبدائل المناسبة. وأكثر هذه الأدوات العقلانية المنظمة وفقاً للمنطق العقلي الرابط بين محددات النص ومحددات الواقع؛ القياس، ولاستحسان،

¹ - سورة يوسف، آية (2)

² - سورة الروم، آية (28)

³ - عماد الدين خليل، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1983) ص9-10

والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والاستصحاب، ومردّها جميعاً إلى الفكر والنظر¹. وهو محل إجماع الأصولية العقلانية التي أسسها الفقهاء بالعقل والنظر، وتندرج تحت نظام الأدلة الشرعية وفقاً للتراتب العقلي والمصلحة وفقه الواقع، وتختلف التسمية حول نظام الأدلة وتتفق من حيث المفهوم والآلية، وقد ذهب إلى هذا الإجماع الإمام السبكي².

وانطلاقاً للأصل العقلاني للغة في الأصولية الفقهية؛ نجد أن العقل عنصر محدد بين المعقولات ونقيضها، وبين المصلحة والمفسدة، وهو نقيض الحق، كما تتراتب منازل العقول وتقاس بالرأي والإدراك والفهم والقدرة على التصور الحاصل والمتوقع؛ فالعقل أداة التمييز بين المصلحة ونقيضها، وضابط السلوك ونظامه ولأهميته تتعدد مسمياته بمترادفات تحدد طبائعه كغريزة واحساس واختيار، فهو اللب والحجر والحلم والحجى والنهي وملجأ النفس عند الحاجة وفي المهالك³.

ولأهمية مكانة العقل في الوحي فقد وردت مادة العقل في القرآن تسعاً وأربعين مرة⁴ وبصفاته وردت مع كل آية مرادف له أو اقتران ذهني يبني عليه، إلى جانب الترادف اللفظي للعقل بمعاني؛ اللب، الحلم، الحجر، ووردت بعض أفعاله وصفاته بإشارات؛ التفكير والفكر، التدبر والتدبير، النظر والتنظير، التذكر والتذكير، الاعتبار والتعبير، الفهم والتفهيم، والعلم والتعليم وكلها تتأطر في لفظة الفقه الذي تأسس به علم الفقه والأصول⁵.

يرى الغزالي أن تحديد العقل يحتاج إلى معرفة ماهيته وحجمه، لذلك وصفه بالمطلق من حيث الماهية وحدده بالفعل فقط؛ وهو ما يمكن قياسه وضبطه، وهنا تختلف أنماط التعيين التي يلازمها تحديد أنماط التوصيف من حيث الفعل ويستتبط عنه عدة علوم يمكن تقسيمها إلى: علم الضرورة، وهي القوة المهيئة للإنسان للتعاطي مع المدركات النظرية. والعلم المستفاد؛ وهي التي يأتي من خلال التجربة؛ التي لها دور في تنمية الخبرة العقلية، وتجمع إلى قيمة الفاعل والعقل الحاوي للتجربة قيمة التجريب كعلم ارتقائي من الواقع إلى الذهن، ويطلق عليها الفكر وهو أداته التأمل في حوادث الوجود والكون وما وراء الكون، ويوصف صاحبه بالوقار والهيبة والصمت والسكينة التي تربط هيئة الجلوس بهيئة الفكر، وهناك العقل

1- عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، للجديع، منشورات (1)، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 1997) ص 57

2- محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، التقرير والتحبير، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، ج 6 (بيروت: دار الكتب 1999) ص 139

3- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، مادة (عقل)، سابق، ص 459

4- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الكتب المصرية 1364) ص 575

5- سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط 1 (مكة المكرمة: دار عالم

الفوائد 1419) ص 35

الجمعي وهو الذي يجمع بين العلم والعمل باعتبار المنفعة والمصلحة، حيث أن تنوع المهام تقتضي اختلاف الحدود¹.

والعقل في معناه اللغوي ناظم للمنطق اللفظي وضابط للفظ بمعناه بين الفضيلة والرذيلة والعلم والجهل والأمر والنهي ولهذا سميت الدية بالعقل أو العاقلة؛ لضرورتها في احتمال الأمر، ولمسؤوليته الاجتماعية في ضبط افرادها بنظام العدل، وتتحمل نتائجهم ونسبها العقل الاجتماعي، كما يبدو في مقاييس اللغة². وذهب ابن تيمية إلى أن العقل قوة غريزية بالطبع وهي نزعة تبحث عن الاستفسارات وتتنظر في الإشكالات، وتبحث عن حلول وتختلق الاحتمالات، وتربط بين الماضي والمستقبل برابط الحاضر، فالنزعة هي طبيعة ذاتية للعقل في وضع التصورات المطلقة والمعقولة وهو قول ابن حنبل وجماعة السلف، بينما ذهب آخرون إلى ترادف العقل والنفس؛ حيث يعكس الارتباط طبيعة الصلة الوثيقة بين النفس ومدرجات العقل والوعي والعلم، ويتفقون على أن العقل من العلوم الضرورية وكمزلة البصر بالنسبة للعين، والروح للقلب، والذوق للسان، والسمع للأذن³.

ويرى بعض المعاصرين أن العقل أداة معنوية تنتظم بالمدرجات فتسمى إدراكا، أو المفهوم وتسمى فهما، وفي المنظور النظر، وفي الاختيار التمييز والموازنة والمقاربة بين النقائص وعلى أساس هذه الصفات الأداتية في العقل حددت مناطات التكليف وربطت بين الدور والفعل، والعلاقة بين العالمين؛ المقدس والمدنس⁴.

ذهب البعض للربط بين محل العقل في الدماغ وهي الإشارة المكتسبة بالعادة عندما يشار إلى الرأس بنفي الجنون، كما ارتبطت المعاني والتصرفات بالإشارة إلى الرأس محل العقل، وهو محل التصور الذي يتحكم بالقلب المسؤول عن تصرفات البدن، وإذا اختل العقل وفقد القدرة على التصور اختل تبعاً له القلب وتصرفات البدن⁵، وقد سبق في هذا التقسيم الوظيفي ابن تيمية المعروف بشيخ الإسلام حيث

1- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستقصى تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، ج1، ط1

(بيروت: دار الكتب العلمية 1413) ص23

2- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، ج 4 (دار الفكر للطباعة والنشر 1997) ص 69 - 70

3- أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستقامة، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج2، ط2 (جامعة محمد بن سعود: إدارة النشر والثقافة 2011) ص161-162

4- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1980) ص

5- محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي، نزيه حماد، ج1 (وزارة الأوقاف السعودية 1413) ص 83-84

ميز بين النفس العاقلة التي تنظم التصورات النظرية وتضع القواعد الاجرائية وقوانينها المنظمة بما يتوافق مع الواقع من خلال النفس الفاعلة التي محلها القلب، وتسعى لتطبيق نظريات العقل وأوامره في الواقع فيجتمع بينهما عالم التصور المطلق أو المقيد، وعالم التجسيد أو الفعل المادي المميز عن الفعل التصوري، حيث استندنا على أساس علمي قدمه الأطباء، وهو قول عن الإمام أحمد، بينما يذهب آخرون إلى أن القلب هو محل العقل ولا يكتمل تصويره إلا بوصوله إلى الدماغ فهي علاقة تعاضدية تبدأ من القلب وينتهي بالدماغ¹.

وهذا الربط المحلي ليس له دلائل علمية وإنما بُني على تفسير النص القرآني، وبذلك فإن قول ابن تيمية أكثر اقترانا بالشواهد المادية للعقل عبر معايير الفعل كقوة مادية والفكر كقوة عقلية. ومصدقا لما ورد من تعاليم قرآنية تحض على استعمال العقلانية التصويرية، والمحسوسات المادية المنطبعة في الذهن قال تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ}².

يعتبره الحارث المحاسبي من العلوم الخفية التي لا يمكن ضبطه في تصور شكلي، ولم تتشكل في هيئاتها المادية على العباد مع أنه أهم مكونات البدن على الإطلاق، ولا يمكن قياسه بالحواس وتحديد لونه وطعمه وحسه، وهو مصدر الحواس غير المتشكلة في هيئة بارزة ويدركها بالطبع والصفة كغريزة موضوعة في أكثر الخلق وغريزة إلهية وضعت بعلم الإله الذي عجز إدراكه به علم البشر، وسماه الله بفعله وقرنه بتكليفه وجعله محط الأمر وموضع الحكم والحساب³.

ويرادف ابن تيمية بين العقل كغريزة والعقل كنوع من أنواع العلم وبه يقام الاستدلال وبموجبه يستوجب العمل، وأن التصور والعمل علم من اختصاص العقل⁴.

ومن ثم وصفه كعرض محسوس لا تدركه الحواس المادية ويحال تحديد كنهه وماهيته مع كونه العلم كناظم للتصور، وعمل كناظم للفعل، وغريزة مُقتضية وضرورية وضعت لذلك⁵. وتتباين مراتب الوصف

¹ - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 9 (وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1425) ص 303

² - الحج : آية (46)

³ - عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، تحقيق، لطفي محمد الصغير (دار الراية للنشر والتوزيع، دت) ص 12

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، مرجع سابق، ص 539

⁵ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج 10، ط2 (جامعة محمد بن سعود 1411) ص 302

للطبيعة الغائبة والحقيقة الفعلية للعقل دون ماهية ومكان وبذلك يمكن وصفه بالعقل المدرك أو عقلانية التمييز¹ ويرتبط بالعقل علم الضرورة وعلوم الفطرة وهي من الكليات البديهية، والعلوم النظرية وعلم التجربة وهي من العلوم الواقعية والتصورية وهذه تأتي مجردة أو متصلة بدليل الوحي، وهناك علم الدليل المرتبط بنص الخطاب وعلوم الوحي² ويعبر عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾³.

ويرى الغزالي أن أشرف العقول ما اجتمع فيه العقل والسمع، والرأي والشرع، والأصول والفقه، حيث أن هذا التنظيم يوافق بين صفاء الشريعة وصفوة العقل، ويذم التقليد الذي لا يتلقاه العقل بالتأييد⁴، وذلك أن العقلانية الإسلامية تكامل بين صحيح النقل وصرح العقل، وبهما تقام حجج العلم والاستدلال، وبهما الحجة وقوتها في هذا التعاضد المنطقي لحماية المصلحة ورعايتها⁵. ولا أصل مطلقاً للتناقض بينهما. فالنص والوحي والرسالة جاء لمخاطبة العقل بالمعقول والدليل والفطرة فكان له برهان سمعي ونصي يتواءم مع طبيعة العقل بالقبول ويميز فيه بين السبل المتعددة، ويختار سبيل السعادة والنجاة وهي المصلحة المعتبرة عقلاً ونصاً، وما دونه من رأي وكتابات إنسانية في النص؛ أو غيره؛ فيقاس بالعقل والرأي حيث تتباين الأفهام والآراء، ويميز العقل بين الحق وضده والحقيقة ومتوهمها⁶.

ولم يرد عن العقلانية الأصولية -التي ملئت كتبها تاريخ الحضارة الإسلامية وأثرت في معالم الحضارات الأخرى وحفزت العقل العالمي- أن قالوا بتناقض النقل والعقل، ولم يرد عنهم أن قالوا بتعارض العقل النقل برأي وقياس، ولم يتقدم العقل على النقل لحاجته له، وافتقار الثاني إليه⁷ وهنا يمكن التمييز بين العقل المقيد أو العقل الجزئي الذي لا يتجاوز المعقول وهو العقل الإنساني المركب عبر آليات الحواس المقاربة للمحسوسات المادية، والعقل الكلي الذي يتجاوز المعقول بتصورات تفرضها الضرورة والطبيعة البشرية وجوهرها النابع عن الفطرة الروحية والفطرة العقلانية الفوقية المتعالية عن الحواس، والعقل الناظم والرابط أو الوسيط وهو الوحي الناظم بين العقلانية الكلية وعقلانية الإنسان المادية.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، مرجع سابق، ص 287

² - سعود العريفي، سعود العريفي، مرجع سابق، ص 27-31

³ (سورة الملك، آية (10))

⁴ - بو حامد الغزالي، المستصفى، ج1، مرجع سابق، ص4

⁵ - محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ج 2، تحقيق، علي بن محمد الدخيل الله، ط1 (دار العاصمة 1408) ص457-458

⁶ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13، مرجع سابق ص 135-136

⁷ - نفسه، ص 28-30

وقد أثبتت التجارب التاريخية سُقط العقل المجرد في تفسيرات النصوص الدينية، في ظواهر انتحاليه زاجت بين الوحي والعقل كأداتين لنشوء وإبراز المعتقدات السياسية، والتنظيمات الإسلامية الحزبية أو الطائفية المتعصبة، والمعتقدات الشخصية، والمعتقدات الدينية الجهوية، أو القومية ومعتقدات الثيوقراط الطبقة وغيرها من التجارب التي قدمت العقل على النقل، وخصخصة المصالح العامة، وأورثت الصراع الديني والعقائدي والسياسي باسم الدين الذي أنتجه العقل، وليس العقل الذي حفظ قيمته المقدسة بالوحي. ولهذا ركزت الأصولية العقلانية على العقل الوسيط الناظم (الوحي) حيث ذكر ابن تيمية "ولولا الرسالة والوحي لم يهتد العقل إلى تمييز المفسد والمصالح، والمضار والمنافع، والشر والخير في دنياه وآخراه، وكان من تمام النعمة أن الوحي والرسول قد حددا مسارات العقل بما ينفعه ويعقله، وبين لهم به طريق الصراط، وبه تميزوا عن البهيم والنعم وعلى أساسهما يكون التصنيف بين البرية"¹.

وحدد تبعاً للعلوم منازل الأدلة وقسمها إلى الأدلة العقلية وأحسنها؛ ما أرشد إليه الوحي، وبينه ووافق العقل الكلي والفطرة، ومنها الأدلة السمعية التي تنظم الشرائع ومواقفها، وبما يدفع عن العقل الحيرة والإحباط، ومنها الأدلة المختلطة بين العقل والنقل/ وبهما ينظر إلى ما وراء الغيب المنصوص عليه²، وهناك العقل الدنيوي الذي ينتظم في إطار المصلحة ويدفع عنها المفسدة ويكتسب بالتجريب؛ فالعقل كما ذكر ابن تيمية يدل على صدق الرسالة دلالة عامة مطلقة³.

والنظر العقلي محمود عند الأصولية السلفية، ويذم منها ما عقلا بدعيا ليس مقترن بدليل منصوص، أو دليل معقول، ولذلك اقترنت الآيات بالعقل لأهميتها في النص ولكونه وعاء النصوص والفعل⁴ قال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ}⁵.

أما الشاطبي فقد قسم الأحكام وفقاً لصفاتها إلى: أحكام عقلية خالصة ومردّها إلى المصلحة، أو المصالح المتجددة مع وقائع التاريخ والأنفس والزمان وحددها بضوابط منهجية حتى لا تكون مدخل للهوى واستغلال النصوص بما لا يتوافق مع مقاصد الشارع ومصلحة الناس فقال: "كل أصل لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذاً من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، مرجع سابق، ص246

2- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج13، مرجع سابق، ص137 - 139

3- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، مرجع سابق، ص138

4- العريفي الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص176 - 178

5- سورة ص، آية (29)

الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال بالمرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد له فرع أصل معين؛ فقد شهد له أصل كلي¹.

والقسم الثاني: الأحكام شرعية ومردّها إلى الشرع لا مجال فيها للهوى المجرد عن النص حيث قال: "إن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير كالألة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلماً لما في أيدي الناس، وبيان هذا ظاهر من تتبع مآلات الهوى في الشرعيات وجد من المفاصد كثيراً"²؛ فالعقل وعاء النقل، ووعاء الفطرة التي ترى وجود الله والنبوة بالحاجة لذلك، وهي الحاجة التي تدفع بالكثير لتأليه ما يروونه تفسيراً للحاجة الروحية، وبذلك قرر علماء المسلمين أن العقل أساس النقل؛ لأنه يتسق بفطرته وأدلته مع الوحي؛ وهو الذي يدرك بأدلته العقلية معجزات النبوة ويثبت صدقها، وقد قرر فقهاء الإسلام أيضاً أن إيمان المقلد مردود؛ لأنه لم يتأسس على برهان ولم يقام إيمانه على حجة³.

إن الواقع الذي يناط به الوحي هو الواقع المشروط، وشرطه أن يكتمل الفهم به كمقدمة لأنزال قوانين وقواعد السياسة والاجتماع والقضاء والتربية والفكر؛ فالعلاقة بين النص والواقع علاقة تفاعلية ومعلم من معالم الحياة المتنوعة، فيكون وظيفة الوحي موازنة الثوابت والمتغيرات وترجيح المصالح وتعليقها⁴.

ثانياً: العقلانية الفلسفية.

العقلانية الفلسفية هي حركة فكرية بدأت معالمها بمدرسة الاعتزال، واعتمدت المبادئ العقلية للعقائد الإسلامية⁵ ومضمونها هو ما تتناوله فلسفة الدين الحديثة والمعاصرة كمناهج مفسرة لنصوص الوحي، وأخذت تحديداً بالمنطق السفسطائي والأرسطوي، وبذلك تشكلت عقائد عقلانية بحثة وقواعد منهجية أخذت الثقافة الفلسفية اليونانية والعمق الحضاري الثقافي الغربي⁶.

¹ - أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، ج 1، ط 1 (السعودية: دار ابن عفا، 1997) ص 32-33

² - أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، ج 2، مرجع سابق، ص 229

³ - يوسف القرضاوي، في الطريق إلى الله؛ الحياة الربانية والعلم، ط 1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 2001) ص 71-

72

⁴ - فاروق السامرائي، تعزيز فقه الواقع في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، مجلة أبحاث اليرموك، ع 3 (سلسلة العلوم

الإنسانية والاجتماعية 1997) ص 172

⁵ - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بغداد: مطبعة الارشاد 1967) ص 103

⁶ - نفسه، ص 119

تعددت العقائد والفرق بتعدد مصادر المعرفة، ولم يكن لها محددات ثابتة ولذلك ناقضت العقل كمبدأً أولي للتمييز والتقديم، مما أدى إلى تعدد المناهج ومن ثم تعددت فرق المعتزلة إلى اثنتي عشرة فرقة¹ وقيل ثلاثة عشرة فرقة² وعدها الرازي سبع عشر فرقة³ وذهب البغدادي أنها بلغت عشرين فرقة وكل فرقة تكفر سائرهما⁴.

تعتبر مدرسة الاعتزال أول حركة عقلية اعتمدت العقل المجرد في أمور العقيدة من مدخل العدالة والقدر والذوق⁵ ومن جهة الربط بين القدرة والاختيار⁶، كان اللوغوس هو النواة الأولى للتصورات اللغوية بينما كان العقل النواة الأولى للتصورات الذهنية وما يتم ربطه باللغة يعد منطقاً عقلياً.

بينما توسعت فلسفة اللغة لتتجسد في المسيحية وكما تم الربط بين معتملات العقل ومفاهيم اللغة، ارتبطت اللغة بالواقع من مدخل الحلول فكان المسيح عليه السلام كلمة إلهية حلت في الجسد البشري، واختلفوا في طبيعته أهو تجسيد للأعلى أم ارتقاء للأدنى، ثم بحثوا عن صفته البشرية وصفته الإلهية ونتيجة لهذه الفلسفة اللاهوتية تعددت العقائد، بينما نهجت المعتزلة نهجاً آخر مناقضاً للتقديس المسيحي لمفهوم الكلمة، حيث زعمت بأن القرآن مخلوق، وبذلك تساوت مع المسيحية في تجسيد الكلمة بالمخلوق⁷.

بدأت نواة العقل مع معبد الجهني في البصرة⁸ الذي وضع منهجاً فلسفياً للكشف عن الغيبات الدينية باستدلالات العقل في متعلقات الإيمان باعتماد الخطاب من جهة الأمر والنهي والوعد والوعيد⁹ ويرجعها

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص40

² - أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق، توما أرندل (حيدر آباد 1316) ص2

³ - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق، علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية 1402) ص 101

⁴ - أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق، محمد الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، دت)

⁵ - مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج1، ط4 (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع 1420) ص64

⁶ - الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص8

⁷ - جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية، مرجع سابق، ص110

⁸ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص731

⁹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، مرجع سابق، ص22

البعض إلى عصر معاوية¹، ثم برزت لهم مدارس اشتهرت في العراق منها: مدرسة البصرة على يد واصل بن عطاء؛ المؤسس الأول لأصولها الخمسة وتأثرت به وعاصرته مدرسة بغداد على يد بشر بن المعتمر².

كانت المفاهيم المجردة عن المحسوس هي الموضوعات المنهجية التي استعمل فيها العقل لنقد الدين في عدة قضايا أبرزها؛ المنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد وخلود أهل التوحيد العصاة في النار، وبخلود من دخلها، وضموا إلى ذلك مفهوم القدر³ ولما كانت هذه القضايا غير منضبطة بالواقع المحسوس استعملت قياسات العقل المجردة.

ويعتبر القدر من القضايا الإشكالية التي برز فيه المعتزلة حيث قالوا: "بقدره الناس على خلق أفعالهم، وأنه ليس لله فيها تقدير"⁴ وأن العبد يخلق الأفعال شرها وخيرها وقصدوا بذلك معالجة قضايا الظلم من مدخل الإرادة الإلهية، ولو قيل إن الإنسان خالق أفعاله تنزيها لله فإن الإنسان الذي يخلق الشر والخير مخلوق؛ فكيف يخلق الله مخلوقا فيه تكوينات نفسية وبيولوجية ولادة للشر، وكيف يمكن إثبات أن الإنسان مخلوق وفيه هذه التكوينات التي يخلقها الإنسان كمخلوق إلهي خالق للشر.

ولذلك ينسبون بالتنزيه إلى الله الظلم حيث قالوا: "ولو أنه خلق الظلم لكان ظالما كما أنه لو خلق العدل كان عادلا، وأن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد"⁵، وهذا مبدأ العدل الطي أشار إليه المعتزلة وله أبعاده السياسية التي بنيت عليه فلسفة العدالة العقلية؛ حيث ذكر القاضي الهمداني "إن المراد به أنه لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يُخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة"⁶. وفي المقابل برزت نظرية القدر وهي قراءة جديدة لمبدأ العدل من جهة أن كل فعل قدر من الله، وأن الله يرضيه ذلك، وتعتبر هذه النظرية وليدة للنظرية الطبيعية الأسبوعية وقياسا عليها

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص600

² - محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلْطِي العسقلاني، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق، محمد زاهد بن الحسن الكوثري (بغداد-بيروت: مكتبة المثنى-دار المعارف 1969) ص31-33

³ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، مرجع سابق، ص600

⁴ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص54

⁵ - نفسه، ص40 .

⁶ -القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، ط3 (1416-1996)

كانت نظرية دارون، والفوضوية والاحتميات وجميعها تسقط الإرادة وتؤسس لحرية تفويضية مطلقة¹ وهي من المذاهب الطبيعية المتجددة.

أنكر المعتزلة أن الله خلق أفعال العباد تنزيها أن يخلق الشر؛ لأن ذلك يتناقض مع مفهوم الاختيار²، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله³، وإنكار خلق الله للأفعال يستلزم بالضرورة العقلية اعتبار الإنسان إلها خالق للشر، ونداً مقابلاً لإرادة الله، وهو ما ذهبت إليه بعض الفرق التي جعلت من إبليس محورا معارضا ارتقى بمعارضته إلى منزلة الصفة.

ذهب الجاحظ إلى أن أفعال العباد من صنع الطبيعة كونها اضطرارية كنسبة النار لفاعلها بالإرادة⁴، وقياسا عليه فإن القرآن مخلوق؛ لأن في القرآن آيات الوعيد والعذاب، وآيات الوعد والنعيم كما أن فيه آيات القدرة الإلهية التي إن شاءت لهدت الناس جميعا، كما أشارت الآيات إلى حرية الاختيار؛ وكل هذه الإشارات النصية، أريكت العقل في التمييز بين الإرادة والاختيار وايضا بين العدل من جهة والشر والخير من جهة أخرى؛ وقال الجاحظ: بخلق القرآن وأنه جسم مخلوق؛ يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً⁵.

قياس على القول بخلق القرآن ذهب الحداثيون إلى القول بأن القرآن وضع بشري تاريخي لكونه مخلوق، كما يرون تناقضا بين العقل والنقل من حيث التقديم والتأخير؛ ولو تعارض العقل والنقل؛ فإما أن يكون الجمع بينهما، والجمع بين النقائص محال، وإما يتقدم السمع، وهو محال لكون العقل أصل للنقل، ولو قدم النقل كان اسقاطا لقيمة العقل، وقدح للعقل والنقل معا، وإما أن يردا فينتفي الدليل، ولذلك كان النظر عندهم وجوب تقديم العقل ثم النقل الذي بدوره إما أن يُتأول أو يُفوض، وإذا تعارضا تعارض الضدين أمتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما⁶.

أراد المعتزلة التنزيه فتقاربت معتقداتهم مع الثنوية والقول بإلهي الخير والشر، ومن جهة أخرى كان في فلسفتهم ترقية لقيمة الإنسان وتعلية له إلى مرتبة الخلق والقدرة، وهو من معتقدات اليونان القديمة، كما

¹ - عبد الرحمن بن صالح المحمود، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ط2 (دار الوطن

1418-1997) ص 202-217

² - القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص77

³ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج4، ص705

⁴ - القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص 170

⁵ - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص60-61

⁶ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، مرجع سابق، ص 4

أن القول بخلق الفعل يشير إلى عجز القدرة الإلهية لانتفاء القدرة كصفة وبقائها كفعل، والفعل في الغالب دون وصف لا يكون إلا بوسيط، وهي من المعتقدات التلمودية¹.

أما في العالم العربي المعاصر فقد تعددت مذاهب المعتزلة بتعدد أحزابها ومذاهبها وطوائفها العقلانية، ويرجع هذا الاختلاف إلى تقديمهم العقل على النص في الاستدلال حيث كانت كل قضية تعرض ابتداءً على العقل كمدخل للنص، وهو معيار صحة النص القائم على التحسين العقلي، والتمييز بين الحسن والقبح والخير والشر وقد ذكروا " أن المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة به، وشكر النعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح"².

يعد المعتزلة أول من أسس لفلسفة التأويل الديني، فانكروا صفات الله التي اجتمع عليها السلف حيث قالوا: "فالله عالم بدون صفة العلم، وقادر دون صفة القدرة، وعالم بالذات بلا علم، وقادر بلا قدرة، وسميع بالذات دون سمع، وقالوا: أن القديم ذات واحدة ولا يجوز إثباتها، وقد أصل لذلك ابن عطاء حيث قال: " على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ومن أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت إلهين"³، وكان من اللازم عندهم أن يكون الوحي تابع للعقلية التي وضعت كتصورات منهجية عقلية أصلت لمناهج قراءة الدين من مدخل الفلسفة⁴، وتأطروا بالمبادئ العامة للفلسفة التي تكتفي بذاتها كقيم مطلقة متجردة، أو كانت فوق لغة الأصول ومعاني الوحي والإيمان⁵.

ينقد ابن القيم قياساتهم العقلية ويصفها بالفساد العقلي حيث قال: " قياس أفعال الرب على أفعال العباد من أفسد القياس، وكذلك قياس حكمته على حكمتهم، وصفاته على صفاتهم"⁶، ولذلك بالغوا في استعمال الفلسفة فأنكروا العلم المسبق الذي اعتبرها الفلاسفة القدامى بنية فوقية منظمة لمعطيات الواقع، وانكروا تبعاً لذلك الكتابة المدونة لأفعال العباد قبل فعلها⁷.

¹ - حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج1 (دار ابن القيم 1415)

ص337

² - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 71

³ - نفسه، ص 41

⁴ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 13، مرجع سابق، ص 227

⁵ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 3، سابق، ص 338

⁶ - ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل تحرير الحساني حسن عبد الله (القاهرة: دار

التراث، دت) ص248

⁷ - ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج4، مرجع سابق، ص817

لهذا كان المعتزلة وفقاً لما ذهب إليه فلاسفة الغرب أول من أدخل العقل المحض في المعرفة الدينية، وقاسوا النص عليه، وقدموه على الوحي وحاكموا هذا به وعليه، ومن ثم اتبعوا ثلاث طرق في رد النصوص الأولى: أنهم أولوا المتشابه من النص القرآني، والثانية أنهم ردوا الأحاديث التي يتعارض ظاهرها مع العقل، والثالثة أنهم لم يقولوا بخبر أحاديث الآحاد، وأكدوا أن معرفة الله كان بالعقل ولم يرد بها شرع، وأن العقل أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل، لكون العقل موجب وأمر وناه¹.

ما يزال موروث المعتزلة هو الأكثر انتشاراً في عالمي الإسلام الحديث والمعاصر، وعندهم أخذت طوائف الشيعة وأخذت عنهم الخوارج وما تزال معتقداتهم الأصولية هي الغالبة في المعتقدات الإباضية والزيدية والفرق الصوفية وجميعهم أخذوا بالتفسير الباطن للنصوص، أو بالتأويلات، وإن اختلطت به معتقدات أخرى، وفتحوا الباب للعقل في انتقاء ما يستحسنه من فلسفات ومعتقدات أنت من خارج الوحي ولهذا قال ابن حزم من استحسنت فقد شرع لما رأى أن التأويل كان مدخلاً من مداخل العقل في رد النص. أما من حيث ظهور فلسفة الدين في الإسلام فإن استمرار وجودها كما أشرنا سابقاً باعتبار المد القومي والأحزاب المعاصرة؛ إنما هي من المعتقدات العقلية الموروثة عن المعتزلة، وأجمعت الكتب المتخصصة في الفرق والعقائد لأصولي أهل السنة أن الشيعة أخذوا عن المعتزلة الأصول العقائدية في مسألتها الصفات الإلهية والقضاء والقدر؛ كونه أقرب للمعقول وأبعد عن التشبيه والحلول، وأن أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر أصولها ولا تخالفها إلا فيما يتعلق بالإمامة، ويرى الشيخ جمال الدين القاسمي أن جميع شيعة العراق والهند والشام وفارس والزيدية في اليمن على مذهب المعتزلة في الأصول².

يؤكد ذلك آدم متز؛ حيث قال: "إن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة"³ ويضيف المستشرق إيجناس أن الاعتزال استقر في مؤلفات الشيعة حتى اليوم، ومن الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الديني، أو التاريخ الأدبي أن نزع بأنه لم يبق للاعتزال أثر محسوس بل يمكن القول كأن كتب العقائد الشيعية كلها مؤلفات المعتزلة⁴.

الخاتمة:

¹ - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، ط2 (سميركو للطباعة والنشر، دت) ص 37

² - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، مرجع سابق، ص 117-118

³ - عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، مرجع سابق، ص 118

⁴ - إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة، محمد يوسف موسى و"آخرون" (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2013) ص 223

توصلت الدراسة إلى أن فلسفة الدين أو الفلسفة اللاهوتية نشأت في البداية لإثبات مصداقية الوحي وقديسيته الإلهية بعد أن كانت الفلسفة مجردة في فضائيات تسعى للبحث عن أسرار الكون الخفية، ومع تحولات التاريخ صادف ضعف التدين وتعدد العقائد والطوائف والديانات، واختلاط القيم العقيدية بالقيم الدنيوية المندمجة بالأناسة والأنا المنفصلة عن فضيلة الذات والدين.

وقد أسهمت كل تلك التحولات أن تبتعث في العقل الفلسفي أصولية النقد العقلي كردة فعل للتدين السلوكي المنفصم عن منصوصات القيم الدينية، ثم بدأ للعقلانية الفلسفية أن النصوص لا تستطيع أن تجسد لغتها التصورية في الواقع فاتجهوا للبحث عن بديل آخر؛ حيث وجدوا القانون.

كان المعتزلة أول من استخدم العقل الفلسفي لنقد النصوص الدينية وتناولها كقيم مؤقتة مخلوقة وليست مطلقة أو ما يسمى الكلام الإلهي الأزلي الأبدي، المجرد عن القدسية الإلهية أو الصفة المقدسة، وتشابهوا مع فلسفة اليونان بأن الكلام أو اللوغوس هو ملفوظ ومنطوق وقانون وقيمه متعلقة بفلسفته.

كان هذا المدخل هو الوسيلة الأولى لنشر أصولياتهم القائمة على مبدأ العدل والتزويه الإلهي وتعليه قدرة الإنسان ونفي القدرة الإلهية، وقد أسهمت هذه الرؤية من تجريد الذات الإلهية عن كل صفاتها المنصوصة بالقرآن والسنة، وهدفوا من ذلك تجاوز المعتقدات النصية أو تجسيد الإله كما في اليهودية أو المسيحية، وبذلك تجددت معهم نظرية المثل الأفلاطونية.

وقد انتقلت أفكار المعتزلة عبر النقول والترجمة إلى الغرب ومن ثم تأسست فلسفة الدين الغربية الرافضة للدين الإسلامي من داخل الكنيسة ثم تحول إلى فلسفة عامة لنقد جميع الأديان بما فيها المعتقدات النصرانية، كما وضع المعتزلة اللبانات اللغوية للفكر الغنوصي داخل الإسلام أو المعتقدات الباطنية، وما يزال تراث المعتزلة هو الأكثر وجودا في المؤسسات التعليمية؛ المدرسية والجامعية وكذلك في معتقدات الأحزاب القومية والإسلامية ولدى الكثير من الطوائف التنظيمية الإسلامية السياسية، وفي كل الطوائف الشيعية.

حيث توصلت الدراسة إلى أن الفجوة بين مناهج فلسفة الدين ومناهج التفسير متسعة وتتنوع باستمرار مع بروز مخرجات الجامعات بما فيها الكثير من الجامعات الإسلامية. بينما تشهد الساحة العالمية حضورا متعاليا لفلسفة الدين، وفي الوقت ذاته يشهد العالم غيابا ممنهجا لمناهج التفسير؛ إلا فيما يرد لدى بعض الطوائف البروتستانتية المؤسسة للحضارة الغربية التي طالبت بالحرفية الإنجيلية وأقامتها في أمريكا كما أقامت من قبل الطائفة البيوريتانيين وخصوصا المبادئ العامة للوصايا العشر الموسوية التي أقيمت بها دولة أنجلاند الجديدة، أو مما ورد في مناهج التفسير التلمودية والأسفار القديمة، ومن ثم مناهج التفسير الإسلامي في الصدر الأول. وما عدا ذلك إما نقلا عن قديم شرجا أو اختزالا.

كما برزت تيارات أخرى تدعوا لعقلنة النصوص ومحاكمتها بالعقل من منظور إسلامي جديد دون الارتباط بأصولها ومعانيها اللغوية، مع أن الفلسفة كفلسفة تكتسب قيمتها من قيمة لغتها وفنون ألفاظها، وما المنطق إلا منطق وكل منطق معقول، كما برزت العقلانية العلمية التي تربط النصوص المقدسة في الكتب السابقة أو القرآن الكريم بالتفسيرات العلمية، ومن ثم تحول الدين في القرآن والسنة إلى قيمة علمية مقيدة بالحواس، حيث يتشابه علم الإعجاز العلمي للقرآن بالقراءات اليسوعية التي حركت بواعث التغيير ودمجت النصوص الدينية المسيحية بالعلمية أو التفسيرات العلمية أو ما يسمى الإعجاز العلمي ومع التطور السجالي للفلسفة وتقدم العلم بدأ نبوءة العلم التجريبي تؤسس لألوهية علمية كونية ترفض الدين تماما، وخصوصا الدين الذي يوظف مخترعاتها لإثبات أسبقية العلمية في الوقت الذي يعجز عن اكتشافها أو ابتكارها، حيث تسعى لإقصائه عن الساحة الفكرية والاجتماعية، كما تسعى لإقصاء الفلسفة العقلانية وغيرها من الفلسفات الأخرى التي لا ترتبط بفلسفة التجريب وعلومه الحضارية.

قائمة المراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية.

1. ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، ط2 (سميركو للطباعة والنشر، دت)
2. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج 10، ط2 (جامعة محمد بن سعود 1411)
3. ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل تحرير الحساني حسن عبد الله (القاهرة: دار التراث، دت)
4. ابن منظور: لسان العرب، ج2، مادة دين (القاهرة: دار المعارف، القاهرة، د.ت)
5. أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، ج1، ط1 (السعودية: دار ابن عفان، 1997)
6. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، ج 4 (دار الفكر للطباعة والنشر 1997)
7. أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستقامة، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج2، ط2 (جامعة محمد بن سعود: إدارة النشر والثقافة 2011)
8. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، ج1، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1413)

9. أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، احسان عباس (بيروت: دار صادر 1975)
10. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق، علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية 1402)
11. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق، محمد الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، دت)
12. إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ط1 (الرافدين للطباعة والنشر 2013)
13. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 9 (زارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1425)
14. أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق، توما أرند (حيدر آباد 1316)
15. أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف، حسن العمري، ط1 (بيروت: دار الهادي - 2002)
16. إدوارد بروي، تاريخ حضارات العالم؛ القرون الوسطى، تعريب، يوسف اسعد داغر، وفريد داغر، مج4 (بيروت: عويدات للنشر والطباعة 2003)
17. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ط2 (بيروت: دار النهار للنشر 1995)
18. أرسطو، المقالة الثانية عشرة، أرسطو المعالم الأول، ترجمة، ماجد فخري، ط2 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع 1997)
19. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1949)
20. اسحاق بن حنين، مقالة الإسكندر الافروديسي في العقل على رأي أرسطو طاليس، تحقيق، عبد الرحمن بدوي (بيروت، دار المشرق، دت)
21. الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، هلموت ريتتر، ط3 (دار النشر فرانز شتايز فيسبادون)
22. إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة، محمد يوسف موسى و"آخرون" (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2013)
23. برنيت تشارلز، حركة الترجمة اللاتينية في العصور الوسطى؛ من كتاب، الحضارة العربية في الاندلس، ج2 ، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1998)

24. بهاء درويش، فلسفة العقل عند دونالد دافدن (الإسكندرية: منشأة المعارف 2002)
25. بوترو، إميل، الفلسفة والعلم في الفلسفة المعاصرة، ترجمة، أحمد الأهواني، ط1 (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب 1973)
26. بول تيليتش، بواغث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي، ط1 (ألمانيا: منشورات الجمل 2007)
27. بول تيليش، الموقف الديني، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1 (دار الكلمة 2007)
28. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة، محمد برادة، حسان بروقية، ط1 (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)
29. بيار دوهيم، مصادر الفلسفة الغربية، ترجمة، أبو يعرب المرزوقي (دمشق: دار الفكر 2005)
30. بيترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني مقدمة في فلسفة الدين، ترجمة، صلاح الجابري، قضايا إسلامية معاصرة، ع 47 - 48 (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، دت)
31. توفيق الطويل أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964)
32. توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، دت)
33. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط4 (القاهرة: دار النهضة العربية 1964)
34. توفيق بن عامر، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ط1 (المغرب المركز الثقافي العربي 2013)
35. توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسة لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب، بشرى صعب، ط1 (أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة - 1432 يناير 2011)
36. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة، ذوقان قرقوط (بيروت: دار العلم، د.ت)
37. جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية لإستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (دار الفجر - مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والإستراتيجية 2018)
38. جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية وإستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (القاهرة: دار الفجر 2018)
39. جمال محمد الهندي، تربية علماء الطبيعيات والكونيات المسلمين، المنصورة، ط1 (دار الوفاء للطباعة والنشر 2000)
40. جمال محمد أنعم، مفهوم الوعي السياسي الإسلامي بين الفكر والممارسة، رؤية مقاصدية (مصر: جامعة أسيوط، رسالة ماجستير غير منشورة، 2009)
41. جمال محمد، الوعي السياسي الإسلامي بين الفكر والممارسة: رؤية مقاصدية (مصر: جامعة أسيوط، رسالة ماجستير غير منشورة 2009)

42. جون سيرل، العقل، ترجمة، ميشيل متياس، عالم المعرفة، ع 345 (الكويت: المجلس الوطني للفنون والآداب 2007)
43. الحارث المحاسبي العقل وفهم القرآن، تحقيق، حسين القوتلي، ط2 (دار الكندي-ودار الفكر 1978)
44. حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج1 (دار ابن القيم 1415)
45. حتي فليب، تاريخ العرب، ترجمة، جبرائيل حيدر، ج2 (بيروت، 1950)
46. حسن الترابي، السياسة والحكم؛ النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط1 (دار السافي للطباعة والنشر 2003)
47. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط3 (مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2006)
48. حسن يوسف، فلسفة الدين عند بيرديائف، ط1 (القاهرة: دار الكلمة 2000)
49. ديفيد هيوم التاريخ الطبيعي للدين، تعريب، حسام الدين خضور، دار الفرق، دمشق، دت)
50. روبرت س سولمون، الدين من منظور فلسفي؛ دراسة ونصوص، ط1 (بيروت: العارف للمطبوعات 2009)
51. زينب الخصري، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1986) ص21
52. زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، ط2 (بيروت، دار الآفاق الجديدة 1980)
53. سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط1 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد 1419)
54. سهيل بشروئي، مرداد مسعودي، تراثا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، ط1 (بيروت: دار الساقى 2012)
55. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: دار الشروق 1995)
56. شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1 (لبنان: معهد المعارف الحكمية 2004)
57. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير، الفرد جيوم (دش)
58. صلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي، تحقيق، أحمد الأرناؤوط وآخرون، ج2 (بيروت: دار إحياء التراث 2000)
59. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ط1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1973)
60. عادل ضاهر، مادة فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة "محررا"، مج2 (بيروت، معهد الانماء العربي 1988)

61. عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الدين؛ في تمهيد لدراسة فلسفة الدين، عبد الجبار الرفاعي "محرراً"، ط1 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2014)
62. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1980)
63. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ط2 (الزرقاء: مكتبة المنار 1992)
64. عبد الرحمن بدوي، كتاب أرسطو طاليس في النفس، ط2 (بيروت، 1980)
65. عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت، القاهرة، عالم الكتب-مكتبة المتنبي 1980)
66. عبد الرحمن بن صالح المحمود، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ط2 (دار الوطن 1418-1997)
67. عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، للجديع، منشورات (1)، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 1997)
68. عبد الله محمد الغلامي نقد العقل بين الغزالي وكانط، ط1 (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 12003)
69. عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، تحقيق، لطفي محمد الصغير (دار الراية للنشر والتوزيع، دت)
70. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل "بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الإنسان، ع1 (باريس: دار أمان للصحافة والنشر، مارس 1990)
71. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بغداد: مطبعة الارشاد 1967)
72. علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة، حيدر مجيد، دار الأمير، ط1 (بيروت، 1423-2003) ص 152
73. علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة، محمد يوسف عدس، ط1 (مجلة النور الكويتية-مؤسسة بارفاريا 1994)
74. علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان 1969)
75. علي شيرواني، التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رهانات الدين والحادثة (6) الإيمان والتجربة الدينية ع 51-52 (بغداد: مركز فلسفة الدين، صيف-خريف 2012)
76. عماد الدين خليل، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1983)

77. عيسى سلمان درويش المعموري، أثر الأدب الأندلسي في الآداب الأوربية (جامعة بابل: كلية الدراسات القرآنية 2011)
78. الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق، مورييس بويج (بيروت: 1938)
79. فاروق السامرائي، تعزيز فقه الواقع في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، مجلة أبحاث اليرموك، ع3 (سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية 1997)
80. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط4 (د.ن، د.ط)
81. القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، ط3 (1416-1996)
82. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة، أمين الفارس، منير البعلبكي، ط8 (بيروت: دار العلم للملايين 1979)
83. كريس هورنر، امريس ويستاكوت، التفكير فلسفياً، ترجمة ليلي الطويل، ط1 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب 2011)
84. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط9 (بيروت: دار العلم للملايين 1997)
85. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج1، ط4 (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع 1420)
86. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ج 2، تحقيق، علي بن محمد الدخيل الله، ط1 (دار العاصمة 1408)
87. محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطِي العسقلاني، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق، محمد زاهد بن الحسن الكوثري (بغداد-بيروت: مكتبة المثنى-دار المعارف 1969)
88. محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي، نزيه حماد، ج1 (وزارة الأوقاف السعودية 1413)
89. محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، التقرير والتحبير، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، ج6 (بيروت: دار الكتب 1999)
90. محمد عبده، الأعمال الكاملة؛ الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، تحقيق، محمد عمارة، ج3، ط1 (القاهرة: دار الشروق 1993)
91. محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع 2001)
92. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الكتب المصرية 1364)

93. محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ط1 (بيروت: دار النهضة العربية، 2001)
94. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، القاهرة (مكتبة الأنجلو المصرية 1983)
95. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام، ط2 (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية 1954)
96. مصطفى محمود منجود، الدولة الإسلامية؛ وحدة العلاقات الخارجية، ط1 (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996)
97. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ط7 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1980)
98. ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة، عبد الهادي عباس، ج1، ط1 (دمشق: دار دمشق 1986)
99. نبيل على صالح، مدخل إلى معرفة الإدراك العقلي وعملياته الفكرية والسلوكية، مجلة الباحث، ع3 (الشركة الشرقية العلمية للصحافة والنشر 1994)
100. ه.ج. ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة، عبد العزيز توفيق جاويد، ط2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1958)
101. هيجل فريدريك، محاضرات فلسفة الدين؛ مدخل الى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة 2001)
102. هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، ط1 (بيروت: دار المعارف الحكيمة 2010)
103. ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة؛ عصر الإيمان، ترجمة، محمد بدران، ج6، مج 4 (بيروت-تونس: دار الجيل 1408 هـ -1988)
104. يوسف القرضاوي، في الطريق إلى الله؛ الحياة الربانية والعلم، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 2001)
105. يوسف كرم، العقل والوجود (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2012)
106. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط (بيروت: دار القلم، د.ت)

المراجع باللغة الانجليزية

107. Rashdall, Hasting, Philosophy and Religion, Connecticut(USA: green wood press, Publishers West port, 1970)

108. Taylor, Jayne, An Analogue Study of attributional Complexity theory of mind deficit, Vol. 93 (British Journal of Psychology 2002)
109. Wiebe D, Religion and Truth, The Hague (P. N. Y. 1981)

مراجع شبكة الأنترنت

110. يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر <https://www.jamaa.net/books.library>)

محاورة في أصول الأديان

- قراءة نقدية في فكر الدكتور يوسف شلحت -

أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي

كلية التربية-جامعة الكوفة

المقدمة:

إذا كانت سمة الالتجاء الى ما هو أقوى من منظار الماهية الإنسانية تعد لازمةً من لوازم وجود الإنسان نفسه على سطح المعمورة؛ فإنه من الواجب - والحال هذه- أن يسعى ذلك الكائن المفكر الى اعتناق ديانة معينة يركن اليها لتطمئن نفسه ويتولد لديه الشعور بأن ثمة من يحميه ويقف الى جانبه ليدراً عنه ما غمض وأبهم من سياقات المستقبل الخفية.

ذلك بأن ممارسة هذا اللجوء يؤول بالمحصلة الى تحصين النفس من خفايا الحياة واستحداث الهدوء النفسي والسكون الداخلي لها؛ وذلك بناءً على مقولة مبدأ الجري نحو الكامل لملء الفراغ الحادث في تلك النفس الساعية؛ لهذا قيل بأن أصل كل ديانة هي الرغبة الكامنة عند المعتقد للانتقال من حيز الدناسة الى نطاق القداسة.

وبغض النظر عن طبيعة الديانة أو حيثيات ممارستها فإنه لا خلاف على ضرورة وجود تلك الديانة في حياة الإنسان مُطلقاً؛ من هنا يمكن أن نقول باطمئنان إن مجموعة المعتقدات والممارسات العبادية والمحظورات السلوكية التي يتمسك بها المرء في حياته إنما هي موجودة منذ لحظة وجوده في هذا العالم الفسيح، فإذا ما سلم لنا ذلك فإن هذا التسليم يدعونا الى التفكير وطول النظر المرة تلو الأخرى عن طبيعة تلك الديانات وأنواعها وطريقة نشوئها وماهية ممارستها العبادية ولكن الأهم من هذا وذلك؛ هو البحث عن الداعي الذي تشكّلت بفعله الديانة وارتبطت بعلاقة جدلية معه.

من هنا ظهرت التنظيرات الفكرية في هذا المنحى واعتنى علماء المعرفة به بغاية الوقوف على حقيقة مقنعة، فكان من بين هذه الاهتمامات وتلك المناحي الاعتنائية هو ما جاد به فكر الدكتور يوسف شلحت مجسداً ذلك في كتابه (نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني)؛ وتأسيساً عليه كان ثمة داع شديد ورغبة علمية ملحة لدراسة هذا المنطلق الفكري الذي يبحث في العلاقة الجدلية القائمة بين الديانة وعلم الاجتماع؛ باعتبار أن هذا الكتاب يمثل المنطلق الأول من نوعه في توظيف علم الاجتماع لدراسة المنطلقات الدينية للجنس البشري عموماً ابتداءً من الدراسات البدائية المتمثلة بـ (الطوطمية) كما يرى الدكتور شلحت وانتهاءً بالديانة (النبوية أو الرسولية)؛ لذا كان من الحري أن نلزم أنفسنا تكليفاً علمياً يدعو للتأمل والتدبر في المنطلقات الفكرية الأساسية التي اعتنقها د. شلحت فيما قرره ابتداءً بشأن تعليلية لأصول الديانات جميعها في العالم ومن ثم مقارنة ما وصل اليه تباعاً بالمحصلة النهائية.

وفي هذا الموضع لابد لنا من التصريح بالقول إنه لم يستحشنا الى هذا الجهد العلمي خيلاءً في النفس أو تعالي همة في الذات للنيل من أحد، ولم يكن في غايتنا محاكمة فكر د. يوسف شلحت في

منطقه للنظر الى أصل الأديان او كان في النية إجلاسه على مقعد المقاصّة أو محاورته بلغة المؤاخذه قط؛ ذلك إيماناً منا بأنّ د. يوسف شلحت رجل مفكر، له مقداره من المعرفة وشأنه في الاجتهاد والطرح، بيد أنّنا نقول إنّ المعرفة التي هي نتاج التفكير لما كانت صنعةً بشريةً كان من المحتملي - والحل هذه - أنْ تغورها هفوةٌ هنا أو تتخللها مسكةٌ هناك؛ فلعلنا في عرضنا لمضامين أفكاره نحاول مقارنةً أنْ نُعيد بعض الحق لمسحقيه؛ إذ يسعى هذا الجهد الى ردمِ هوةٍ قد فُتحت في موضوعٍ ما أو ملء فراغٍ قد تُرك دون قصدٍ في موضعٍ آخر، وقد يتعدى الأمر على وفق الوسع الى تعديل انحراف في مسار أو إعادة اقضاء لمن يستحق له المكان.

إذ سيجتاز قلبي بعض الحدود المعرفية لمنطلقات د. شلحت بإحالتها على نطاق النقد ومبدأ القراءة الأخرى؛ لاستظهار الحقيقة واستنطاق الجوهر المضموني احتكاماً الى المنطق والعقل والدليل؛ ذلك بأنّ النظر بمنظار تصحيح المسار المعرفي لبيان أصول الديانات يعد تنظيراً في (أصل الديانات) من وجهة نظر بيان الأصح واستظهار الأبين مساراً والأجلى مصادقاً واستدلالاً؛ وعليه فإنّ قراءة منطلقات د. شلحت من وجهة أخرى ما هي إلا محاولة لإعادة الأمر الى نصابه الأصل؛ وعليه يمكن أن تمثل هذه المحاولة الرؤية الأفوق لأسس الديانات عموماً؛ ذلك بأنّ تحديد موطن الانحياز المعرفي عن الأفوق يُعدّ تحديداً للأوفق نفسه بالمحصلة النهائية.

المبحث الأول: نظرية الدكتور يوسف شلحت في بيان أصول الأديان:

يقوم فكر الدكتور يوسف شلحت في كتابه (علم الاجتماع الديني)؛ على نظرية علمية - من وجهة نظره- تنصّ على أنّ الدين لا يمكن أن يُنظرَ إليه من جانب القداسة وعدم المساس فحسب؛ بوصفه لغة المطهر القدسي الأعلى على وجه الإطلاق؛ بل علينا أن نتحرّر من قيد هذه الفكرة الملازمة لهذا المنطق؛ ونعيد نظرتنا الى المنظومة الدينية لنقرأها على أنّها ظاهرة اجتماعية يمكن أن تخضع للدرس والتحصيل، وهذا ضروري جداً من وجهة نظره خصوصاً ((في المجتمعات والمجتمعات التي تجعل الديني فوق الدنيوي وتمنع درس المقدّس؛ ليبقى غامضاً مبهماً حكراً على من يمارسونه ويحترفون تأطير الجمهور المتدين وغير المتدين في إطاره المرجعي))⁽¹⁾؛ من هنا نلاحظ أنّ د. يوسف شلحت لا يريد البتة أن تتحول الديانة الى سلطة مرجعية مطلقة لرجال الدين تأسيساً على أنّ الدين لا يفهمه إلا العالم؛ بل نجدّه يحاول كسر النطق وفسح المجال لكل شخص في المجتمع من أجل أن يفهم ديانتهم باعتبار أنّها ظاهرة اجتماعية؛ ومادام يعتنقها الفرد الذي هو جزء من المجتمع لذا عليه أن يفهمها أولاً؛ ذلك بأنّ القداسة التي يدّعيها العالم تحظر على معتنق الدين - من منظاره- أن يفهم دينه؛ لذا عليه أن يبقى في حيز التلقّي الموصّل بالضرورة الى حيز التسليم الأعمى

(1) خليل احمد: مقدمة كتاب: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: 13.

بكلِّ ما يأخذه من العالم؛ ليبقى الأمر - والحال هذه - في نطاق المبهم الذي لا يدرُّهُ إلا العالم نفسه؛ بهذا سيظهر لدينا مفهوم (الاتباع) وعليه تظهر تباعاً سمات (السلطة الدينية) المبنية على أساس هذه الجدلية جدلية (الخفاء والاتباع)؛ على حين أنَّ د. شلحت يرى وجوب معرفة كلِّ فردٍ لدينه لأنَّ هذا الأمر يُعدُّ جزءاً من حقِّه الطبيعي بوصفه إنساناً.

ذلك بأنَّه يرى أنَّ ((العقيدة حدث اجتماعي، لأنَّ مدارها على مسألة دينية وافق عليها المجتمع وليست العقيدة من استنتاجات رجال الدين؛ بل هي قيد انتزعت من صميم المجتمع))⁽¹⁾ وبهذا تكون العقيدة ظاهرة اجتماعية تابعة للبحث الاجتماعي الحض؛ من هنا فهو ((يؤسس لنظرية جديدة في علم الاجتماع، قوامها وضع الدين في إطاره المرجعي الاجتماعي بوصفه معرفة انتجها الناس، لا وحيًا ولا سرًّا يُعصى على الدرس))⁽²⁾؛ وعليه فإنَّ شلحت يراهن على صحة قراءة ظواهر الدين بالمنطقيات العقلية والعلمية دون التسليم لكلِّ ما يُقال بلا تفكير أو إعادة نظر وتأمّل.

من هنا يكون المبتغى العلمي الذي يسعى د. شلحت الى قراءة الدين على أساسه كامناً في ((درس ما يحدث في مجتمع وتحديد نسبة الحدث الديني وقوته وتبيان أثره وتأثيره وخصوصاً تأثره بالمجتمع الذي يعتنقه))⁽³⁾، ويبدو أنَّ محقق كتاب الدكتور شلحت والذي هو د. احمد خليل كان متوافقاً مع منظار د. شلحت تماماً؛ إذ يقول: ((إنَّ الدكتور شلحت أراد أن ينقل الظاهرة الدينية من حيز الظل أي الظلمة الى حيز النور أي التسمية، وأنَّه لم يدرس الدين كظاهرة ظليّة لو ظلامية؛ بل كظاهرة ساطعة كالنور في السلوك الاجتماعي وفي نظام المجتمع وحتى في سياسته وأدائه الاقتصادي وهويته الثقافية))⁽⁴⁾؛ وبهذا نجد أنَّ المحقق يصلُّ الى نتيجة قد انتزعها إيماناً من طيات فكر د. شلحت تتمثّل فيها إشكالية فكر د. شلحت بحيثية تفصيلية؛ إذ يقول: ((إنَّ العقائد هي من نتاج مجتمعاتها عبر تغييرها وتطورها؛ وليست من إنتاج أفراد أي رجال الدين، انبياء، رسل، سحره، كهنه، عرافون الخ) فهؤلاء الافراد الذين يحترفون المهنة الدينية المقدسة، هم من المجتمع، وهم يعبرون عن الجانب المقدس في الحياة الاجتماعية؛ ولكن لا بد أن نلاحظ التباين السلوكي بين مجتمعات دينية (طوطمية) ومجتمعات دينية (نبوية أو رسولية) ونحن ندرس الظواهر الدينية التي نرُدُّها جميعاً الى مرجعية اجتماعية مشتركة هي حاجة المدنس الى المقدس، وحاجة الإنسان العادي الى الكائن اللامتناهي، وفي كل حال نلاحظ أنَّ

(1) م.ن : 71.

* لا بد ههنا من التنويه الى أنَّ الكاتب لم يبتغ من مقاله هذا أنَّه لا يريد الإيمان بالوحي السماوي ومن ثمة يُستحصَل منه عدم الإيمان بالمبعوث تباعاً؛ بل يريد أن يقول إنَّ الديانة بما فيها المُرسلَة من السماء هي ليست عصية على الدرس العلمي لأنَّها ببساطة - ليست حكراً على رجال الدين يفسرونها كيف يشاؤون؛ وانما يمكن أن تُقرأ على أساس منطقي علمي رصين؛ وهذا يزيد الإيمان بمنطقها وبالمُنحى الذي يُعْنَت؛ ذلك بأنَّ العلم يوصل المتلقّي الى الإيمان على أساس القناعة الرضا النفسي التام لا الإيمان على أساس الروحانيات فحسب.

(2) خليل احمد: مقدمة كتاب: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: 13- 14.

(3) م.ن : 15.

(4) يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 13- 14.

الوظيفة الأساسية للأديان هي وصل المندس بالمقدس؛ أي تأمين تواصل الكائن المتناهي مع الكائن (اللامتناهي))⁽¹⁾، وهنا تكمن الإشكالية التي عرضها د. شلحت وتبناها د. خليل احمد بلا تردد .

المبحث الثاني: أهداف نظرية د. يوسف شلحت:

إذا كان لكل جهد معرفي من دوافع ودواعي يقوم عليها مقارنة لتحقيقه فإنه يمكن القول بأن النظرية الفكرية للدكتور شلحت التي نهض عليها كتابه (نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني) كانت مؤسسة على مجموعة من الغايات التي يسعى جاهداً في سياقات موضوعاته أن يبلغها إلى القاريء والمهتم بهذا الشأن في وقت معاً، وقد كان من أهمها:

1- دراسة مدى تأثير المجتمع على الديانة التي يعتنقها؛ ذلك بأن المجتمع له سمات عديدة تغلب على منطق أفرادها؛ فالمجتمع الذي يتمتع بدرجة عالية من الثقافة وبمستوى رفيع من الذكاء والتطلع نقل فيه الظواهر الدينية غير المقبولة وتُقصى منه الشعوذة الموصولة بالدين والتفاهات الموهومة التي خدع بها رجال الدين مجتمعهم، ذلك بأن اللحية والعباءة لا تصنع الفيلسوف أو رجل الدين البتة؛ من هنا وجب على المجتمع أن لا ينظر الى رجل الدين بوصفه الأعم على وجه الإطلاق؛ بل عليهم أن يرتقوا أكثر حتى يفهموا الحقيقة الدينية وكلما كان المجتمع متقدماً من المنحى العقلي كان اقرب إلى أبواب الحقيقة وألصق بمعرفة أصل الدين وطرائق ممارسته على وجه الأحقية والصحة.

2- إبعاد الدين عن الأيدولوجيات والنظر إليها بمنظار علمي منطقي موافق لحاجات المجتمع لا موافقاً لرغبة رجال الدين أنفسهم؛ ((إذ ليس لعلم الاجتماع الديني أن يتبنى أي شطط أيدلوجي إطلاقي فنحن ندرس النسبي بتقنيات ومنهجيات علمية ولا ندعي درس المطلق كما يدعي الآخرون))⁽²⁾.

3- الحد من ممارسات رجال الدين لتمرير أيدولوجياتهم على المجتمع وإيقاف تلاعبهم بالمنطق السياسي من خلال لغة التكفير والتهجير ونظائر تلك؛ إذ ((تعاضم استعمال السياسة للدين كأداة صراع على الحكم))⁽³⁾ ومازال إلى يومنا هذا.

4- استشراف مستقبل الأديان ومعرفة ما وراء الحال من الزمن وذلك تأسيساً على دراسة المجتمع المعتنق للديانة المعنية والنظر الى توجهاته وحاجاته ومدى تلبية الدين لمتطلباته وقدرته في سد الفراغ لديه.

5- الرغبة الشديدة في نقل الفكر الاجتماعي عند العرب من عالم الخيال والتصور إلى عالم الموضوعية والتنظير والتأصيل؛ إذ يقول د.شلحت: ((قل ما شئت من خير في الأدب العربي الحديث، وسمه كيف شئت، فهو أدب عالمي وهو أدب حي وأنتك لتجد فيه شعراً غزير المادة وخيالاً خصباً في عنفه ولطفه

(1) م.ن : 16.

(2) م.ن : 20.

(3) م.ن : 21.

... ولك أن تطلق على ثقافتنا ما يروقك من النعوت ولك أن تحلي جيدها بما يعجبك من جميل الألقاب ... لك ما تشاء ولكن ناشدتك المولى لا تتعت أدبنا بالفكر ولا ثقافتنا بالعلمية ارمني بالتطرف إذا شئت أو بالمغالة إذا أعجبك اللفظ فأنا أقول كلمتي وأنت وشأنك فيما تفكر وتقول⁽¹⁾ ثم يستطرد من مجال التلميح الى نطاق التصريح بقوله: ((إنَّ القارئ المتعطش الى الثقافة قد يجد في الانتاج العربي الضخم من الفلسفة قليلاً، ومن العلوم طرفاً ولكنه قد لا يفوز بشيء من الفلسفة الاجتماعية؛ وقد لا يظفر ببحث شافٍ في العلم الاجتماع فهما أندر من الدينار في محفظة الأديب))⁽²⁾.

6- نقض النظرية التي تنصُّ على أنَّ الديانات نشأت أصالةً على أساس (عبادة الأموات)؛ إذ يكتشف د. شلحت أنَّ الديانات هي أقدم زمناً من نشوء فكرة عبادة الموتى في المجتمع الديني؛ وبهذا تكون ظاهرة عبادة الموتى وليدة الديانات السابقة وليس العكس من وجهة نظر زمنية.

7- يسعى د. شلحت إلى التفريق بين المجتمع الديني (الطوطمي) والمجتمع الديني (الرسولي أو النبوي).

المبحث الثالث: قراءة نقدية في نظرية د. يوسف شلحت :

إذا كان العقل البشري هو القناة الأصل لإنتاج المعرفة وصياغتها على وفق قانون العلة والاستدلال؛ كان لابد - والحال هذه - من القول بأنَّ المعرفة ما هي إلا نتاج بشري وذلك بناءً على مبدأ التواصل الجدلي المترايط ما بين العقل (الأداة) والمعرفة (نتاج تلك الأداة)؛ وإذا ما وقع لنا ذلك فإنَّه يمكن القول إنَّ المعرفة لما كانت صنعة بشرية فإنَّه لابد بما لا يقبل الشك - من يعتورها هفوة هنا أو زلة تلتقط هناك أو وهن يظهر في هذا الموضع أو خلّة تستظهر في ذاك؛ وتأسيساً على هذا المنطلق يتقرَّر لدينا أنَّ كتاب الدكتور يوسف شلحت على الرغم مما احتواه من فكر جديد ونظرة حديثة للمنطق الديني؛ بيد أنَّه يدخل ضمن لغة المعرفة التي تخضع بالضرورة الى مبدأ قراءتها بوصفها صنعة بشرية، وعليه استطاع الباحث بعد النظر في السياقات المضمونية لفكر د. شلحت ان يقف على بعض المواضع التي يمكن أن تُعاد قراءتها على أساس المنظار النقدي، وكان من هذه المناحي ما يأتي:

أولاً: نقد مفهوم تشكُّل الدين بفعل ضاغط المجتمع:

ينطلق د. شلحت ابتداءً بالحديث عن علة دراسة الدين من منطق اجتماعي؛ إذ يرى بأنَّ علم الاجتماع يظهر بأجلى صورة في تأقلم الفرد على وفق قيود المنظومة المجتمعية التي يعيش فيها فهو لا يستطيع أن يخرج عن ضاغط المحيط ولا يسعه ألبتة أن ينذ عن نطاق ما أملت عليه مفاهيم قومه، فهو حينما يضحي بنفسه من أجل الوطن فإنَّ هذا الفعل يصنف على مجال الضاغط الخارجي، وبهذا فإنَّ

(1) م.ن: 23

(2) م.ن: 24.

الإنسان لا يختار لنفسه لغة دون أخرى أو ديانة دون غيرها؛ بل هو المجتمع الذي يضطره الى اتباع الديانة التي يُنسب عليها واللغة التي يتكلم بها⁽¹⁾، وكذا الحال للكثير من السلوكيات التي تنتج عنه فهي لا تخرج عن فرضيات محله ومنطقيات محيطه مطلقاً؛ ذلك بأنَّ للمجتمع أثراً في بناء الدين ومدى تقبُّل عاداته المنسوجة من قبل رجاله؛ فضلاً عن أنَّ طبيعة المجتمع هي التي تمثل مقياساً حدياً لمدى تقبل الدين وفروضة؛ فالمجتمع المنفتح وإنَّ كان يعتنق الإسلام فإنَّه يتسامحُ أحياناً في مسألة الحجاب؛ على حين تجد أنَّ المجتمعات المحافظة (المغلقة غير المختلطة) بناءً على أصل نشوئها في بيئة دينية محترمة لا تتقبل المرأة إذا كانت ناقصة الحجاب؛ بل تعدُّ المرأة - والحال هذه - مثاراً للنقد وموتلاً للتساؤل والاستغراب؛ من هنا كان المجتمع له إسهامه الواضح في حيثية تناول الدين ووجهات ممارسته⁽²⁾.

وبهذا يمكن القول إنَّ وظيفة الباحث الاجتماعي تكمن في التأمل بالأحداث الاجتماعية ودراستها من حيث داعي ظهورها ومدى تأثيرها في المجتمع وما مدى قناعة المجتمع بها ((فما على الباحث إلى أن يدرس الأمور الاجتماعية بعد ان يترك جانباً غاياته الشخصية وأهواء نفسه ليجعل هدفه في إيجاد القوانين التي يسير عليها))⁽³⁾.

من هنا سوَّغ اد. شلحت لنفسه فتح الباب لدراسة المعتقد الديني من منطق اجتماعي اعتماداً على ((أنَّ الحدث الديني لا يخالف في كيانه الحدث الاجتماعي، فهو عام غير خاص يشمل جميع أفراد المجتمع ويرغمهم على اتباع تعاليمهم تحت طائلة العقاب المدني أحياناً، والحرمان الديني أبداً فيرمي من يشدُّ عنه بالكفر والزندقة))⁽⁴⁾ وعليه جاز إخضاع الفكر الديني للبحث الاجتماعي لأنَّه ضاغط خارجي جبري يخضع المجتمع لما يبتغيه ويُسيرهم على ما يطلبه ويختطه لهم، فهو حدث اجتماعي مشترك خارج عن إرادة الفرد مستقل عن ذاتية الاختيار داخل في حاكمية حكم الكل بالضرورة الحتمية؛ وبهذا كان (الدين) ظاهرة اجتماعية من الواجب دراستها على وفق طبيعتها وصلتها بمن يؤديها، وطبقاً لهذا التوصيف للدين يقرر د. شلحت بأنَّه ((لا جرم أنَّ المجتمعات الدينية تخضع للقوانين التي قال بها علم الاجتماع))⁽⁵⁾ ولا يندُّ عنه البتة.

نقول إنَّ تعميم (منطلق الاجتماعية) على الدين وإنَّ الأفراد في داخل الإطار الديني لا حرية لهم أو خيار؛ لأنَّهم يتعرضون لضغوط خارجي يتمثل برضى مجتمعه (الدين)؛ محل نظر ذلك بأنَّ الرجل المتدين أو من يعتنق الدين لا يحتكم الى العُرف الاجتماعي او انه يكون مقيدا بما يريده المجتمع؛ وعلة ذلك أنَّ الأصل الإنشائي للدين غير قائم على منطلق القبول الاجتماعي من عدمه؛ فالدين ليس

(1) م.ن : 33.

(2) ينظر: م.ن: 33 وما بعدها.

(3) م.ن: 37.

(4) م.ن: 44.

(5) م.ن : 45.

ظاهرة مجتمعية او اجتماعية، وإذا كان ثمة مسامحة في أن الأديان غير السماوية قد تكون خاضعة إلى هذا المنطلق فإنّه لا مسامحة في القول بأن هذا المنطلق ينطبق على الدين الرسولي -كما يفضل د. شلحت تسميته-؛ وداعي ذلك هو أن معتق الدين الرسولي (الإلهي) لا يخضع لمتطلبات المجتمع؛ لأن الدين الذي يعتنقه المعتقد إنما هو عبارة عن منظومة عقائدية إلهية يؤمن بها ذلك الفرد (المعتقد) فيؤدي على وفقها مضامين السماء ومبتغاها حتى يصل ذلك (المتلقي والمؤدي) إلى الأنموذج الأسمى الذي تبتغيه له السماء تحديداً دون غيره بوصفه أعلى جنساً خلقه الله تعالى قابل لأن يتطور الى هذا المستوى الراقي من خصوصية التعامل والمعتقد الذهني فيكون بحق خليفة الله تعالى على الأرض بناءً على الغاية من خلقه أصالةً، أما القول بأن الفرد لا يندُ عن المجتمع لأن الدين عبارة عن منظومة اجتماعية فإنّ هذا الكلام لا يمت الى المنطق بصلّة البتة، وعلة ذلك أن من تلقوا الدين السماوي كانت لديهم ديانات أرضية سابقة فالعرب مثلاً، كانوا يعبدون الاصنام وحينما جاء الدين الإسلامي أحالهم من منهج سلوكي الى منهج سلوكي آخر، ومن منظومة ضالة الى منظومة صائبة، وتأسيساً عليه فإنّ من دخل في الدين الإسلامي لا يؤدي مطالب الدين؛ لأنّ المسلمين يرتضون هذا بل يؤدي مطالب الدين لأنّه معتقد بها ومعتقد لها على وجه القناعة الراسخة؛ ولو كان الدين مجتمعياً لبقى من كان قبل الإسلام على دينه الجاهلي ولفعل ما يطلبه المجتمع منه؛ لأنّ الدين السماوي والدين الجاهلي منطلقهما أرضية المجتمع على حد سواء وعليه فلا فارق بين الديانتين؛ وبهذا فلا ضرورة للعدول، نقول إذا كان الدين الجاهلي وهي عبارة عن مجموعة عادات بالية يطبقها الفرد إرضاءً لمجتمعه فإنّ الدين الإسلامي ليس كذلك، ذلك بأنّ الدين الإسلامي دين قناعة واعتقاد وليس عُرفاً اجتماعياً يؤديه الفرد لأنّ مجتمعه يؤذيه إذا ما لم يؤد هذا العرف أو لأنّ المجتمع يضغطُ عليه في ذلك، ولناخذ مصداقاً على هذا المنطلق فنقول إنّ الدين الإسلامي نص ديني على أنّ للأنثى نصيباً في إرث والدها وأنّها تأخذ نصف ما يأخذ الرجل، على حين نجد أنّ من المناطق المسلمة في الوقت الحالي من يخرج عن هذا التقييد الديني الشرعي فلا يعترف بأنّ للمرأة نصيباً من أبيها وإنما يأخذ الأخ كل نصيب أخواته، ولا يلومه أحد من أفراد تلك المنطقة على الرغم من أنّ كلّ الأفراد مسلمين بيد أنّ السنة الجارية لديهم هو حرمان المرأة من إرثها بدعوى أن هذا الإرث الذي ستحصل عليه المرأة سيذهب الى زوجها الغريب ومن ثمّ فإنّ مال أبيهم سيذهب الى الغريب وعليه فلا مندوحة من حرمانها البتة، نقول إنّ هذا الفعل الإجرائي في حرمان الأخت من حقها من إرث أبيها إجراء عرفي تعسفي وهو خارج عن الدين، بيد أنه مُتَقَوِّ عليه عُرفاً في بعض المناطق؛ من هنا يكون هذا الإجراء جزءاً من الدين باعتبار أنّ الدين منظومة اجتماعية يؤدي الفرد فيها ما يؤيده تحت ضاغط مجتمعه، وعليه فإنّ الشخص الذي يحرم أخواته لا يعد فعله حراماً؛ بل يعد فعله من أصل الدين باعتبار أنّ الدين مجتمعي ومسألة حرمان المرأة في هذا المجتمع سائغة؛ لأنّه إنّ أعطى الأخ أخته حصتها يعد خروجاً عن منظومة مجتمعه ومن ثمّ يُتَّهَمُ بالخذلان والضعف والجبن وعليه فهو يحرم أخته إرضاءً للمجتمع حتى يُمتَدَّح بالرجولة ويثبت قوته وصلابته وذكريته، فبناءً على منطلق د.

شلحت يعدُّ فلهذا ديناً محضاً؛ على حين أنه في الحقيقة خارج عن الدين تماماً؛ لان الدين منظومة اعتقادية قائمة على أساس الحكمة واعطاء كل ذي حق حقه، ومنه أيضاً أنَّ المجتمعات الدينية منها ما تتمسك بالحجاب للمرأة على أصوله ومنها ما جرى التسامح فيها على عدم التشدد بالحجاب -على الرغم من أنَّ المجتمع إسلامي- ويعلل د. شلحت هذه الظاهرة بأنها ظاهرة اجتماعية تطورية حضارية أي أنَّ المجتمعات المتدينة بداعي رقيها العقلي وتطورها الحضاري تتسامح بالحجاب على حين أنَّ المجتمعات التي هي غير متحضرة وراقية عقلياً تتمسك بالتشدد في الحجاب، نقولُ إنَّ المسألة غير عائدة الى تطور المجتمع من عدم تطوره لأنَّ الأصل في الدين الإسلامي هو الحجاب المصون المحافظ على المرأة عموماً، أما مسألة التخفيف والمسامحة في الحجاب فلا يمت هذا الفعل إلى الدين الإسلامي بصلة؛ أما القول بأنَّ المجتمع بداعي رقيه تقبل ذلك وأصبح هذا من الدين فإنَّه هذا القول محل نظر لأنَّ التسامح بهذا الشأن لا يعد من الدين؛ بل يعد من الاتفاق العُرْفِي؛ وعليه لا يعد التَّرخُّص بمسألة الحجاب وعدم انضباطه وجهاً من وجوه الدين البتة؛ بل هو وجه من وجوه الاتفاق المجتمعي تسامحاً؛ وعليه فإنَّ هذا الاتفاق يعدُّ خارجاً عن الأصل الديني ولا يمكن أن نُنْظَرَ اليه على انه أصل ديني، فليس المتفق عليه يعد ديناً بالضرورة، وكذا الحال ففي المقابل التشدد في الحجاب الى الحد الذي لا يظهر من المرأة شيئاً أبداً، يعدُّ من باب التطرف في الدين وحتى إن جرى الاتفاق عليه في مجتمع إسلامي فهو خارج عن أصل الدين أيضاً، وإنما الحجاب الصحيح هو ما فرضته الشريعة؛ من هنا نقولُ لا إفراط ولا تقريط في أصول الدين وإنما الأصل هو الأصل وأنَّ مسألة المسامحة أو التشديد الفائض كلاهما غير مقبول البتة، فلا رقي العقلي يحدد صورة الدين ولا الانغلاق العقلي يُشكِّل صورته؛ بل الأصل الإلهي الصحيح هو الذي يوضح كيفية الحجاب، فالحجاب يتحدد في الدين الإسلامي بإخفاء جسد المرأة باستثناء الوجه والكفين والقدمين، وهذا جلي من إجابة الإمام الصادق (عليه السلام) لمن سألته، إذ سألته أحد أصحابه؛ فقال له: ((ما للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن لها بمحرم، قال: الوجه، والكفين، والقدمين))⁽¹⁾؛ نفهم من مقولة الإمام أنَّ المرأة تحجبُ دون ما ذكره وتستره، ولها أن تكشف ما ذكره تحديداً؛ وبناءً على هذا التحديد الشرعي فلا إفراط ولا تقريط في مسألة الحجاب وليس للمجتمع دخل أو مدخلة في تحديد درجة الحجاب الذي يريد على وفق هواه وانفتاحه أو رُكوناً إلى تشدده وانغلاقه؛ لان الأصل في الدين هو تحديد ما ذكره الإمام حجاباً لا غير؛ ذلك بأنَّ العلة من الحجاب هي ستر المرأة من أن تدنو إليها نفوس الرجال، أما إذا ما تسامح المجتمع في الحجاب فإنَّ هذا التسامح يُذهِبُ الحكمة من وجود الحجاب أصالةً، فهو ليس تطبيقاً صورياً إجرائياً فحسب؛ بل هو حكمة وغاية يقول الإمام الرضا (عليه السلام): ((حَرِّمَ النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وغيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو التهيج إلى الفساد والدخول فيما لا يحل))⁽²⁾، فمن أجل درأ هذه المفسدة تقرُّرُ الحجاب؛ وكذا

(1) الصدوق: الخصال: 302.

(2) المجلسي: بحار الأنوار: 34/101.

الحال فيما يخص التشدد العالي في الحجاب فهو قهر للمرأة وتحميلها بأكثر مما فرضه الدين؛ وبهذا فالحجاب أمر ديني له حكمته وليس مسألة اجتماعية ترتبط برضى المجتمع أو عدمه مطلقاً.

أما قوله بأن الفرد إنما يجاهد بنفسه تحت ضاغط المجتمع فإن هذا غير وارد تماماً؛ ذلك بأن الجهاد يعد ركناً أساساً من أركان الدين ولا يجاهد المرء إلا عن قناعة فليس ثمة ما يدعوه الى ذلك مجتمعياً؛ لأن الجهاد له ضروراته المنطقية لا المجتمعية؛ فإن كانت الحال كما ذهب د. شلحت فما قوله بمنطق (الجهاد الكفائي) أي أن مَنْ يستطيع أن يحمل الجهاد فيقاتل في سبيل وطنه وأرضه وعرضه فعليه أن يفعل، وَمَنْ فعل ذلك فهو يكفي عن غيره من الناس؛ فإذا ما انتدب جمعٌ من الناس انفسهم للجهاد أيعد هذا إرضاءً للمجتمع، فإذا كانت الحال هذه أي أنهم جاهدوا لأن الجهاد ضاغط اجتماعي؛ فإن الذين لم يذهبوا الى الجهاد ما حكمهم أيعد عدم ذهابهم إرضاءً للمجتمع أم ماذا؟، على الرغم من أن الدين لا يجبرهم على الذهاب وأن عدم ذهابهم لا يُشكّل خرقاً للدين ما دام هناك مَنْ ناب عنهم كفائياً، فكيف ننظر الى مَنْ لم يذهب الى الجهاد أيعد عدم ذهابه اتفاقاً لما يريده المجتمع، فإذا كانت الحال هذه فذهاب من ذهب للجهاد أيعد خارجاً عن رضى المجتمع، نقول إن الأمور لا ينظر اليها بهذه الحيشة؛ بل القناعة والإيمان هما الأصل في الدين وأداء ما يبتغيه الدين من الإنساني؛ وليس للمجتمع من مدخلة في مسألة أداء الفرض الديني من الإنسان؛ ذلك بأن الدين معتقد راسخ في الذهن وأداء نابع من ذلك المعتقد في العمل؛ وليس موافقة مجتمعية أو رفض جمعي مطلقاً.

ثانياً: نقد مفهوم (الديانة):

يرى د. شلحت ان مفهوم الديانة أنما يقوم على معرفة الحرام من الحلال والحلال من الحرام؛ حيث يستعرض الدلالات المعجمية للحرام فينتهي إلى أن الحرام هو ((ما كان ممنوعاً، والمانع له قد تكون طهارته وقد تكون نجاسته وقد تكون عفته وقد تكون كثرة جرائمه))⁽¹⁾، أما الحلال فقد عرض لمعانيه اللغوية أيضاً وانتهى الى أنه ((ما يستطيع المرء أن يأتي به دون أدنى استعداد يؤهله لذلك ودون أن يخشى عاقبة عمله وأخيراً الحلال حالة كل صلة معها بالأشياء المقدسة أو النجسة تعد خرقاً لحرمتها))⁽²⁾ وبهذا يرى أن ((العقائد الدينية رموزاً وتصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المحرمة وعن علاقتها بالأشياء المحللة))⁽³⁾؛ وبهذا تكون الديانة هي معرفة نسبة الفعل الإنساني أهو عائد إلى الحلية والإباحة أم إلى الحرمة والمنع.

نقول إن النظرة الى الديانة مفهوماً بهذا التصور محل نظر وإعادة تأمل؛ ذلك بأن الديانة لاتعني معرفة الحلال من الحرام فحسب؛ فهذا حصر للمفهوم في مصداق من مصاديقه أو منحي من مناحيه

(1) يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 53.

(2) م.ن : 54.

(3) م.ن: 54- 55.

فحسب؛ إذ الديانة اشمل سعة وأعمق ماهية من ذلك لان الأصل الأول والأساس الذي يدخل في مفهوم الديانة هو الاعتقاد ومن ثم يرد التطبيق؛ فالديانة هي عبارة عن منظومة من المعتقدات التي يعتنقها الإنسان (المتلقي) والتي ينصهر بها ذاتاً ونفساً وتتمثل فيه عقلاً وروحاً وهذه المعتقدات هي التي تؤهله الى اتباع جملة من القوانين تَسُنُّها تلك الديانة -المُعتَقَد بها ابتداءً- والتي تعينه على معرفة الحلال من الحرم، ويدخل مبدأ الحلال والحرام في نطاق العبادات والمعاملات على حد سواء؛ فضلاً عن أنَّ أية ديانة لا تكتمل ما لم تكون هناك نصوص منطقية يؤديها الإنسان تلقُظاً لتكتمل بها منطق الديانة عبادياً؛ وبهذا يتمثل مفهوم الديانة في قول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) إذ يقول: ((الإيمان: قول باللسان، ومعرفة بالقلب، وعمل بالأركان))؛ فكأنَّ الرسول الأكرم قد عبَّرَ عن مفهوم (الديانة) بلفظة (الإيمان) لأنَّ الغاية من (الديانة) هي الوصول إلى (الإيمان)؛ وبهذا فقد عبَّرَ الرسول عن الديانة بمحصلتها أو باعتبار المراد منها أو باعتبار ما ستكون مراداً.

يزاؤ على هذا فإنَّ الديانة لا تكون قائمة على أساس الصحة ما لم يستند المتلقي الى جملة من الاستدلالات المنطقية والعقلية على صحة تلك الديانة، أما الديانات التي تخلو من منطق الاستدلال وتتجرد من الاستدلال المنطقي، فلا يصح أن نطلق عليه تسمية (ديانة)؛ بل هي عبارة عن مجموعة تصورات ومعتقدات وهمية نسجها الإنسان بنفسه على منطق الوهم ومبدأ الخوف، وتمسك بها أداءً وإيماناً بلا دليل أو سند؛ من هنا يمكن القول بأنَّ من يسميها (ديانة) إنما تسمية هذه مؤسسة على أساس (المجاز) لا الحقيقة؛ لأنَّ هذه (الديانة) - مجازاً - قائمة على أساس تصوري واهم والعبادات فيها مؤدَّة على أساس تخيُّلي موهون، أما على سبيل المنطق والحقيقة والاستدلال فهي ليست (ديانة) البتة؛ بل هي صورة ظليَّة لـ (الديانة) من حيث إنَّ فيها عبادة - وان كانت زائفة - وأنَّها تنظوي على المعتقد - وان كان واهماً - وأنَّها تشتمل على قانون - وان كان مرتجلاً - أما من حيث صدق الماهية وصحة المعتقد استدلالاً وأحقية تطبيق القانون حكماً فهي لا تمت إلى الديانة الحقبة بصلة أبداً.

ثالثاً: نقد الحد المائز بين السحر والدين:

يرى د. شلحت أنَّ الفاصل بين السحر والدين هو أنَّ المحرمات في السحر تعتمد على الأشياء النجسة، أما المحرمات في الدين فمنها ما هو طاهر ومنها ما هو نجس؛ إذ يقول: ((رأينا في البحث عن الحلال والحرام أنَّ الأشياء المحرمة على فئتين: فقد تكون طاهرة وقد تكون نجسة، وإذا درسنا السحر وجدنا أنَّ معظم محرماته تستمد من الأشياء النجسة من أمثال القاذورات والأوساخ والشعر والحيضة والبول العظام، وإذا تناول الساحر الأشياء المحرمة عمداً إلى تجسيها، أما الدين فهو على نقيض السحر؛ إذ المحرمات فيه أبداً طاهرة فالكتب المقدسة طاهرة والمعبود طاهر؛ وهكذا نستطيع أن نفرق بين الدين والسحر بقولنا: إنَّ الأول يستمدُّ قوته من المحرم وأنَّ الطاهر والثاني من المحرم النجس))⁽¹⁾.

عند التأمل في الفاصل الذي أقام عليه د. شلحت عامل التفريق بين السحر والدين نجد أن ثمة خلطاً قد وقع فيه د. شلحت؛ ذلك بأنَّه عدَّ المحرم ابتداءً هو ما يقابل الحلال أي المحرم هو الشيء الممنوع فعله، وقسم المحرم على قسمين (طاهر ونجس)؛ وهذا مألوف في الديانات ومنه الديانة الإسلامية؛ إذ الأمُّ مُحَرَّمٌ الزواج بها من الابن وهي طاهرة على حين أنَّ الخمر نجسة وهي تدخل في نطاق المحرمات؛ وفي الوقت نفسه تعدُّ سرقة اللحم المذبوح على الشريعة الإسلامية حراماً غير أنَّ اللحم المسروق نفسه ليس بنجس لأنَّه مطابق لضوابط الديانة وهكذا.

أما المحرمات في السحر فهي نجسة كلها كالعظام والبول ونظائرها مما ذكره د. شلحت، غير أنَّ الدكتور نفسه يخاف كلامه فيما بعد وينظر إلى مفهوم المحرم لا بمنظور النجاسة والطهر الذي قرَّره أول وهلة؛ بل ينطلق بمنظار جديد للمحرم؛ إذ يرى أنَّ المحرم بمعنى المقدس؛ فيقول: ((أما الدين فهو على نقيض السحر؛ إذ المحرمات فيه أبداً طاهرة فالكتب المقدسة والمعبود طاهر))⁽²⁾، وهو بهذا القول ناقض نفسه مرتين الأولى أنَّه أثبت ابتداءً أنَّ المحرم في الدين منه ما هو نجس ومنه ما هو طاهر، على حين هنا أحال كل المحرمات على الطهارة في الدين باستعماله لفظة (أبداً) في النص، أما الثانية فإنَّه أحدث نقله في معنى المحرم من المحرم الذي يقابل المحلل إلى المحرم الذي هو بمعنى القداسة؛ ذلك بأنَّ الكتب السماوية المعابد تُعدُّ من المقدسات وباب التحريم فيها يمكن في الحظر على المتدين من أن يمسَّها بسوء، ثم بعد ذلك يوثق دلالة القدسية في لفظة (التحريم) بقوله: ((وهكذا نستطيع أن نفرق بين الدين والسحر بقولنا: إنَّ الأول يستمدُّ قوته من المحرم وأنَّ الطاهر والثاني من المحرم النجس))، ويريد بالمحرم المقدس، وفي هذا كبير تناقض وسعة اختلاف لا محالة.

(1) م.ن : 56.

(2) م.ن: 56

رابعاً: نقد الاختلاف بين الاجتماع الديني وفقه الأديان:

يدعي د. شلحت أن علم اجتماع الديني يختلف عن فقه الأديان؛ لأنه يدرس الظاهرة الدينية على وفق منظور علمي ((باعتبارها ظاهرة حيّة، متواصلة من خلال الجمهور، كسلالة اعتقادي موصولة من خلال المجتمع وعلومه احضارية))⁽¹⁾، وتأسيساً على هذا المنطلق الجديد في النظر الى الظاهرة الدينية في وسط المجتمع وَجَبَ ((أن يفترق علم اجتماع الديني افتراقاً منهجياً عن فقه الأديان))⁽²⁾، ولكن من الغريب أن د. شلحت نفسه يناقض ما أسَّسه من تفريق؛ إذ يرى أن هناك تنوعاً في الأداء الديني الواحد داخل العقيدة أو المبدأ وهذا يعود الى تنوع المجتمع، ثم يقول: ((فمبدأ الصلاة أو الصوم أو الحج واحد عند كل المسلمين (مع تلوينات فقهيه معروفة) ولكن الأداء ليس واحداً (يمكن رصد الظاهرة الرمضانية مثلاً))⁽³⁾.

عند معاودة النظر في هذا النص والتأمل في المصداق الذي عرضه د. شلحت نقف على مباينة لما أسَّسه من قبل؛ إذ يرى أن علم الاجتماع الديني يرصد هذا الاختلاف في الأداء بناءً على اختلاف المجتمع، وأن الاجتماع الديني يفترق عن (فقه الأديان)، وبعدها يعرض الظاهرة الرمضانية مثلاً، نقول إن الظاهرة الرمضانية التي يريد منها د. شلحت التخصيص على الاختلاف في (اليوم) الذي يبدأ فيه الصيام من شهر رمضان، واليوم الذي يعلن فيه عيد للمسلمين، وهذه الظاهرة إنما هي ظاهرة تعود الى الاختلاف الفقهي لا الى الاختلاف المجتمعي كما يرى د. شلحت، ذلك بأن من الفقهاء من اشترط رؤية الهلال بالعين المجردة بناءً على قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): ((صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته))⁽⁴⁾، والمقتضى الدلالي للفظ (الرؤية) في هذا النص هو الأبصار العيني التشخيصي؛ من هنا وَجَبَ لدى بعض العلماء الرؤية المباشرة تحديداً بالعين المجردة، على حين أن من الفقهاء من لم ير إلزاماً بحمل لفظ (الرؤية) على النظر المجرد؛ بل جاز لديه النظر بالوسيلة فتتحقق بذلك الرؤية⁽⁵⁾ - من وجهة نظره- فحمل بذلك دلالة المصدر (لرؤيته) في النص على معنى الإطلاق فرأى أن أية رؤية هي مجدية بغض النظر عن الوسيلة؛ على حين حمل الطرف الأول الرؤية على العهد الادائي الذي كان في زمن الرسول الأعظم، من هنا وقع الخلاف فقهيّاً.

(1) م.ن: 19.

(2) م.ن: 18.

(3) م.ن: 19 - 20.

(4) البخاري: صحيح البخاري: 674/2.

(5) ينظر: أحمد بن عبد الرزاق الدويش: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: 95/10.

ومن العلماء من رأى أنَّ الصوم والإفطار يصح على أساس اتحاد الأفق على حين أنَّ منهم من منع ذلك⁽¹⁾؛ فتوسع بذلك الاختلاف، وبغض النظر عن وجهات الاختلاف وقوة الدليل أو ضعفه فإنَّ مرد الأمر منوط بجملته بالاختلاف الفقهي وليس له مرجعية الى تنوع المجتمع كما يرى ذلك د. شلحت هذا من جانب.

من جانب آخر نجد ثمة مفارقة في فهم د. شلحت لما عرضه؛ فهو يزعم أنَّ تغيُّر المجتمع وتلونه يدعو الى الاختلاف في أداء الغرض الديني كالصلاة والحج والصوم؛ ثم يقدم الظاهرة الرمضانية مثلاً- على حد زعمه- نقول إنَّ الظاهرة الرمضانية منحصرة في الإذن في الصوم أو الإفطار؛ من هنا فإنَّ المسألة وقتية لا أدائية؛ ذلك بأنَّ المسلمين لا يختلفون في أداء فريضة الصوم فالكُل يمتنع من الأكل والشرب ويعتمدون حفظ النفس من أذان الفجر حتى صلاة المغرب؛ ولا تباين أو تغاير ولا حتى جزئياً بين صوم أيِّ مسلم وآخر؛ من هنا تأسس أنَّ أداء الصوم واحدٌ من الجميع، أما بداية زمن الأداء وانتهائه فهو المختلف فيه، والزمن - من حيث تحديد بداية الشهر وانتهائه - لا صلة له بطريقة الأداء من حيث هي هي؛ لذا نحسب أنَّ د. شلحت قد اختلط عليه الأمر في هذا الجانب فأحال ما هو من جنس الخلاف الفقهي على نطاق المجتمع الديني في الوقت الذي يفرض فيه حداً فاصلاً وتقريباً حدياً بين الاختلاف الفقهي وظاهرة المجتمع الديني؛ ثم يسوق مصداقاً على ما يقول لا يمتُّ له بصلة ولا يدانيه في المراد؛ لأنَّ ذلك المصداق المعروض منشأ التباين الفقهي لا التلون المجتمعي كما خال د. شلحت.

خامساً: نقد قانون تطور العقيدة والانتقال من المنفي الى المثبت:

لقد اعتمدَ د. شلحت على منطق (باستيد) حينما عرض لموضوع قوانين تطور العقيدة وكان من بين أجلى هذه الضوابط والقوانين التي قررها (باستيد) مُعْتَمِداً لتطور العقيدة الدينية هو (قانون الانتقال من المنفي الى المثبت) ويعرضُ مصداقاً على هذا المنحى التطوري في العقيدة الإسلامية وهي عقيدة التوحيد في مقولة (لا إله إلا الله)؛ إذ يقول: ((كانت العرب في الجاهلية على شيء من الإيمان بالله لتأثرهم باليهودية والنصرانية، إلا أنَّهم كانوا يضعون الى جنب الله لفيفاً من الأصنام يعبدونها وأعظمها الهبل الأكبر؛ فجاء الإسلام نافياً هذه المزاعم مثبتاً وحدانية الله؛ وعليه فالعقيدة في الأصل نفي أكثر مما هي إثبات))⁽²⁾.

نقول إنَّ هذا التقرير المبني على أصل القانون لا أساس له من الصحة في العقيدة الإسلامية (لا إله إلا الله)؛ ذلك بأنَّ د. شلحت الذي سائر (باستيد) لم يدرك بأنَّ التحليل الدلالي لنص هذه العقيدة يوصل الى نتيجة تخالف هذا القانون؛ بل تعكس مقولة (فالعقيدة في الأصل نفي أكثر مما هي إثبات)؛ ذلك بأنَّ الحكم المبتغى في هذه العقيدة مُسلط ههنا على المثبت لا على المنفي ولو كان الحكم مسلطاً

(1) ينظر: الخوئي: كتاب الصوم: 111/2.

(2) يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 72.

على المنفي لجأَ لنا القول بأنَّ العقيدة نفي أكثر مما هي إثبات؛ على حين أنَّ مدار الحكم هنا هو الإثبات.

ولإيضاح هذه القاعدة اللغوية نقول إنَّ الوجود التَّحْقِقي لعلاقة المستثنى مع المستثنى منه إنما تُرصد واقعاً على أساس التعاكس والتناقض بينهما؛ إذ ((إن الاستثناء من النفي إثبات على الأصح، ومن الإثبات نفي))⁽¹⁾، والظاهر أنَّ هذا المقرر اللغوي قد بني على أساس الداعي أو الغاية المرجوة من النطق بالمستثنى؛ ذلك بأنَّ المستثنى يخالف حكم المستثنى منه بالضرورة وإلا لم يكن مُستثنى أصالةً، ف (المستثنى والمستثنى منه) مبنيان على أساس (التناقض) على وفق طبيعة العلاقة الانفصالية بين طرفي الإسناد، فتارة تكون العلاقة مؤسسة على وفق العلاقة بين المطلق والمقيد وتارة أخرى تُبنى العلاقة على أساس الصلة بين العموم والتخصيص، ولما كانت طبيعة العلاقة بين المطلق والمقيد تُناقض العلاقة بين العام والتخصيص؛ وَجَبَ القول - والحال هذه- بأنَّ المستثنى يناقض المستثنى منه وأنَّ الاستثناء إذا كان مثبتاً كان المستثنى منفياً والعكس للعكس.

ولزيادة بسط الكلام وإيضاح المراد نقول إنَّ الحكم في العام يركز على الكل سرياناً ويرفع عن المخصَّص الجزئي، على حين في الإطلاق الحكم فيه يُرفع عن الكل سرياناً ويركز على المُقَيَّد الجزئي، فالتخصيص إخراج الجزء من الكل الثابت، والتقيد إخراج الكل من الجزء الثابت، إذن يتباين التخصيص والتقيد من جهة تركيز (الحكم) ورفع، فوظيفتهما متعاكسة⁽²⁾.

وتأسيساً على هذا الفارق الأدائي بين (التخصيص) و (التقيد) نقول بقاعدة التناقض بين المستثنى والمستثنى منه، فإذا قلت مثلاً: (جاء الناس إلا زيداً) فإنَّ المستثنى منه (الناس) يدل على العموم لأنَّ المجيء قد وقع من كل الناس من هنا كان المستثنى منه (مثبت)، على حين أنَّ عملية الاستثناء قد قلبت الموازنة وذلك في قولك (إلا زيداً) لأنك قد أخرجت (زيداً) المخصَّص من نطاق الإثبات (مجيء الناس) فعُدَّ - والحال هذه- منفياً من المجيء لأنَّه لم يشمل حكم المجيء كسائر الناس؛ لهذا كان المثبت (من وقع عليه حكم المجيء) هو العام المستثنى منه، والمنفي (من أخرج من حكم المجيء) وهو المخصَّص المستثنى.

والوضع معكوس مع الإطلاق والتقيد ذلك بأنَّك لو قلت: (ما جاء الناس إلا زيداً) فإنَّك بهذا قد أخرجت جميع الناس (المطلق) -المستثنى منه- من حكم المجيء نفياً؛ على حين أنَّك أثبت حكم المجيء على المُقَيَّد (زيداً) فحسب وهو المستثنى، فالمستثنى منه منفٍ وهو (المطلق)، على حين أنَّ المستثنى مُثَبَّتٌ وهو (المُقَيَّد).

وكذا الحال للعقيدة (لا إله إلا الله) فالحكم واقع على الإثبات لا على النفي؛ إذ المراد إثبات وحدانية الله؛ لذا رفع الحكم عن كل الآلهة وأثبتته لله تعالى وحده فليس القدر المبتغى من هذه العبارة -

(1) حسين آل عصفور: عيون الحقائق الناظرة: 2/ 61.

(2) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجناي: مباحثات في الأسس اللغوية للمقولات الأصولية: 211 وما بعدها.

والحال هذه- نفي الألوهية عن كلِّ الآلهة بقدر ما تريدُ هذه العقيدة إثبات الألوهية لله وحده، فالمراد ليس النفي وإنما الإثبات لأنَّ مناط المعنى والحكم المراد هو إثبات إلهية الله بتقرُّد. من هنا نقولُ إنَّ الغاية من العبارة هو القيد (اثبات الوجدانية) وليس الغاية هي نفي عدم وجود إله مطلقاً؛ بهذا نقولُ إنَّ العقيدة الإسلامية في الأصل هي إثبات أكثر مما هي نفي.

سادساً: نقد منظور الطوطمية:

يقولُ د. شلحت في معرض حديثه عن مفهوم الطوطمية في الديانات إنَّ الطوطم هو الروح أو الإله الذي يحترمه ويقده ويعبده أبناء القبيلة؛ وهو أما حيوان وأما نبات، وهؤلاء القبليون لا يؤذون هذا الطوطم فلا يتعرضون له بالذبح أو بالقتل؛ بل يحرمون لمسه أحياناً أو النظر إليه⁽¹⁾. ومن يؤذي الطوطم فإنَّهم يعتقدون بأنَّه - أي الطوطم - سوف يحل بهم العذاب والعقوبة فيجعل نساءهم عاقرات وينشر عليهم الأمراض ويشيع بينهم الأوبئة ويحل بهم النكبات وقد يقتلهم أحياناً⁽²⁾. غير أنَّ د. شلحت نفسه الذي يعتنق هذه المعلومة ويتبناها يعود تارةً أخرى ليخبرنا بقوله: ((ومما يتقرَّبون به إلى الطوطم ابتغاء رضاه أو حمايته أن يتشبهوا به فيقلدونه بشكله ومظهره ويلبسون جلده أو قسماً من جلده أو يتخذون جزءاً منه يعلقونه في أعناقهم أو أذرعهم على نحو التعويذة في الأمم الأخرى فلا يخلو فرد من تعويذة تدل على علاقته بالطوطم))⁽³⁾.

نقولُ إذا كان الطوطم يمثل الرمز الإلهي الذي يعتقد به القبليون ويدينون اليه بالقداسة والعبودية والاحترام والولاء ويدركون أنَّ من يتعرض له بالأذى سوف يعاقبه الطوطم، فكيف ينقل د. شلحت إنَّ من أفراد القبيلة من يتقرب إلى الطوطم بأنَّ يلبس جلده أو جزءاً من جلده أو يعلق على جسده جزءاً منه ليوثقوا صلتهم بالطوطم، أليس أخذ جلد الطوطم أو جزء من جسده يقتضي قتل الطوطم - ابتداءً - وقتله محرم لديهم؛ بل إنَّ التعرض إليه بأذى لا يجوز البتة في معتقدهم؛ أليس هذا تناقضاً، فكيف يبتغون رضاه ويطلبون اليه حمايتهم وهم يسلخون جلده أو يقطعون أوصاله ويأخذون بعضاً منه لجعله تعويذة تحميهم منه لأنَّهم لا يخافون إلا من الطوطم فهو إلههم وجدهم الأعلى الذي يدينون اليه بالولاء فهم يقتربون منه ابتغاء رضاه وكسب مودته ليحميهم ولا يغضب عليهم وإذا ما قتلوه أو تعرضوا له بالأذى يؤذيهم بالعقاب - على حد تعبير د. شلحت - فكيف إذن يلبسون جلده طلباً لحمايته والحال هذه.

علماً أنَّ د. شلحت نفسه ذكر أنَّ الطوطم إذا مات حزنَّت عليه القبيلة ودفنته بأبهة واحترام كما لو كان أحد أفرادها⁽⁴⁾، وفي هذا دليل يعزز الموضع الذي وقع فيه بتناقض ما بين احترام الطوطم وقتله

(1) ينظر: يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 111-112.

(2) ينظر: م.ن: 115.

(3) م.ن: 115.

(4) ينظر: م.ن: 119.

وليس جلده تقريباً؛ فإذا كان يمكن في التصور أن يُقال بأن أفراد القبيلة إنما يأخذون جلد الطوطم بعد موته فإنّ هذا مردودٌ لأنّ الطوطم يدفن باحترام دون تمثيل به بعد موته.

سابعاً: نقد منظور تأثير العامل الجغرافي في تحريم الخمر في الديانات:

يرى د. شلحت أنّ هناك علاقة جدلية واضحة تربط بين العامل الجغرافي الذي يعاصره المجتمع وصياغة الديانة لدى ذلك المجتمع؛ وبناءً على هذا المنطلق العلائقي يوجه داعي تحريم الخمر في الديانة الإسلامية والديانة المسيحية؛ إذ يقول: ((وهنا نلمس لمس اليد تنازع العوامل في حياة الإنسان؛ فالخمر قد حُرِّمَتْ لأنّ تعاطيها مضر في البلاد الحارة، فأثّر العامل الجغرافي في الديانة، ثم أُهْمِلَتْ صناعة النبيذ على انتشارها القديم في الأقطار العربية وأُهْمِلَتْ معها الكروم فأثّر بدوره العامل الديني في العامل الجغرافي))⁽¹⁾.

إنّ هذا الإقرار التوجيهي لداعي تحريم الخمر لدى العرب وحليته لدى غير العرب لهو محل نظر وتأمّل طويل؛ ذلك بأنّ تحريم الخمر في الدين الإسلامي لا صلة له بالوضع الجغرافي أو بعوامل المناخ بقدر ما يتعلق الأمر بالضرر الذي يحدثه للإنسان نفسه سواء أكان في بيئة قارصة البرودة أم شديدة الحرارة؛ لأنّ تحريم الخمر يكمن في أنّه يذهب بالعقل ويضعف الإدراك فيخرج - والحال هذه- السلوك الإنساني عن نطاق العقل و قيد المنطق وحيز حسن التصرف الأمثل الذي يدعو له الدين؛ وهذا الضرر سارٍ على كل إنسان أينما كان وحيثما وجد وبأي ظرف مناخي حلّ، فالضرر موحد والإنسان المتضرر هو نفسه في كل لحظة زمن وكل جزئية حال.

من هنا نقول إنّ علة تحريم الخمر التي أدلى بها د. شلحت تتطوي على مفارقة بينة؛ لأنّ التحريم منوط بعلة لازمة دائمة لا علة وقتية زائلة؛ إذ لا يجوز للمسلم إذا ما سكن في الغرب في ظل مناخ بارد أن يُحِلَّ لنفسه الخمر باعتبار انتفاء الضرر لبرودة المناخ؛ لأنّ العلة قائمة والضرر ماثل وإنّ تغير المناخ وتبدّل المكان؛ لأنّ هـ يفقد الإدراك ويتبدد لديه الوعي التام للتصرف والأداء السلوكي الصائب، وهذا يُفْضِي إلى تلاشي القدرة على التعامل مع الآخر على وفق المنطق والرجاحة في اتخاذ القرار الصحيح باعتبار أنّ كلام العاقل على نفسه حجة؛ فإذا ما غاب العقل انتفت الحجة، وإذا أقصيت الحجة يعدّ كل ما يصدر عن المخور غير حجة؛ ومن هنا ستسري الإشكالات على كل تعامل يقوم به أو كل عقد يبرمه مع آخر أو اتفاق يعقده مع إنسان، وسند ذلك قوله تعالى ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ))⁽²⁾؛ إذ نهى سبحانه عن شرب الخمر لعله كشفها في بنية النص الكريم بتوظيفه تحقيق الغاية من الصلاة ألا هي معرفة ما يقوله المرء ووصوله الى لحظة الخشوع الى الله تعالى وحده؛ إذ قال سبحانه (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) فا استعماله لـ (حتى) في هذا الموضع يدل على ان الغاية من ترك الخمر هي استحصال الوعي ومعرفة ما

(1) م.ن: 180.

(2) سورة النساء: 43.

يقوله الإنسان تشخيصاً وما يريده من كلامه تحديداً؛ وهذا يوصل الى القول بأن الإحجام عن شرب الخمرة يفضي الى تحقق التوازن في السلوك والاعتزان في التفكير ؛ ذلك بأن النص يبني مضمونه على اساس وثاقة العلاقة بين البنية الكلامية وحسن التفكير العقلي؛ لأن الكلام مرتبط ارتباطاً مباشرة بقدرة العقل على إنتاجه؛ لذا نجد أن علة المنع جلية بقوله (حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) والظاهر لدينا أن هذه هي العلة التي دعت إلى منح عملية تحريم الخمر دلالة الإطلاق دون التقييد بزمن معين، حيث ورد ((قوله تعالى {حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} في مقام التعليل للنهي عن شرب الخمر بحيث يبقى سكرها إلى حال الصلاة أي نهيناكم عنه لغاية أن تعلموا ما تقولون))⁽¹⁾.

فإذا لم تتحقق الغاية يبقى التحريم سارياً لوجود العلة، وإذا كان الحكم يدور مع العلة أينما دارت فإن هذا يقتضي أن تكون الخمر محرمة في جميع الأوقات؛ ذلك بأن الطب الحديث ينص على أن شارب الخمر يبقى في حال السكر مدة لا تقل عن اثنتي عشرة ساعة⁽²⁾ أي إنه لا يستقيم حتى يعي ما يقول إلا بعد مضي هذا الوقت الطويل، وإذا ما حسبنا الوقت الفاصل بين أي صلاتين فإننا سنجد أنه أقل من (اثنتي عشرة ساعة)؛ وبهذا تعد الخمر مُحَرَّمَةً في كل الأوقات مطلقاً لعدم تحقق الغاية المنوطة من أداء الصلاة ألا وهي حضور الوعي في وقت أدائها⁽³⁾، بهذا نصل الى أن التحريم واقع على الخمر بسبب ضرره الملازم للإنسان سواء أكان مسلماً أم غير مسلم؛ ذلك بأن معاقرة الخمرة تؤول بصاحبها الى فقدان عقله وتشتت ادراكه وتواري قدرته في السيطرة على نفسه ما يفضي به الحال إلى ضرر نفسه وإضرار الآخرين معه وهذا مناف لمبادئ الديانات التي استشهد بها د. شلحت عن شرب الخمرة ؛ من هنا لا مناط لربط العامل الجغرافي بتحريم الخمرة -والحال هذه- مطلقاً.

الخاتمة

بعد التأمل وإعادة النظر في فكر د. شلحت لبيان أصل الديانات كلها، وصل الباحث إلى جملة من الثمرات التي يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

1- وجد الباحث أن الأسس النظرية التي انطلق منها د. يوسف شلحت في استظهاره لأصل الأديان هو المنطلق الاجتماعي؛ إذ رأى أن الدين إنما يتكوّن بفعل المجتمع فهو ظاهرة مجتمعية بحتة؛ فما يتقبله المجتمع يعد جزءاً من الدين وأحكامه، وما يقف المجتمع عائقاً تجاهه يعد خارجاً عن نطاق الدين ولا يمت إليه بصلة، والظاهر أن منطلقه التعليلي لأصل الدين وتشكّل صورته لا يمت إلى

(1) الطباطبائي: الميزان: 382/4

(2) هذه المعلومة الطبية مستقاة من محادثة مع الدكتور أشوان عبد الزهرة الجناي، مستشفى الحكيم/ النجف الأشرف، 2015م.

(3) للاستزادة ينظر: سيروان عبد الزهرة الجناي: نصوص الخمر في التعبير القرآني - قراءة في أصول التحريم، بحث منشور في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، تصدر عن كلية الآداب - جامعة القادسية، 2010م.

المنطق الحكمي بوثاق؛ ذلك بأنّه إذا كان ثمة سمة للتسامح بقبول بعض من نظريته في الديانات غير السماوية؛ فإن الديانات السماوية لا يمكن أن نقرّ معها بوجود عامل المجتمع في تشكّل منطلقاتها؛ لأنّها قائمة على أساس الحكمة والمنطق السماوية؛ وعليه فلا يمكن إخضاعها لرغبة المجتمع؛ لأنّ المجتمع يمتلك عقلاً بشرياً والعقل البشري قابل للخطأ والصواب، بل كثيراً ما يؤسس الدين غير السماوية على أساس المصلحة وتحقيق رغبات الذات؛ فإذا كانت الحال كذلك فإنّه من المحال القول بأنّ الديانات السماوية تتشكل تحت سطوة المجتمع لأنّها المعتقدات التي فيها والأحكام التي تنطوي عليها قائمة على أساس الحكمة لا الرغبات الشخصية أو المصالح الذاتية؛ وعليه لا يمكن أن تُصاغ عقيدة أو يُسنّ قانون أو تُشرّع عبادة بهذه الدرجة من الحكمة وبهذه المكانة من المنفعة في حال كانت تلك الصياغة بشرية؛ لأنّ البشر يخطيء ويصيب والسماء لا تفعل ذلك البتة، من هنا نجد أنّ منطلق د. شلحت الفكري في بيانه أصل الأديان يحتاج الى إعادة صياغة، فليس الدين ظاهرة اجتماعية؛ بل الدين مُنظّم اجتماعي على أساس الحكمة والمنفعة الحقّة للإنسان والمجتمع على حد سواء.

- 2- وجد الباحث أنّ د. شلحت يحصر مفهوم الديانة في نطاق معرفة الحلال من الحرام على حين أنّ هذا الحصر يمثل جُزئية من جُزئيات المفهوم لا كليته؛ وبهذا فإنّ حده للديانة يعدّ خارجاً عن نطاق التحديد السائد عند أهل المنطق من أنّ يكون المفهوم جامعاً مانعاً، ذلك بأنّ الديانة أكبر سعة من حيث المفهوم من هذا الذي حددها به د. شلحت، ويبدو أنّ تحديده للمفهوم بهذا التصور منطلق من أنّ الدين ظاهرة اجتماعية وعلى الذي يعيش في المجتمع أن يَعْرِفَ الحلال من الحرام؛ فما قبله المجتمع حلالاً، وما رفضه فهو حراماً، وهذا ليس منطلق الدين - الصحيح - ولا منطقاً مطلقاً.
- 3- اتضح لدى الباحث بأنّ د. شلحت يرى أنّ كثيراً من الأشياء التي يفعلها الإنسان والتي تعدّ من الدين إنما يفعلها بضغوط اجتماعية كالجهاد مثلاً إذ يضحى الإنسان بنفسه بداعي ضغط المجتمع.
- نقول يظهر أنّ د. شلحت لم يطلّع على أصل الحكمة من الجهاد في الديانات السماوية؛ ولنفترض أنّ الحال كما يقول كيف يوجه أداء الناس في حال إصدار فتوى (الجهاد الكفائي) ⁽¹⁾،

⁽¹⁾ ذلك بأنّ الجهاد الكفائي هو الفرض الذي يكون ((مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من أيهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية، فمتى تلبس به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطاً مراعى بإكماله))، الشهيد الثاني: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: 443/1 - 444.

فالمتصدي للجهاد يعد ملبياً للدعوة والدين، والذي لا يتصدى للجهاد لوجود من ينبؤ عنه لا يعدّ خارجاً عن الدين، فأين موضع المجتمع ههنا ليعد أحد الفعلين حلالاً والآخر حراماً دينياً.

4- وقف الباحث على جملة من التصورات الفكرية غير السديدة والتداخلات المفهومية غير الموقّعة لدى د. شلحت؛ منها أنّه وقع في مغالطة في حديثه عن فقه الأديان والاختلاف المجتمعي وذلك تحديداً في كلامه على موضوع الإفطار ورؤية الهلال في نهاية شهر رمضان؛ فضلاً عن أنّه قد دخل عالم التوهم في حديثه عن قانون تطور العقيدة من المنفي إلى المثبت، يزداد على هذا فإنّ التناقض يظهر لديه جلياً في طيات حديثه عن الطوطم وكيفية معاملة عابديه اليه.

5- اتضح لدى الباحث بأنّ د. شلحت يوجه أصل ظهور الإحكام الدينية أحياناً الى العامل الجغرافي؛ إذ يرى بأنّ بالمسلمين في البلاد العربية عموماً حُرّم عليهم الخمر؛ لأنّ الجو السائد لديهم حار والخمر ترفع من درجة حرارتهم.

نقول إنّ هذا التعليل لهذا الحكم الشرعي لا يوافق المنطق العقلي مطلقاً؛ وعلة ذلك هي أنّ الخمر إنما حُرِّمَتْ لما فيها من مضرة على الإنسان عموماً؛ ذلك بأنّ الديانات السماوية لا يُحَلُّ فيها شيءٌ إلا لمنفعة ولا يُحرَّم فيها شيءٌ إلا لمضرة، وإذا كانت العلة تدور مع الحكم أينما دار ثبت من هذا بأنّ كلام د. شلحت غير موافق للمطلب الحقيقي من تشريع حرمة الخمر تماماً.

-
- البخاري : أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي :الجامع الصحيح المختصر:تح: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، مط دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت، ط3 ، 1407 - 1987.
 - المجلسي: محمد باقر بن محمد تقى (ت 1111هـ): بحار الأنوار، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي ، محمد الباقر البهبودي، الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة : الثالثة المصححة، 1403 - 1983 م
 - حسين آل عصفور (ت1216هـ): عيون الحقائق الناضرة في تتمة الحقائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.
 - الخوئي (1413هـ): كتاب الصوم، مجموعة: محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي ، د.مط، د.ت.
 - الصدوق (ت381هـ): الخصال، تحقيق : تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة الطبع : 18 ذي القعدة الحرام 1403 - 1362 ش.
 - سيروان عبد الزهرة الجنابي:
 - مباحثات في الأسس اللغوية للمقولات الاصولية، دار ارافد للطباعة - بغداد، دار حدود للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 1439هـ - 2018م.
 - نصوص الخمر في التعبير القرآني - قراءة في أصول التحريم، بحث منشور في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، تصدر عن كلية الآداب - جامعة القادسية، 2010م.
 - الشهيد الثاني: زين الدين بن علي العاملي (ت965هـ): الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: السيد محمد كلانتر، الناشر منشورات جامعة النجف الدينية، ط1، 1386 - 1398هـ.
 - الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت 1402 هـ):الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط4، 1417هـ.
 - يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني (الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام)، الناشر دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2003م.

وبالمحصلة نقولُ إنّ د. شلحت إذا كان مصراً على دراسة (أثر المجتمع في بناء الدين) فإنّ دراسته هذه لكانت تكون أجدى نفعاً وأقرب منطقاً في حال لو اقتصر فيها على دراسة الديانات غير السماوية؛ فلو فعل ذلك لكان يمكن أن تكون تلك الديانات ميداناً خصباً لمنطلقاته الفكرية والاتجاهات المعرفية؛ إذ التلائم يمكن أن تلمسه بينهما جلياً؛ فلو تخطى د. شلحت عن إصراره وكرس جهوده لدراسة (أثر الدين على بناء المجتمع) لكانت دراسته هذه أجدى وأكثر ثراء من دراسته لـ (أثر المجتمع في تكوّن الدين وتشكُّله) مطلقاً.

تمثلات الهوية الدينية بين الإسلام والمسيحية

Representations of religious identity between Islam and Christianity

د. علي الطالب مبارك

أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة ادرا-الجزائر

الملخص:

تهدف الدراسة هذه إلى التعرف على عوامل تشكيل صورة الأنا والآخر في المخيال الغربي والإسلامي، منطلقاً من التساؤل التالي إلى أي حد تعمل النظرتان المسيحية والإسلامية، المنتجتان في ظروف المواجهة إبان المرحلة الوسطية على التأثير في طريقة إدراك الآخر في الزمن الراهن؟ وهل عملت الحداثة على تشكيل صورها الخاصة بخصوص النظرية المتبادلة بين الشرق والغرب؟ هل يمكن القول أن العصر الوسيط وضع الأسس الدينية العميقة للنظرتين المتبادلتين بين أوروبا والإسلام، لدرجة أنها ما زالت تؤثر وبشكل عميق في التمثلات التي مازال يحملها كل طرف عن الآخر؟

ما هي نسبة الأسطورة والواقع التي يحوزها الغرب في الوعي واللاوعي الإسلامي؟ وكيف تمت عملية إدماج الآخر الإسلامي في فكر ومتخيل النخب؟ و وفي الأخير تبقى الحاجة ملحة إلى تصحيح الرؤية المتبادلة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي.

الكلمات المفتاحية:

الهوية الدينية، صراع الهويات، التمثلات الاجتماعية، الحضارات، الحداثة.

Summary:

This study aims at identifying the factors of shaping the image of the ego and the other in the Western and Islamic imagination. This is based on the following question: To what extent do the Christian and Islamic views produced in the conditions of confrontation during the intermediate stage influence the way one perceives the other at present?

Has modernity shaped its own images of the East-West view? Is it possible to say that the Middle Ages laid the deep religious foundations of the mutual views between Europe and Islam, to the extent that they still profoundly affect the representations still held by each other?

What is the percentage of myth and reality that the West has in the Islamic consciousness and unconsciousness? How was the process of integrating the Islamic Party into the thinking and imagination of elites?

Finally, there is an urgent need to correct the mutual vision between the Islamic East and the Christian West.

Key words: Religious Identity, Conflict of identities, Social Representations, civilizations, Modernity.

مدخل تمهيدي:

الحديث عن الهوية في الوقت الراهن أصبح من الأساسيات التي ينبغي أن يتوفر عليه جهد النخبة الواعية المثقفة من أبناء الأمة. وذلك لأن الأمم لا تحيا بدون هوية، إذ هذه الأخيرة بمثابة البصمة التي تميز الأمة عن غيرها من الأمم، ولا يمكن لأمة تريد لنفسها البقاء والتميز أن تتخلى عن هويتها، فإذا حدث ذلك فمعناه: أن الأمة فقدت استقلالها وتميزها، وأصبحت بدون محتوى فكري، أو رصيد حضاري، ومن ثم تتفكك أو اصر الولاء بين أفرادها، وتتلاشى شبكة العلاقات الاجتماعية فيها. وهوية أية أمة هي صفاتها التي تميزها من باقي الأمم لتعبر عن شخصيتها الحضارية. والهوية دائماً جماع ثلاثة عناصر:

العقيدة التي توفر رؤية للوجود، واللسان الذي يجري التعبير به، والتراث الثقافي الطويل المدى¹. اللغة هي التي تلي الدين كعامل مميز لشعب عن شعب آخر، ثم يأتي التاريخ وعناصر الثقافة المختلفة في صنع الهوية. وأهم عناصر الهوية هو الدين، وتصبح الهوية الدينية أكثر أهمية في حالة الحروب والصراعات، فحين يشعر الناس أنهم مهددون في عقيدتهم يبدو أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها، إنها حرب هويات².

1. الهوية والانتماء:

لا تُعطى الهوية مرة وإلى الأبد، فهي تتشكل وتتحوّل على طول الوجود. كم هو حقيقي أن ما يحدد انتماء شخص إلى مجموعة ما هو تأثير الآخرين بشكل أساسي، أي القريبين منه كأهله ومواطنيه وأخوته في الدين الذين يسعون إلى تملكه، وتأثير الذين في المواجهة والذين يعملون على إقصائه. عندما يُضطهد المرء بسبب ديانته وعندما يتعرض للإهانة أو السخرية بسبب بشرته أو لهجته أو ثيابه فهو لن ينسى ذلك. فالهوية تتشكل من انتماءات متعددة، ويكفي المساس بانتماء واحد لكي ينتقض الشخص بكيّيته.

¹ علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية، ط02، المركز الثقافي العربي، المغرب 2004، ص181.

² جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، شركة السماحة للطباعة والنشر، ط01، الكويت 2012، ص10.

عندما يجتاح الانتماء المتهم، أي اللون أو الدين أو اللغة أو الطبقة، الهوية كاملة يشعر الذين يتشاطرونه بالتعاضد فيتجمعون ويتجندون ويتبادلون التشجيع ويهاجمون الذين في المواجهة. بالنسبة لهم يصبح تأكيد هويتهم اضطراراً عملاً شجاعاً وعملاً محرراً¹.

يتحاذى ويتواجد حول المتوسط، منذ قرون فضاءان حضاريان أحدهما في الشمال والآخر في الجنوب والشرق. في العصر الروماني كل تلك الأصقاع التي أصبحت من بعد مسيحية أو مسلمة أو يهودية، كانت تنتمي إلى الامبراطورية ذاتها، لم تكن سوريا أقل رومانية من الغال وكان شمال أفريقيا من وجهة النظر الثقافية إفريقيًا رومانيًا أكثر من أوروبا الشمالية.

لقد تغيرت الأمور جذرياً مع الظهور المتتالي لديانتين موحدين. أصبحت المسيحية في القرن الرابع الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية. وبعد أن نشر المسيحيون عقيدتهم الجديدة بشكل يثير الإعجاب بواسطة التبشير والصلاة ومثال القديسين، استخدموا سلاح السلطة لتوطيد حكمهم واضعين الديانة الرومانية القديمة خارج القانون ومطاردين أتباعهم الآخرين. لا شك أن الإسلام قد استقاد تقليدياً من وجود أتباع الديانات الأخرى الموحدة على الأراضي التي يسيطر عليها. قد يقول الذين يعارضون هذا الرأي لماذا التبجح بتسامح الماضي، والحاضر على ما هو عليه؟ إنه لعزاء رديء أن نعرف أن الإسلام كان متسامحاً في القرن الثامن، في حين يُذبح الكهنة اليوم ويُطعن المثقفون وتطلق النار على السياح. لا أهداف من خلال التذكير بالماضي إلى إخفاء الفظاعات التي تلقيها الأخبار في وجهنا يومياً، والتي تتضمن أخباراً وصوراً من الجزائر وكابول والعراق وسوريا واليمن وفلسطين وطهران وصعيد مصر أو غيرها.

إن هناك ديانتين متقابلتين، ديانة مسيحية معنية دائماً بنقل الحداثة والحرية والتسامح والديمقراطية، وديانة مسلمة مكرّسة منذ البدء للتسلط والظلامية. حدث انقلاب في موازين القوى الأخلاقي بين الشمال وجنوب المتوسط.

إن العالم الإسلامي لم يعد بروتوكول التسامح الذي كان سائداً في الدول المسلمة يتوافق مع المعايير الجديدة، لدرجة أن العالم الإسلامي بعد أن كان على رأس التسامح أصبح في المؤخرة، كذلك في النصف الثاني من القرن العشرين، بدأ موقع الأقليات الدينية في كنف أوروبا المسيحية بالتحسن بصورة ملحوظة.

يوجد هنا رأيان يستحقان التقنيد. الرأي الذي يعتبر الحصيل التاريخي إيجابياً للعالم الإسلامي في موضوع التسامح، أن موجات العنف الحالية مجرد منعطفات عابرة. أما الرأي الشائع الواسع الانتشار في الغرب يرى في الديانة المسلمة مصدر كل الشرور التي تعاني منها المجتمعات التي ينتمون إليها. ولا أعتقد أنه يمكن فصل معتقد ما عن مصير أتباعه، ولكن يبدو أننا غالباً بتأثير الأديان على الشعوب، في حين نهمل على العكس تأثير الشعوب على الأديان. إضافة إلى ذلك يصح هذا

¹ أمين معلوف، الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، ط01، ورد للطباعة والنشر، سوريا- دمشق 1999، ص57.

الأمر على كل العقائد. إذا كان من حقنا التساؤل عما فعلته الشيوعية بروسيا، من المفيد أيضاً التساؤل عما فعلته روسيا بالشيوعية، وكيف كان يمكن لتطور هذه العقيدة ومكانتها في التاريخ، وأثرها في مختلف مناطق العالم، أن يكون مختلفاً لو أنها انتصرت في ألمانيا أو انكلترا أو فرنسا، بدلاً من روسيا والصين. بالتأكيد نستطيع أن نتخيل أنه كان سيولد ستالين آخر في هيدلبرغ أو ليدز أو بوردو. وبالطريقة ذاتها نستطيع أن نتساءل عما كانت ستكونه المسيحية لو أنها لم تنتصر في روما، ولم تستوطن في أرض مجبولة بالقانون الروماني والفلسفة اليونانية اللذين يبدوان اليوم عتبات الثقافة الغربية المسيحية¹.

2. الهوية والاختلاف:

كل المذابح التي حدثت خلال السنوات السابقة، وكذلك معظم الصراعات الدامية ترتبط بملفات عن الهوية. يوجد في تاريخ الإسلام ومنذ بداياته قدرة مميزة على التعايش مع الآخر. ففي نهاية القرن الماضي كان يوجد بين سكان اسطنبول عاصمة القوة الإسلامية أغلبية غير مسلمة تتألف من اليونانيين والأرمن واليهود. هل يمكن أن نتخيل في العصر ذاته أن يكون نصف سكان باريس أو لندن أو فيينا أو برلين من غير المسيحيين، مسلمين أو يهود؟ وحتى اليوم أيضاً يتفاجأ العديد من الأوروبيين لسماع نداء المؤذن في مدنهم².

هل أن المسيحية بجوهرها متسامحة ومحترمة للحريات ومفطورة على الديمقراطية؟ إذا صغنا التساؤل بهذا الشكل نكون مضطرين إلى الإجابة بـ لا. إذ يكفي العودة إلى بعض كتب التاريخ لنتبين كم من التعذيب والاضطهاد والقتل مُرس على مدى العشرين قرناً الماضية باسم الدين، وأن أعلى السلطات الكهنوتية وكذلك الغالبية العظمى من المؤمنين استفادت من تجارة العبيد وخضوع النساء، والديكتاتوريات الجائرة وكذلك من محاكم التفتيش. فهل هذا يعني أن المسيحية في جوهرها مستبدة وعنصرية ورجعية وغير متسامحة؟ أبداً، يكفي أن ننظر حولنا لنتبين أنه يوجد اليوم علاقة جيدة مع حرية التعبير وحقوق الإنسان والديمقراطية. هل يجب أن نستنتج أن جوهر المسيحية قد تغير! أو أن الروح الديمقراطية التي يحركها بقيت مختبئة خلال تسعة عشر قرناً لتتكشف في منتصف القرن العشرين قط.

لكي نفهم لا بد من طرح الأسئلة بصورة مختلفة: هل كانت الديمقراطية في تاريخ العالم الإسلامي مطلباً دائماً؟ إذا قارنا تاريخ العالم المسيحي مع العالم المسلم نكتشف من جهة ديانة متعصبة لفترة طويلة وتحمل إغراء توتاليتارياً واضحاً، ولكنها تحولت شيئاً فشيئاً إلى ديانة انفتاح. ومن جهة ثانية ديانة تحمل رسالة انفتاح، ولكنها انحرفت شيئاً فشيئاً إلى سلوكيات تعصبية وتوتاليتارية.

¹ أحمد بعلبكي... وآخرون، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت -

لبنان 2013، ص235.

² جورج فُرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ط01، دار الفارابي، بيروت - لبنان 2007، ص95.

عندما أشير إلى تأثير المجتمعات على الأديان أفكر مثلاً بواقع تهجم مسلمي العالم الثالث بعنف على الغرب، ليس فقط لأنهم مسلمون وأن الغرب مسيحي، ولكن أيضاً لأنهم فقراء ومحكومون ومنتهكون بينما الغرب غني وقوي. إن الحركات الأصولية الإسلامية ليست نتاجاً خالصاً للتاريخ الإسلامي، إنها نتاج عصرنا وتوتراته ونحرفاته وممارساته وخبائثه.

ما يتعارض مع الواقع تلك الرؤية الخاطئة عند المراقبين والأتباع المتحمسين، بأن نضع كل حدث يجري في بلد مسلم تحت عنوان الإسلام، في حين أن هناك عوامل أخرى تؤثر أيضاً وتفسر بشكل أفضل ما يحدث.

أنهي هذا الاستطراد القصير للعودة إلى الطرح الأساسي، وهو أننا غالباً ما نمح مكانة هامة لتأثير الأديان على الشعوب وتاريخها، وأقل من ذلك لتأثير الشعوب وتاريخها على الأديان. إن التأثير متبادل: فالمجتمع يشكّل الدين الذي يشكّل المجتمع بدوره، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن هناك طريقة واحدة في التفكير تقودنا إلى ألا نرى إلا مظهراً واحداً لهذه الجدلية مما يشوّه رؤيتنا للأمور. ولا يتردد البعض في تحميل الإسلام مسؤولية كل المآسي التي عرفتها وما تزال تعرفها المجتمعات الإسلامية. ولا أنتقد هذه النظرة كونها ظالمة، بل لأنها جعلت أحداث العالم غير ممكنة الفهم تماماً¹. إن المشهد الذي يتبدى لنا في سوريا والعراق واليمن وفي كل مكان، والمكوّن من العنف والأصولية والتسلط والقمع، ليس ملازماً للإسلام، مثلما تكشّف أن جزاري محاكم التفتيش أو الملوك المستندين إلى الحق الإلهي لا علاقة لهم بالمسيحية.

3. صراع الهويات:

ترتكز أطروحة صدام الحضارات لـ صموئيل هانتنغتون على فرضية أساسية، وهي أن الثقافة أو الهوية الثقافية هي التي تشكّل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة.

ينطلق هانتنغتون من مقولة يعتبر فيها الحضارات هي القبائل الإنسانية الكبرى. وصدام الحضارات هو صراع قبلي على المستوى العالمي، حيث يشير إلى أن الهوية الثقافية هي العامل الرئيسي الذي يشكل تقاربات الدولة وعداوتها. فالشعوب التي فصلتها الايديولوجيا وحّدتها الثقافة (الألمانيّان-الكوريّتان-الصين...؟)

فالدول لا تستطيع أن تقتصر إلى هوية، هويتها الثقافية تحدد مكانها في السياسة الدولية، وتحدد أصدقاءها وأعداءها. وبالتالي فأكثر الاختلافات أهمية بين الشعوب لم تعد أيديولوجية ولا سياسية أو اقتصادية، إنما ثقافية أو تراثية. إن الشعوب والدول تحاول أن تجد الإجابة عن أكثر الأسئلة أهمية،

روجيه غارودي، نحو حرب دينية؟ جدل العصر، ط03، دار الفارابي، بيروت-لبنان 2001، ص27¹

من نحن؟ «إن الشعوب لا تستعمل السياسة لمجرد أن تدفع بمصالحها قدماً، ولكن أيضاً من أجل تحديد هويتها. إننا نعرف من نحن فقط.. عندما نعرف أولئك الذين ضدنا»¹.

إن القضية الجوهرية في العلاقات بين الغرب وباقي العالم هي التنافر بين جهود الغرب لتكريس عالمية الثقافة الغربية-وبخاصة الأمريكية- واللافت أنه يستخدم متغير العداء للغرب في تصنيفه لطبيعة العلاقات بين الغرب والباقي على الشكل التالي:

- الحضارات المتحدية: وهي الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية.
 - الحضارات الضعيفة: وهي المتمثلة في أمريكا اللاتينية وأفريقيا.
 - الحضارات المتأرجحة: وهي الروسية واليابانية والهندوسية، حيث يسود عناصر التعاون والصراع، وهي تتأرجح من جانب إلى آخر في علاقتها بالغرب.
- يحاول فوكوياما تفسير نزعة المسلمين للعنف في ما بينهم ومع غيرهم متوسلاً ببعض التبريرات ومنها:

1. إن الإسلام كان منذ البداية دين السيف، فهو يثمن القيم والفضائل العسكرية، ويطرح الحرب ضد الكفرة، ومفهوم اللاعنف غائب عن العقيدة والممارسة عند المسلمين.
 2. إن انتشار الإسلام في معظم العلم جعل المسلمين على اتصال مباشر مع شعوب متعددة تم غزوها وتحويلها إلى الإسلام. ومواريث هذه العملية هذه العملية مازالت باقية.
 3. طبيعة المجتمعات المسلمة، فغالبيتها لديها مشاكل مع الأقليات مقارنة بتلك التي ليست مسلمة مع الأقليات المسيحية.
 4. عدم وجود دولة أساسية أو أكثر، وبالتالي فإن أكثر من دولة تتطلع إلى قيادة العالم الإسلامي (السعودية، إيران، تركيا، باكستان، أندونيسيا، مصر...) وليس هناك واحدة منهم قادرة على أن تقوم بتسوية الصراعات أو أن تتصرف سلطوياً نيابة عن المسلمين.
- 3. 1 صدام بين الحضارات:** أثار هذا السؤال صمويل هنتجتون عام 1993. فإننا نلاحظ في كتابه التالي أن صدام الحضارات أصبح عين التعريف المحدد لطبيعة سياسة النظام العالمي الجديد. واستهدفت الفكرة الأصلية فهم السياسة العالمية بعد نهاية صراع الشرق- الغرب وذلك وفق إطار تصنيفي جديد، أو إطار لا يعطي الأولوية لصراعات القوة السياسية أو لسباق التسلح أو الحرب من أجل الموارد الاقتصادية النادرة، أو في صورة تطاحن بين منظومتين أيديولوجيتين. وشاء لهنتجتون أن يدرج في تحليل السياسة الدولية أسلوباً جديداً في النظر إلى السياسة باعتبارها صداماً بين الثقافات².

داريوش شايفان، أوام الهوية، ط01، دار الساقي، بيروت-لبنان 1992، ص71.¹

² لبيب الطاهر، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية-الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط01، بيروت 1999، ص812.

إن هنتجتون لا يعتبر الإسلاميين أو الأصولية الإسلامية المشكلة الرئيسية، بل الإسلام ذاته مفترضاً أنه حضارة مختلفة تماماً وبالكامل عن جميع الحضارات الأخرى. ويؤكد هنتجتون أن المجتمعات والدول الإسلامية تقع عند خطوط المنازعات الثقافية للعالم ولهذا بدت عنيفة بشكل مفرط. إذ نراه يدفع بأن المسيحيين وغير المسلمين على السواء لا ينكرون الحماسة لحرب إسلامية والاستعداد لاستخدام العنف، ولهذا يخلص إلى نتيجة واضحة هي أن الإسلام في ذاته يتصف بطابع العنف¹.

4. الدين والدولة. أية علاقة؟

السؤال المطروح ليس أن نعرف لماذا لم تنجح حضارة الإسلام أو الصين في أن تصبح حضارة مهيمنة، فقد كان لكل منها مكان جاذبيتها. السؤال هو في أن نعرف لماذا بدأت كل الحضارات الأخرى بالتراجع عندما تقدمت الحضارة الأوروبية المسيحية، ولماذا تم تهميشها كلها بصورة تبدو اليوم نهائية؟

إن البشرية امتلكت منذ ذلك الحين الوسائل التقنية التي تمكنها من السيطرة على الكوكب. أو لنقول أن البشرية كانت قد بلغت من النضج ما يمكنها من إنجاب حضارة كوكبية كانت البويضة جاهزة للتلقيح وقد لقحتها أوروبا الغربية². لدرجة أننا كيفما نظرنا اليوم نجد الغرب حولنا بما فيه سعادة العالم وتعاسته. حيثما نحيا على هذا الكوكب نجد أن كل حادثة هي عملية تغريب، وهو ميل تزيد التطورات التقنية من حدته وتسارعه، في كل مكان تقريباً نجد بالتأكيد صروحاً وأعمالاً تحمل بصمة حضارات خاصة، ولكن كل ما يولد من جديد سواء تعلق الأمر بالأبنية أو المؤسسات أو أدوات المعرفة أو طريق العيش هو على صورة الغرب.

أما بالنسبة لبقية العالم وكل الذين ولدوا في كنف ثقافات مهزومة فقد طُرح الاستعداد للتغيير والحداثة بصيغ مختلفة. فبالنسبة للصينيين أو الأفارقة أو الهنود أو اليهود أو الأتراك، تضمنت الحداثة على الدوام التخلي عن جزء من الذات، وحتى عندما تستشير الحداثة مشاعر الحماسة أحياناً فقد كان يتخللها دائماً بعض المرارة، وشعور بالمهانة والتكر للذات، وأزمة هوية عميقة.

عندما تحمل الحداثة علامة الآخر، لا يكون مفاجئاً أن ترى بعض الأشخاص يرفعون شعارات السلفية من أجل تأكيد اختلافهم. في كل خطوة في الحياة نصادف إحباطاً وخيبة وإهانة، فكيف لا تصبح شخصيتنا ممزقة؟ وكيف لا نشعر بهويتنا مهددة؟ كيف لا نشعر بأننا نعيش في عالم يمتلكه الآخرون ويخضع لقواعد يملئها الآخرون، عالم يشعر فيه المرء أنه يتيم أو غريب أو دخيل.

لِمَ كان التطور في الغرب إيجابياً إلى هذا الحد ومخيباً للآمال في العالم المسلم؟ لماذا عرف الغرب الذي يمتلك تاريخاً طويلاً من التعصب وكان يصعب عليه دائماً التعايش مع الآخر، كيف ينتج

¹ ديبتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات التقاهم بشأن الصراعات الثقافية، دار العين للنشر، ط01، الاسكندرية - مصر 2008، ص133.

² المسيري عبد الوهاب، الهوية والحركة الإسلامية، ط02، دار الفكر، دمشق 2010، ص141.

مجتمعات تحترم حرية التعبير، في حين أن العالم المسلم الذي مارس التعايش لزمن طويل يظهر هذه الأيام كمعقل للتعصب؟

إذا كانت المسيحية قد شكّلت أوروبا، فأوروبا أيضاً قد شكّلت المسيحية. إن المسيحية اليوم هي ما صنعتها بها المجتمعات الأوروبية. لقد تحوّلت مادياً وفكرياً وغيّرت مسيحيتها معها. كم من مرة شعرت الكنيسة الكاثوليكية أنها مهدّدة ومخدوعة! كم من مرة هبت تسعى جاهدة لتأخير تغيرات تبدو لها مخالفة للعقيدة وللأخلاق الحميدة والإرادة الإلهية! فقد كانت مجبرة على مراجعة نفسها يومياً في مواجهة علم منتصر يتحدى الكتابات المقدّسة، وفي مواجهة الأفكار الجمهورية والعلمانية والديمقراطية، وفي مواجهة تحرر المرأة والتشريع الاجتماعي للعلاقات الجنسية قبل الزواج، والولادات خارج الزواج، ومنع الحمل... لقد بدأت الكنيسة دائماً بالتصلب قبل أن تُعمل المنطق وقبل أن تتكيف.

لقد اخترع المجتمع الغربي الكنيسة والديانة التي كان يحتاج إليها. لقد ساهم المجتمع بكامله، وكل الذين ساهموا في تطور الذهنيات ساهموا أيضاً في تطور المسيحية، وهم ما زالوا يساهمون بما أن التاريخ مستمر. وكذلك في العالم المسلم، أنتج المجتمع دوماً ديانة على صورته. إضافة إلى أن هذه الصورة لم تكن أبداً ذاتها من عصر إلى آخر ومن بلد إلى آخر. عندما كان العرب ينتصرون ويشعرون أن العالم لهم، كانوا يؤولون عقيدتهم بروح من التسامح والانفتاح. لقد انطلقوا في مبادرة واسعة وهي ترجمة الموروث اليوناني وكذلك الإيراني والهندي مما سمح بازدهار العلم والفلسفة. في بداية الأمر اكتفوا بالتقليد والنسخ ثم تجرّؤوا على الإبداع في التنجيم والزراعة والكيمياء والطب والرياضيات، وكذلك في الحياة اليومية في فن المأكّل والملبس وتزيين الشعر والغناء. حتى أنه كان يوجد معلمون للموضة يبقى زرياب أشهرهم. فقد عرفت بغداد ودمشق والقاهرة وقرطبة وتونس من القرن السابع وحتى القرن الخامس عشر، علماء عظماء ومفكرين كبار وفنانين، إضافة إلى أعمال كبيرة في اصفهان وسمرقند واسطنبول حتى القرن السابع عشر. لقد انفتح الإسلام منذ خطواته الأولى دون حدود على الإيرانيين والأتراك والهنود والبربر، إنها ضريبة العالمية التي ينادي بها الإسلام¹.

5. الموقف من الحداثة:

بدأ العالم الإسلامي المتوسطي يعي تهميشه والهوة التي تفصله عن الغرب نحو نهاية القرن الثامن عشر. بعد حملة نابليون بونابرت على مصر في عام 1799م بدأت شخصيات عديدة من المتعلمين تطرح أسئلة مثل: لماذا تأخرنا إلى هذا الحد؟ لماذا تجاوزنا الغرب؟ ماذا فعل؟ وماذا علينا أن نفعل للحاق به؟ فاختلّت الإجابة حسب كل اتجاه فكري.

فالسلفي يرى أننا تأخرنا نحن المسلمين، لأننا أضعنا ديننا ولم نتمسك بإسلامنا الصحيح الذي هو عودة إلى الأصول. والبرالي يرى أنه يجب أن ندع تراثنا، ونيمّ شطر أوروبا فنعمل كما عملت الدول المتقدمة لنلحق بركب الحضارة الحديثة. والتوفيقي يرى أنه يجب ألا نقف على أرض التراث

¹ أمين معلوف، الهويات القاتلة، مرجع سابق، ص 41.

وحده، ولا أن نتّجه كلياً نحو أوروبا، بل نأخذ من كلا التراث والحدث أحسن ما فيهما: ما يلائمنا ويوافقنا¹. ويمكن القول أن مدار الفكر العربي الحديث منذ بداية النهضة العربية إلى يومنا هذا هو التوفيق بين القديم والحديث: بين التراث العربي الإسلامي، والثقافة الغربية المعاصرة، في مختلف الميادين الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية. لقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم أمام نوعين من الواقع: واقع الحضارة الغربية التي داهمتهم في عقر دارهم وهم شبه نيام. حضارة سمتها الأولى العقلانية في التفكير والتنظيم والعمل. وواقع تراثي عربي إسلامي يذكّرهم بذلك الماضي المجيد الذي يغريهم بالرجوع إليه، والتماس الحلول منه. وأمام التحدي الحضاري الغربي، وإغراء الماضي وتمجيده، وجد العربي نفسه يعيش مأساة مزدوجة، تبدأ بازدواجية الفكر ولا تنتهي.

كيف نوفق بين تراثنا المجيد الزاهر وبين ثقافة العصر وعلومه؟ هذا هو السؤال الكبير الذي طرحه رواد الفكر العربي، واتّجهوا في حله مذاهب شتى: فالسلفيون تخطوا الواقع، وتجاهلوا التطور، مستجدين في رؤاهم الفكرية بصورة مثالية للماضي، ونادوا بعدم الحاجة إلى الغرب وثقافته، لأن التراث الإسلامي يكفي ذاته بذاته، ولأن في هذا التراث من المقومات الذاتية الأصلية ما يكفل للعرب نهضة حقيقية إذا هم عرفوا كيف يعودون إلى الماضي وثقافته، وهناك بالمقابل الآخذون بثقافة الغرب، واقتفاء خطاه العلمانية في الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد، عادّين التراث مجرد ركام تاريخي تجاوزه التطور، يعرقل الانطلاقة المنشودة، فإذا أردنا حياة في هذا العصر الحضاري الجديد، فإما التقدم أو الانقراض ولا طريق وسط بينهما.

وبين هذين الاتجاهين المتعارضين قام اتجاه ثالث، سرعان ما أصبح أكثر انتشاراً يدعو إلى التوفيقية بين التراث والغرب، والأصالة والمعاصرة. لقد كان النموذج الحضاري الغربي يتحداهم، والنموذج العربي الإسلامي يشكل السند الذي يؤكد ذاتهم في وجه التحدي الغربي. وقد حمل إليهم النموذج الأوروبي أمرين متناقضين في آن: الاستعمار والحرية اللبرالية. ومثلما ازدوجت المشاعر تجاه الغرب، فقد ازدوجت أيضاً تجاه التراث، فإذا كانت الايديولوجيا الغربية قد أوجدت كراهية المستعمر، والرغبة في استيراد علومه ومنجزاته، فإن التراث قد أوجد أيضاً ازدواجاً في المشاعر تجاهه، بين الحب والكراهية، الحب لأصالته، والكراهية لركوده، والرغبة في تجاوزه. ووجد العربي نفسه مضطراً عندما يختار أحد النموذجين، لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر².

غير أن كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة عدّل في موقفه الفكري من بعد: فالسلفيون لم يعد بإمكانهم الانصراف عن الواقع المعاش، لأنهم وجدوا أنفسهم في ظل حضارة غربية تفرض عليهم في كل مجال حقائق علمية لا يمكن رفضها أو نكرانها، لأن تطبيقاتها العلمية هي أساس الحضارة الوافدة

¹ محمد عزام، الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية.. إلى الحداثة، ط01، منشورات، وزارة الثقافة، سوريا- دمشق 2004، ص13.

² السيد ولد أباه، الدين والهوية إشكالات الصدام والحوار والسلطة، ط01، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان 2010، ص75.

الت تغزؤهم وتتحداهم. ولذلك أخذوا يقبلون بالكثير منها مسؤولين ذلك بأن التراث قد سبق إلى التبشير بها.

ودعاة الاتجاه التغريبي لم يعد بإمكانهم أن يستمروا في الهروب إلى الأمام، فلقد وجدوا أنفسهم يعيشون تناقضاً يتجلى في اضطرارهم إلى الوقوف بجانب مواطنيهم لمقاومة الغرب الذي يعجبون به ويدعون إلى الأخذ منه، لأنه هو نفسه الغرب الاستعماري الذي يحتل أوطانهم ويسرق خيرات بلادهم. وأما دعاة الاتجاه التوفيقي فقد حاولوا التمييز بين التراث السلبي والتراث الإيجابي، وبين الغرب العقلاني اللبرالي، والغرب الاستعماري الامبريالي. وفي إقامة الجسور بين الماضي العربي المجيد والمستقبل المنشود، على غرار التقدم الأوروبي، وقعوا في ازدواجية فكرية.

6. نهاية التاريخ:

إن أطروحة نهاية التاريخ التي قدّمها الأمريكي ذو الأصل الياباني فرانسيس فوكوياما صيف 1989، تتطرق من أن المعالجة في مجال الأيديولوجيا والوعي لا تكمن في الأفكار التي يحملها الناس في أي مكان، بل تكمن في ما يمكن اعتباره إراثاً أيديولوجياً للبشرية¹. لقد واجهت الليبرالية الفاشية والنازية وأسقطتهما، وواجهت الشيوعية فهزمتها، وهذه المنافسات أصبحت في حكم الموتى. وهو يتساءل: بعد ذلك هل بقي هناك منافسون أيديولوجيون؟

يقرر جواباً عن هذا السؤال إن الديمقراطية الليبرالية تشكل فعلاً منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية، والشكل النهائي لأي حكم إنساني بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. ما يعني نهاية التاريخ وتحقيق الانتصار الشامل للنموذج الحضاري الغربي كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية. ففي نهاية التاريخ لا يبقى منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي. إن السياق المنطقي لأطروحة نهاية التاريخ يؤول إلى انتفاء أسباب الصدام بين الدول والشعوب كمحصلة طبيعية لسيادة شكل الحكم الأكثر عقلانية بلا منافس أيديولوجي حقيقي. يقرر فوكوياما أن العالم سينقسم إلى جزء ما بعد تاريخي يضم الدول الديمقراطية، وجزء آخر يظل دائماً في التاريخ ودورته المفتوحة ويشمل الدول غير الديمقراطية.

في العالم الأول سينتهي الصراع لمصلحة التفاعل الاقتصادي بين دوله، وبالتالي فإن الحروب والأخطار العسكرية ستنتهي، بينما يبقى العالم المنخرط في التاريخ مواصلاً لانقساماته ونزاعاته وصراعاته الأيديولوجية والقومية والدينية. وبالتالي فالخلاص والنجاة للأمم والشعوب هو بالالتحاق بركب الديمقراطية الليبرالية، أما العلاقات بين العالمين

¹ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الخير، مركز الانماء القومي، لبنان - بروت 1993، ص 302.

فسوف تتوفر لها محاور عديدة يتصادمان فيها وستظل مشحونة بالحدز والخوف المتبادلين.

يعيد فوكوياما مرة أخرى بناء حائط برلين جديد يفصل به، لا بين ايديولوجيتين متناقضتين، بل بين نوعين من البشر: أولئك الجديرون بالحياة وأولئك المسموح لهم بالموت¹.

أما عن تاريخ الديمقراطية وأصالتها حسب فوكوياما مقطوعة الجذور، لم توجد في العالم قبل عام 1776 تاريخ إعلان استقلال الولايات المتحدة. فديمقراطية أثينا في عهد بريكليرس لا يمكن اعتبارها ديمقراطية لأنها لم تكن تحمي بانتظام الأفراد، بل إن هذه الديمقراطية الأثينية تمكنت من إعدام أشهر مواطنيها، سقراط لأنه مارس بحرية حقه، وأفسد الشبيبة بحسب تقارير الاتهام.

الديمقراطية الليبرالية عنده نشأت مع الولايات المتحدة الأمريكية، وهو يفاجئنا بإنكاره للجذور الأوروبية للديمقراطية الغربية، فيتكرر للماغنا كارتا (Carta Magna) الوثيقة الكبرى التي وقعها عام 1215 الملك جون بضغط من طبقة النبلاء، والتي شكلت نقطة الانطلاق نحو قيام النظام الدستوري، والذي أدى عام 1265 إلى تشكيل أقدام برلمان في العالم في بريطانيا، وهذا كان طبعاً ليس فقط قبل استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، بل قبل اكتشاف أمريكا بأكثر من مائتي سنة. وهو بهذا الادعاء يريد أن يعلن أن الديمقراطية الأمريكية هي أول ديمقراطية حقيقية عرفها التاريخ، وهو ادعاء يفقد إلى الموضوعية.

ويتساءل فوكوياما لماذا لا تتبنى أغلب البلدان الديمقراطية الليبرالية طالما هي شكل الحكم الأكثر عقلانية؟ يجب عن هذا السؤال معتبراً الثقافة يمكن أن تشكل عائقاً أمام الديمقراطية الانتقال إلى الديمقراطية² والعوامل الثقافية المعوقة يراها تتمثل في:

1. درجة قوة الانتماء الإثني. يعتقد فوكوياما أن الديمقراطية لن تظهر في البلاد التي تكون فيها القومية أو الانتماء الإثني، لأن هذه المجموعات لا تستطيع أن تقتسم مفهوماً موحداً للأمة أو أن تتبادل الاعتراف بحقوق بعضها البعض.

2. الدين يعتبره أيضاً عائقاً أمام الديمقراطية، موضحاً أنه لا يوجد صراع دستوري بين الدين والديمقراطية الليبرالية إلا عندما يكف الدين عن كونه متسامحاً وعادلاً. ويستشهد بهيغل الذي يعتقد أن المسيحية مهّدت الطريق أمام الثورة الفرنسية برفعها شعار المساواة، وبماكس فيبر معتبراً البروتستانتية وحركة الإصلاح الديني كانتا وراء نشأة الرأسمالية وحركة العلمنة، وأن معظم الديمقراطيات الحالية هي كاثوليكية. أما الإسلام فهو دين كلي

¹ عبد الغني عماد، سيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت - لبنان 2006، ص 237

² فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص 315.

شمولي كاليهودية، يريد تععيد (فرض قواعد) كل مظاهر الحياة الإنسانية العامة والخاصة، بما في ذلك مجال السياسة.

3. البنية الاجتماعية: حيث يشكل الوجود المسبق لبنية اجتماعية غير عادلة أصلاً عقبة أمام ظهور ديمقراطية مستقرة. فقرة واستقرار الديمقراطية في أمريكا يرجعان إلى العادات الثقافية المهيمنة التي انتقلت إلى أمريكا الشمالية من إنكلترا وهولندا الليبراليتين، بينما حظيت دول أمريكا اللاتينية بموروث إسباني أو برتغالي استبدادي.

4. قدرة الجماعة على خلق مجتمع مدني سليم. وهنا تظهر قدرات الشعوب على تطبيق ما يسميه توكفيل «فن التجمع» بعيداً عن كل تدخل للدولة، حيث يعتبر أن أفضل شكل للديمقراطية يتبدى إذا ما بدأت من الأسفل إلى الأعلى، وليس العكس. فالحكومة المركزية تظهر في هذه الحالة كنتاج طبيعي للسلطات الحاكمة المحلية المتعددة، وللجمعيات الخاصة التي تستعمل كمختبرات ومدارس للتعليم وممارسة الحرية والتحكم بالذات.

تشكل هذه العوامل مجتمعة ثقافة شعب، واختلاف الشعوب يفسر اختلاف موقفها من الديمقراطية، ويفسر مدى قابلية هذه الشعوب للديمقراطية. وبالتالي تصبح بعض الشعوب وفق هذا التحليل عاجزة على أن تتحول نحو الديمقراطية لأسباب ثقافية عميقة.

7. خاتمة:

ثمة تلازم بين مفهوم صورة الذات ومفهوم صورة الآخر فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائياً حضور الآخر. فصورتنا عن ذاتنا لا تتكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا. لقد خضع الأنا الشرقي من منظور غربي لدراسات غزيرة، ومن منطلقات منهجية مختلفة، غير أن جل الباحثين يتفقون على اعتبار الإدراك الغربي للشرق العربي الإسلامي مازال مسكوناً بالتصورات والأحكام القبلية التي أنتجها التراث الوسيط ولا سيما المسيحي منه. بل إن فكر الأنوار بالرغم من بعض الكتابات النقدية فيه، لم يتمكن من تكوين نظرة مغايرة وجديدة عن الإسلام. وبات راسخاً في الأذهان أن الإسلام هو مصدر الإسلاموية وهذه الأخيرة هي مصدر الإرهاب. والمؤلم أن أطروحات مغلوطة كثيرة قد انتشرت في الغرب ومنها أن المهاجر المسلم يضع نصب عينيه كرسالة حياة مهمّة أساسية هي أن يقود المجتمع الغربي كالقطيع باتجاه حظيرة الإسلام، ومنها أيضاً أن الإسلام الأصولي قد تغلغل في الاقتصاد الأوروبي مما يسهل توفير الدعم لجنود الإسلام. فأى شخص يدين بهذا الدين سيكون بالضرورة مجرماً وإرهابياً ومن ثم يتعين الحذر منه والابتعاد عنه، وهكذا بدا العالم خصوصاً في أوروبا وأمريكا وكأنه مصاب بلوثة عقلية جعلته يكره فعلاً لا قولاً العرب والمسلمين ويراهم أقواماً من الأشرار والرعاع والفوضويين.

تتدخل في عملية تشكيل الصورة عدة عوامل منها:

مؤسسات التنشئة الاجتماعية فعملية التنشئة الاجتماعية هي عملية تفاعل يتم خلالها تمثل الفرد لمعايير وقيم وثقافة مجتمعه، ليصبح متكيفاً مع بيئته الاجتماعية. وقوام هذه

العملية هو نقل التراث الثقافي والاجتماعي للإنسان من جيل إلى جيل، ويتم اكتساب الأفراد ذلك منذ ولادتهم وحتى تتكامل شخصياتهم مع مظاهر بيئاتهم الاجتماعية. الخطاب الإعلامي سواءً كان مادة مكتوبة، مذاعة، أو مرئية، التي تقيم علاقة جدلية مع المجتمع تعكس الواقع وعلاقات القوة المهيمنة فيه، وتسهم في بنائها عبر عمليات ادراك الواقع، وتحديد الهويات الاجتماعية. الذاكرة الجماعية تؤدي وظيفة ضرورية للعقل اعتقد لوك أن الذاكرة تنطوي على "مستودع لأفكارنا" ومن خلال أعمال الذاكرة تتحقق الفكرة فعلاً مرة أخرى. وفي الأخير تبقى الحاجة ملحة إلى تصحيح الرؤية الذهنية المتبادلة بين الشرق والغرب من أجل تفعيل الحوار ما بين الثقافات لتفادي حرب الهويات القاتلة.

قائمة المراجع:

1. بعلبكي أحمد "آخرون"، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ط01، (بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص. 235.
2. جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، ط01، (الكويت، شركة السماحة للطباعة والنشر، 2012)، ص. 10.
3. حرب علي، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية، ط02، (المغرب، المركز الثقافي العربي، 2004)، ص. 181.
4. داريوش شايغان، أوهام الهوية، ط01، (بيروت- لبنان، دار الساقى، 1992)، ص. 71.
5. ديبتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات التقاهم بشأن الصراعات الثقافية، ط01، (مصر- الاسكندرية، دار العين للنشر، 2008)، ص. 133.
6. روجيه غارودي، نحو حرب دينية؟ جَدَل العصر، ط03، (بيروت- لبنان، دار الفارابي، 2001)، ص. 27.
7. السيد ولد أباه، الدين والهوية إشكالات الصدام والحوار والسلطة، ط01، (بيروت- لبنان، جداول للنشر والتوزيع، 2010)، ص. 75.
8. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، ط01، (بيروت - لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص. 237.
9. عزام محمد، الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية.. إلى الحداثة، ط01، (سوريا- دمشق، منشورات، وزارة الثقافة، 2004)، ص. 13.
10. فرانسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ والإنسان الخير، (لبنان- بيروت، مركز الانماء القومي، 1993)، ص. 302.
11. فُرم جورج، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ط01، (بيروت- لبنان، دار الفارابي، 2007)، ص. 95.
12. لبيب الطاهر، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، ط01، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية- الجمعية العربية لعلم الاجتماع، 1999)، ص. 812.

13. المسييري عبد الوهاب، الهوية والحركة الإسلامية، ط02، (دمشق، دار الفكر، 2010)، ص141.
14. معلوف أمين، الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة، ط01، (دمشق - سوريا، ورد للطباعة والنشر، 1999)، ص57.

الملك جيمس الثاني والقضية الايرلندية

أ.م. د: ميثاق بيات الضيفي

م.م: أحمد عبود عبد الله

الملخص

إن دراسة التاريخ الأوروبي عموماً والتاريخ الايرلندي بشكل خاص، له أهمية كبيرة ليس على المجتمع الأوروبي فحسب، بل تعداه إلى المجتمعات الأخرى، ويعود ذلك إلى ما أفرزته الأحداث الايرلندية من نتائج انعكست بشكل مباشر وغير مباشر على المسيرة التاريخية لشعوب العالم بأسره، ويبدو الأمر أكثر وضوحاً عندما أصبح التحول الأوروبي السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي مقدمة لازمة للتحولات في العالم، كما كان للعديد من الأحداث الأوروبية صدى عميق ومباشر على المجتمعات الشرقية وليس أدل على ذلك من موقف الملك جيمس الثاني من القضية الايرلندية وما تبعها من تداعيات داخل أوروبا وخارجها، والتي شكلت كما صورها البعض انعطافاً تاريخياً كبيراً اذ تعد معركة بوين التي حدثت في الأول من تموز/يوليو 1690 من المعارك المصيرية في تاريخ إيرلندا بشكل خاص وتاريخ الملك جيمس الثاني بشكل عام حيث كانت المعركة مصيرية عند الملك جيمس الثاني وذلك لاعتبارات عديدة أهمها الجانب الديني لذلك تم اختيار هذه الدراسة لتوضيح المشاكل والأزمات التي مرت بإيرلندا نتيجة الصراع الديني الأوروبي.

The Irish Question and King James II

Abstract

The study of European history in General and Irish history in particular, is of great importance not only to the European Community, but also to other communities, provoking Irish events results Reflected directly and indirectly on the historic March to the people of the whole world, it seems more apparent when European transition became political, economic, cultural and social introduction required for transitions in The world, as it was for many European events echo deep and East communities directly and not that of King James II position of the Irish

question and the ensuing fallout inside and outside Europe, which Some forms also formed a turn battle is historically significant Bowen that occurred in the summer of 1690 fateful battles in Ireland's history and the history of King James II in General where the fateful battle when King James II for several most important considerations the religious aspect of this study have been chosen to illustrate the problems and crises that Ireland has experienced as a result of European religious conflict.

1- موقف الشعب والبرلمان الايرلندي تجاه الملك جيمس الثاني (1685-1689).

أثناء عهد الملك جيمس الثاني⁽¹⁾ كانت كل القرارات الهامة التي تخص شؤون الأيرلنديين تصدر من قبل البلاط الإنكليزي⁽²⁾، وكانت هناك نتيجة واحدة عن سياسة حصر صنع القرارات الخاصة بالاييرلنديين في لندن هي أن سياسات الملك جيمس الثاني كانت مستندة على معلومات غالبا ما كانت غير مكتملة أو محرفة⁽³⁾، أما الامر الآخر فكان ان القوى المؤثرة على الشؤون الايرلندية و بشكل أكثر أو أقل كانت محتكرة من قبل ثلاث سياسيين والذي تمتعوا بتأثير شخصي على الملك كانوا جميعهم كاثوليك فهؤلاء كانوا يقومون بإدارة تنفيذ أمر الملك وتحديد الحدود التي

⁽¹⁾ جيمس الثاني (1633-1701)، ولد جيمس في لندن في 14 تشرين الاول / أكتوبر 1633 وهو ملك إنجلترا واسكتلندا وإيرلندا وهو ابن الملك شارل الأول وهنريتا ماريا بنت هنري الرابع ملك فرنسا، ولد في قصر سانت جيمس، تم تعيينه أميرال سام نبيل (الأميرال اللورد السام) وكان هذا المنصب فخرياً في البداية ولكنه أصبح مجرد مكتباً فنياً، عندما أصبح جيمس راشداً وقد حصل جيمس الثاني على وسام الرباط في عام 1642 وتم تعيينه دوق يورك في 22 كانون الثاني / يناير عام 1644 ، وبعد وفاة اخية شارل الثاني تولى العرش الانكليزي في 6 شباط / فبراير 1685 وترك العرش وهرب في العاشر من كانون الاول / ديسمبر 1688م إلى فرنسا بعد احداث الثورة الجليلية ، وبقي هناك حتى توفي في الخامس من أيلول / سبتمبر 1701؛

Everyman's Encyclopedia, London 1958, Vol-7, p 272

⁽²⁾ R.F Foster , Modern Ireland , Penguin 1988 , p 137.

⁽³⁾ D.Dickson , New Foundations Ireland 1660-1800 , Dublin 1987, p 86.

يبدو أنها فيه ومن ثم يذهبون للتأكد من أن هذه الأوامر قد تم اتباعها من قبل الحكام المحليين في إيرلندا ثم يعودون إلى البلاط الملكي لغرض التخطيط لخطوتهم القادمة في إيرلندا⁽¹⁾.

وبعد نجاح تحويل إيرلندا للكاتوليكية بشكل سريع فإن البروتستانت الاسكتلنديين استعادوا بهذا كوابيس عام 1641 إذ إن المتعصبين قد نجحوا حينها في تولي السلطة⁽²⁾، وبينما كانت إيرلندا مستقرة في عام 1685 لمدة سنتين تحت حكم جيمس الثاني حين كان الكاثوليك ينعمون بثمرة تحسن أوضاعهم رافعين سقف توقعاتهم بأن أشياء أفضل كانت في طريقها إليهم وقتها كان البروتستانت يعيشون في حالة من الخوف من المجهول وبدأوا بالهجرة إلى إنكلترا⁽³⁾.

لقد منحت القيادة الأيرلندية الملك جيمس الثاني لقب **Ard Ri** أو الملك المعظم وبهذا يعد منح هذا اللقب السابقة الأولى لمنحه لملك إنكليزي بينما نظموا قصائد في مدح عائلة الستيوارت التي يعد جيمس واحداً من أفرادها لدرجة أنهم نسبوا عائلة الستيوارت إلى أصول أيرلندية، وبتمثيل ذو تركيب هرمي للطبقة الإقطاعية فإن نخبة من الأيرلنديين قد علقوا جميع آمالهم على عائلة الستيوارت وبذلك على سياساتهم التي تخدم مصالحهم كونهم ليسوا الأغلبية ضمن جميع الممالك الثلاثة⁽⁴⁾.

(1) Edward Wetenhall , A Sermon Setting Forth the Duties of the Irish Protestants , Dublin 1962 , p 21.

(2) Maurice Ashley , Great Britain to 1688 , Michigan 1961, p 193.

(3) E.A.D Alton , History of Ireland, London 1912 , p 157.

(4) W.F.H.Lacky, A History of Ireland , London 1902 , p 139

جرب الملك سياسته الدينية الجديدة من خلال اطلاق سراح 400 من السجناء الكويكرز وشجعت النتائج على اعطاء وتقديم التسامح الديني من خلال تايركونيل⁽¹⁾ Tyrconnell في إيرلندا في كانون الثاني / يناير من عام 1687 وفي اسكتلندا في شهر شباط فبراير 1687 وكذلك في إنكلترا في شهر نيسان / ابريل 1687 قام تايركونيل الذي حكم بواسطة ذلك المرسوم توجيه التعليمات على التسامح تجاه المشيخين⁽²⁾ في الست⁽³⁾، كان الحاكم الاعلى هو تايركونيل والذي كان خادماً مرافق سابق للملك جيمس الثاني وهو ذو شخصية قوية و بشكل استثنائي خلال ذهابه الى إيرلندا كنائب للملك في عام ١٦٨٧ نجح بالحفاظ على النظام والذي كان أولى اهتمامات سياسات الملك جيمس الثاني الايرلندية وكان حساساً دائماً وربما كان حساساً زيادة عن اللزوم لخطر التمرد المحتمل⁽⁴⁾، حيث قام تايركونيل وبدون جهد كبير بإقناعه بأن معظم المحتجين كانوا مائلين للثورة و من انصار الجمهورية وبأن الكاثوليك فقط هم من كانوا مخلصين للنظام الملكي بحق وكنتيجة لهذا و بحلول عام 1688 فقد كان معظم الجيش عبارة عن كاثوليكين⁽⁵⁾.

ايرل اوف تايركونيل (1630 – 1691) ولد في مقاطعة ليمريك بايرلندا، حارب تايركونيل وهو محامي⁽¹⁾ وسياسي روماني كاثوليكي القوات الملكية في إيرلندا خلال الحروب الأهلية الإنكليزية بين الملكيين والبرلمانيين في تشرين الثاني /نوفمبر 1655 اعتقل في لندن للتأمر للإطاحة بمحمية أوليفر كرومويل، لكنه سرعان ما هرب إلى فلاندرز، في عهد شارل الثاني (1660-1685) أصبح تايركونيل زميلاً مقرباً من شقيق الملك الكاثوليكي جيمس دوق يورك، وعندما صعد الملك جيمس الثاني الى العرش في 1685، عين الملك جيمس الثاني ايرل اوف تايركونيل جنرال في الجيش الايرلندي وفي شباط / فبراير 1687 عين نائب رئيس ايرلندا، اذ كان يتبع سياسة قوية مؤيدة للكاثوليكية على الرغم من أن جيمس الثاني قد أطيح به من قبل وليام أورانج في 1688، واصل تايركونيل حكم ايرلندا باسم الملك جيمس الثاني حتى وفاته في 1691؛

Encyclopaedia Britannica, New York, 1910, Vol-27, p.184.

وهي طائفة بروتستانتية مخالفة لكنيسة انكلترا البروتستانتية يدير شؤونها شيوخ منتخبون جميعهم⁽²⁾ بمنزلة متساوية ولهم معتقدات خاصة ؛ احمد صالح عبوش ، انكلترا في عهد اوليفر كرومويل (1649 – 1658) دراسة تاريخية ، المكتب العربي للمعارف، القاهرة 2015 ، ص 123.

⁽³⁾ Edward Wetenhall, op , cit , p 32.

(10) J. P. Kenyon, The Stuart Constitution 1603–1688 Documents and Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p47.

⁽⁵⁾ D.Dickson, op, cit ,p 89.

كان الملك متأكداً من ولاء أفواجه الايرلندية بحيث أنه أحضر البعض منهم كي يعزز الجيش الإنكليزي ولترسيخ الكاثوليكية وكان هذا الأسلوب في إيرلندا مشابهاً لذلك الذي حدث في إنكلترا ومرة أخرى كان هدف الملك السماح للكاثوليكين بحرية العبادة وكبح استبداد المكاتب العامة المليئة بأنصار الكنيسة البروتستانتية أما في إيرلندا فقد كانت هنالك قيود قانونية أقل على الكاثوليكية لذا فقد باشر الملك بالسلطة التنفيذية في جميع الممالك الثلاثة⁽¹⁾، ورأى بأنه من الضروري تأكيد الحرية الدينية والمساواة بين المدنيين وجعلها ثابتة ودائمة عن طريق البرلمان في الممالك الثلاث وقد أعد لهذا البرلمان بتعزيز التداخل والتشابك في المصالح وفي العلاقات الداخلية للأقسام الإدارية للبرلمانيين وبتوفير دعم في إنكلترا وإيرلندا بواسطة حملة موجهة ضد شخصيات الأقسام الإدارية لذلك فإن الثورة في الممالك أمت قبل أن يستطيع البرلمانيون الاجتماع ببعض ورؤية فيما اذا كانت هذه التحضيرات فعالة بالرغم من هذه التشابهات ومع ذلك فقد كان هنالك اختلاف حاسم في تجربة الحكم بين كل من إنكلترا وإيرلندا خلال عهد الملك جيمس الثاني لأسباب عدة هي: (2).

1. كان هنالك اختلافات كبيرة متعلقة بالمؤسسات والقوانين فالبرلمان على نحو أكثر كان اقوى وأكثر استقلالاً في إنكلترا عنه في إيرلندا بينما السلطة الملكية كانت وبفرق كبير أقل تأثيراً.
2. كان هناك تفاوت كبير في موازنة القوة الدينية ففي إنكلترا كان الأنغليكانيين من أكبر المسيطرين في حين كان المنشقين أقل عدداً والكاثوليك كانوا أقلية صغيرة وفي إيرلندا كان حكم النخبة الأسقفية قليلاً جداً⁽³⁾.

بالنسبة لتايركونيل فإن السلطة نفسها لم تكن الهدف ، لكنها كانت وسيلة إلى هدفه السياسي وهو استعادة سلطة الكاثوليك الإنكليز القدامى في سبيل تحقيق هذا الأمر أضطر الى أن يحطم كل شكل من أشكال هيمنة ونفوذ البروتستانتين وأضطر أن يسحب السلاح منهم واستعادة الأسلحة التي تم مصادرتها من الكاثوليك اذ كان يؤمنه انه يجب ان يملأ الجيش بالضباط والجنود الكاثوليك⁽⁴⁾، كان عليه أن يعطي الكاثوليك حق احتكار المراكز في النظام والحكم التشريعيين و لذلك أضطر قبل كل شيء أن يستعيد الممتلكات التي تم مصادرتها من الكاثوليك منذ عام

(1) Guy Rowland, An Army in Exile, London 2001, p 18.

(2) John Miller ,James II , London 1978, p 202.

(3) R.F Foster , op , cit , p 143.

(4) M.A.InwesArthurd, History of England for use in sehools ,London 1912,p328.

1641 علاوة على ذلك اضطر ان يفعل كل هذه الأشياء بسرعة اذ كان الملك جيمس الثاني في عقده الخامس إن مات وحدث أن وليام⁽¹⁾ وماري⁽²⁾ تفوقا عليه فسوف تذهب فرصة الكاثوليك للأبد⁽³⁾.

تحت تأثير نوع ما من الأساليب , فقد تعاطف الملك جيمس الثاني مع هذه الغايات كان يظن بأنه فعل غير عادل وغير طبيعي بأن يتم عزل الكاثوليك من مناصبهم على أسس دينية وكان ميالا لتقبل حجج تايركونيل بأن الكاثوليك فقط من كانوا التابعين المخلصين في إيرلندا وكان يعتقد بأنه من الضروري أن يملك جيشاً كاثوليكياً يستطيع الثقة به كلياً تحت سيطرته وللدأ أيضاً من أعمال الشغب حين تنشأ⁽⁴⁾.

ومع أن الملك جيمس الثاني كان رجلاً إنكليزياً وقد وضع المصالح الإنكليزية أولاً كان يملك القليل من الازدراء للإيرلنديين الأصليين لكنه استطاع أيضاً تقبل انطباع الأفكار الإنكليزية القديمة كنظير أكثر أو أقل من الأفكار الأنكليزية المعاصرة له⁽⁵⁾.

وليام الثالث (1650-1702) اول ملوك اسرة أورانج في الجزر الانكليزية , ساعدة على اعتلاء العرش⁽¹⁾ زواجه من ابنة الملك جيمس الثاني ماري في مصاهرة سياسية ادت فيها الدور الكبير هولندا , وصل الى الجزر الانكليزية في 5 تشرين الثاني / نوفمبر 1688 في ثورة مهمة في التاريخ الانكليزي والاوربي اطلق عليه الثورة الجليلة وفيها اتحد العرشان الانكليزي والهولندي ؛

John Miller, After Civil Wars, London 2000, p 251.

1662 هي ملكة انكلترا، إيرلندا واسكتلندا 30 نيسان / أبريل الملكة ماري (1662-1694) ولدة في لندن⁽²⁾ تزوجت عام 1677 من امير هولندا وليام ، ثم نصبت على جيمس الثاني (1689-1694) كان والدها الملك العرش خلفا لأبيها المخلوع عام 1689 وحكمة حتى وفاته عام 1694 وبعد وفاته تولى العرش زوجها الملك ؛ وليام الثالث

Funk & Wagnall's New Encyclopedia, USA 1971, Vol-14, p176
Andrew Browning, England History Documents 1660-1714, London 1966, p 645.

⁽³⁾ James Clarke, The Life of James II, London 1816,172.

⁽⁴⁾ J.P.Kenyon, The Stuart Constitution 1603–1688 Documents and Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p 392.

⁽⁵⁾ Edwin and Marlon Sharpe Grew, The English Court in Exile, London 1911, p 86.

وبالتالي فقد كانت هنالك اعتراضات قاطعة بسبب سماح الملك جيمس الثاني لتايركونيل لوضع حكم إيرلندا بيد الكاثوليك⁽¹⁾، وكانت الاعتراضات قد تم ابرازها مرارا بواسطة مستشارين الملك جيمس الثاني البروتستانت والكاثوليك استطاع تايركونيل بالرغم من كل هذا أن يحقق معظم غاياته وقد قيل الكثير عن براعته السياسية وإصراره⁽²⁾، ونهج أيضا بإقناع الملك جيمس الثاني أن يطبق القرار التي تم اتخاذه في نهاية حكم أخيه بتطهير الجيش من الجنود والضباط الساخطين والمعارضين و وضع الكاثوليك في مناصبهم ومراكزهم⁽³⁾.

اعتقد الملك جيمس الثاني بأن الجيش يحتاج تطهيراً أبعد من ذلك وقرر في صيف 1686 إعادة إرسال تايركونيل الى إيرلندا وبدأ من جديد بتطهير الجيش⁽⁴⁾، وأتهم الضباط البروتستانتين بأنهم متعصبون أو بانهم يضطهدون الكاثوليك متحججين بأعذار واهية⁽⁵⁾.

نتيجة لاحتجاجات الملك جيمس الثاني ومطالبه بأن لا يتم طرد أي شخص أو تعيينه على أسس طائفية فقد تم تعيين العديد من الكاثوليك في وظائف مدنية وعسكرية مع ذلك فقد قام الملك جيمس الثاني بتوبيخ ترايكونيل وتوجيه اللوم إليه بسبب سماحه بخرق أعمال الملاحة وكذلك على الشكاوى العديدة والأمور غير النظامية خلال فترة إدارته حيث كانت بعيدة عن استخدام القوى والحزم والتي كانت على ما يبدو أكبر من مخاوف الملك جيمس الثاني في منع أية أعمال شغب⁽⁶⁾.

إن أعداء ترايكونيل كانوا قد اقنعوا الملك بأن إجراءات ترايكونيل ستسبب هبوط حاد في الواردات الايرلندية لذا قام الملك باستدعائه إلى شيشتر **Chester**⁽⁷⁾ في شهر اب/ اغسطس عام 1687

(1) Tim Harris, Revolution The Great Crisis of the British Monarchy(1685–1720), London 2006,p 128.

(2) Stuart Prall, The Bloodless Revolution England 1688, Anchor Books, New York 1972,p 214.

(3) Clarke ,op ,cit,172.

(4)Tim Harrisop,cit,129.

(5) Miller, op , cit, p 203.

(6) Ibid, p 203.

(7) بلدة تقع في مقاطعة تشستر في غرب إنكلترا بالقرب من ويلز كانت تشستر موقعا عسكريا هاما في عهد الرومان وهي آخر مكان استسلم لوليم الفاتح وتعد من اشهر مدن العصور الوسطى؛

Encyclopaedia Britannica, New York, 1910, Vol-6, p 107.

وهذا ما تم بالفعل وكان استقبال الملك جيمس الثاني له غير جيد إلا انه سرعان ما غير رأيه نتيجة لمزاعم عمه الذي أكد له ان الإجراءات الموضوعة من قبله هي إجراءات صحيحة وغير خاطئة وهي موضوعة لمصلحة الملك نفسه لذا عاد تراكونيل إلى إيرلندا بعد ذلك وبشكل أكثر قوة مما مضى وذلك بفضل الدعم الملكي له⁽¹⁾.

وعليه فان تراكونيل حكم إيرلندا بدون أي مراقبة فعلية اما الامر الوحيد الذي استمر الملك جيمس الثاني برفضه هو اجتماع البرلمان الايرلندي لغرض التحقق من استعادة الاراضي المستوطنة وحتى في هذا الموضوع فأن الملك جيمس الثاني وافق على لقاء البرلمان الايرلندي ولكنه أصر على اجتماع البرلمان الانكليزي أولاً وخلال عام 1688 فأن تراكونيل أعطى القوة المرجحة اللازمة للكاثوليك وكان في وضع جيد للتخلص من حكم الانكليز في حال موت الملك جيمس الثاني⁽²⁾.

أحد مساعدي تراكونيل في عام 1687 قد صرح عن احتمالية وجود فرصة لمساندة الفرنسيين لهم وتأكيدات بالاستقلال وانه كان قد تلقى ردودا إيجابية لا يوجد أي دليل على أن تراكونيل ربما قد يكون قد علم بهذا النهج والتقارب وكذلك لا يمكن التكهن بالتقرب من الفرنسيين لكنه يبدو أنه افترض بأن الملك لويس الرابع عشر⁽³⁾ كان على أتم الاستعداد لمساندة ومساعدة الأيرلنديين⁽⁴⁾.

أما موقف الملك جيمس الثاني فقد كان من الصعب فهمه فقد أعلن أكثر من مرة خلال مدة حكمه أنه يتمنى ان تتحقق هيمنة إنكلترا على إيرلندا وبعد اجتماع شيلستر ظهرت تلميحات على أنه قد غير رأيه بعد ان استطاع تراكونيل أن يقنعه بأن من مصلحة الكاثوليك ان تبقى إيرلندا تحت سيطرتهم وبصورة تامة حتى وإذا لزم الامر انفصالها عن إنكلترا إلا أن هذه الاعتقادات

(1) Edwin, op , cit , p 89.

(2) Rowland, op , cit , p 19

(3) لويس الرابع عشر Louis XIV (1638 – 1715) وهو ملك من ملوك فرنسا البارزين اعتلى العرش الفرنسي عام 1643 وهو في سن الخمس سنوات وحكم لمدة 72 عاما عدت اطول فترة حكم في اوروبا , ازدادت قوة فرنسا في فترة حكمه اذ احرز العديد من الانتصارات على هولندا واسبانيا وتمكن من خلق قوة رأسمالية اثرت اثرا كبيرا على طبقة الاقطاعيين ؛

Willion Beik, The Absolutism of Louis XIV, Paris 2005, p 195.

(4) Miller, op , cit, p 204.

بدأت أقل أهميته نتيجة ولادة ابنه أمير ويلز والتي قللت من خطر هيمنة ونجاح البروتستانت ومع ذلك فإنه عندما غزا الملك وليام إنكلترا فأن تراكينويل كان يحكم سيطرته وبشكل كامل على إيرلندا وكان يبدو قويا ومستعدا لمواجهة اي مقاومة محتملة من قبل البروتستانت والذي كانوا يمثلون اقلية في وقتها⁽¹⁾.

2- معركة بوين اثارها ونتائجها تموز / يوليو 1690

كان الملك جيمس الثاني قد تجهز للسفر إلى إيرلندا بمساعدة القوات الفرنسية في 15 اذار/مارس 1689 ولم يحذ البرلمان الايرلندي حذو البرلمان الإنجليزي بل أعلن أن الملك جيمس الثاني ما زال الملك الشرعي للبلاد ومرر مشروع قانون الحكم بمصادرة الممتلكات الكبيرة لكل أولئك الذين تمردوا عليه كما أصدر البرلمان قانوناً بحرية العقيدة التي تكفل الحرية الدينية لجميع الروم الكاثوليك والبروتستانت في إيرلندا⁽²⁾.

جلب الكاثوليك في إيرلندا على أنفسهم اضطهاداً مجدداً بتنظيمهم تمرد يهدف إلى إعادة الملك جيمس الثاني إلى العرش ذلك أن الجنرال تايركونيل جمع جيشاً قوامه 36 ألف رجل ودعا الملك جيمس الثاني للقدوم من فرنسا ليتولى قيادته وكان الملك لويس الرابع عشر قد جهز له أسطولاً في ميناء برست⁽³⁾.

لم تكن مراسيم وداع الملك جيمس الثاني مناسبة تماماً مع حجم تجهيزاته للحرب أو لم يكن الملك لويس الرابع عشر مستعداً للمغامرة بجيش وكانت إيرلندا هي من ستقدم ذلك وأعطى الملك

(1) Edwin, op , cit , p 90.

(2) W.A.Speak , James II , New York 2013,p 128.

(3) برست مدينة وميناء بحري فرنسي يُطل الميناء على الساحل الشمالي الغربي لفرنسا, وتعتبر مدينة برست إحدى القواعد البحرية الرئيسية في فرنسا أنشأت في الخمسينيات من القرن الأول الميلادي اذ اسس الجنود الرومان مستعمرة فوق الموقع الذي يعرف الآن بمدينة برست, وقد أصبحت برست مركزاً لصناعة الشحن بالسفن، عقب إنشاء مينائها في القرن السابع عشر الميلادي, وقد احتلت القوات الألمانية المدينة في عام 1940م أثناء الحرب العالمية الثانية, وقد دمرت غارات الحلفاء معظم أنحاء المدينة وأعيد بناء المناطق التي قذفتها القنابل بعد انتهاء الحرب ؛

John Dynasty, the Stuarts 1560–1807, Hodder and Stoughton, London 1999, p 147.

جيمس الثاني ما يمكن أن نصفه بالكادر الاستشاري مع بعض التجهيزات ⁽¹⁾ وكان أفضل ما فيه هو مبلغ نقدي مقداره 112,000 جنيه كما ارسل معه 6 ضباط برتبة جنرال و 20 كابتن و 30 ملازم و 40 طالب حربي و 4 مهندسين وضباط مدفعية متنوعين ومدافع وذخيرة وأسلحة 20,000 ألف رجل ومركبة محملة بالقنابل اليدوية و 12 حصان مسرج مع طقم كامل و 3 عربات مسطحة و 4 غيارات و طقم فضي له عندما يتناول الطعام مع الآخرين و طقم آخر قرمزي وخيم للتخيم عندما يكون على رأس الجيش وفراش و بياضات ومرافق صحية وأخيرا كل العدة الضرورية للملك عندما يخرج في حملة كما أعطاه درعا ومسدسات يحملها في مقدمة سرجه ودعا له أن يستفيد منها ⁽²⁾.

كانت السياسة الفرنسية تجاه إيرلندا محددة وواضحة فكان الأمر لا يتعلق لديها باستعادة الملك جيمس الثاني لعرشه في إنكلترا بقدر ما كان لإيقاع الأذى على خصم فرنسا الأكثر عنادا وهو الملك وليام الثالث كان اعتقاد الملك جيمس الثاني الذي شجعه **اليعاقبة** ⁽³⁾ الانكليز بأنه كان عليه فقط أن يظهر في إنكلترا ليجد رعيته يحتشدون إلى جانبه ⁽⁴⁾. لكن إن كان هذا الأمر بعيد المنال فإن ثاني أفضل شيء يمكن حدوثه سيكون فصل إيرلندا عن التاج الانكليزي أي التأسيس المحتمل لحكم ابن الملك ⁽⁵⁾ جيمس الثاني هناك كملك أو أمير

⁽¹⁾ Edwin, op , cit , p 92.

⁽²⁾ Charles O'Kelly , The Destruction of Cypress Bing a Secret History of The War of The Revolution in Ireland , Dublin 1850,p 158.

⁽³⁾ هي حركة سياسية ظهرت في انكلترا و إسكتلندا وإيرلندا تهدف إلى إرجاع الملك جيمس الثاني من أسرة ستيوارت وورثته إلى العرش تمرد أتباع الجماعة ضد الحكومة الانكليزية في عدة مناسبات بين 1688 و 1746 كانت معاقل اليعاقبة في أجزاء من المرتفعات الاسكتلندية والأراضي المنخفضة شمال شرق اسكتلندا، وإيرلندا، وأجزاء من شمال انكلترا وشعار اليعاقبة هو الأربة البيضاء يحتفل به في 10 حزيران/ يونيو من كل سنة وهو ذكرى ولادة الملك جيمس فرانسيس إدوارد ستيوارت في 1688؛

Daniel Szechi, The Jacobites Britain and Europe 1688 – 1788, Manchester University Press 1994, p 118.

⁽⁴⁾ E.A.D Alton , op , cit, p162.

⁽⁵⁾ جيمس فرانسيس إدوارد ستيوارت وكذلك يسمى بجيمس الثالث أو جيمس العجوز (10 حزيران 1688 - 1 كانون الثاني 1766) ابن الملك جيمس الثاني ملك انكلترا كان أمير ويلز أيام حكم أبيه الملك جيمس الثاني وأمه ماري مودينا عندما ولد الأمير الشاب، بدأت الشائعات تنتشر على الفور بأنه طفل غير شرعي وان تم تهريبها إلى غرفة الولادة الملكي كان الطفل الحقيقية للملك جيمس الثاني وماري يزعم أنه ميتا، نشأ في فرنسا

لإيرلندا تحت حماية البوربون وسيادة فرنسا وكانت التوجيهات الفرنسية إن أفضل شيء يمكن للملك جيمس الثاني أن يفعله هو أن ينسى أنه كان ملكا لإنكلترا وأن يكرس نفسه فقط لوضع إيرلندا في وضع سليم وأن يحقق لنفسه صلة متينة مع شعبها كان من سوء التقدير بالنسبة لنجاح هذه التوصيات الفرنسية المثيرة للإعجاب أن صعوبة وضعها قيد التنفيذ لم تُفهم بالسرعة الكافية⁽¹⁾.

حال سماعه خبر انهيار حكم الملك جيمس الثاني في إنكلترا فان تراكونيل بدأ بتحشيد المزيد من قواته وفي الوقت نفسه فانه حاول تطمين وتهدئة مخاوف البروتستانت حتى انه رحب ببعض المبادرات من الملك وليام الثالث الا انه لم يكن من السهل ابدأ تهدئة البروتستانت⁽²⁾, كما ان الضرائب الجديدة لم يتم تسديدها وتم الاستيلاء عليها و نهبا نتيجة انتشار إشاعات ان البابا(بابا الكاثوليك) قد خطط لإقامة مجزرة ضد البروتستانت وقد سببت هجرتهم حالة من الذعر والهلع فقد كانت الأرصفة في دبلن **Dublin** مكتظة ومليئة بحشود الذين تدافعوا لغرض الحصول على معبر آمن الى إنكلترا اما كاثوليك الستر **Ulster** فقد كانوا يملكون القوة الكافية ومستعدين للدفاع عن انفسهم⁽³⁾.

قام مواطنوا مدينة لندنديري **Londonderry** بغلق جميع البوابات في السابع من كانون الاول/ديسمبر 1689 لمنع افواج الكاثوليك والذين ارسلوا لحاميات المدينة وهذا ما زاد من قناعات تراكونيل بأنه لن يتمكن من الصمود مدة اطول ضد القوى الانكليزية وانه بحاجة الى مساعدة الفرنسيين في ذلك, اما الملك لويس الرابع عشر فإنه كان يرغب في إرسال الأسلحة والعتاد إلا أنه من جانب اخر وفي ضوء التزاماته فإنه مانع إرسال أي رجل إلا بعد أن يعلم ماهية الوضع في إيرلندا⁽⁴⁾.

حيث كان والده منفي , نادى به لويس الرابع عشر ملكا على انكلترا بعد وفاة ابيه جيمس الثاني سنة 1701, حاول غزو اسكتلندا في عهد الملك جورج الاول ولكنه اخفق توفي في روما سنة 1766؛

Encyclopaedia Britannica, New York, 1910, Vol-15, p 142.

(¹) Miler , op , cit , p 205.

(²) Henry Horwitz ,Parliament policy and politics in the reign of William III, Manchester University Press 1977, p 286.

(³) Miler , op , cit , p 206.

(⁴) Edward Wetenhall, op , cit , p 35.

هنا نوضح ان الملك جيمس الثاني لم يكن فعليا حريصا للذهاب إلى هناك حيث إن الثورة في إنكلترا كانت عبارة عن كارثة نفسية مفاجئة له وقد قام بتفسيرها على أنها عنوان للشرب البشري وان مجموعة من المتأمرين من أنصار الملك وليام الثالث كانوا قد خططوا لتسميم أفكار رعيته إلا أنه الى أي مدى ممكن ان يسمح الرب بحدوث ذلك وان ثقة الملك جيمس الثاني بأن الرب يؤيد أفعاله قد تحطمت و جرحت بشكل لا يندمل وان الحلول التي كانت وليدة تفكيره و شخصيته سابقا و التي كان قدمها في شبابه لن تعود (1).

إن كل فشل تعرض له الملك جيمس الثاني زاد من قناعته بوجود استنكار الهي لأفعاله وزاد من ايمانه بالقضاء والقدر واللامبالاة وكان قد وصل للنقطة التي كان من ممكن له ان يتوقع الفشل لكنه رحب بها وإن ما يحدث كان عقاب له من الله على الخطايا التي ارتكبها في شبابه وانه لم يحاول انتزاع نفسه وتفكيره عن أحداث السلام في سانت جيرمان لغرض مواجهة المشاكل التي قد تواجه الحرب الى إيرلندا وانه كان "هادئا وكأنه قد تم تخديره وسعيدا لبقائه في فرنسا ومكتفيا بتقديم فروض الطاعة والإخلاص التي لم تكن تطالب بإصرار من قبل نائب ملك إيرلندا او من قبل الفرنسيين" (2).

لقد قرر الملك لويس الرابع عشر إرسال الملك جيمس الثاني الى إيرلندا اذ رأى أن الايرلنديين ربما كانوا يعانون من ضعف العدة والتجهيز إلا أنهم يملكون حماسا واندفاعا كبيرين وان إرسال الأسلحة والأموال وبعض الضباط المدربين فان ذلك سيمكنهم من دحر البروتستانت والتغلب عليهم ونقل أرض المعركة الى إنكلترا لقد كان الملك لويس الرابع عشر في حالة حرب مع الهولنديين وانها مسألة وقت فقط قبل أن يدخل الملك وليام الثالث إنكلترا في هذه الحرب لهذا كان يأمل بتحويل مسار الجيوش الإنكليزية ومصادر تمويلها إلى الداخل وإخراجها من الأراضي الإسبانية **Spanish Netherlands** والتي كانت بمثابة نقطة الوصل وبؤرة الحرب لكليهما (3).

كان الملك جيمس الثاني يأمل بأن يفرض سيطرته كاملة على إيرلندا وبشكل سريع وفيما بعد الضغط على اسكتلندا او إنكلترا ولكن ذلك كان مستحيلا لان جزءا من الستر **Ulster** كان لايزال

(1) JC Davis , Religion and the struggle for Freedom in the England Revolution, London 1992, pp507-530.

(2) J.C.D. Clark, English Society (1688-1832), Cambridge University Press 1933 , PP, 119-121.

(3) E.A.D Alton , op , cit , p 166.

خارج مناطق سيطرته ولغرض إخضاع السّتر فان ذلك يتطلب المهارة والوقت الكافيين ,كان الجيش الايرلندي يعاني من النقص في المهارة والتنظيم ليس ذلك فحسب وانما يعاني نقصا في المعدات و الأسلحة وخاصة أسلحة المدفعية وأدوات الحصار⁽¹⁾.

فضلا عن أن الضباط الايرلنديين لم يكن لديهم أي خبرة فيما يخص حروب فرض الحصار على المدن لأن الجيش الايرلندي كان جيشا صغيرا (مشتت في حاميات) وليس لديه أعمال دفاعية وانما فقط كان حاضرا في مكافحة الشغب⁽²⁾ وقد تم تغيير سلك ضباطه بالكامل حيث كان هذا الجيش عبارة عن جيش به بعض البروتستانت لكنه أصبح جيش كاثوليكي بحثت تم زيادة أعداده في شتاء عام (1688 - 1689) لذا فإن القسم الأكبر من أفواجه قد تم تأسيسها حديثا وان العديد من وحداته تركت لمواجهة الثورة في إنكلترا وهناك تبددت وتفرقت بالإضافة لذلك فان الجيش الايرلندي كان منغمسا في أحداث الحرب الأهلية و ان نظام إدارة الجيش الايرلندي كان أكثر تعقيدا من أي نظام آخر الا ان معظم الضباط المسؤولين عن إدارته كانوا ضباطاً عديمي الخبرة وقليل منهم كانوا من أصحاب الخبرة الذين سبق ان خدموا في أماكن كثيرة, أما الادارة المدنية فكانت تتكون من قسمين من الضباط الكاثوليكين غير الكفوئين والعديمين الخبرة⁽³⁾ .

اداريا فان الجيش كان يسير بصورة متناقلة وليس للضباط أي قدرة او كفاءة لتنظيم مسير الجيش او كيفية تحريك او تقديم الأسلحة أو المؤن من مكان الى آخر وغيرها على افتراض انهم تمكنوا من العثور على الأسلحة و المؤن فان الجزء الصعب يتمثل بعدم وجود الأحصنة والعربات التي ستقوم بنقل تلك الأسلحة و المؤن ولم يتم توفير أي معدات أو مؤن لغرض مخازن العتاد ولا للترسانة و لا للمستشفى أما الأسلحة فكانت عرضة للصدأ⁽⁴⁾.

لم يكن جيش الملك جيمس الثاني قليل المهارة القتالية فقط ولكنه ايضا كان لا يمتلك الوقت الكافي للتدرب حيث تم تشكيله على عجل اذ منح تراكينويل التقويض والدعم المالي لأي شخص يريد تكوين وحدات وافواج العسكرية ولا احد يعلم كم عدد الرجال الذين تنظموا في هذه الوحدات , والبعض يقول بانهم بلغوا مئات الالوف من الجنود الا ان إيرلندا لم يكن باستطاعتها تكوين مثل

(1) Charles O'Kelly , The Destruction of Cypress Bing a Secret History of The War of The Revolution in Ireland , Dublin 1850, p165.

(2) W.A.Speak , OP.Cit , p 129.

(3) J.C.D. Clark, English Society (1688-1832), Cambridge University Press 1933, p 125.

(4) Miler , op , cit , p 207.

هكذا جيش في شهر كانون الاول / ديسمبر عام 1688⁽¹⁾، صرح مفوضي الإيرادات بأن نصف عدد القوات المتواجدة حاليا لا يمكن تغطية نفقاتها لضعف الإيرادات والتي كانت أقل من عائدات التجارة التي كانت في ذلك الوقت شبه ميتة نتيجة هرب التجار البروتستانت الى إنكلترا مصطحبين معهم رؤوس أموالهم وان التجارة مع إنكلترا كانت متوقفة وان الأسطول البحري الانكليزي يسيطر على البحار بصورة كاملة اما الزراعة فهي الأخرى كانت معطلة لأن المزارعين الايرلنديين تم تجنيد العديد منهم في الجيش مما ترك العديد من المساحات الزراعية غير مزروعة ومعطلة⁽²⁾.

إن تجهيز وإطعام ودفع رواتب ومستحقات الجيش الإيرلندي قد زاد من حجم المشكلة التي أصبحت غير قابلة للحل فعليا مع ذلك فإن أساليب التحفيز والتوجيه الصحيح كانت من الممكن أن تغير بعض المسارات إلا أن الملك جيمس الثاني أثبت عدم قدرته على فعل ذلك ففي بادئ الامر كان يتمنى لو أنه كان خارج إيرلندا حتى لو كانت عودته لحكم إنكلترا لن تستغرق أكثر من شهرين او ثلاثة⁽³⁾.

في وقت مبكر من شهر نيسان/ ابريل سنة 1690 قرر الملك جيمس الثاني الذهاب الى الستر لرفع معنويات جيشه وعند وصوله إلى أطراف المدينة لاحظ للمرة الأولى سوء حالة قواته وحجم الدمار الذي خلفته الحرب اذ وجد أن أفواج كاملة لا تمتلك سوى الحراب وبنادق مكسرة للقتال ولا يوجد أي علف للحياد ولا دقيق ولا ماء صالح للشرب اذ كانت نوعية المياه رديئة⁽⁴⁾.

أخذ الملك جيمس الثاني جيشه وأصبح على مقربة من مدينة شامبرغ وطلب من القائد الفرنسي لوزنان يقود القوات الفرنسية نتيجة أنه كان ينصاع بشكل شخصي له⁽⁵⁾، كما ان كان ينتقد طريقة سلوكه في إدارة شؤونه واثنى الملك جيمس الثاني على اجتهاده ومواظبة فقد حاول وبقوة أن يقيم الضبط ويعيد النظام إلى الجيش وأظهر شجاعة في المعركة⁽⁶⁾.

عندما عاد الضباط الفرنسيون إلى البلاط الملكي الفرنسي فان المعلومات التي اطلعوا الملك لويس الرابع عشر عليها جعلته يرفض أكثر أن يعرض رجاله وأمواله للتبذير في سبيل قضية

(1) Rowland , op , cit , p 25.

(2) Edwin, op , cit , p 112.

(3) J.C.D. Clark, op , cit , 126.

(4) Daniel Szechi ,op, cit , p 167.

(5) D.Dickson, op, cit ,p 92.

(6) Charles O'Kelly , op , cit , p166.

الملك جيمس الثاني لكنه كان حريصاً على إعفاء الملك جيمس الثاني من المسؤولية وادلى بملاحظته بخصوص الأوامر و كيف انها غالباً لا تُنفذ: "اعتاد الملك ان تتم سرقة و كما أن خدمه اعتادوا على سرقة كثيراً بحيث أصبح من المستحيل احداث اي إصلاح فيهم"⁽¹⁾.

وعليه فقد كانت هناك جدالات مقنعة والتي كانت التساؤلات فيها عن السبب الذي يحول الملك جيمس الثاني عن تجنب المعركة ومحاولة المحافظة على جيشه على أمل أن يضرب الفرنسيين كلا من الهولنديين والإنكليز في البحر وبذلك سيضمحل جيش الملك وليام الثالث، وجد تايركونيل ان هكذا جدالات ليس لها جواب ولكن الملك جيمس الثاني اعتقد ذلك مؤكداً انه انتصر، لكن تايركونيل رأى انه ولليومين المقبلين فإنه يجب عليهم القتال عوضاً عن ترك دبلن لتؤخذ بلا مواجهة وانهم اذا فقدوا دبلن فسوف يفقدون كل من لينستر **leinster** ومنستر **munster** وسوف يُجبرون على العودة الى كونوت **connaught** فضلاً عن أن معنويات العساكر كانت مرتفعة ولكنها سوف تنهار إن قام الملك جيمس الثاني بالتخلي عن نصف البلد بلا قتال وان الرجال سيتخلون عنه بأعداد كبيرة⁽²⁾.

وهكذا هدف الملك جيمس الثاني الى تجنب المعركة ، ولكنه كان سيقاقل لو توجب عليه ذلك ولمرة إضافية القى نفسه بحماس في شؤون القيادة و قضاء ثمانية عشر أو عشرين ساعة يومياً على سرجه غارقاً في إعطاء الأوامر واتخاذ القرارات المهمة، لكنه في التاسع والعشرين من حزيران / يونيو 1690 أعاد جيشه عبور النهر المسمى بوين **Boyne** وأسس مخيماً عسكرياً على الضفة النهر الجنوبية قليلاً باتجاه غرب دروغيدا وبعدها وصل جيش الملك وليام الثالث في اليوم التالي وعسكر على الضفة المعاكسة⁽³⁾.

كان هناك مدافع متقطع متبادل بينهم وكان الوضع الدفاعي الذي اختاره الملك جيمس الثاني بعيد كل البعد عن المثالية⁽⁴⁾، ولكنه كان أحسن ما استطاع إيجاده في بلد يفتقر للمدن محصنة و الأنهار فيها ضحلة وبالتأكيد لم يكن هناك مكان أفضل منه في الجنوب حيث كانت البوين هي أسوار دبلن وسحب الملك جيمس الثاني معظم جيشه إلى جانب تل يطل على جسر قديم واحد والذي كان من اكثر الأماكن التي يمكن فيها عبور النهر في أدنى درجات الجزر⁽⁵⁾ .

(1) Ariel Durant , The Ago of Louis XIV , New York 1963 , p 294.

(2) Edward Wetenhall, op , cit , p 36.

(3) Edwin, op , cit , p 116.

(4) Charles O'Kelly , op , cit , p168.

(5) J.C.D. Clark, op , cit , 128.

كان هنالك معبر آخر بعد حوالي أكثر من أربعة أميال أعلى أحد الأنهار باتجاه معاكس للتيار و بعد ميلين من الجانب الآخر في سالان **Slane** وكان هنالك جسر عليه وكان جيش الملك جيمس الثاني قد حطم الجسر و كان واضحاً عليه القلق من أن يحث الملك وليام الثالث جيشه على عبوره وبالتالي فسيقوم بقطع طريق عودة الملك جيمس الثاني إلى دبلن فلهذا في مساء اليوم الثلاثين أعطى أوامر بحزم الأمتعة استعداداً للتحرك في الصباح التالي⁽¹⁾.

في صباح اليوم التالي كان الجو ضبابياً غير أن الملك جيمس الثاني رأى جزءاً من الجناح اليميني من جيش الملك وليام الثالث يتوجه لأعلى النهر، في الحقيقة عندما علم جيش الملك وليام الثالث أن الجسر مهدم حاولوا العبور في روزنير **Rosnaree** حيث كان الإيرلنديين بانتظارهم ولقد قاتلو بشراسة إلا أنه كان قتالاً بلا جدوى وعند سماعه خبر أن جنوده على الجسر في الضفة الجنوبية أرسل الملك وليام الثالث تعزيزات وهذا ما أكد مخاوف الملك جيمس الثاني بأن أعدائه يريدون قطع الطريق عليه لقد علم الآن أنه كل ما تبقى لديه هو إبقاء العدو في⁽²⁾.

في هذه الأثناء استخدم الملك وليام الثالث مكره في روزنيري حيث بدأ هجوماً عبر مخاضة مائية في اولدبرج **Oldbridge** أما الملك جيمس الثاني فقد انفصل عن جيشه وترك القسم الأعظم فلم يتبق سوى عدد قليل من المدافع في مواقعها الأصلية ولكن اجتياز النهر دون التعرض لنيران القوات الإيرلندية كان لا يزال يمثل المحنة الأكبر والأصعب⁽³⁾.

وعند عبور أوائل قوات المشاة من جيشه واجهوا صداً من قبل خيالة الجيش الإيرلندي وكانوا في ورطة كبيرة إلى أن تمت إغاثتهم من قبل الخيالة الإنكليز والذين تمكنوا من اجتياز النهر على بعد ميل من أسفله ولقد تعرضت وحدة المشاة الإيرلندية إلى هزيمة كبيرة وهرب أفرادها من المعركة وذلك بالرغم من أن وحدات الخيالة أبدت مقاومة كبيرة ورغم شجاعتهم إلا أنهم دحروا من قبل أعداد ضخمة من الجنود⁽⁴⁾.

في ذلك الوقت كان جيش الملك جيمس الثاني يسير بموازة جيش الملك وليام الثالث باتجاه جنوب روزنيري حيث أمر الملك جيمس الثاني لازون **Lauzun** ببدء الهجوم إلا أن ذلك كان صعباً بسبب وجود المستنقعات والوديان بين الجيشين واستمر المسير إلى أن وصل الخبر مع

⁽¹⁾ E.A.D Alton , op , cit , p 168.

⁽²⁾ J.C.D. Clark, op , cit , 131.

⁽³⁾ David Womersley , James II The Last Catholic King , London 2015 , p 97.

⁽⁴⁾ Ibid , p 97.

ضابط معاون باقترام جيش اولدبرج حيث غير الملك جيمس الثاني فوراً مسار جيشه متوجهاً باتجاه الجنوب الشرقي باتجاه قرية دوليك **Duleek** والطريق الى دبلن⁽¹⁾.

خلال المسيرة انتشر خبر الهزيمة في اولدبرج وفيما بعد وصلت أول وجبة من الهاربين من سلاح الفرسان حيث اعتقد المشاة في جيش الملك جيمس الثاني أنهم كانوا من الأعداء لأن كلا الجانبين كانوا يرتدون ملابس بألوان متعددة حيث كان أفراد جيش الملك وليام الثالث يضعون أغصاناً خضراء على القبعات وأما جيش الملك جيمس فقد كان على قبعاتهم اوراق بيضاء , وحين تعرضوا للهزيمة فقد رمى البعض أسلحتهم أما البعض الآخر فقد تجردوا من معطفهم وأحذيتهم ليكونوا أخف وليساعدهم ذلك على الهرب بسهولة و خوفاً من أن تكون خيالة الملك وليام الثالث في اثرهم فقد طلب الجنرال لوزن من الملك جيمس الثاني بأن ينقذ نفسه أن يأخذ فرقة من الخيالة لمرافقته وليتوجه الى دبلن وهذا ما فعله تاركاً لوزان وتايركونيل للقتال ببسالة وشجاعة لتغطية انسحابه⁽²⁾.

كانت معركة غريبه اذ استمرت المناوشات بين تسع افواج بدون وجود مدافع او سواتر محصنة وجيش من ستة وعشرون الف مقاتل يدافعون للحصول على ممر على حافات مياه النهر ولقد منعت التضاريس جيش الملك جيمس الثاني من السيطرة او التماس مع العدو حتى ان الخسائر البشرية من الطرفين كانت قليلة فضلاً عن ان القسم الأكبر من جيش الملك جيمس الثاني كان قد هرب⁽³⁾.

كان نصراً غير متوقعا وكان الطريق الى دبلن مفتوحاً أما الجيش الايرلندي لكنه كان محطماً الروح المعنوية ولمواصلة الحرب فعليهم الرجوع إلى الأراضي الفقيرة والمظلمة في كونوغت **Connaught** ورأى جيش الملك وليام ان مسألة احتلال الأجزاء الباقية من إيرلندا أصبح من الأمور الشكلية وكذلك اعتقد الملك جيمس الثاني الذي وصل إلى دبلن في الساعة التاسعة من تلك الليلة واستدعى مجلس المملكة واشتكى اليه ان الايرلنديين أساساً قد هربوا من المعركة وأضاف انه لن يثق بهم مرة اخرى حيث قال " و الحال يوجب علي الان بالرحيل من هنا وكذلك الحال بكم ايها السادة"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Peter Earle, The Life and Times of James II, London 1972, p 211.

⁽²⁾ E.A.D Alton , op , cit , p 170.

⁽³⁾ Peter Earle, op , cit , p 211.

⁽⁴⁾ Edward Wetenhall, op , cit , p 42.

تم أمر بتسليم المدينة الى الملك وليام الثالث وعدم التعرض للبروتستانت وبعد أخذه قسما متقطعا من الراحة غادر المدينة في الساعة الرابعة فجرا وزعم أن خروجه من إيرلندا كان قرارا تم اخذه بعد تفكير طويل وأصر على ركوب السفينة فوراً بدون الانتظار وكما في عام 1688 فإنه كان منفلت الأعصاب وكانت أفكاره الأساسية تدور حول حفاظه على نفسه حتى أنه عانى من نزيف الأنف مرة أخرى و قد أبحر من دنكانون في اليوم الثالث ليصل إلى برست في اليوم العاشر وبعد ذلك وصل إلى سانت جيرمان في اليوم السادس عشر من شهر تموز/يوليو 1690⁽¹⁾.

وبعد ان تخلص الملك جيمس الثاني من غضبه وهله قام بتجميل قضية هرويه وهزيمته والباسه لنفسه لباس الشجاعة فقد ادعى أنه لايزال يملك عشرون ألف رجل للحفاظ على قضيته في إيرلندا وتكلم بلطف عن الايرلنديين وقال انهم لم يكونوا معتادين على نيران المدافع اما الملك لويس الرابع عشر والذي حاول ان يبدوا شهما اتجاه الايرلنديين فقد حظى للتو بنصرين كبيرين ولسخرية القدر فقد جعله ذلك قادرا على مساعدة الايرلنديين وبشكل فعال⁽²⁾، لان جيوش التحالف الأوربي كانت قد تعرضت إلى هزيمة كبيرة في فليس **Fleurus**⁽³⁾ في 1 تموز / يوليو 1690 بينما ساهم انتصار المارشال دي تورفيل **de Toourville**⁽⁴⁾ في الثلاثين من حزيران / يونيو

(1) Kenyon, op , cit , p406.

(2) David Womersley , op , cit , p 98.

(3) وهي معركة حدثت في 1 تموز / يوليو 1690 بين الحلفاء (انكلترا , هولندا , اسبانيا , المانيا) والقوات الفرنسية وتعد هذا المعركة من المعارك المهمة في حرب السنوات التسع اذ حقق الجيش الفرنسي بقيادة الملك لويس الرابع عشر الانتصار على قوات التحالف التي كانت تتألف من 38,000 مقاتل ؛

A.C. Lynn, The Wars of Louis XIV 1667–1714, Paris 1982, p. 207.

(4) (1642 - 1701) مارشال فرنسي ولد في قصر دي تورفيل (إقليم المانش) من أسرة نورمندية عريقة بدأ دي تورفيل حياته العملية في البحرية , وأظهر جرأة في الصراع مع البحرية العثمانية، وحظي بالمثل عام 1666 أمام الملك لويس الرابع عشر، فمنحه رتبة عقيد بحري في البحرية الملكية ولم يكن دي تورفيل قد تجاوز الـ 24 سنة من عمره، ولما تولى وزارة البحرية الدوق كولبير (Colbert) إثر مقتل الدوق بوفور في حصار كاندي (Candie) عام 1669، عمل على إعادة بناء البحرية، مما أتاح الفرصة أمام دي تورفيل للارتقاء في المناصب؛ ينظر , Edwin , op , cit , p 209.

عام 1690 في بيتشي هيد **Beachy Head**⁽¹⁾ في سيطرة الأسطول البحري الفرنسي على القنال الانكليزية وهذا ما جعل الملك لويس الرابع عشر يستقبل الملك جيمس الثاني بلطافة ولكنه فيما بعد أقر بعدم نيته في الموافقة على السماح للملك جيمس الثاني باستخدام الأسطول الفرنسي في حملته ضد إنكلترا أو للقضاء على أساطيل الملك وليام الثالث في إيرلندا حتى أنه تظاهر بالمرض لكي لا يعرض الملك جيمس الثاني للإهانة بسبب رفضه الصريح⁽²⁾.

لم يقف الأمر عند هذا فقط وإنما بدأ أكثر اليعقوبيين التزاما بقضيتهم يدركون أن مصادر إيرلندا لا تساوي شيئاً مقارنة بما تملكه إنكلترا بالحقيقة لقد كان فشله فشل ذريعاً و شائناً مما جعل الفرنسيين لا يرغبون بأخذ كلامه على محمل الجد وجعل الآخرين لا يصدقون كلمة مما يقولها فأصبح غير مسموع الكلمة هذا ما جعله يرى في إخلاصه و إيمانه ملجأً له لأن الهزيمة النكراء في إيرلندا أكدت له بأن إيمانه حصل كان عقوبة من الرب على خطايه فتوجه إلى ديرلاتريب **La Trappe** والذي لعب دوراً مهماً في سنواته المتبقية ولمساعدته في التصالح مع نفسه بخصوص موضوع فشله⁽³⁾.

ومن الدلائل المهمة التي عثرنا عليها والتي توضح بذات الوقت الالتباسات المتعددة التي تحدث بين المؤرخين وتناقضاتهم في ذكر التواريخ الحقيقية لحدوث تاريخ معركة بوين وجدنا أن المعركة حدثت في 1 تموز / يوليو 1690، في بعض المصادر يذكر أن المعركة حدثت في 12 تموز / يوليو 1690 وهذا ليس خطأً وإنما نظراً لتغيير التقويم في بريطانيا سنة 1752 حيث تم تغيير التقويم من التقويم الروماني القديم الذي وضعه يوليوس قيصر إلى التقويم الغريغوري (الجريجوري) حيث تم إضافة 11 يوماً للأحداث التي وقعت قبل عام 1752 ومما يوضح حدوث معركة بوين في 12 تموز / يوليو 1690 أمر صحيح وليس خطأً كما هو شائع ، في بريطانيا استبدل التقويم اليولياني (الروماني القديم) لعدم دقته بالتقويم الغريغوري ، الفرق بين

⁽¹⁾تعد بيتشي هيد (Beachy Head) من المعارك المهمة التي حدثت بين الاسطولين الفرنسي والإنكليزي داخل القنال الانكليزية اثناء حرب السنوات التسع في اوربا وكان من ابرز نتائجه هو سيطرة الاسطول الفرنسي على بحر المانش ؛

J.K. Langhton, The National Study of Noval History, Vol – 12, New York 1898, p 83.

⁽²⁾ Ariel Durant , The Ago of Louis XIV , New York 1963, p 296.

⁽³⁾ Miler , op , cit , 208

التقويمين أن التقويم اليولياني يعتبر السنة 365,25 يوماً أما التقويم الغريغوري فهو أدق ويعتبر السنة 365,2425 يوماً، وهذا الفرق يشكل مقدار 0.002%.

3- فشل محاولات الملك جيمس الثاني في توظيف القضية الأيرلندية.

بعد هزيمته في معركة بوين وهروبه إلى فرنسا زالت كل أحلامه في إنشاء حكومة مؤيدة له في إيرلندا لفشله في تحقيق النصر على الملك وليام الثالث كما كان يحلم بتحقيق النصر على القوات الانكليزية مما يفتح المجال أمامه في استعادة عرشه بعد قيام الثورة الجليلة في إنكلترا عام 1688، تلك الثورة التي اجبرته الى الهروب لفرنسا (1).

كان هدفه من الحملة الايرلندية هي ضرب الخصم اللدود ولكن فشل الحملة وخسارة القوات الايرلندية التي كانت بقيادته ادى إلى فشل أحلامه في استعادة عرشه عن طريق إيرلندا ووجه بدون إنصاف اللوم للجيش الايرلندي قائلاً "عندما حل وقت إثباتهم لأنفسهم فروا على نحو مخز من ساحة الميدان" (2).

إن شجاعة تايركونيل في التحكم بالخيالة الايرلندية و الجنود النظاميين الفرنسيين قد منعت تحول التراجع إلى هزيمة منكرة وعند إبحاره من كينسال باتجاه فرنسا غير الملك جيمس الثاني تغير شعبياً اسمه الى اولدفورث **Old Fort** رجل القلعة وعندما وصل شبه جزيرة كاسلبارك **Castlepark** ظهرت العديد من الأناشيد و الأشعار الغير مطبوعة التي تشكك في شجاعته (3).

بالرغم من كونه حاكم طاغي و غير حكيم وبارد الدم إلا أنه وكما جربه وعرفه الايرلنديين فانه لم يكن شخصاً جباناً ان هذا يبدو صحيحاً ومنطبقاً عليه عندما تم تجنيده في فرنسا في شبابه أو كبحار عندما كان دوق يورك ولكن كملك كبير في السن فإنه أصبح لنا وخجولاً (4). كما أن هروبه من المعركة مرتين وقراره الهرب ثانيه للأراضي الفرنسية كانت كعوامل ساهمت في تقييده بشكل أكثر أو أقل صواباً ، فمن المحتمل أنه لم يكن جباناً في ساحات المعارك ولكن كون السلطة الملكية قد شكلت انعكاسات على مخاوفه بشكل جعلتها أكبر فمثلاً احتمالية إذلاله أثناء

(1) W.A.Maguire , The War in Ireland (1689-1691), London 1990, p 61.

(2) Edward Wetenhall, op , cit , p 51.

(3) Charles O'Kelly , op , cit , p169.

(4) Miler , op , cit , p 208.

محاكمته كمجرم حرب ,إذا ما تم أسره, كما حدث مع والده الذي أعدم عندما كان جيمس مرافقا قد أدت به لتغيير بعض من سلوكه الشجاع⁽¹⁾.

لو أن جيمس كان قد انتصر في بوين فلربما كان تاريخ إيرلندا قد اتخذ مسار مختلفا وذلك لأن الانكليز كانوا قد عانوا من كارثة مماثلة في اليوم السابق عندما توقف القتال في البحر في بيتشي هيد **Beachy Head** فقد استمر التفوق في فرض السيادة الفرنسية واضحا بعدما قام دي تورفل **de Toourville** بالانتصار على الأسطول الانكلو- هولندي حيث يعتبر هذا أهم نصرا بحريا احرزته فرنسا على إنكلترا على مر العصور⁽²⁾.

اشتهرت موقعة بوين الذي بدأت تدخل الى عالم الأساطير للبروتستانت الشماليين وان لم يرغب البعض في عدها معركة كبرى إلا أن بوين لا يجب أهملها كأى قضية ثانوية اخرى لاسيما وان أهميتها تجلت بصورة ثانوية في كونها انتصارات عسكرية للبروتستانت في الستر في حيث كان الشكل الأكبر لها هو تعبيرها عن هزيمة فرنسا وحليفها الملك جيمس الثاني على يد قوى التحالف الكبرى ومن ضمنهم روما⁽³⁾.

لقد كان للملك وليام الثالث الالاف من الكاثوليك يقاتلون تحت لوائه في حين قاتل العديد من الانكليكان تحت قيادة الملك جيمس الثاني حتى أنه العديد من الكاثوليك والبروتستانت الذين ينتمون لنفس العائلة كانوا يتقاتلون في كلا الصفيين المتقابلين كما أن البابا اينوست الحادي عشر تعادى مع الملك لويس الرابع عشر لرفضه إدعاءات الكنيسة واتهاماتها له بمحاولة خلع الحكام والتدخل في القضايا و الشؤون المدنية لدول الأخرى مما أدى بالكنيسة ان تكون داعمة للائتلاف ضد فرنسا اذا أراد ببساطة ان يربط خسارة الملك جيمس الثاني بالملك لويس الرابع عشر حيث ان كلاهما قد أقدموا على إهانة روما لكون الملك لويس الرابع عشر قد عارض السيادة البابوية والملك جيمس الثاني رفض أخذ النصيحة وعدم اكرائه للمشورة وإصراره على التحكم بتعيينات الكنيسة⁽⁴⁾, ان كاثوليك اسبانيا والنمسا ابتهجوا لهزيمة الملك جيمس الثاني في معركة بوين وكذلك البابا والذي لم يأمر بعمل ترانيم الشكر **Te Deum** وهي ترنيمة مسيحية قديمة للثناء

⁽¹⁾ Kenyon, op , cit , p411.

⁽²⁾ David Womersley , op , cit , p 103.

⁽³⁾ W.A.Maguire , The War in Ireland (1689-1691), London 1990, p 62.

⁽⁴⁾ A.C. Lynn, op , cit , p213.

و الشكر أخذ العنوان من كلماتها الافتتاحية باللاتينية **Te Deum laudamus** والذي معناها هو (اليك يا الله نحمد) لان الملك جيمس الثاني لم يأخذ بكلام البابا بعدم الذهاب الى إيرلندا⁽¹⁾. كان الانتصار في بوين كبيرا بسبب هروب الملك جيمس وبعد خمسة عشر يوما عانى اليعاقبة من كارثة ثانية فبالرغم من ان دوندي **Dundee** وكانان الايرلندي **Cannan's Irish** قد وجهها ضربة للجنرال التابع للمك وليام ماكي **Mackay** في كيلليكرانكي **Killiecrankie** في اسكتلندا فان القائد الموهوب قد سقط وسقطت معه قضية عائلة الستيوارت في تلك المملكة⁽²⁾. للمرة الثانية أعاد كاثوليك إيرلندا دعم ملك غير جدير بالدعم من عائلة ستيوارت والذي انتهى بهزيمة كارثية كانت ردة فعل فرنسا لسوء تدبير وقيادة الحرب في إيرلندا ولهزيمة الملك جيمس قد كشفت عن ازدياد كبير فقد اقتنع الوزير لوفوا⁽³⁾ بعد تموز/ يوليو 1691 بحقارة العقوبيين وبتفاهة الملك نفسه ولم تعطي الحكومة الفرنسية الأهمية إلى اليعاقبة الذين اعتقدوا انهم يستحقونها⁽⁴⁾. اما وزير الدولة ميدلتون **Middleton**⁽⁵⁾ فقد اكد بان فرنسا بحاجة إلى تذكر مصالح سان جيرمان ومتطلباتها بسبب أنها (في بعض الوقت ممكن أن تكون عرضة للنسيان)، وإن شعورا باليأس كان قد طغى على الملك لويس الرابع عشر نفسه تجاه العجز الواضح للملك جيمس الثاني و بالرغم من هذا فقد ظل المؤيد القوى له⁽⁶⁾. كان تصميم الملك لويس الرابع عشر على منح الملك جيمس الثاني الدعم المالي الذي يحتاجه على حساب رعيته قد فشل في تقديم أي حل عادل للشعور بالاستياء الذي طغى على حاشية

(1) Edward Wetenhall, op , cit , p 56.

(2) Ibid , p 56.

(3) الوزير لوفوا (1639 - 1691) وهو ماركيز دو لوفوا وزير الدولة للحرب، يعتبر من أكثر رجال الدولة الفرنسية شهر تحت حكم الملك لويس الرابع عشر و الأكثر نفوذاً وساهم مساهمة كبيرة في إعادة تنظيم الجيش الفرنسي وقد شارك لوفوا في الانتصارات الأولى من حرب عصابة أوغسبورغ ، لكنه مات فجأة اثر سكتة قلبية في 16 تموز / يوليو 1691 ؛ www.britannica.com

(4) W.A.Maguire , op , cit , p 64.

(5) هارلز ميدلتون (1650 - 1719) كان سياسي اسكتلندي وإنكليزي شغل عدة مناصب خلال حكم شارل الثاني وجيمس الثاني وشغل منصب وزير الدولة لإسكتلندا، والإدارة الشمالية، والإدارة الجنوبية، قبل أن يتولى منصب المستشار الأول لجيمس الثاني ثم ابنه جيمس الثالث خلال منفاه في فرنسا؛

Rowland,op,cit, p 6.

(6) E.A.D Alton , op , cit , p 175.

الملك في البلاط تجاه تبذير الموارد الشحيحة أصلا على قضية بدت مسبقا بإنها يائسة و بدون اي أمل لكي تتجح⁽¹⁾.

وقد تضاعف شعور النفور الذي شعر به الفرنسيين تجاه العسكريين المنفيين بالشعور الذي تولد لدى العديد من المنفيين أنفسهم تجاه الملك الذين تبعوه باتجاه القارة الأوربية وبالرغم من صدق الحقائق التي تقيد بان أفواج الإيرلنديين كانوا دائما يكبحون الأفكار السياسية والطبيعة الدينية لدوافعهم إضافة لطبيعة نفوسهم القابلة للبيع مقابل المال والتي هي من صفات خدمة المرتزقة ولكن يبدو هذا الأمر قد تضمن إشاعة و تهويل⁽²⁾.

إن اليعقوبين الذين كانوا لايزالون موجودين في إنكلترا قد يأسوا من الملك جيمس الثاني و توجهوا الى فرساي في فرنسا لتلقي النصح والمساعدة , و بالرغم من أنه ادرك وبشكل واضح أن شعبيته هو قد أصبحت في الحضيض فقد واساه الشعور السائد بالاشمئزاز والذي بدا يسري بين الانكليز تجاه الملك وليام الثالث وكان جزء من المشكلة هو وحدة اليعاقبة إضافة لخدمات الملك جيمس الثاني التي قد استنزفت بتوتر الخلافات الاثنية و الطائفية الداخلية بين الانكليز⁽³⁾.

كانت حوالي 60% من القوات المنفية بعد عام 1691 كانت بالحقيقة ايرلندية و حوالي 35% كانت إنكليزية أما الاسكتلنديون فقد شكلوا أقل نسبة وهي 5% من مجموع القوات المنفية في فرنسا⁽⁴⁾ وقد قام المتطوعون الانكليز بالانضمام الى تشكيلات النخبة من الخيالة الفرنسية في مقابل عدم انضمام أيا منهم لقوات الملك جيمس الثاني , كما فضل الجنود الفارون الانكليز تسجيل أنفسهم و الانضمام ضمن تشكيلات الأفواج الفرنسية على الانضمام للأفواج الايرلندية و بالمقابل فقد كان الايرلنديون متشككين تجاه نوايا أي فرد من الجماعات الأثنية الاخرى و ممتعضين بالوقت نفسه من تكرر جيمس لهم وعدم ابدائه اي شعور سوى ترفعه الانكليزي عنهم وازدراءهم و لم تكن عواطفهم ولا حالتهم النفسية لتحسن لولا أول تجربة عسكرية فعلية للملك جيمس الثاني في إيرلندا وأنهم كانوا يقولون عنه :

" اذا ما نحينا جانبا الاحترام الذي نكنه له فمن الأفضل له إمضاء باقي أيامه في الصلاة في دير لأن ذلك خيرا له من التفكير في قيادة الجيوش او حكم الدولة"⁵.

⁽¹⁾ A.C. Lynn, op , cit , p218.

⁽²⁾ David Womersley , op , cit , p 104.

⁽³⁾ J.C.D. Clark, op , cit , 133.

⁽⁴⁾ Kenyon, op , cit , p413.

الخاتمة

خلال ولاية الملك جيمس الثاني كانت الاوضاع في إيرلندا مستقرة دينيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا نتيجة للسياسات التي انتهجها الملك خلال حكمه لإيرلندا وعليه كانت الأوضاع متناسقة في البلاد , بعد نفي الملك جيمس الثاني إلى فرنسا قرر القيام بحملة الى إيرلندا من اجل استرجاعها وبعد مساعدة الملك لويس الرابع عشر ذهب الى إيرلندا لكنه فشل في الحملة لعدم قدرته على قيادته على الرغم من كل التجهيزات التي كانت معه وخسر معركة بوين في تموز/ يوليو سنة 1690 أمام جيش الملك وليام الثالث وبالتالي رجع الى فرنسا , بعد هزيمة الملك جيمس الثاني في معركة بوين وهروبه الى فرنسا زالت كل احلامه في انشاء حكومة مؤيدة له في إيرلندا لفشله في تحقيق النصر مما كان سيفتح المجال امامه في استعادة عرشه الذي انحرم منه نتيجة الثورة الجلية سنة 1688.

(⁵) Ariel Durant, op , cit , p 298.35

الفكر الاستراتيجي والأمني في الجزائر: الواقع والمأمول

Strategic and Security Thought in Algeria: Reality and hope

د. بهلول نسيم

ملخص:

تتعرض هذه الدراسة إلى واقع الفكر الأمني في الجزائر واتجاهات تطور الاهتمام بهذا الميدان العلمي، وهذا في إطار التحولات الاجتماعية والتطورات السياسية التي عرفت الجزائر منذ استقلالها. ونظرا لحساسية مسائل الأمن القومي ستحاول الدراسة إظهار واقع الاهتمام الجزائري الجاد بهذه الحقول فكرية التي عدت بالأمس القريب من اختصاص المؤسسة العسكرية وبعض الدوائر الأمنية القومية الجزائرية. وكذا، دور ومكانة النخب من قضايا الدولة المرتبطة بمسائل الأمن والدفاع الوطني. مع إبراز قيمة وأهمية المجهود الفكري العلمي المدني خاصة ما يتعلق منه وبناء منصة فكرية أمنية واستراتيجية وطنية تعزز من مقاربات وتحصينات الأمن القومي الجزائري، وهذا عند كل مرحلة من مراحل تطور الدولة الجزائرية الحديثة (جزائر ما بعد الاستقلال).

ستتناول الدراسة، إلى جانب ذلك، مضامين تلك المبادرات الفكرية الجزائرية -إن وجدت- والتي تحدد من خلالها موقع الباحثين بالمقارنة مع غيرهم من الباحثين في بقية الدول والذين يبدوون انخراطا مباشرا مع كل ما يتعلق منه والجوانب الفكرية والسلوكية من أمن مجتمعاتها وكذا المساهمة في إعداد السياسة الأمنية القومية وهذا لمصلحة صناع القرار الأمني بما فيها الأجهزة الأمنية الوطنية. مع التطرق إلى موقف صناع القرار في كل مرحلة من مراحل تطور النظام السياسية الجزائري من الاجتهادات الفكرية والاستراتيجية والأمنية وطبيعة تفاعله مع تلك المخرجات العلمية - إن وجدت- والتي من شأنها أن ترتقي بالسلوك الأمني القومي إلى مستوى يليق بالقيمة والخبرة القومية الاستراتيجية والأمنية التي حظيت بها الجزائر وهذا في إطار حل وتفكيك العديد من الأزمات المحلية والإقليمية.

الكلمات المفتاحية: الفكر؛ الجزائر؛ العسكرية؛ الأمن؛ الاستراتيجية.

Abstract:

This study explores the reality of the security thought in Algeria and the trends of the development of interest in this field of science, in the context of the social transformations and political developments that Algeria has known since its independence. Given the sensitivity of national security issues, the study will attempt to highlight the reality of serious Algerian interest in such fields of thought that have recently come close to the competence of the military establishment and some Algerian national security services. As well as the role and status of elites from state issues related to national security and defense issues. With a view to highlighting the value and importance of civil scientific intellectual efforts, especially those related to it, building a national security platform and a national strategy that enhances the approaches and fortifications of Algerian national security, at every stage of the development of the modern Algerian state.

In addition, the study will examine the contents of these Algerian intellectual initiatives, if any, through which the researchers' position is determined in comparison to other researchers in other countries who appear to be directly involved with all aspects of intellectual and behavioral aspects of the security of their communities, National security and this is in the interest of security decision makers, including the national security services. With regard to the position of decision-makers at each stage of the development of the Algerian political system of intellectual and strategic and security jurisprudence and the nature of the interaction with those scientific outputs – if any – and that would raise the national security behavior to a level worthy of the value and experience national strategic and security that have received Algeria and

this in the framework of the solution and the dismantling of many local and regional crises.

key words: Thought; algeria; military; security; strategy.

مقدمة:

أظهرت أزمات الأمم في الكثير من الأحيان أهمية توحيد المجهود الفكري والسلوكي الاستراتيجي النخبوي منه والقيادي، فضلا عن كشفها المساحات الفارغة من زمن استمرار وتطور الدولة عن ضرورة تجميع كل الاجتهادات والمبادرات الفكرية من أجل التطلع إلى تكوين منصة علمية استراتيجية تتحرك من خلالها قيادات الدولة الأمنية منها وكذلك السياسية أثناء الأزمات الأمنية وتساعد أزمة التحديات التي تتخر من توازن التركيز الاستراتيجي القومي لأية دولة بصرف النظر عن مستوى قوتها، لترتقي من خلالها إلى مستوى يعزز من مناعة الدولة، وهذا في إطار جاهزية قومية فاعلة ومستدامة، تزيل من خلالها تلك العقبات التي من شأنها أن تعترض مهمات وسياسات القيادات الأمنية. ، وعليه فإن من الواجب بمكان أن توضع كامل الثقة في كل مجهود فكري استراتيجي أمني وطني وتيسير كل الإمكانيات والسبل التي من شأنها أن تسهم في بناء مدرسة فكرية أمنية قومية أصيلة: فالدولة التي لا تفتح سياساتها الوطنية لمثل هكذا مجهود ولا توفر لتلك النخبة الفكرية الأمنية الظروف المعززة لمثل هذا التوجه - والتي تكون من خلالها ملمة بجميع المعطيات والمعارف الاستراتيجية والأمنية، والتي تساعدهم على إعداد مخرجات علمية تعزز وتقوي التحصينات السيادية القومية، من شأن سلوكها الدفاعي وأمنها القومي -حتى وإن كان فاعلا ومستقرا - أن تنقضي آثاره، وهذا مآل أي سلوك أو سياسة أمنية وطنية تنطلق من نظرة قاصرة أو محتقرة للمجهود الفكري العلمي الأمني.⁽¹⁾ فالتطلع إلى إنشاء هيئات قومية أمنية سيادية، على غرار كل من: مجلس الأمن القومي، مجلس الدفاع الوطني، مجلس أعلى للأمن، ومجلس أعلى للقوات المسلحة وهذا في إطار تغييب كامل لمنطلقات استراتيجية أمنية علمية، تعكس هوية أمنية فكرية ذاتية تستعين بها البوصلة القومية الأمنية من أجل توجيه السلوك الأمني الوطني وهذا من منطلق أصالة واستقلالية المجهود الفكري الاستراتيجي وذاتية (وطنية) السلوك القومي لن يؤسس في كل الأحوال لفكر استراتيجي وأمني قومي، تنطلق من أسسه الاستراتيجية القومية قصد تعيين تلك الأدوات والمقدرات الوطنية المساهمة في عملية التخطيط السياسي الأمني أو العسكري.

في الحقيقة، عادة ما تشبه الأزمات الأمنية الحالة الجنينية وهذا في رحم العقل العلمي الأمني التوجه: فإذا كانت المعضلات الأمنية وليدة سوء تقدير استراتيجي وقصور في المجهود الفكري العلمي، فمن المنتظر أن مثل هكذا وضع سيحمل ويورث لمراحل صعبة وسيئة من زمن عمر الدولة وكذا المؤسسات الأمنية القومية. أما في حالة ما إذا توفرت هنالك عقول مفكرة ومتطلعة لوضع أمني أفضل، وكانت المجهودات العلمية الاستراتيجية والأمنية متوافرة وبشكل جلل وقوي، ويرجع إليها صانع القرار في كل وقت، تأتي الوضعيات الأمنية القومية بناء على ذلك في صفاء واستقرار تحاكي من خلاله الكمال المثالي. فسمو ونبل الهدف الفكري العلمي الأمني يعد ركيزة هامة من ركائز الثبات والانتصار عند أية عقبات أو تحديات أمنية تواجهها الدولة⁽²⁾، كون العلاقة القائمة بين الاجتهاد الفكري الأمني وسلوك المؤسسات الأمنية القومية مهمة ووثيقة جداً، فهي معادلة مهمة وثمينة من أجل المحافظة على الاستقرار والمناخ القومية.

ف تطوير الفكر الأمني لدولة ما تعد من المسائل البالغة الأهمية، ولن يكون الأمر كذلك إلا من خلال إطلاق عنان لعملية بحثية ودراسية مستمرة، مع تجنيد لكل الوسائل والظروف المناسبة من أجل ذلك، وهي شروط تعد جد ضرورية وحيوية من أجل الارتقاء بالفعل الأمني القومي. فالعقل البشري يستطيع أن يعدد بصورة منطقية تلك الوسائل التي تمكن من نجاح السلوك الأمني القومي. على غرار كل من الابتكار وهذا عن طريق التجديد في أسلوب البحث العلمي الأمني وفي شتى ميادينته المختلفة. فالأسلوب البحثي في المجال الأمني لا بد أن يعتمد على قوة الابتكار وهذا من خلال التجارب والخبرات الأمنية المتنوعة والتي تدفع بالفكر الأمني نحو تطلعات مستقبلية يقظة وتجعل من عقلية رجل الأمن متقدمة وحاضرة في كل الظروف، وهذا يعد استجابة لتلك التطورات الفكرية الأمنية في بيئة الحراك الأمني القومي. فالفكر الأمني المتشعب بأبعاده الاجتماعية المختلفة، النفسية الاستراتيجية والسلوكية... إلخ، له من النفع العام على السلوك الأمني القومي ما من شأنه أن ينقل الدولة من ضيق أمنها المجزأ إلى تحقيق أمن شامل لا يقبل التجزئة.

أضحى تطوير الأداء الأمني للمؤسسات العسكرية والأمنية، في عصرنا الحالي، مرتبطاً أيما ارتباط مع تطوير الفكر العلمي الأمني، وهذا من أجل الخروج من العزلة والتبعية الفكرية، من جهة. وكذا، قصد النهوض بمقاربات علمية توازي المقدرات الوطنية الأصيلة، تساعد وتساهم في تحقيق الأمن القومي، من جهة أخرى.

من الواضح أنه في ظل تعاظم التهديدات الأمنية التي تعمل على تقويض مساحة وهامش استقرار الدوائر الجيوسياسية المحيطة بالدولة، أصبحت العلوم الاستراتيجية والأمنية مهمة، في

ظل هذه الظروف، بكل جوانبها الاجتماعية والفلسفية، التي من خلالها يكتسب صانع القرار العسكري أو الأمني خيارات عديدة وبدائل كثيرة، إلى جانب أنها تزوده بمعرفة شاملة ودقيقة، متضمنة لكل المقاربات الإستجابية، الإدراكية والتكيفية التي من شأنها أن تساعد على صياغة استراتيجية أمنية قومية تصون وتحفظ الأمن القومي من مطبات الانفلات الأمني أو الهزات الأمنية الارتدادية التي قد تظهر بين اللحظة والأخرى في محيط الدولة⁽³⁾. لهذا تسعى أغلب دول العالم وتسهر، في الوقت الراهن، من أجل إعداد قادة مؤهلين وهذا في شتى الميادين: عسكرية كانت، أمنية أو حتى مدنية، وهذا في إطار دورات تكوينية متخصصة تنظم في العلوم الاستراتيجية والأمنية، والتي من شأنها أن تساهم في ترقية وتأهيل الأفراد قياديا وفكريا من حيث إلمامهم بتلك المفاهيم والوسائط المرتبطة بالأمن القومي في العصر الحديث⁽⁴⁾.

وعليه، تأتي مشكلة الدراسة في إطار البحث عن واقع المجهود الفكري العلمي الاستراتيجي والأمني في الجزائر، في إطار تنامي أهمية الخبرة السلوكية الأمنية القومية الجزائرية في المحافل الإقليمية والدولية: فإلى أي مدى يمكن اعتبار الخبرة والرصيد السلوكي الأمني الجزائري انعكاسا لتواجد فكر ومجهود علمي استراتيجي وأمني وطني؟. وتتفرع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات، يمكن حصرها فيما يأتي:

- ما هو موقع وقيمة المجهود الفكري الأمني في جزائر ما بعد الاستقلال؟.
- ما هو موقف السلطات السياسية والأمنية الجزائرية من النخب والمجهود الفكري الأمني الجزائري - إن وجد -؟.
- هل تعود فعالية الاستراتيجية الأمنية الجزائرية في مواجهة التهديدات الأمنية إلى الاهتمام القومي بالمبادرات والبحوث الفكرية الاستراتيجية والأمنية؟
- هل أمنت الجزائر لنفسها في إطار بناء دولة حديثة تشكيل نواة فكر أمني وطني مستقل يوافق تطلعاتها مستقبلا؟
- تأتي أهمية هذه الدراسة من عدة أوجه، أبرزها:
- تسليط الضوء على الواقع الفكري الأمني والاستراتيجي الجزائري فضلا عن انعكاساته على مردود المؤسسات الأمنية.
- معرفة المعوقات التي يمكن أن تتعرض إليها أية دولة حيال مشاريع بناء مقومات وطنية مستقلة وبموارد ومقدرات ذاتية، خاصة ما يتعلق منه وتلك المشاريع الوطنية: فكرية كانت أو اقتصادية، والتي تضطلع من خلالها الدول الحديثة إلى استكمال ثورة استقلالها الفكري والاقتصادي، وهذا بعد أن حققت استقلالها السياسي.

- تلفت انتباه صناع القرار والنخب معا بالمنطقة العربية، إلى أهمية الشروع بجدية نحو بناء وعاء فكري أمني يعكس الهوية الاستراتيجية القومية العربية وتطلعات دولهم مستقبلا، في بيئة أمنية إقليمية ودولية مضطربة تقتضي حضورا أمنيا وبقطة استراتيجية مستدامة.

المبحث الأول

الفكر الاستراتيجي الجزائري بعد الاستقلال

عادة ما يكون هبوط الدولة بمستوى الأمن القومي إلى مستوى الأمن العسكري تقليلا لمدى وغرض الدولة في تحقيق أمنها الشامل. فالأمن القومي لا يعنى فقط قدرات الدولة العسكرية أو تفوقها في مجالات سياسات التصنيع الحربي وقطاعات التكنولوجيا العسكرية، ولا يرتبط كذلك بمسافة تفوقها عند التحديات الميدانية الاستراتيجية. فعلى الرغم من أن كل ذلك يعد هاما بالنسبة إلى معادلة بناء هبة الوضع الاستراتيجي لأية دولة من أي مستوى قوة كانت إلا أن ذلك وحده لا يحقق قيم الاستمرارية واستقرار معادلة الأمن القومي بالنسبة إلى الدولة. والأمر يعود إلى أن مثل هذه النظرة كثيرا ما تأخذ في عين الاعتبار تلك الحقائق الاستراتيجية المرتبطة بالدولة، مهمشة في ذلك لكل ما من شأنه أن يكون له عميق الأثر على مآلاتها واستمراريتها، والأمر يرتبط في هذا المقام بالمكون الفكري الأمني، الذي يمكن أن يشكل عمقا ناعما حيويا في جسد الدولة. إذ لا يمكن لصناع القرار الأمني التفاعل إيجابيا والتصدي لتلك التحديات الأمنية آنية كانت أو مستقبلية دون أن تتوفر لديهم قاعدة فكرية قوية متكيفة مع التحولات الأمنية التي يمكن أن تعرفها الدوائر المهمة والمحيطية بالأمن القومي للدولة، فحضور فكر أمني قومي ذاتي يعكس حقائق الأدوات الوطنية والهوية الأمنية للدولة، من شأنه أن يجنب الدولة وضعيات كارثة وهذا عند أول امتحان أمني يستدعي هكذا حضور ذهني وتركيز مادي قوميين.

في هذا الإطار، تُعد العسكرة الصيغة الحماة لمكاسب ثورة الجزائر بعد مرحلة الاستقلال بوصفة ضرورة لاستمرارية الثورة والبناء والتشييد كأحد مسارات بناء الدولة الحديثة، والتي شكلت أحد أهم المعوقات الرئيسة التي حالت دون تحرير الفكر العلمي والاجتهادات النظرية التي من شأنها أن تسهم وتعزز تلك المناعة الثورية، كل ذلك في إطار بناء مدرسة فكرية أمنية قومية جزائرية تعكس تحديات البقاء والاستمرارية من جهة. والانطلاق نحو وضع استراتيجي أفضل يعكس مقدرات وتطلعات الدولة من جهة أخرى.

عادة ما تعيش تلك المجتمعات الواقعة تحت أنظمة عسكرية قوية مغلقة (كاستمرار لصيغ الشرعية الثورية) في إطار علاقة ثابتة تأخذ لنفسها اتجاها أحاديا يصب في مصلحة نفوذ وتغلغل العسكريين في كل القطاعات الحياتية للمجتمع⁽⁵⁾. وهذه حقيقة موجودة في الديكتاتوريات العسكرية: فعادة ما تشكل التنظيمات العسكرية تهديدا محتملا للفكرة الناشئة ومشروع العقل المدني الأمني منه، وهذا لكون أن طبقة العسكريين في تلك الأنظمة تتمتع بمزايا السلطة العسكرية، أي تحكم تحت قبضتها زمام حدي سيف السلطة في الدولة: الاستبداد والأمن القومي. فأى فكرة متحررة أمنية كانت أو استراتيجية وإن كانت مجرد طفرة فكرية ناشئة، من شأنها - حسب خطاب تلك الأنظمة - أن تخل بأمن النظام واستقرار الدولة. وفي هذا الأمر، قام ألفريد فوخس Alfred Vogts في كتابه "تاريخ العسكرية - History Of Militarism" بالترقية بين العسكرية والطريقة العسكرية Military Way، فبينما تعني الأخيرة السعي إلى أقصى درجات الكفاءة والاقتدار، فإن الأولى تمثل نظاما متكاملا من العادات والمصالح والكرامة والإجراءات والفكر المتعلقة بالجيش والحروب، وهذا من أجل تحقيق أغراض تتجاوز الأغراض العسكرية. في الحقيقة إن "العسكرة" منظمة ومرتبطة إلى درجة تعوق وتتقلب من خلالها على الأغراض التي تهدف إليها الطريقة العسكرية⁽⁶⁾. لكن عادة ما تنطلق الجيوش والمؤسسات العسكرية من عقائد استراتيجية تستلهم منها خطيها الأرواحي والسلوكي، وهو حال تلك المؤسسات التي أمنت من ورائها بطارية فكرية نخبوية مستدامة ومقدرات وطنية مستغلة عقلايا وبإحكام.

المطلب الأول

المؤسسة العسكرية ومشاريع جزارة الفكر الاستراتيجي في الجزائر

لقد كانت قضية بناء عقيدة قومية عسكرية جزائرية من القضايا الرئيسية التي من خلالها تم تقويض مشروع إقرار حرية التفكير الاستراتيجي والمبادرة والابتكار والقدرة على تهيئة منصة فكرية قومية استراتيجية. إذ من خلالها يمكن تأمين تغيير سلس وتحول هادئ لجيش التحرير الوطني إلى جيش وطني شعبي، يأخذ شكل مؤسسة نظامية كغيره من المؤسسات العسكرية لدول العالم، يملك من المقومات الفكرية الاستراتيجية ما يؤهله لتأمين مسار الدفاع الوطني، وهذا بعد أن حقق كلا من الشعب الجزائري وجيشه الاستقلال والتحرر من مخالب الاستعمار الفرنسي كأحد أعنى القوى الاستعمارية في القرن العشرين.

تعد العقيدة العسكرية أحد أبرز وأسمى المرجعيات الاستراتيجية لأية دولة مهما كان حجمها ووزنها الدوليين وسمعتها الإقليمية، فهي الأساس الأرواحي الذي يقوم عليه بنيان الجيوش

النظامية: تدريباً وتسليحاً وتجهيزاً وتنظيماً وقيادة. إن العقيدة العسكرية ثمرة تجربة طويلة ودراسة عميقة للمقومات المادية والبشرية والمعنوية لكل جيش⁽⁷⁾. هي تعني كل الأفكار والمفاهيم والآراء والتعاليم التي تسترشد بها القوات المسلحة في حالات السلم أو الحرب على حد سواء. إنها ظل العقيدة السياسية في الميدان. وتختلف معانيها عن معاني الاستراتيجية العسكرية التي تعرف على أنها علم وفن استعمال القوات المسلحة لبلوغ أهداف السياسة⁽⁸⁾. فالاستراتيجية العسكرية تبدأ من حيث تنتهي العقيدة العسكرية.

الفرع الأول:

جدل العقيدة العسكرية والهوية الاستراتيجية في مؤسسة الجيش الجزائري

اعتمد الجيش الوطني الشعبي الجزائري، بعد الاستقلال (05 جويلية 1962م) - في ظل الظروف الدولية التي كانت تعرف صراعا بين المعسكرين الغربي والشرقي وهذا في إطار سياسات الاستقطاب وأدوات التجاذب والاحتواء التي عرفت تلك المرحلة المهمة من تاريخ العلاقات الدولية- على عقيدة عسكرية قائمة في الأصل على مقومات لا تعكس حقيقة الموارد الوطنية للدولة الجزائرية: فإذا كانت العقيدة العسكرية السوفياتية المتبناة من طرف مؤسسة الجيش الوطني الشعبي الجزائري سليل جيش التحرير الوطني تقوم على اقتصاد الأسلحة والعتاد والإسراف في تغذية الحرب عن طريق البشر، وهو ما ينسجم أساسا مع مقومات دولة كالاتحاد السوفياتي سابقا، نظرا لما تعرفه من كثافة سكانية ضاغطة ومرتفعة -نتيجة لاحتلالها لتلك الجمهوريات الإسلامية المحيطة بها-. وهو ما يتطابق في نفس الوقت مع نهجها الشيوعي بوصفه خطأ أرواحيا تبنته القيادة السوفياتية منذ سنة 1924م (أي بعد انهيار القيصرية الروسية) تقدر من خلالها المادة وهذا على حساب النفس البشرية⁽⁹⁾. فإنه من الجهة الأخرى، تقوم العقيدة العسكرية الغربية على مبدأ شبه موحد، هو الاقتصاد في الخسائر البشرية (الذاتية والصدقية) مع الإسراف في استهلاك الأسلحة والعتاد (تغذية مادية للمعارك)، وهذا يعود إلى العجز البشري الذي تعاني منه تلك الدول، الذي يعد رأس مال تنموي مهم بالنسبة إلى اقتصاداتها، فضلا عن مستوى تقدم الوعي المدني الذي يعد راقيا جدا في تلك الدول، من حيث تقدير الرأس مال البشري هذا في إطار قيم المواطنة التي تركز مستويات مهمة من الأمن الإنساني⁽¹⁰⁾. على أية حال، كلتا العقيدتين العسكريتين -المذكورتين سابقا -يمكنهما أن تحققا طموحات الدول الاستراتيجية: من توسع وفرض للنموذ وقدره مهمة على العدوان. غير أن القيادة العسكرية الجزائرية، مثلها مثل بقية القيادات العسكرية العربية في تلك المدة، وتحت مزاعم مفادها أن جيوشها تملك عقيدة عسكرية، إلا أن التاريخ العسكري للمنطقة كشف واقع تلك المؤسسات العسكرية، وأنها كانت مجرد تنظيمات سياسية مسلحة فشلت مجتمعة في قهر جيش الكيان الصهيوني⁽¹¹⁾. في المقابل، نجحت في تكديس خردة سلاح الشرق والغرب، واستعراضها سواء في مهرجاناتها الوطنية أو من أجل تعميق الخلافات بين دول المنطقة، والتي أخذت أغلبية الدول فيها شكل الدولة المعسكر .The Garrison State

يعد مفهوم الدولة العسكرية الذي صاغه هارولد لاسويل في مقالته الشهيرة The Garrison State⁽¹²⁾، هو أقرب لتوصيف واقع الدولة العربية عامة والجزائر خاصة وذلك بعد الاستقلال، إذ يعكس هذا النموذج بناء تصوري تطوري يكشف من خلاله للمتخصصين توقعات المستقبل الذي سيسود فيه متخصصو العنف (العسكريون). إذ تكتسب الصفوة الحاكمة من خلال هذا النموذج معظم المهارات التي عرفت على أنها من صميم المهارات المدنية وأبرزها على الخصوص مهارات التعامل مع رموز الروح المعنوية وبناءات قيم الأمن المجتمعي⁽¹³⁾. في إطار هذا النموذج تظهر الصفوة العسكرية على أنها الأقرب إلى التجند حسيا ومعنويا لحل وعقد قضايا من صميم الأمن القومي في أوقات الأزمات. ويكون ذلك على أساس القدرة والسلطة بوصفه اتجاهها صارما للدولة يلغي بل يقصي أي حراك فكري من شأنه أن يخل بتوازن النظام. ولكنه من جهة أخرى قد يعطل مشاريع وطنية كالتى أطلقتها نخب عسكرية جزائرية وأخرى مدنية سعت من أجل التأسيس وبناء مدرسة استراتيجية جزائرية تؤمن للجزائر استكمال استقلاليتها الفكري والاقتصادي كمسارين متممين لاستقلالها السياسي: كما هو الشأن بالنسبة إلى تلك المبادرة التي أسس لها العقيد شعباني قائد الولاية السادسة والتي تم توقيفها وإنهاؤها (مع إتلاف لكل منجزاتها) من طرف العقيد زرقيني وهذا تحت أوامر وزير الدفاع آنذاك العقيد هواري بومدين⁽¹⁴⁾. حيث حاول العقيد محمد شعباني من خلال مبادرته أن يضع اللبنة الأولى لتكوين جيش جزائري متميز ومختلف تماما عن جيش الاستعمار الفرنسي: حيث عكف مشروعه على جزأرة الجيش الوطني الشعبي من خلال حرصه الشديد على أن يستمد الجيش الجزائري عقيدته العسكرية من مكونات ومقومات الشعب الجزائري الثابتة ومن طبيعته الجهادية وتاريخه العسكري العريق. معتمدا من أجل تحقيق ذلك على الاستثمار العقلاني واستغلال المقدرات الوطنية المتاحة: المادية منها والبشرية. التي، على الرغم من قلتها، ساهمت أيما مساهمة في مسيرة المقاومة والصمود الثوري الجزائري أمام أحد أعتى الجيوش النظامية في القرن العشرين.⁽¹⁵⁾ إلا أن رؤية الرئيس الراحل هواري بومدين كانت مختلفة تماما عن مشروع العقيد شعباني، حيث اعتبر أن الاعتماد على العقيدة العسكرية للاتحاد السوفياتي - سابقا-، وعلى كفاءة الضباط الجزائريين في الجيش الفرنسي من الذين التحقوا بصفوف جيش التحرير، إلى جانب قيادة ثورية ووطنية في مثل جرائته، كفيلة بإنشاء قوة عسكرية تقلب موازين القوى إقليميا - وحتى عالميا - رأسا على عقب وفي مدة قصيرة⁽¹⁶⁾. لكن حرصه الوطني الشديد، إلى جانب صرامته وحزمه دفعتا به إلى زحزحة كل من يقف أمام طموحاته وإيقاف كل ما أنجزه غيره من مبادرات - مثلما

آلت إليه الأمور بالنسبة إلى مبادرة العقيد محمد شعباني، وكان ذلك أواخر سنة 1964م (17) - حرصا منه على حماية مكاسب الثورة واستقرار الدولة ومؤسساتها الفتية.

لكن الرجل، وبعد أحداث المقالة الأولى سنة 1975 والثانية سنة 1976، بالإضافة إلى حرب أكتوبر 1973 ضد الكيان الصهيوني - أحس بخطورة رؤيته وخطته حيال بناء جيش وطني شعبي جزائري محض، ولأن الأحداث السابقة خاصة المرتبطة منها بحرب أكتوبر 1973 أثبتت له - على الأقل بالنسبة إليه - أن الجيوش العربية ليست بتلك القوى العسكرية النظامية التي يمكن أن يعتمد عليها من أجل تحقيق طموحات استراتيجية، إنما هي مجرد مجموعات مسلحة ضخمة يمكن أن تستغل كوقود في إطار تعميق جراح نزاعات المنطقة الداخلية منها المسلحة والأكثر دموية (18).

أمام تلك المخاوف عمد الرئيس الراحل هواري بومدين إلى إطلاق عملية جزارة الجيش الوطني الشعبي الجزائري وهذا من خلال: إعادة النظر في أنظمة الخدمة بالجيش وكان ذلك سنة 1977م، محاولة منه لتدارك الأمر. ويعتقد أن مجاهيل محيطه المغلق استعجلوا رحيله وكان ذلك سنة 1979م. (19) إلى جانب تلك المبادرة المتأخرة للرئيس الراحل هواري بومدين، تأتي محاولة العقيد حشيشي زين العابدين والذي يعد من أحد الرجال الذين عكفوا من أجل نفس الهدف الوطني، حيث عمل على جزارة الأكاديمية العسكرية لمختلف الأسلحة بشرشال (20)، والتي تعد من أعرق وأهم المدارس العسكرية في الجزائر بل وحتى بالنسبة إلى أفريقيا، إذ تعد الشريان الأساسي الذي يزود من خلاله الجيش الوطني الشعبي بضباط وكوادر عسكرية ميدانية. إلا أن الأمر استقر في الأخير إلى ما أراده أنصار المدرسة الفرنسية من الضباط الجزائريين في الجيش الفرنسي الذين اندسوا عشية الاستقلال في صفوف جيش التحرير الوطني كعيون فرنسية تأبى التنازل عن إحدى حدائقها الخلفية المهمة في تاريخها الاستعماري. إنها الجزائر.

ونظرا للظروف والأسباب التي تم عرضها سابقا، لم تتمكن الجزائر من بناء منصة فكرية استراتيجية خاصة بها أو حتى عقيدة عسكرية وطنية تكون بمثابة دليل إرشادي وتوجيهي للجنود، كان ذلك في إطار إجهاض مستمر لكل محاولات جزارة المقومات الأرواحية (العقائدية) العسكرية أو التنظيمية (اللوجيستكية) الخاصة بالجيش الوطني الشعبي الجزائري. في إطار اضطراب التوجه القومي فتارة نحو الشرق وتارة أخرى نحو الغرب. في مرحلة تاريخية من عمر الدولة فقدت خلالها البوصلة الوطنية التي تساعد على توجيه المقدرات القومية نحو الأهداف السامية والرسالية لثورة التشييد والبناء الوطني. وما يعزز من حقيقة بعد المرجعيات العقائدية العسكرية الشرقية منها والغربية عن الواقع الاستراتيجي، السياسي والتاريخي الجزائري، ما يأتي:

أ. الجزائر وعلى عكس النماذج العسكرية الشرقية والغربية المعروضة سابقا، لا تسعى من أجل التوسع أو العدوان، أو حتى فرض أيديولوجية أو نظام عالمي جديد عن طريق ممارسة سلطة الإكراه. التي لم تنته بعد من معركة ترتيب بيتها الداخلي، فكيف لها أن تطمح إلى أخذ المبادرة العسكرية خارج حدودها؟.

ب. الجزائر لا تملك فائضا سكانيا يضيق بها ترابها الوطني أو يتجاوز طموحاتها ومشاريعها التنموية، بل تحتاج إلى ضعف نسبة عدد سكانها من أجل استثمار مواردها⁽²¹⁾. وعليه هي في أمس الحاجة إلى الاقتصاد في الرأس مال البشري، فكيف لها إذن أن تعتمد على المنصة الفكرية الاستراتيجية السوفياتية وعقيدتها المادية؟!

د. إن المقومات الدينية الإسلامية والتاريخية الإنسانية لدولة مثل الجزائر لا تسمح بتبديد وتدني النفس البشرية سواء كان ذلك في زمن الحرب أو السلم، إذ لا يمكن للجزائر أن تعتمد تحت أية حجة كانت العقيدة العسكرية الغربية المسرفة في أسلحة الدمار والإبادة من أجل الاقتصاد في خسائرها البشرية.

هـ. إن كلا من المدرستين الشرقية والغربية على معرفة تامة بعدوها، وتحرص على تحديده بصفة واضحة وفعلية، وتدرس احتمالات تحركاته وكذا طبيعته، وهو ما نجد آثاره في المراجعات الاستراتيجية الخاصة بكل من الاتحاد السوفياتي سابقا في إطار التعديلات الاستراتيجية السلوكية السوفياتية تجاه الولايات المتحدة الأمريكية⁽²²⁾، من جهة. أو تلك المراجعات الأمريكية بخصوص عقيدتها الأمنية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، وذلك على وفق مقوماتها الوطنية ومدرعاتها الاستراتيجية الجديدة⁽²³⁾.

أما الجزائر فقد اعتمدت تصورا - وليس عقيدة - مختلفا لمواجهة عدو وهمي، لا يمكن تحديد صورة له في ذهن: أحيانا المغرب الشقيق، وأحيانا أمريكا وتارة الكيان الصهيوني. واستثيت فرنسا التي لم يرد ذكرها أبدا في تصنيف أعداء الجزائر المفترضين. وهكذا دائما ما يتجسد العدو المحتمل في الجزائر في ظل خشبي يحظى بلون جديد من الطلاء بحسب مزاج القيادة المضطرب في ولاء أمني هجين وغير متوازن، وهو ما يفقد للرؤية الاستراتيجية القومية الجزائرية وضوحها ووحدتها.

وبعيدا عن شبح الضبابية وعدم الوضوح الاستراتيجي القومي الجزائري ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي مبادرة رئاسية حاولت من خلالها أن تضع المقدرات القومية والنخب الوطنية على قاطرة تأخذ بالجزائر إلى محطة استكمال مسار استقلالها الكامل وتحقيق الانطلاقة

المتطلع إليها على أسس تعكس الهوية الاستراتيجية القومية الجزائرية ويسواعد وطنية تؤمن ذاتية واستقلالية المجهود القومي.

الفرع الثاني:

المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة:

خطوات أولى نحو بناء فكر أمني قومي جزائري

هناك مجموعة من الظروف مهدت لمبادرة الرئاسة الجزائرية المتمثلة في إنشاء مؤسسة فكرية استراتيجية تعزز من أطر الأمن القومي الجزائري، من أجل قطع دابر تسلل العيون الفرنسية داخل البيت القومي الجزائري. منذ استقلال الدولة الجزائرية لم تنقطع محاولات التحكم واختراق الجدار السيادي الجزائري من طرف قصر الرئاسة الفرنسية "الإليزيه" وذلك في إطار حروب إرجاع خفية تحرك خيوطها "خلية فرنسا أفريقيا" الساعية من أجل إبقاء مستعمرات فرنسا السابقة في أفريقيا تحت دائرة النفوذ الفرنسي (24). وهنالك من الشواهد التاريخية ما يدعم هذه الوقائع: حيث تشير الكتابات التاريخية إلى أهمية إنجازات مهندس المخابرات الجزائرية المجاهد المرحوم عبد الحفيظ بوصوف والذي يعد من الأوائل الذين قاموا بالكشف عن مجموعة من الخطط والاستراتيجيات الصهيونية التي كانت تحاك ضد الجزائر ونفذت بسواعد فرنسية، وكان ذلك إبان سبعينيات القرن الماضي (25)، حيث تمكن بوصوف من زرع جواسيس تابعين إلى المخابرات الجزائرية داخل وخارج الوطن، الذي أكسب للدولة الجزائرية سمعة قوية وهيبة محترمة لوضعها الاستراتيجي وسط التوازنات الاستراتيجية الإقليمية وحتى العالمية - تُعد مثلاً عملية "اليد المبسوطة" التي هندست لها المخابرات الجزائرية بالتعاون مع المخابرات السوفياتية أحد أشهر العمليات التي وسعت من دائرة تحكم الأمن القومي الجزائري في شفرة التوازنات الإقليمية والدولية (26) -: يكفي أن نشير إلى أن ترتيب المخابرات الجزائرية آنذاك كان السادس عالمياً، والأولى عربياً (27)، وهو ما أكسب للجناح الديبلوماسي الجزائري وللشأن الداخلي القومي وضعاً مريحاً ولكن ليس في منأى عن سياسات التريص الفرنسية. وهو ما دفع بجهاز المخابرات الجزائرية كمرحلة أولى إلى تبني استراتيجية "التغلغل المضاد" كاستراتيجية أمنية وهذا من أجل إطفاء عيون الإليزيه داخل الأراضي الجزائرية (الطابور الخامس)، حيث كان صيد العملاء مرهقاً لأنه يمتد منذ مرحلة تسبق الاستقلال الوطني: حيث كانت الجزائر المستعمرة آنذاك من طرف فرنسا وفي خمسينيات القرن الماضي محل اهتمام وتوغل صهيوني مهم، وجاء ذلك في إطار الاتفاق الفرنسي الصهيوني القائم على بنود، من أهمها: استعادة الكيان الصهيوني من تلك

المعلومات الفرنسية المتعلقة بالجزائر، نظير دعمه للسلطات الفرنسية في تطوير الأبحاث وإقامة المنشآت النووية⁽²⁸⁾.

بيد أنه في ثمانينيات القرن الماضي - أي بعد وفاة الرئيس الراحل الهواري بومدين - حاول العقيد الشاذلي بن جديد ضخ دماء جديدة في الجيش الوطني الشعبي بعد تسلمه لمقاليد الحكم في الجزائر⁽²⁹⁾، غير أن التاريخ الاستراتيجي القومي الجزائري سجل ما مفاده أن الرجل الأول - سابقا - في المخابرات الحربية الجزائرية السيد قاصدي مرباح - إبان المرحلة البومدينية - والذي أصبح فيما بعد رئيسا للوزراء إبان مدة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد (5 نوفمبر 1988 - 9 سبتمبر 1989) - يعد مهندس وصاحب فكرة استحداث معهد للدراسات الاستراتيجية تنحصر مهامه في إعداد تقارير ودراسات حول التحركات الفرنسية ضد الجزائر. وكذا إعداد تقارير وأبحاث تعزز من استراتيجيات إطفاء عيون فرنسا⁽³⁰⁾. تأتي تلك المبادرة لتتزامن مع تحولات سياسية مهمة في الداخل الفرنسي، الأمر يتعلق هنا بصعود الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران إلى سدة الحكم في الجمهورية الفرنسية الخامسة، علما أن هذا الأخير كان من أشد المعارضين لفكرة استقلال الجزائر ولبنود اتفاقيات إيفيان أساسا، وهو ما تجلى من خلال تلك الإجراءات التي باشر بها بعد دخوله لقصر الإيليزيه: إذ قام بتأسيس "لجنة العلاقات الفرنسية الجزائرية"، أحد أهم اللجان داخل بين الرئاسة الفرنسية والمكلفة بدراسة واستطلاع ورصد المعلومات التي تتعلق بكل تفاصيل الشأن الداخلي الجزائري. إلى جانب مراقبة نشاطات وتحركات بالجناح الوطني والذي كان يضم خيرة أبناء هذا الوطن، من: خبراء، ومفكرين، وجامعيين، وسياسيين، فضلا عن العسكريين ورجال أمن، خلاصة الأمر هم كل من أبدوا معارضة صريحة تجاه المصالح الفرنسية في الجزائر⁽³¹⁾.

عكف الإيليزيه من أجل ذلك وعبر عملاءه داخل التراب الوطني الجزائري من أجل إعداد سيناريو من خلاله يتم تصفية قائمة من الوطنيين الجزائريين، وإطارات المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة التابع لرئاسة الجمهورية الجزائرية على وجه التخصيص، والذي كلف بتقديم دراسة تقييمية لمستقبل الجزائر⁽³²⁾ وهو ما أخرج المصالح والسياسات الفرنسية تجاه الجزائر في العديد من المرات. ولقد كان الأستاذ الدكتور جيلالي ليايس أحد أهم وأبرز إطارات تلك المؤسسة البحثية المهمة، إلى جانب إطارات أخرى تمتعت بحس وطني عميق على غرار محمد بوخبزة. لتأتي بعدها أحداث 5 أكتوبر 1988 والتي أربكت الرئيس الشاذلي بن جديد وهذا في إطار استعصاء تام للحلول. كل ذلك يحصل في الجزائر وذلك تحت مراقبة مستمرة للوضع من طرف عيون فرنسا في الجزائر (قدامى ضباط الجيش الفرنسي من الجزائريين الذين التحقوا بمؤسسة

الجيش الوطني الشعبي وتسلبوا بعدها إلى بقية أجهزة صناعة القرار في الدولة⁽³³⁾. ونظرا لقوة الشخصية التي كان يتمتع بها قاصدي مرباح إلى جانب نزاهته وحكمته المعروفة في أوساط النخبة والمجتمع الجزائري، قام أحد عملاء فرنسا داخل النظام بدفع الرئيس الشاذلي بن جديد وإقناعه من أجل المباشرة وضرورة تعيين قاصدي مرباح على رأس الحكومة قصد إدارة هذه المرحلة العسيرة على الدولة الجزائرية، نظرا وكونه يملك تلك المؤهلات التي من شأنها أن تعمل على فك الشفرة المعقدة لذلك الظرف الذي يمر به النظام. وهو ما تم بالفعل، حيث عين على رأس الحكومة بتاريخ 5 نوفمبر 1988⁽³⁴⁾؛ نظرا لاستعجالية الأمر، من جهة. وحتى تخدم نفوس المواطنين، من جهة أخرى. باعثا من خلال الإصلاحات التي بأمر بها الأمل من جديد في أوساط الشعب الجزائري والذي تعززت ثقة الشعب به خاصة بعد أن أصبح يرى فيه ذلك الرجل المنقذ لاقتصاد الوطن من الأزمة الاقتصادية العالمية لعام 1986 والتي هزت قدرة الجزائريين المعيشية. إذ عكف الرجل على تطبيق إصلاحات صارمة، من خلال إطار جولات مارطونية حاول من خلالها أن يقنع الرئيس بضرورة إجراء تغييرات وتعديلات على مستوى منظومة الحكم، وهو الأمر الذي رضخ له في الأخير الرئيس الشاذلي بن جديد: حيث تمكن قاصدي مرباح من تغيير الدستور، فاتحا بذلك المجال لتعددية حزبية يخطط من خلالها أوراق الإليزيه في الجزائر، ليكون بذلك أول رجل في الدولة الجزائرية نجح في عملية إخراج المؤسسة العسكرية من السياسة وهذا يحدث للمرة الأولى منذ استقلال الدولة الجزائري. ليذهب أبعد من ذلك، حيث هندس حملة تطهير كبيرة في البلاد استهدف من ورائها ما أسماه مطاردة "جرذان النظام" - وهي تسمية أطلقها على اللصوص ورؤوس الفساد في النظام - حماية منه للاقتصاد الوطني. وهو ما أثار غضب واستياء عملاء فرنسا في الجزائر، لتبلغ خلافاتهم مع الرجل إلى نقطة اللا عودة. حيث ضغط ودفع رأس هؤلاء العملاء في الجزائر بالرئيس الشاذلي بن جديد من أجل الإمضاء على أمر رئاسي ينهي من خلاله مهام العديد من الضباط السامين في الجيش الوطني الشعبي المحسوبين على التيار الوطني. لتستمر سلسلة الإقالات والتغييرات على مستوى وزارة الدفاع الوطني تحت مباركة عيون فرنسا في الجزائر⁽³⁵⁾.

إلى جانب ذلك حاول قاصدي مرباح جزارة الجيش الوطني الشعبي الجزائري وهذا عن طريق ضخ روح فكرية استراتيجية وطنية بعيدة كل البعد عن أجندة التغلغل الفرنسي، يحاكي في ذلك مبادرة العقيد شعباني السابقة الذكر: إذ قام مرباح من خلال قائمة تضم ما يقارب أربعمئة إطار جزائري من وزارة الدفاع الوطني من قدامى ضباط الجيش الفرنسي بإبعادهم من الجيش الوطني الشعبي، نظرا وتخرج ضباط جزائريين جدد من المدارس العسكرية الجزائرية الذين ليست لديهم

أدنى علاقة مع اللوبي الفرنسي في الجزائر. وهي بالتالي تعتبر -بالنسبة إليه- فرصة مناسبة من أجل التخلص من هذا الطابور الذي بات ينخر جسد النظام والدولة معا⁽³⁶⁾. إلا أن تحالف عملاء فرنسا في الجزائر سرعان ما تجدد محاولا في ذلك قطع الطريق أمام إصلاحات قاصدي مرباح، من خلال تكثيف وجوده في البيئة المحيطة بالرئيس الجزائري وقطع أي أمر من شأنه أن يبقي التواصل بين قاصدي مرباح ورئيس الجمهورية، الأمر الذي مكنهم في الأخير من إحكام القبضة على مؤسسة الجيش الوطني الشعبي. كردة فعل انتقامية من سلسلة تقارير معهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة، والتي كثيرا ما أخرجت واستفزت المصالح الفرنسية. بل أكثر من ذلك، لقد جعلت عملاء فرنسا في الجزائر يستشعرون الخطر وهو ما دفعهم إلى ضرورة إجهاض حملة التطهير التي شرع فيها قاصدي مرباح في إطار مكافحة الفساد وجزارة المؤسسات السيادية الجزائرية على غرار مؤسسة الجيش. والتي قدمت على شكل ملفات حساسة - بعد استقالة الرئيس السابق الشاذلي بن جديد عقب الضغوطات التي مورست عليه من طرف اللوبي الفرنسي في الجزائر من أجل توقيف المسار الانتخابي سنة 1991م - إلى رجل الدولة الجديد الراحل محمد بوضياف.

كانت تقارير المعهد خلاصة عمل محترف ووطني قامت به اللجنة التي أسسها الأستاذ الدكتور جيلالي اليابس، حاول من خلالها دراسة مشاكل المجتمع والدولة بمساعدة مجموعة مهمة تضم خيرة أبناء هذا الوطن من النخبة الجزائرية، التي تضم: علماء اجتماع واقتصاد وتربية.. إلخ. حيث وقفت أبحاثهم ودراساتهم على حقيقة المعضلة الجزائرية والتي مست كل القطاعات: من تعليم، صحة، فلاح، مالية... إلخ.

خلصت تقارير تلك اللجنة إلى أن مصادر الفساد في الجزائر تعود أساسا إلى الثراء الفاحش والسريع لإطارات الدولة وخصوصا كواد الجيش الوطني الشعبي، والتي أدت إلى مشاكل وعواقب وخيمة على اقتصاد الوطن، وتشويه سمعة المؤسسة العسكرية الجزائرية⁽³⁷⁾. وعلى الرغم من المحاولات العديدة التي سعى من خلالها اللوبي الفرنسي داخل النظام الجزائري للضغط على مدير المعهد آنذاك الأستاذ الدكتور جيلالي اليابس. من أجل أن يقوم بسحب كل التقارير التي تطرق من خلالها فريق عمله قضايا الفساد وملفات أخرى حساسة. بحجة أن الأمر يعود إلى الظرف الحساس الذي تمر به البلاد وأن إخراج مثل هذه الملفات إلى العلن سيهدد بطريقة مباشرة أمن الدولة واستقرارها. ⁽³⁸⁾. وهو ما لم يعره الرجل أية أهمية - نظرا وتحسسه من الخطر الذي قد تشكله تلك الضغوطات على حياته، قام بمقاسمة تلك القضايا والملفات الحساسة مع بقية أعضاء فريق عمله ممن يحظون بثقته وثقة قاصدي مرباح، على غرار الرجل الثاني في

المعهد: محمد بوخبزة. بيد أن ظروف العشرية السوداء في الجزائر عجلت رحيل المدير السابق للمعهد الأستاذ الدكتور جيلالي اليابس وكان ذلك يوم 16 مارس 1993 على أيدي - ما يزعم - الجماعة الإسلامية المسلحة⁽³⁹⁾. ليحل محمد بوخبزة محل صديقه المصطفى. ليحاول تكمله ما بدأه الأول. حيث صعد من وتيرة وحدة لهجة المعهد تجاه اللوبي الفرنسي بالجزائر وهو الذي اعتبرته فرنسا بمثابة إعلان حرب ضد مصالحها. إذ طالب محمد بوخبزة - الذي خلف صديقه المصطفى على رأس المعهد - بضرورة تكوين لجنة وطنية للتحقيق في قضايا الفساد ومحاكمة كل من تسبب في مشكلة المديونية في الجزائر، مع ضرورة استرجاع كل الممتلكات والأموال المنهوبة⁽⁴⁰⁾. هذه الجراة دفعت بعملاء فرنسا في الجزائر إلى تعقب الخيوط الخلفية المتحركة في نسيج شبكة تطهير الجزائر من ظاهرة الفساد، ليكتشفوا بعدها أن قاصدي مرباح هو رأس هذه الشبكة. ليوضع إثر هذا بوخبزة هو الآخر تحت المراقبة⁽⁴¹⁾. ونظرا لخطورة الوضع وتنامي التهديدات على المصالح الفرنسية في الجزائر، تقرر في الأخير تصفية بوخبزة مستغلين أجواء العشرية السوداء الدامية. وبعد أشهر قليلة، من عملية الاغتيال، قرر عملاء فرنسا ضرورة القضاء على قاصدي مرباح مستغلين في ذلك نفس الأوضاع التي آلت إليها الجزائر، ليعرف بعدها المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة انتكاسة وتراجعا قويا نظرا لتصفية أهم رجاله، من جهة. ورحيل إدارات مهمة عن الجزائر مخافة على حياتها وحياة ذويها. التي كانت تبوطل للجزائر مخارج نحو مستقبل أفضل.

المطلب الثاني:

الأزمة الإرهابية وتطور القدرة الأمنية السلوكية الجزائرية

خلال الفوضى التي كانت السيدة في عشية سوداء عطلت فيها مصالح البلاد والعباد، كما تتخللها أجواء تصفية الحسابات كالمشار إليها سابقا، والتي عرقلت استمرار أعمال ودراسات المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة، شهدت الجزائر، في ظل ذلك، نشاطات وأعمال إرهابية متناثرة غير منتظمة، والتي وصلت حدتها بل وتنوعت أساليبها الإجرامية التي طالت مختلف الشرائح الاجتماعية⁽⁴²⁾. وأمام هذا الوضع الأمني الخطير مع انتشار غير متوقع للظاهرة الإرهابية واستشرائها في أوصال المجتمع الجزائري بمختلف صورها وأشكالها. مع ظهور آثارها المدمرة على البلاد، أصبح هناك التزاما وطنيا من طرف السلطات الجزائرية (جناح الوطنيين داخل النظام الجزائري، الذين يؤدون أدوارا وظيفية مهمة داخل دواليب السلطة لا يمكن أن يجري

التفكير في ظل تلك الظروف الاستغناء عنهم أو التخلص منهم) بضرورة التصدي العاجل لهذه الظاهرة وذلك عن طريق انتهاج سياسة وطنية أمنية شاملة.

الفرع الأول:

السياسة الأمنية الجزائرية إبان العشرية السوداء

أمام هذا الوضع المأساوي والخطير الذي آلت إليه الجزائر، وجدت الأجهزة الأمنية الجزائرية نفسها في بداية الأزمة عاجزة عن مواجهة هذه الظاهرة التي تعد جديدة بالنسبة للأجندة الأمنية الجزائرية. حيث لم تكن قوات الأمن مهية للتعامل مع هذا النوع من التهديدات التي أتت على الأخضر واليابس. على العموم، كان هدف التنظيمات الإرهابية من وراء تلك الأعمال تقويض مصالح الجزائر عن طريق تنفيذ مخططات خطيرة تلتقت من خلالها البنية التحتية للبلاد ضربات موجعة. كل هذا في إطار استراتيجية تشبه في أساليبها مناهج الاستعمار الفرنسي كتنبيه لسياسة الأرض المحروقة تحقيقاً لأهدافه ومقاصده الكولونيالية⁽⁴³⁾.

بالتالي، لم يكن أمام أجهزة الأمن الجزائري سوى الاستعداد من أجل مواجهة هذه الظاهرة الغريبة عن المجتمع الجزائري. وهذا في إطار شلل وعجز رهيبين عرفهما المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة على غرار بقية المؤسسات الوطنية الأخرى⁽⁴⁴⁾. تاركا الساحة الفكرية الجزائرية فارغة في حقبة من الخوف والانسحاب عن أية مبادرة فكرية من شأنها أن تؤسس لوعاء أو مقارنة نظرية تستبصر من خلالها الجزائر من أجل أمنها أو تساعد في عملية الوعي وبناء مدرك وطني ملم بتلك الحقائق المرتبطة بالواقع الذي تمر به البلاد، إلى جانب الوقوف على طبيعة هذا التهديد الذي يضرب الجزائر في أعماقها.

وإزاء هذا الوضع رسمت الأجهزة الأمنية في الجزائر خططا قصد التصدي للظاهرة الإرهابية. ومن ثم بات القضاء على تلك الجماعات المسلحة وتحجيم نشاطاتها التخريبية محور الاهتمام والتركيز الأمني لأجهزة مكافحة الإرهاب خاصة، والتي أخذت على عاتقها مسؤولية المواجهة بحكم أنها تمثل خط الدفاع الأول والمسؤول عن استقرار وأمن المجتمع الجزائري⁽⁴⁵⁾. اعتمدت السياسة الأمنية الجزائرية من أجل ذلك استراتيجية فعالة، قائمة على الأسلوب العلمي السليم: تخطيطا وتنفيذا. لتحقيق الحسم الأمني مع إحراز النجاح المأمول من وراء تبني صانع القرار الأمني الجزائري لخيار المواجهة⁽⁴⁶⁾. الجدير بالذكر أن الأجهزة الأمنية الجزائرية أدت من خلال تلك الاستراتيجية دورا متميزا ومهما في مكافحة ظاهرة الإرهاب إبان تسعينيات القرن الماضي. ومع تعاظم خطورة العمليات الإرهابية وتطور العمل الإجرامي - خاصة بعد استثماره في

التكنولوجيات المتقدمة-، لجأت الأجهزة الأمنية، نتيجة لذلك، إلى تطوير عملها الأمني من خلال تبنيها لأسلوب المبادرة والمبادأة، وهذا من خلال عمليات المواجهة الأمنية المباشرة التي تحتكم إلى التكوين العلمي المستمر، كبديل لمناهج الأداء التقليدية والتي كانت تعتمد على أسلوب رد الفعل الأمني كوسيلة للتعامل مع التهديدات الأمنية والتي عجزت خلالها قوات الأمن عن توفير أدنى شروط الأمن والاستقرار المنشودين من طرف المجتمع الجزائري. إلى جانب ذلك، ركزت عمليات التكوين تلك على ضرورة تكييف أساليب العمل الأمني مع التطورات الحاصلة على مستوى الاستراتيجيات والتكنولوجية المتقدمة. (47) و ما أهل قوات الأمن الجزائرية ودفع بها إلى نقل المعركة إلى معاقل الإرهاب وهذا قصد هزيمتها وتصفيتها، مؤسسة في إطار ذلك مساحة مهمة من السيطرة والتحكم في اتجاهات الأوضاع الأمنية. لم يكن ذلك ليتحقق لولا التخطيط العلمي السليم الذي مكن أجهزة الأمن الجزائرية من أداء مهامها الموكلة إليها بكفاءة وفاعلية. تحت عنوان المواجهة الأمنية العلمية العملية، التي وفرت شروط نجاح الأداء القومي الأمني الجزائري في حربه على الإرهاب.

الفرع الثاني:

اليقظة الأمنية الجزائرية والاتجاهات العلمية السلوكية الأمنية الجزائرية

تعود نجاعة الاستراتيجية الأمنية الجزائرية في مواجهة الجماعات الإرهابية وكذا تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع إلى عوامل عديدة، من بينها: الاعتماد على التكوين المستمر وجهد علمي انخرطت فيه المؤسسات الأمنية في إطار تعديل الخطط الأمنية ومراجعتها باستمرار، مع ربطها بالتطورات الحاصلة على مستوى ميادين المواجهة. وتكييفها مع تطور الأساليب الإجرامية المعتمدة من طرف الجماعات الإرهابية والتي أفادت كثيرا من تلك الطفرة العلمية التكنولوجية في تنفيذ أجنذاتها الدموية، ما جعلها تباغت وتحدث شللا سلوكيا على مستوى الأداء الأمني القومي. إلى جانب تعزيز اليقظة الأمنية عن طريق ثلاثة عوامل ساهمت في نجاعة سياسات المناعة القومية. وهذا من خلال:

- الحفاظ على جاهزية مستدامة لمختلف الأجهزة الأمنية في عملية المواجهة.
 - الإعداد المادي والبشري لكل العناصر الأمنية، تحت أسس وقواعد علمية متقدمة.
 - إصلاح المؤسسات الأمنية وتطويرها وفقا لمقتضيات العصر (48).
- على كل، تبقى قوات الأمن صاحبة الدور الأساس في التصدي لتلك الظاهرة، الأمر الذي دفع بالسلطات الجزائرية إلى الحرص على إنجاز عملية إصلاح وتجديد العمل الأمني. وذلك

عن طريق عصرنه المؤسسات الأمنية من أجل أن تواكب تلك التطورات السريعة التي عرفها ولا زال يعرفها ميدان العمل الأمني⁽⁴⁹⁾. مع ترقية الحس الأمني الذي لا غنى عنه في عملية مواجهة تصاعد الظاهرة الإرهابية في البلاد، وهذا لا يتأتى إلا من خلال تطبيق استراتيجية محكمة ومتكاملة تتضمن مجموعة من الإجراءات التي من شأنها أن تساهم في إعداد وتأهيل كفاءات أمنية تكون في مستوى التحدي والتطلعات الوطنية⁽⁵⁰⁾. الأمر الذي تحرص عليه جميع المؤسسات الأمنية في العالم، حتى تحافظ على عنصر المبادأة وإحداث المفاجأة عند مواجهة كل أشكال التهديدات الأمنية، عن طريق التنويع والتكثيف في مناهج التدريب الأمني، والتي تنحصر مجمل أهدافه فيما يأتي:⁽⁵¹⁾

- * الرفع من كفاءة ومستوى أداء الأجهزة الأمنية مع تطوير مردود العاملين فيها.
- * تطوير قدرات رجال الأمن الفكرية منها والعلمية، مع تكييف أدائهم الأمني بالمستجدات العلمية النظرية الأمنية.
- * تنمية مهارات رجال الأمن القيادية منها والعملية.
- * الارتقاء بمستوى لياقة الأفراد البدنية ما من شأنه أن ينعكس إيجابيا على مردودهم العملي.
- * مواكبة التطور العلمي والتكنولوجي الهائل في مجاله الأمني، مع الاستثمار الاستراتيجي في أدواته من أجل مواجهة حازمة وحاسمة لكل التحديات التي تفرضها الجرائم العصرية والتي أصبحت تعتمد على تقنيات وتكنولوجيات متقدمة، تفوق أحيانا توقعات صناع القرار الأمني. التي غالبا ما تصنع الفارق في ميادين المواجهة.
- * توحيد أساليب العمل الأمني في إطار صيغ متجانسة لأطر التكوين والتدريب المستمر، مع مراعاة تجديد وتكامل مدخلاتها وأهدافها.
- * تنمية وتعميق الوعي الأمني والحس الوطني عند الأفراد، وهذا قصد حشد حضورهم الذهني لمواجهة كل ما يمكنه أن يهدد أمن البلاد.
- * رفع الروح المعنوية للأفراد من خلال دعم القيادات الأمنية لهم، وذلك عن طريق ربط مهماتهم بالرسالة الوطنية الثورية ومبادئ جيل أول نوفمبر 1954، الذي سيكون له عميق الأثر في نفوسهم ويغرس فيهم قيم التضحية والاستماتة عند أداء واجبهم الوطني.
- * تعزيز وتشجيع روح التعاون والعمل الجماعي بين الأفراد عند مواجهة التهديد الإرهابي أو غيره من التهديدات.
- * مواجهة التهديدات الأمنية في زمن قصير وبأقل تكلفة، وهذا حسب الإمكانيات المتاحة من أجل ذلك.

* سد الفجوات والشغرات الحالية التي تعتري الأداء الأمني، مع ضرورة معالجتها، وهذا من أجل الارتقاء به إلى مستوى من الاحترافية تعكس تطلعات القيادة السياسية والمجتمع معا.⁽⁵²⁾

وهي إجراءات ارتقت بالتجربة الأمنية الجزائرية في مكافحة الإرهاب إلى مستوى مرجعي عالمي تعود إليه الدول عند بناء أية مقاربة لمواجهة هذا النوع من التهديدات الذي أنهك موارد السلطات ودمر المجتمعات⁽⁵³⁾. يمكن القول أنه على الرغم من احترافية وفاعلية الأداء الأمني الجزائري في مواجهته للظاهرة الإرهابية - في حدود و إطار الإجراءات والتعديلات المذكورة سابقا - إلا أن انعدام رؤية استراتيجية بعيدة المدى ومدرسة فكرية أمنية وطنية تديم آثار ذلك الأداء الأمني وتوجه توجيهها قبلها وبعديا، أوقع الجيش الوطني الشعبي في مأساة ودراما ميدانية - وهذا على الرغم من إجراءات العصرية التي مست القوات المسلحة الجزائرية دعما لمجهودها الدفاعي عند أداء مهامها الدستورية. التي تحظى بإمكانيات بشرية ومادية تفوق موارد الأجهزة والمؤسسات الأمنية الأخرى في الجزائر -، لتصبح أدواره بوليسية (من مطاردة لعصابات التهريب وتجارة المخدرات إلى تعقب الجماعات الإرهابية). وهي مهمات لم يضطلع بها عبر التاريخ العسكري أي جيش نظامي. فعادة من يقوم بتلك المهمات: التشكيلات الغازية داخل أراضي مستعمراتها والتي لا يحكم سلوكها أية عقيدة عسكرية ولا أي قانون، حيث تقوم بذلك في إطار زمني ومكاني محدود. كما ويسند هذا النوع من المهمات إلى قوات مكافحة الإرهاب، أو قوات الدرك الوطني أو نخبة القوات الخاصة المؤهلة لمحاربة الجريمة المنظمة.

المبحث الثاني:

مؤسسات التفكير الأمني القومي الجزائري: المبادرات والرهانات

تمثل الدعامة الفكرية الأمنية ركيزة مهمة في منظومة العمل الأمني، والتي يرتبط نجاحها بمدى توفر تلك الدوائر الفكرية الأمنية القومية. والتي تضمن للجسد الأمني للدولة ضخ دماء جديدة في شرايينه⁽⁵⁴⁾. كون مجموعة التهديدات التي تحدد بالمجتمع أضحت كثيرة ومتشعبة، إذ لا يمكن محاصرة تلك المخاطر إلا من خلال امتلاك معرفة أمنية واقعية وعلمية، تنطلق من قراءة سليمة للمقدرات الوطنية ووعي مستمر بتلك التطورات الحاصلة على مستوى دوائر التهديدات المحيطة بالدولة.

المطلب الأول:

قراءة في مبادرة المؤسسة العسكرية الجزائرية: الأهداف والوسائل

في هذا السياق، جاءت العديد من المبادرات التي عملت من أجل إرساء منهج فكري علمي أمني يدعم مهمات الأجهزة الأمنية الجزائرية لغرض مواجهة التهديدات بأسلوب علمي عملي: دراسة وتحليلا وتحركا بفعالية واقتدار كبيرين. ومن بين أهم تلك المبادرات ما انطلق من رحم المؤسسة العسكرية الجزائرية. بيد أنه ونظرا لاعتبارات التكتّم والتحفّظ الذي يفرضه النظام على العسكري على بيئته ودوائره التابعة له، اكتفت الدراسة بالتطرق إلى ما هو مسرب من معلومات حول تلك المشاريع: من طبيعة قانونية، أهداف و جدوى مأسسة مثل هكذا فكر واهتمام بمسائل الأمن الاستراتيجية في قطاع الدفاع الوطني، على غرار كل من تلك المؤسسات العسكرية ذات الطابع العلمي والتكنولوجي، أو تلك التي أسست بالتعاون مع رئاسة الجمهورية الجزائرية (معهد الدراسات العليا في الأمن الوطني).

الفرع الأول:

المؤسسات العسكرية ذات الطابع العلمي والتكنولوجي في الجزائر

هي واحدة من تلك المبادرات التي أسست بناء على المرسوم الرئاسي رقم 12 - 21 المؤرخ في 22 صفر عام 1433 الموافق ل: 16 جانفي سنة 2012، المتضمن القانون الأساس النموذجي للمؤسسات العسكرية ذات الطابع العلمي والتكنولوجي، والتي تعمل من أجل تحقيق أهداف الجيش الوطني الشعبي في مجالات البحث العلمي. وتعكف، حسب المادة السادسة من المرسوم، على تطوير المعارف العلمية التي من شأنها تعزيز القدرات وإمكانيات التحكم في تقنيات وتكنولوجيا الدفاع والأمن الوطني. وهذا من خلال تكوين وحدات بحث، مخابر، ومراكز بحثية، تسخر من أجل ترقية البحث العلمي في المؤسسة العسكرية، من خلال إعداد أبحاث ودراسات كفيلة بترقية وتطوير أداء الجيش الوطني الشعبي، وهو ما نصت عليه المادة 12 من نفس المرسوم⁽⁵⁵⁾. على أن تضمن هذه المؤسسات العسكرية البحثية يقظة علمية مستدامة ترتبط من خلالها المسائل الأمنية والاستراتيجية ذات الأولوية في القطاع مع جميع الظروف والشروط التي من شأنها إنجاح تلك المشاريع والبرامج الجديدة الخاصة بالبحث العلمي والتطوير التكنولوجي، وهو ما أشارت إليه المادة 13. مع ضرورة إشراك كل الكفاءات العلمية الجامعية والخبرات المتخصصة المدنية في العملية. الذي حرص من أجله المعهد العسكري للوثائق والتقويم والاستقبالية، ويعد أهم المؤسسات العلمية العسكرية في الجزائر، من خلال بعث نقاش علمي عسكري مدني داخل المؤسسة حول قضايا الأمن ومسائل الدفاع الوطني والتحول

الجيوأمنية، في إطار ندوات وحلقات فكرية، ورشات وملتقيات ينشطها خبراء عسكريون ومدنيون. إلى جانب إشراف كوادير المعهد على العديد من الدراسات والأبحاث الاستراتيجية المهمة بقضايا الأمن الوطني، التوازنات العسكرية، وشؤون الدفاع الوطني وهذا تنمية لحقل التفكير الاستراتيجي في المؤسسة العسكرية الجزائرية. كما وتجدر الإشارة أن هذه المبادرة تتزامن مع استفاقة النخب الجامعية من خلال استقطاب تلك المبادرات لكفاءات علمية جامعية، والتي حاولت نقل تلك التجربة العلمية داخل منابر الجامعة الجزائرية. وهو ما سعت إليه هذه الأخيرة من خلال فتح مشاريع بحثية متخصصة، فرق بحث، وفروع علمية في الدراسات الأمنية بأقسام العلوم السياسية والعلاقات الدولية، إلا أنها، كمجهود أكاديمي، لم ترق إلى مستوى تطلعات الجامعة والمؤسسات الأمنية السيادية، نظرا لكونها اكتفت بتكرار وتقليد مقاربات المدارس الأمنية النقدية على اختلافها في الدول الغربية، على غرار كل من: مدرسة كوبنهاغن، مدرسة باريس، ومدرسة أبرستويث. في تبعية وانقياد علمي لتلك المرجعيات العلمية، وهو ما عطل المجهود الجامعي الجزائري وحرمة من مساعي تأسيس منصة فكرية علمية وطنية تتوحد من ورائها الرؤية الاستراتيجية القومية .

الفرع الثاني:

معهد الدراسات العليا في الأمن الوطني: تحرير للفكر الأمني أم تقييد له؟

استحدثت رئاسة الجمهورية الجزائرية معهدا خاصا بالدراسات العليا في الأمن الوطني - مكلفة في ذلك المستشار لدى رئيس الجمهورية المعني بالتنسيق بين مصالح الأمن الملحقة لرئاسة الجمهورية الجنرال بشير طرطاق بمهمة توجيه المعهد والسير على تسييره - وتعد هذه الخطوة مهمة في مسيرة بناء مدرسة معرفية أمنية جزائرية جادة، توفر من خلالها لصانعي القرار الأمني في الجزائر استراتيجيات ومقاربات أمنية ودفاعية، مصدرها مجهود علمي نخبو هجين: مزيج من التجربة العسكرية والخبرة العلمية وضعت تحت تصرف هذه المؤسسة الأولى من نوعها في البلاد، بعد أن كانت القطاعات الأمنية والعسكرية في الجزائر تلجأ إلى خبرة مجموعة من المستشارين يوزعون في دوائرها من أجل إعداد السياسات أو المخرجات الأمنية، كوسيلة تقليدية اعتمدت سابقا من طرف السلطات المتعاقبة في الجزائر، قبل تولي عبد العزيز بوتفليقة (الرئيس الحالي للجمهورية الجزائرية) زمام الحكم في البلاد. حيث أصدر المرسوم الرئاسي رقم 17 - 145 المؤرخ في 19 أبريل 2017، المنشور في العدد 26 من الجريدة الرسمية الجزائرية، جاء فيه ما مفاده استحداث مؤسسة تكوين عسكرية مستقلة ملحقة برئاسة الجمهورية أطلق عليها معهد الدراسات العليا في الأمن الوطني⁽⁵⁶⁾. إذ أفاد المرسوم أن المعهد يلحق برئاسة الجمهورية،

ويكلف المستشار لدى رئيس الجمهورية الذي يدعى المنسق بتوجيه كوادرات المعهد والسهرة على سيره الحسن. في حين يمارس الوصاية البيداغوجية على هذا المعهد في مجال التكوين العالي كل من وزير التعليم العالي والبحث العلمي ووزير الدفاع الوطني⁽⁵⁷⁾.

يضمن المعهد من خلال إطاراته العسكرية والمدنية تكوينا جامعيا لفائدة إطارات الأمن في علوم الأمن الوطني، الدراسات الاستراتيجية والعلاقات الدولية. فضلا عن أنها تسهر على تقديم تكوين متواصل لفائدة المستخدمين العسكريين والمدنيين في الجيش الوطني الشعبي وبقية أعوان الدولة إلى جانب فتحها المجال لإطارات الدول الأجنبية وتمثيلاتها في الجزائر الاستفادة من فرص التكوين المتاحة في المعهد، وهذا في إطار دورات تكوين دولية في الدراسات العليا في الأمن الوطني، كل حسب مجال اختصاصه. فضلا عن أنه يتم تخصيص دورات تكوينية لفائدة متربين أحرار يتم انتقاؤهم من مجموع الإطارات السامية الجزائرية المدنية منها والعسكرية، إلى جانب كوادرات أجنبية.

كما ويعكف المعهد على تطوير البحث العلمي في مجال الأمن الوطني وهذا من خلال الأشغال والدراسات والندوات والملتقيات وكذا المحاضرات التي تنظم في إطار برامج سنوية تدعم من خلالها مردود إطارات الهيئات العسكرية والمدنية التي تتقاطع نشاطاتها مع مجالات الاستراتيجية والعلاقات الدولية.

علما أن هذه المبادرة جاءت في ظل ظروف أمنية متوترة سادت المنطقة المتاخمة للشريط الحدودي الجزائري، والتي دفعت برئاسة الجمهورية الجزائرية إلى تفعيل دور مراكز ومعاهد الدراسات الأمنية والاستراتيجية قصد استشراف الوضع، خاصة وأن القوى الفاعلة دوليا أصبحت تعتمد على الدوائر البحثية العلمية كمنصات تنطلق منها كل سياساتها الأمنية واستراتيجياتها العسكرية. وأكثر ما يعزز من القيمة الأكاديمية للمعهد هي تلك الاستقلالية التي يتمتع بها في مجال التسيير الإداري والذمة المالية، وهو ما أكد عليه المرسوم الرئاسي⁽⁵⁸⁾، تقاديا لوقوع المؤسسة تحت الوصاية السياسية أو تحويل دراساتها لمصلحة جهات ومصالح معينة.

المطلب الثاني:

الأبعاد الاستراتيجية لمبادرة الرئاسة: الطموحات والمعوقات

نظرا للتحديات الجيوسياسية والأمنية المحيطة بالجزائر، أدركت مؤسسة الرئاسة الجزائرية أن مواجهة تلك المستويات المتباينة الخطورة من التهديدات لن تكون إلا عن طريق الأسلوب العلمي: تفكيراً وتخطيطاً واستشرافاً، بقصد إنجاح واستمرار فوقية الخط الأمني السيادي للدولة

الجزائرية، من خلال التحضير الأكاديمي العلمي للكوادر والعناصر الأمنية، من خلال ما يقدمه المعهد من دراسات ودورات تكوينية في مجالات أمنية مختلفة، إلى جانب استشراف أشكال التهديدات المستقبلية واستراتيجيات التصدي لها.

الفرع الأول:

السلوك الأمني القومي الجزائري: الأخطاء وسبل الإصلاح

تأتي هذه الخطوة المهمة من أجل تقادي وقوع الأجهزة الأمنية الجزائرية في أمراض أمنية اعتبرت السلوك الأمني الجزائري وهذا عند المراحل الأولى من المواجهة الأمنية القومية الجزائرية للتهديدات الإرهابية - في تسعينيات القرن الماضي-: ففي هذا الإطار، ظهرت مجموعة من الأمراض الأمنية تزايدت نسبتها نتيجة لعوامل عديدة ساعدت على استشرائها وضاعفت من خطورتها، بل وأضحت من العوامل السلبية التي بإمكانها أن ترهن توضيحات ومجهود الأداء الأمني القومي الجزائري، وانخراط المواطن الجزائري فيه. ومن بين أهم تلك الأمراض - والتي تعتبر أخطاء وصدوع أمنية وجب ردمها-، ما يلي (59):

- **التهوين الأمني:** حيث تعتمد من خلالها بعض المستويات القيادية في الأجهزة الأمنية التقليل من حجم الحدث الأمني وتقديمه في شكل مطمئن، مقللة في ذلك قيمته الحقيقية.
- **التهويل الأمني:** هو تضخيم الحدث الأمني وتقديمه في شكل مقلق ومبالغ فيه، لا يعكس قيمة الحدث الحقيقية.
- **الاستنزاف الأمني:** حيث تفرض الظروف الأمنية على كل المستويات الأمنية المسؤولية مضاعفة مجهودها الأمني، من أجل تحقيق الغرض المنشود (حفظ الأمن واستقرار المجتمع). ويعد الاستنزاف الأمني ظاهرة سلبية تؤثر على التركيز والانتشار الأمني المتوازن: فالإفراط في التواجد الأمني يحول دون ممارسة العمل الأمني.
- **الغرور الأمني:** هو مبالغة القيادات الأمنية في تقدير إمكانياتها وقدراتها بشكل نرجسي ومبالغ فيه-بعيدا كل البعد عن الحقائق التي ترتبط بتلك الإمكانيات والقدرات-. فهذا النوع من الغرور يؤدي بصاحبه إلى الاعتقاد الزائف بوصله إلى حد كمال الأداء الأمني.
- **الجمود الأمني:** هو اكتفاء الفكر الأمني برد الفعل، عند تفاعله مع الأحداث اليومية، عوض التحمس من أجل تطوير التصدي للمشكلات الأمنية تصديا علميا. على العموم، الجمود الأمني من شأنه أن ينعكس سلبيا على مردود الأداء الأمني اليومي.

- **الاسترخاء الأمني:** هو تلك الثغرات التي من شأنها أن تشكل أوجه النقص والقصور في اليقظة والحضور الأمنيين، ما يسهل بالنسبة لمصادر التهديد من إمكانية توجيه أعمالها الانتقامية ضد مصالح الأمن. وهذا من أجل إجهاض عملها الأمني وخطط المواجهة المعدة من أجل ذلك.

إضافة إلى كل ذلك، هنالك أمراض أخرى من شأنها أن تؤثر سلبا على عمليات التصدي والمواجهة الأمنية. نظرا للاعتبارات المذكورة أعلاه، رأت رئاسة الجمهورية الجزائرية - من خلال معهد الدراسات العليا في الأمن الوطني - تقاديا لتلك الأمراض - السابقة الذكر - أن إعداد العنصر البشري وفق أسس علمية وفكرية منهجة من شأنه أن يرتقي بمستوى الأداء الأمني الوطني⁽⁶⁰⁾. من أجل ذلك، اعتبرنا مؤسسة الرئاسة أنه لا يجب أن ينظر إلى تكاليف تحسين الأداء البشري الأمني على أنها نفقات مالية لا جدوى منها أو تصب في خانة المجهول، بل هي استثمار للرأس المال البشري: فالاختيار العلمي السليم لمناهج التكوين المناسبة القائمة على مقاربات علمية أمنية حديثة من شأنها أن تساهم في تطوير مهارات رجال الأمن عند مواجهة التهديدات والأزمات الأمنية.

تنفيذا للسياسة الأمنية للدولة الجزائرية ونهوضا بالرسالة الشريفة لأجهزة الأمن، عمل معهد الدراسات العليا في الأمن الوطني من أجل تحقيق الأهداف الآتية:

* إعداد مقاربات أمنية ينطلق من خلالها رجال الأمن -المستفيدين من برامج التكوين- بمخرجات علمية (مفاهيم، نظريات واستراتيجيات) تؤهلهم للتعامل والتكيف مع كافة الوضعيات والمتغيرات الأمنية.

* تأهيل الإطارات الأمنية تأهيلا علميا، وهذا من خلال التعود على التفكير العلمي وتحليل المواقف، المعلومات والظواهر الأمنية، تحليلها علميا. وهو ما ييسر لهم سبل المبادرة والتحرك الأمني بفاعلية واقتدار كبيرين.

* الاستعانة بالمناهج العلمية الحديثة قصد تطوير وتنمية التفكير الأمني الاستباقي (الاستشراف الأمني) عند رجل الأمن. فالتفوق الأمني على مسارح العمليات لا يأتي نتيجة ارتجالية في الفكر والسلوك، بل تتويجا لتكوين علمي طويل، تنتقى من خلاله تلك الكفاءات التي من شأنها أن ترفع التحدي ويعتمد عليها في تنفيذ السياسة الأمنية القومية.

يمكن أن نستخلص، من خلال هذه الدراسة، أن المقومات العلمية والفكرية الأمنية هي خط الدفاع الأول والمناعة القومية الأكثر أهمية عند رسم أية سياسة أمنية أو إعداد خطة استراتيجية. فهي من تقف وراء نجاح أغلب السياسات الأمنية في الدول المتقدمة وكانت سببا في رشادتها

ونجاعتها. على أن يفهم من وراء تلك المقومات: كل ما من شأنه أن يساعد على بناء مدرسة فكرية أمنية واستراتيجية وطنية تعكس حقائق التاريخ وموارد الدولة، تتخطى من خلالها النخب العلمية في مسارات واتجاهات علمية تؤمن للدولة مناعة فكرية تجنبها الوقوع في محطات أمنية تعصف بكيان الدولة والمجتمع. وهو ما لم تتيسر للجزائر تحقيقه، على الرغم من تلك المبادرات السابقة الذكر، نظرا وكونها اعتمدت وبقسط كبير على ما تقدمه الشراكات الأمنية لها من برامج دعم علمية وتقنية، وهو ما أفقد المجهود الأمني القومي الجزائري هويته وحضوره الفكري الوطني. ولهذا بات مشروع بناء مدرسة جزائرية في الفكر الأمني والاستراتيجي من المسائل الأكثر أهمية في الوقت الحاضر، نظرا والحاجة التي يبدىها السلوك الأمني الجزائري إلى مثل هذه المرجعيات التي من شأنها أن تعزز استمرار واستقرار الدولة عند كل عاصفة أمنية أو أزمة تهدد كيانها ووجودها، في بيئة جيوسياسية مضطربة. شأنها في ذلك شأن الدول التي تسعى لأن يكون لها وزن وسمعة محترمة وسط الدول، وهذا لن يتأتى لها إلا من خلال مجهود فكري أمني ذاتي يعزز من قيم المناعة الأمنية الوطنية، وحس أمني رفيع المستوى منقح بتلك التكنولوجيات الحديثة التي من شأنها أن تساهم في كسر الأطر التقليدية للمفاهيم والممارسات الأمنية التي باتت لا تستجيب لحاجيات الأمن الاجتماعية والإقليمية. ولهذا حاول المعهد العالي لدراسات الأمن الوطني من خلال برامجه العلمية التأكيد على أهمية تعبئة كل الطاقات الفكرية والخبرات الميدانية الوطنية الكفية من أجل بناء مرجعية فكرية أمنية جزائرية تستمد قيمها من مبادئ ثورة نوفمبر المجيدة. مرجعية تساهم من خلالها في تنمية الإدراك والوعي الأمنيين وهذا بين مختلف إطارات الأمن إلى جانب القطاعات السيادية الأخرى، وذلك من خلال: (61)

- **تنمية اليقظة الأمنية عند كوادر الأمن:** وهذا عبر استراتيجية واضحة المعالم، تبرز من خلالها لرجال الأمن خطورة التهديدات الأمنية والآثار الناجمة عن استشرائها في الفضاء المجتمعي وجسد الدولة معا.
- **نشر كل الاجتهادات الفكرية والميدانية الأمنية الجزائرية:** التي بذلت في سبيل مواجهة الأزمات والتهديدات الأمنية. مع ضرورة تبصير الإطارات الأمنية بتلك المقاربات العلمية التي من شأنها أن ترفع من مستوى جاهزيتهم الأمنية، وهذا قصد تأمين استقرار وسلام اجتماعي دائم.

الفرع الثاني:

مستقبل الفكر الأمني والاستراتيجي في الجزائر: المعوقات والآفاق

يمكن القول أن الخبرة السلوكية الأمنية الجزائرية لم يتم تجميعها إلى حد الآن في شكل دليل منهجي عملي أو منصة فكرية ميدانية ينطلق منها الأداء الأمني القومي عند أي حدث أو تهديد أمني. وعلى الرغم من كون المؤسسات الأمنية في الجزائر اكتسبت خبرة ومرونة كبيرتين عند التعامل مع كل أشكال التهديدات التقليدية منها وغير التقليدية، إشارة في ذلك إلى أهمية الدور الذي لعبته مصالح الاستخبارات الجزائرية في إجهاض العديد من المؤامرات والتهديدات الداخلية والخارجية، إلا أن اليد الفرنسية المبسوطة داخل النظام السياسي الجزائري، من خلال البعض من عملائها، حالت دون تحرر الفكر الأمني والاستراتيجي الجزائري أو تشكيل مدرسة أمنية وطنية خاصة بها، وهذا في إطار سلسلة من التصفيات الجسدية راح ضحيتها العديد من الكفاءات الوطنية الجزائرية وهذا منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي. لهذا، كان لزاما على صناع القرار في الجزائر إعادة النظر في خيارات الدولة الاستراتيجية منها والأمنية. في حالة ما إذا أبدوا رغبة في تأسيس مدرسة استراتيجية جزائرية وعقيدة أمنية تعكس مرآتها التاريخية ومقدراتها الوطنية ومبادئ ثورة أول نوفمبر المجيدة، تضبط من خلالها مهام قوات الأمن الوطني والجيش الوطني الشعبي حاضرا ومستقبلا. هذا في إطار توفر مجموعة من الشروط، من بينها:

* الاعتماد على المقومات المادية والمعنوية الوطنية في إنجاز أي مشروع وطني.

* ضمان قدرة المؤسسات الأمنية ودوائر البحث العلمية (من مراكز دراسات وجامعات) على أداء دورها بشرف، مع تأمين جميع موارد الإبداع الحقيقية التي من شأنها أن ترتقي بتلك الإمكانيات إلى مستوى يعكس تطلعات تلك السواعد الوطنية المنخرطة في معركة بناء وتعزيز التحصينات الأمنية القومية، لا تستنزف من أجلها مقدرات البلاد ولا تنهزم أمام التهديدات.

على أن تراعى من أجل ذلك جملة من الإصلاحات، تعمل من خلالها على احترافية المؤسسات الأمنية بالجزائر:

أ. ربط المؤسسات الأمنية مع الدوائر البحثية الأكاديمية الجامعية ربطا يقلص من مساحة الغرور الأمني. وهذا في إطار إخضاع الأداء الأمني إلى الدراسة والبحث فضلا عن التقويم العلمي المستمر.

ب. تعدد المؤسسات الأمنية خط الدولة الأمامي عند مواجهتها للتهديدات. أما دوائر البحث

العلمي والجامعي فهي عمق تلك المؤسسات الفكري في حالات الاستقرار أو الأزمات.

ج. نقادي انخراط المؤسسات الأمنية في أي نزاع سياسي بين فئات المجتمع أو تكون طرفا فيه.

د. العمل على دعم السياسات الأمنية وربطها بمجهود فكري تنخرط من خلاله النخب العلمية انخرطا صادقا، تكون فيه سلطة العلوم أولى من سلطة الذخيرة، حتى يستتب للمؤسسات الأمنية أمرها بحكمة ورشادة. وتمنح للدولة من خلالها مسافة أمن وتفكير وجاهزية عند حدوث أي أزمة أو موقف أمني مفاجئ.

خاتمة:

بناء على ما سبق، يمكن القول إن الفكر الأمني والاستراتيجي، لا يعد خلاصة ظروف ارتجالية أو عاطفة قومية عمياء، وإنما يعكس مكانة المعرفة والعلوم في أجندة الدولة. ويظهر في إطار رغبة قومية في بناء قوة معرفية أمنية وطنية من شأنها أن تعزز دعائم السيادة واستقلالية الأداء الوطني. فبقدر ما يعكس الفكر الاستراتيجي والأمني قدرة وقوة الدول في التحكم في شؤونها الأمنية، بقدر ما ينعكس هذا التحكم على سمعة قوتها في العلاقات الدولية.

على الرغم من كون الفكر الأمني في الجزائر عرف مبادرات وطنية مهمة، إلا أن الاهتمام بهذا الحقل الدراسي المهم جاء متأخرا، في إطار مجهود علمي لا يعكس مقومات ومقدرات الدولة، نظرا للقيود التي تفرضها الإرادة الفرنسية، محاولة منها إبقاء هذا البلد داخل دائرة نفوذها التقليدية، وهو ما انعكس سلبا على المجهود الفكري الوطني، في إطار الصراعات التي عرفها النظام السياسي وتغول المؤسسة العسكرية وجعل الخوض في قضايا الدفاع والأمن الوطني اختصاصا حصريا وخصوصا بالمؤسسات الأمنية. وهو ما أشار إليه أولي ويفر Ole Waever عند حديثه عن مفهوم الأمننة، عادا أن المقصود من هذا الأخير، هو سطوة وهيمنة صفوة الأمن (رجال الأمن وخبراء العنف) كطبقة اجتماعية متنفذة على مقاليد تسيير شؤون الدولة، وهذا من خلال تحويلهم لكل القضايا المجتمعية إلى مسائل مرتبطة بالقيم المركزية لأمن الدولة⁽⁶²⁾ ما يفتح لهم ولمؤسساتهم رواقا مهما تتوسع من خلالها مساحة سلطتهم الممارسة على حساب مساحة الديمقراطية والفكرة المتحررة. وفي هذا الأمر، وقفت الدراسة على مجموعة من الاستنتاجات يمكن حصرها فيما يأتي:

1- تعد الحدود المفروضة من طرف الجماعة الحاكمة في الجزائر من خلال نواتها الصلبة (الضباط الجزائريين في الجيش الاستعماري المتواجدين داخل المؤسسة العسكرية الجزائرية) على المعرفة الاستراتيجية الوطنية أحد المعوقات الأكثر أهمية التي حالت دون تحرر الفكر الأمني والاستراتيجي في الجزائر. في إطار حرص تلك النواة على إبقاء رابطة الولاء لفرنسا بعيدا عن أية مبادرة من شأنها أن تكسر أو تعكر صفو تلك العلاقة.

2- إذا كانت قيمة المجهود الفكري الاستراتيجي والأمني الوطني الجزائري منحسرة جدا في أوقات السلم، فأمر كهذا من شأنه أن يرهن هيبة وضع الجزائر أمنيا في المستقبل - وهذا على الرغم من توفر خبرة سلوكية أمنية محترمة - إلا أن تغيب هذا المجهود العلمي الأمني الوطني من شأنه أن يحرم المؤسسات الأمنية الجزائرية من الفعالية مرة أخرى عند الاصطدام بأول حدث أمني لم يسبق وأن تعرضت له الأدوات الأمنية الجزائرية.

3- وحدها المؤسسة العسكرية في الجزائر من تملك - لاعتبارات داخلية وخارجية أشارت إليها الدراسة سابقا- مفاتيح تحرير الفكر الأمني والاستراتيجي الوطني، فهي تشكل مركز ثقل مهم في المجتمع والدولة، فمن شأن أي تغيير إيجابي في عقلية وأجيال المؤسسة أن يكون له الأثر كل مجهود فكري وطني من شأنه أن يساهم في إكمال مسيرة الاستقلال الوطني، استقلالا فكريا يكسب للدولة هيبة وشخصية استراتيجية تعيد للجزائر مكانتها الحقيقية تضطلع من خلالها الأمة الإسلامية نحو مستقبل يكفل لها الأمن والاستقرار المنشودين.

الهوامش:

(1) Florini, Ann M. (1998). The New Security Thinking: A Review of the North American Literature. New York: Rockefeller Brothers Fund, p., 52.

(2) Møller, Bjørn. (2000). "The Concept of Security: The Pros and Cons of Expansion and Contraction." Copenhagen Peace Research Institute (COPRI) Working Paper, p., 126.

(3) Watson, Douglas. (1996). "On Human Security." Current History , p., 95.

(4) Walt, Stephen M. (1991). "The Renaissance of Security Studies." International Studies Quarterly 35.1, p., 311.

(5) إبراهيم خضر. (1985). الجيش والمجتمع: دراسات في علم الاجتماع العسكري، الطبعة الاولى، القاهرة: دار المعارف، ص.، 139

(6) نفس المرجع، ص.، 147

- (7) Loup Francart. (1999). «La démarche doctrinale», Objectif doctrine, p., 21.
- (8) Jean-René Bachelet. (2006). Pour une éthique du métier des armes. Vaincre la violence, Vuibert, «Espace éthique», p., 188.
- (9) Sophie Chautard. (2001). Les éléments clés de la Guerre froide, Paris: Éditions Jeunes, p., 41.
- (10) BROOKS R. (1998). Political Military Relations and the Stability of Arab Regimes (Adelphi Paper), n°324, Oxford University Press, p., 201.
- (11) Ibid., p., 202.
- (12) إبراهيم خضر، مرجع سابق، ص.، 149
- (13) نفس المرجع، ص.، 151
- (14) Paul Balta. (1978). La Stratégie de Boumediène: textes; choisis et présentés par Paul Balta et Claudine Rulleau, Sindbad, p., 433.
- (15) Ibid., p., 434.
- (16) Diane Ducret. (2012). Les derniers jours des dictateurs, Perrin, p., 215.
- (17) Ibid, p., 216.
- (18) Emmanuel Alcaraz. (2014). «Le mythe Boumediene dans les lieux de mémoire de la guerre d'indépendance algérienne», Paris: Karthala, p., 27.
- (19) Juliette Minces. (1981). L'Algérie de Boumédiène, New York: éd. Presses de la Cité, p., 200.
- (20) Benjamin Stora. (2004). Algeria, 1830–2000: A Short History, NY: Cornell University Press, Ithaca, p., 178.
- (21) Banque mondiale. (2017). State and Development, Oxford University Press, p., 22.
- (22) J. Erickson. (1962). The Soviet High Command, p., 326.

- (23) Nicole Bacharan. (2005). Faut-il avoir peur de l'Amérique?, Paris: éditions du Seuil, p., 50.
- (24) Christophe Boisbouvier. (2015). Hollande l'Africain, La Découverte, p., 57.
- (25) Hughes Moutouh. (2018). Dictionnaire du renseignement, Perrin, p., 279.
- (26) Ibid, p., 279.
- (27) Ibid, p., 281.
- (28) Olivier Forcade. (2015). «Le renseignement dans la guerre», Folio Histoire, Paris: Gallimard, p., 115.
- (29) Benjamin Stora. (2004), p., 194.
- (30) Myriam Aït-Aoudia. (2015). L'expérience démocratique en Algérie: 1988-1992: apprentissages politiques et changement de régime, Paris: Presses de Sciences Po, p., 81.
- (31) François-Xavier Verschave. (1998). La Françafrique, le plus long scandale de la République, Stock, p., 171.
- (32) Ibid, p., 174.
- (33) Frank Tachau. (1994). Political parties of the Middle East and North Africa, Greenwood Press, p., 39.
- (34) Ibid, p., 39.
- (35) Ibid, p., 48.
- (36) Mohammed Harbi. (1995). «Le Système Boussouf», dans Le Drame algérien. Un peuple en otage, Paris: La Découverte, p., 256.
- (37) Jacques Baud. (2002). Encyclopédie du renseignement et des services secrets, Édition Lavoiselle, Collection: Renseignement & Guerre Secrètes, p., 581.
- (38) Ibid, p., 582.
- (39) Ibid, p., 582.

- (40) Ibid, p., 591.
- (41) Catherine Simon. (2009). Algérie, les années pieds-rouges, Paris: La Découverte, p., 77.
- (42) Michael Willis. (1996). The Islamist Challenge in Algeria: A Political History. New York: NYU Press, p., 166.
- (43) Ibid, p., 171.
- (44) BENCHEIKH Madjid. (2003). Algérie: un système politique militarisé, Paris: L'Harmattan, p., 152.
- (45) Abdallah Seddiki. (2013). Algeria's Counter – Terrorism Strategy to Protect the State From New Threats, United States Army War College, p., 394.
- (46) Ibid, p., 394.
- (47) Ibid., p., 399.
- (48) بركاني محمد. (2015). الاستراتيجية الأمنية الجزائرية في مواجهة ظاهرة الإرهاب، الجزائر: قيادة الدرك الوطني، ص.، 16
- (49) نفس المرجع، ص.، 16
- (50) نفس المرجع، ص.، 19
- (51) Ibid, p., 418.
- (52) Ibid, p., 422.
- (53) بركاني محمد، مرجع سابق، ص.، 22
- (54) Jones, Richard Wyn. (1999). Security, Strategy, and Critical Theory. Boulder, CO: Lynne Rienner, p., 582.
- (55) الأمانة العامة للحكومة، الجريدة الرسمية، العدد 07 لتاريخ: 14 فبراير سنة 2012 الموافق ل: 21 ربيع الأول 1433هـ، ص.، 23
- (56) الأمانة العامة للحكومة، الجريدة الرسمية، العدد 26 لتاريخ: 23 أبريل سنة 2017 الموافق ل: 26 رجب 1438هـ، ص.، 17
- (57) نفس المرجع، ص.، 17
- (58) نفس المرجع، ص.، 18

(59) بركاني محمد، مرجع سابق، ص.، 26

(60) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية (2017)، مرجع سابق، ص.، 20

(61) David T. Graham. (1998). Redefining Security: Population Movements and National Security. Westport, CT: Praeger, p., 157.

(62) Balzacq, Thierry. (2010). "Constructivism and Securitization Studies", In The Routledge Handbook of Security Studies. UK, and New York: Routledge, p., 41.

المراجع:

- إبراهيم خضر. (1985). الجيش والمجتمع: دراسات في علم الاجتماع العسكري، الطبعة الاولى، القاهرة: دار المعارف.
- الأمانة العامة للحكومة، الجريدة الرسمية، العدد 07 لتاريخ: 14 فبراير سنة 2012 الموافق ل: 21 ربيع الأول 1433هـ.
- الأمانة العامة للحكومة، الجريدة الرسمية، العدد 26 لتاريخ: 23 أبريل سنة 2017 الموافق ل: 26 رجب 1438هـ.
- بركاني محمد. (2015). الاستراتيجية الأمنية الجزائرية في مواجهة ظاهرة الإرهاب، الجزائر: قيادة الدرك الوطني.
- Abdallah Seddiki. (2013). Algeria's Counter – Terrorism Strategy to Protect the State From New Threats, United States Army War College
- Alexis Arieff. (2012). Algeria: Current Issues, (Congressional Research Service).
- Balzacq, Thierry. (2010). "Constructivism and Securitization Studies", In The Routledge Handbook of Security Studies. UK, and New York: Routledge,.
- Benjamin Stora. (2001). Algeria, 1830–2000: A Short History, NY: Cornell University Press, Ithaca.
- Banque mondiale. (2017). State and Development, Oxford University Press.
- BROOKS R. (1998). Political Military Relations and the Stability of Arab Regimes (Adelphi Paper), n°324, Oxford University Press.
- BENCHEIKH Madjid. (2003). Algérie: un système politique militarisé, Paris: L'Harmattan.

- Catherine Simon. (2009). *Algérie, les années pieds-rouges*, Paris: La Découverte.
- Christophe Boisbouvier. (2015). *Hollande l'Africain*, La Découverte.
- David T. Graham. (1998). *Redefining Security: Population Movements and National Security*. Westport, CT: Praeger.
- Diane Ducret. (2012). *Les derniers jours des dictateurs*, Perrin.
- Emmanuel Alcaraz. (2014). «Le mythe Boumediene dans les lieux de mémoire de la guerre d'indépendance algérienne», Paris: Karthala.
- Florini, Ann M. (1998). *The New Security Thinking: A Review of the North American Literature*. New York: Rockefeller Brothers Fund, Inc.
- François-Xavier Verschave. (1998). *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, Stock.
- Frank Tachau. (1994). *Political parties of the Middle East and North Africa*, Greenwood Press.
- Hughes Moutouh. (2018). *Dictionnaire du renseignement*, Perrin.
- Jacques Baud. (2002). *Encyclopédie du renseignement et des services secrets*, Édition Lavoiselle, Collection: Renseignement & Guerre Secrètes.
- Jones, Richard Wyn. (1999). *Security, Strategy, and Critical Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Juliette Minces. (1981). *L'Algérie de Boumédiène*, New York: éd. Presses de la Cité.
- J. Erickson. (1962). *The Soviet High Command*.
- Jean-René Bachelet. (2006). *Pour une éthique du métier des armes. Vaincre la violence*, Vuibert, «Espace éthique».
- Loup Francart. (1999). «La démarche doctrinale», *Objectif doctrine*.
- Møller, Bjørn. (2000). "The Concept of Security: The Pros and Cons of Expansion and Contraction." *Copenhagen Peace Research Institute (COPRI) Working Paper*.
- Myriam Aït-Aoudia. (2015). *L'expérience démocratique en Algérie: 1988–1992: apprentissages politiques et changement de régime*, Paris: Presses de Sciences Po.
- Mohammed Harbi. (1995). «Le Système Boussouf», dans *Le Drame algérien. Un peuple en otage*, Paris: La Découverte.
- Michael Willis. (1996). *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*. New York: NYU Press.

- Nicole Bacharan. (2005). *Faut-il avoir peur de l'Amérique?*, Paris: éditions du Seuil.
- Olivier Forcade. (2015). «Le renseignement dans la guerre», Folio Histoire, Paris: Gallimard.
- Paul Balta. (1978). *La Stratégie de Boumediène: textes; choisis et présentés par Paul Balta et Claudine Rulleau*, Sindbad.
- Rubinstein, Hilary L. (2002). *The Jews in the Modern World: A History since 1750*. New York: Oxford University Press.
- Sophie Chautard. (2001). *Les éléments clés de la Guerre froide*, Paris: Éditions Jeunes.
- Thomas, Gordon. (2000). *The Secret History of the Mossad*. Griffin Trade Paperback.
- Watson, Douglas. (1996). "On Human Security." *Current History* 95.604.
- Walt, Stephen M. (1991). "The Renaissance of Security Studies." *International Studies Quarterly* 35.1.

"المكان الحاوي: عندما يُكسب قيمة مضافة للتشكيل المعماري

(قراءة سمبولوجية للعمارة التقليدية نموذجاً)."

د. زينب قندوز غريال

مساعد تعليم عالي؛ دكتوراه في علوم التراث

"إنّ الذكريات تظلّ ساكنة، وكلما كان ارتباطها بالمكان أكثر تأكيداً أصبحت أوضح، إنّ كل أماكن عزلتنا الماضية، والأماكن التي عانينا فيها من الوحدة، والتي رغبتنا فيها وتألّفنا مع الوحدة فيها تظلّ راسخة في داخلنا، لأننا نرغب أن تظلّ كذلك، نرغب أن تظلّ تلك الأمكنة مستقرّة بوعينا مشبعة بالأحداث والرموز ومشحونة بالدلالات والذكريات"¹

التقديم:

إن العمل على محمل العمارة التقليدية يجعلنا في علاقة مباشرة معها ومع مختلف عناصرها، فيكون تعاملنا مع التفاصيل بصورة أدق وربما أكثر حساسية. فبالتمعّن في دراسة عمائرنا التقليدية نكون قد تجاوزنا مادية المواد ومدى تأثير الموقع الطبيعي والمناخ على الهيكل العام للبناء، إلى معنوية هذا التشكّل من كفاءات تعامل مع أجزاءه وما تحمله من مخزون ذاكراتي حيّ ومتداول.

لعلّه ولتفعيل دور الحضور المعنوي لصانع المجال المعماري (ساكن كحضور اجتماعي) سيتجه اهتمامنا بالعمارة السكنية التقليدية أساساً من زاوية أنثروبولوجية² سوسولوجية تعدّ الفضاء

¹ غاستون باشلار، *جماليات المكان*، ترجمة غالب هلسا، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، الصفحة 75.

² إنّ لفظة أنثروبولوجيا Anthropology، هي كلمة إنكليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: أنثروبوس Anthropos، ومعناه " الإنسان " ولوجوس Locos، ومعناه " علم ". وبذلك يصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ " علم الإنسان " أي العلم الذي يدرس الإنسان. (P.1، London.1968،and Education Anthropology، Nicholson). ولذلك، تعرّف الأنثروبولوجيا، بأنّها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي، يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظلّ ثقافة معيّنة، ويقوم بأعمال متعدّدة، ويسلك سلوكاً محدّداً؛ وهو أيضاً العلم الذي يدرس الحياة البدائية، والحياة الحديثة المعاصرة، ويحاول التنبؤ بمستقبل الإنسان معتمداً على تطوّره عبر التاريخ الإنساني الطويل.

صانع لعلاقات وتفاعلات وسند من سندات ذاكرة الفرد وذاكرة القرية/المدينة، فالمسكن التقليدي قبل أن يكون أعمدة وجدران وسقف وأبواب ونوافذ وأثاث هو فضاء عيش تتمحور حوله تصورات وتمثّلات تقام تناصفا بين مادية الفضاء السكني ومعنويته.

يتشكّل السّكن التقليدي دون الارتباط المسبق باعتبارات تشكيلية أو معمارية موضوعة سلفاً، فعملية "التّشكّل" تحتكم قبل كلّ شيء إلى الموقع -موضع السّكن- ليكون المحمل "الموقع" أولى منظّري عمليّة التّشييد. فتكتشف العمارة الشّعبية التّقليدية المكان وإمكاناته لتُعمّره، وتملأ الفراغ لتجسّده، تحتوي الزّمان والمكان لتبقى سكنية للسّاكنين.

إنّ المكوّنات المورفولوجية لعماّننا التّقليدية وعلاقتها الإنسانية، مركبة بطريقة يواجه بها متساكني الفضاء الداخلي العالم الخارجي الذي يحيط بعالم الدار الضيق¹، فضلاً عن هذا فإن "الدار" تحتضن تراثاً مادياً ومخزوناً "لا مادياً" حسب ليفي ستروس² وتوسّس للهويّة الفرديّة والجماعيّة. فالمسكن مسكون "بمخزون روحي ومعنوي وأحاسيس ومشاعر فردية وجماعية لا يمكن تجاهلها في مسار إدراكنا للفضاء المادي للدار"³.

كما تعرّف الأنثروبولوجيا بصورة مختصرة وشاملة بأنّها "علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً" (سليم، شاكّر، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، 1981). أي أنّ الأنثروبولوجيا لا تدرس الإنسان ككائن وحيد بذاته، أو منعزل عن أبناء جنسه، إنّما تدرسه بوصفه كائناً اجتماعياً بطبعه، يحيا في مجتمع معيّن له ميزاته الخاصة في مكان وزمان معينين. فالأنثروبولوجيا بوصفها دراسة للإنسان في أبعاده المختلفة، البيوفيزيائية والاجتماعية والثقافية، فهي علم شامل يجمع بين ميادين ومجالات متباينة ومختلفة بعضها عن بعض، اختلاف علم التشريح عن تاريخ تطوّر الجنس البشري والجماعات العرقية، وعن دراسة النظم الاجتماعية من سياسيّة واقتصادية وقرابية ودينية وقانونية، وما إليها. وكذلك عن الإبداع الإنساني في مجالات الثقافة المتنوعة التي تشمل: التراث الفكري وأنماط القيم وأنساق الفكر والإبداع الأدبي والفني، بل والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك في المجتمعات الإنسانية المختلفة، وإن كانت لا تزال تعطي عناية خاصة للمجتمعات التقليدية.

وهذا يتوافق مع تعريف / تاييلور/ الذي يرى أنّ الأنثروبولوجيا: "هي الدراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان" إذ تحاول الكشف عن العلاقة بين المظاهر البيولوجية الموروثة للإنسان، وما يتلقاه من تعليم وتنشئة اجتماعية. وبهذا المعنى، تتناول الأنثروبولوجيا موضوعات مختلفة من العلوم والتخصصات التي تتعلّق بالإنسان.

¹ Bourdieu, P., *La maison Kabyle ou le monde renversé*, dans, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

² Levi-Strauss, C., *La notion de maison*, dans, Terrain, pp 34-39.

³ Simmel, G., *La tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988. Cf aussi, Milliti, I., *Seuils, passages et transition la liminarite dans la culture maghrébine*, dans, Public et privé en Islam, Paris, Maisonneuve et Larose, IRMC, 2002, pp 177-196.

١. تملك المكان:

1. مفهوم المكان:

لعلّ المكان المُتشكّل حيوزات ومواقع ومساكن هو الذي فيه ينبسط "الفعل". فالتفكير بالمكان مردّه أنّه حامل لمفهومي "الحاوي" و"المحتوى". في سياق تحصيل المقاربة ما استوجب تحديد مفهوم المكان لغويًا واصطلاحًا.

أ-المفهوم اللغوي للمكان:

لننطلق من القرآن الكريم للوقوف على مفهوم هذا اللفظ لغويًا، بحيث وردت الكلمة في ثمانية وعشرين موضعًا¹ ومنها؛

- ما يدور حول معنى (الموضع) أو (المحلّ)، كقوله تعالى "واذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا"² أي موضعًا أو محلًّا شرقيًا عن أهلها أو عن بيت المقدس³.
- ومنها ما جاء بمعنى (بَدَل)، مثل قوله تعالى "قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدًا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنْ الْمُحْسِنِينَ"⁴، و(مكانه) هنا تعني بدلا منه⁵.
- كما وردت الكلمة في مواضع أخرى بمعنى (المنزلة)، كما في قوله تعالى "قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرُّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا"⁶، وشرُّ مكانا أي منزلة⁷.

¹ المرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته، جمعه ودقّقه محمد فارس بركات، الصفحة 478.

² سورة مريم، الآية 16.

³ تفسير التفسير للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النقي، الجزء 31/3؛ تفسير الجلالين للإمامين جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، 397.

⁴ سورة يوسف، الآية 78.

⁵ تفسير الجلالين، الصفحة 315.

⁶ سورة مريم، الآية 75.

⁷ تفسير التفسير، الجزء 44/3.

نسبة لما ورد في القرآن الكريم فإنّ: (الموضع أو المحلّ، والمنزلة) من أبرز المعاني المذكورة تعريفاً للمكان.

أمّا في المعاجم اللّغويّة العربيّة فقد ذكر الخليل (ت 175 هـ) أنّ المكان "في أصل تقدير الفعل مفعلاً لأنّه موضع للكينونة"¹، فركّز على معنى (الموضع) دون باقي المعاني. معنى وجد له تفاسير أعمق في كتابات أخرى، فقد توسّع ابن دريد (ت 321 هـ) في عرض مفهوم (المكان) وذلك تحت مادّة (كَمَنَ) وليس (مَكَنَ) بقوله: "كَمَنَ الشيء في الشيء"، وكَمَنَ يَكْمُنُ كُمُوناً إذا توارى فيه، والشيء كَامِنٌ، ومنه سَمِيَ الكمينُ في الحرب، وكلّ شيء استتر بشيء فقد كَمَنَ فيه... والمكان مكان الإنسان وغيره، والجمع أمكنة، ولفلان مكانة عند السلطان أي منزلة، ورجل مكين من قوم مُكْناء عند السلطان"². وبهذا يكون ابن دريد عدّ لفظة (المكان) محتوات في مادّة (كَمَنَ) الدّالة على الإحاطة والاستتار فأشار إلى المفهوم الواقعي لها، ليشير فيما بعد إلى المفهوم المجازي بدلالاتها على المنزلة العالية ضمن لفظة (مكانة). كذلك ذكر الجوهري (ت 393 هـ) أنّ (المكان): "المَوْضِعُ، والجمعُ أمكنة، كقذالٍ وأقذلة، وأماكنُ جمعُ الجَمْعِ"³.

وقد سار اللّغويّون اللاحقون في سياق المفهوم اللّغوي المعتمد للفظّة المكان، على شاكلة ابن فارس (ت 395 هـ) في معجم مقاييس اللّغة مادّة (مَكَنَ)، وابن منظور (ت 711 هـ) بلسان العرب المحيط مادّة (مَكَنَ)، والفيروز آبادي (ت 817 هـ) في القاموس المحيط، مادّة (مَكَنَ). إلا أنّ الزّبيدي (ت 1205 هـ) جاء بمفهوم أوسع للفظّة مُعتمداً على آراء المتكلّمين مفاده أنّ "المكان الموضع الحاوي للشيء، وهو اجتماع جسمين حاوٍ ومَحْوِي، وذلك ككون الجسم الحاوي مُحيطاً بالمَحْوِي"⁴. وبهذا قرّب الزّبيدي المفهوم اللّغوي للمكان من المفهوم الاصطلاحي له.

فالمكان يعني "الموضع"⁵ الخاص "بكينونة الشيء"⁶ فهو موطن السّتر والوقاية، لأنّ الكنان "وقاية كلّ شيء وستره"⁷. والمكان موضع ذلك المكنون، فهو "في أصل التقدير مفعلاً، لأنّه موضع للكينونة، غير أنّه لما كثر أجروه في التصريف مجرى الفعل، فقالوا؛ مَكَّنًا له، وقد

¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين: تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مادة (مَكَنَ)، سلسلة المعاجم والفهارس، الصفحة 386.

² كتاب جمهرة اللّغة، مادّة (كَمَنَ).

³ الصّاح في اللّغة، مادّة (مَكَنَ).

⁴ تاج العروس من جواهر القاموس، مادّة (مَكَنَ).

⁵ ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر بيروت، 1954، مادة مكن.

⁶ الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللّغة، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، 1974، مادة مكن.

⁷ ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر بيروت، 1954، مادة كمن.

تمكّن¹ وجمعه أمكنة جمع جمعه أماكن² وهذا ما يوافق ما ذكره أبو البقاء في تعريفه بأنه: "الحاوي للشيء المستقر"³

في حين أنه وفي أغلب المعاجم اللغوية الحديثة قد اكتفت بالتعريف السطحي للكلمة ونقل ما ذكره اللغويون السابقون⁴. فالدلالة اللغوية في المعاجم العربية، تشير إلى أن المكان هو: الموضوع، وتعني التوسّع المكاني، وتطلق على وكناات الطير والمنازل ونحوها. وأيضا تعني الاستقرار والوجود والثبات في مكان ما وجمعها أمكنة وأماكن، وبالتالي، فإن المعنى هنا يتفق مع الدلالة.

ب- المفهوم الاصطلاحي للمكان:

أما المكان اصطلاحاً فإنّ له عديد الدلالات تبينتها ميادين معرفية مختلفة من الفلسفة والعلوم البحتة والجغرافيا وعلم الاجتماع وغيرها.

- المفهوم الفلسفي للمكان⁵: اتخذ المفهوم الاصطلاحي للمكان بعدا فلسفياً مع الفلسفة اليونانية، ويُعدّ أفلاطون أول من صرح به استعمالاً اصطلاحياً؛ إذ عدّه حاوياً وقابلاً للشيء⁶. ويشير هذا أن إلى أن المكان عند أفلاطون ليس منفصلاً عن الأشياء بل يتجدّد ويتشكّل من خلالها ويتفق أرسطو مع أفلاطون في التصرّو العام للمكان من حيث الوجود والكينونة، فالمكان عنده "موجود ما دمنا نشغله ونتحيز فيه، وكذلك يمكن إدراكه عن

¹ الفراهيدي، الخليل ابن أحمد، كتاب العين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، مادة مكن.

² ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر بيروت، 1954، مادة مكن.

³ الكفوي، أبو البقاء أبو أيوب ابن موسى الحسيني، كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت، 1998، فصل الميم.

⁴ ينظر على سبيل المثال:

- قطر المحيط: بطرس البستاني، مادة (مَكَن).

- المنجد في اللغة والأدب والعلوم: لويس معلوف، مادة (مَكَن).

- البستان: عبد الله البستاني، مادة (مَكَن).

- المعجم الوسيط، قام بإخراجه ابراهيم مصطفى وآخرون، مادة (كون) و(مَكَن).

⁵ لمزيد التعمّق في تحديد مفهوم المكان (فلسفياً) وجب التعرّيج على كتاب "نظرية المكان في فلسفة ابن سينا"، تأليف حسن مجيد العبيدي، مراجعة وتقديم الدكتور عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى 1987، آفاق عربية.

⁶ نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الصفحة 19.

طريق الحركة والتي أبرزها حركة النقلة من مكان إلى آخر، وهو مفارق للأجسام المتمكنة فيه وسابق عليها ولا يفسد بفسادها¹ فهو "السطح الباطن المماس للجسم المحوي"² واعتبر أرسطو المكان قسمين؛ عامًّا وهو الحاوي للأجسام كلّها، وخاصًّا وهو الحاوي للجسم الواحد³.

وبعد أفلاطون أخذ الاهتمام به يتزايد حتى عدّه أرسطو ثالث خمس أشياء مشتملة على الطّباع كلّها، وهي: العنصر والصورة والمكان والحركة والزّمان، وعدّ المكان عرضًا لا جوهرًا. ويمكن أن يُستنتج مفهومه للمكان على أنّه "الحدود الدّاخلية غير المتحرّكة للشيء المحتوي"⁴. فافتراض بذلك وجود الشّيئية لتحديد المكان الذي يحويها وعدّه غير متحرّك. أمّا المكان عند أقليدس فهو ثلاثة أبعاد هي: الطول والعرض والعمق⁵.

كما شغل (المكان) فلاسفة اليونان، فقد كان محطّ انشغال الفلاسفة العرب أيضًا، لتُصنّف آراءهم فيه - قبل ابن سينا - إلى اتجاهات ثلاثة هي:

- الأوّل: يذهب إلى أنّ المكان (سطح الجسم الحاوي)، وبه قال الكندي والفرايبي واخوان الصفا وفلاسفة بغداد⁶.

- الثّاني: وهو مُعارض للأوّل، وهو ما صرّح به أبو بكر التّرازي، إذ يعتبر أنّ المكان بُعد لا مُتّاهٍ، وقد ميّز نوعين من الأماكن؛ أولهما الكلّي أو المطلق، وهذا يُساوي الخلاء، ولا يوجد فيه متمكّن. وثانيهما: المكان الجزئي، وهذا ما لا يُمكن تصوّره بدون متمكّن لكّنه لا ينتهي بنهاية الجسم، بل هو موسّع في الجهات⁷. وفي هذا دلالة مُتطوّرة للمكان تخرج عما كان عند عرب الجاهليّة

¹ ينظر أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، الطبعة الثانية، الجزء 1، الصفحة 271.

² محمد علي عبد المعطي، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة 2، 1984، الصفحة 125.

³ ينظر أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، الطبعة الثانية، الجزء 1، الصفحة 284.

⁴ Physic s لأرسطو، عن the Works of Aristotle، ترجمة: ودروس نقلا عن العلم فلسفة - الصّلة بين العلم والفلسفة: فيليب فرانك، ترجمة: علي ناصف، 161.

⁵ مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمان بدوي، 196-197.

⁶ نظريّة المكان في فلسفة ابن سينا، الصفحة 179.

⁷ مصدر سابق، الصفحة 38-39.

وصدر الإسلام، إذ كان "المكان عندهم دوماً هو مكان الشيء، لا ينفك عن المتمكن فيه حتى على صعيد التصور"¹.

- أمّا الاتجاه الثالث: فهو اتجاه ابن الهيثم الذي عارض فيه سابقه، في حين أيد به الفيلسوف ابن رشد؛ إذ برهن على ما مفاده أنّ المكان: "هو النهايات المحيطة بالجسم الطبيعي"²، كما عدّه "بعداً مُتخيلاً يُحيط بالجسم، تكون أبعاده وأبعاد الجسم واحدة"³.

أمّا المكان عند ابن سينا فيعني: "السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي"⁴. وهو "ليس بجسم ولا مطابق لجسم، بل محيط به، بمعنى أنه منطبق على نهايته انطباقاً أولياً"⁵. وقد عدّ الشريف الجرجاني هذا التعريف للمكان مختصاً بالحكماء، أمّا عند ابن رشد: "هو النهاية المحيطة لكونها استكمالاً للأجسام المتحركة يرى الكندي أن المكان (...) والمكان لما كان محيطاً ومطبّقاً بالشيء، والشيء المنسوب إلى المكان محاط بالمكان - فالمحيط محيط بالمحاط والمحاط محيط بالمحيط- فالمكان بهذا المعنى من المضاف"⁶.

ويجد إخوان الصفا المكان بالحدّ الأرضي فهو عندهم "كلّ موضع تمكن فيه المتمكن، وهو النهايات الجسم" ويقف أبو حامد الغزالي مع هذا الاجماع (المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي) فيقول: "المكان عبارة عن سطح الجسم الحاوي، أعني سطح الباطن المماس للمحوي"⁷. - المفهوم العلمي للمكان: يعتبر الفلاسفة المكان " ما يحل فيه الشيء، أو ما يحوي ذلك الشيء ويحدّه ويفصله عن باقي الأشياء"⁸، ليراه علماء الرياضيات من وجهة نظر هندسية بحثة، ويميّزه علماء الفيزياء من خلال خصائصه وصفاته.

¹ بنية العقل العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، 181.

² عبد العزيز لعمول، مشكلة المكان في فلسفة ابن رشد، مجلة فكر ونقد، العدد 13، موقع فكر ونقد الجابري.

³ نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الصفحة 179.

⁴ رسالة الحدود، الصفحة 94 (نقلاً عن المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية: د. جميل صليبا، ج2/412).

⁵ عبد العزيز لعمول، مشكلة المكان في فلسفة ابن رشد، مجلة فكر ونقد، العدد 13، ص 60.

⁶ الفرابي، الحروف، تح محسن مهدي، بيروت، 1957، 387.

⁷ أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961، الطبعة الثانية، الصفحة 317.

⁸ حسين مجيد العابدين: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الفنون والشؤون الثقافية، بغداد، 1987، الصفحة 9.

اعتبر علماء الفيزياء أنَّ المكان متحرّك، وذلك خلاف نظريّة أرسطو فيه، ليثبت هذا الرّأي كلّ من نيوتن وأينشتاين. كما أكّد أينشتاين على نسبيّته، وعدّه أيضا غير ثابت لإمكان تأثّره بالجاذبية، وبهذا يكون المكان عند الفيزيائي ذاتيّاً لا واقعياً. أمّا المكان هندسيا فهو: "وسط غير محدود يشتمل على الأشياء، وهو مُتصل ومتجانس لا تميّز بين أجزائه، وذو أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والارتفاع (...). وإذا جُمع بين الزمان والمكان في تصوّر واحد نشأ عنهما مفهوم جديد هو المكان الزّمني، وله أربعة أبعاد هي الطول والعرض والارتفاع والزّمان".¹

عموما، عندما يذكر المكان فهو: موضع العيش والإقامة، وموضع السفر والهجرة، وهو الحيز الذي يحوي الإنسان وأنشطته، ويتسع ليشمل الأرض بما عليها. فالمكان "مجرد وسيلة لغوية تستعمل للتعبير عن هذه العلاقات وهم (الفلاسفة) يرون أن العلاقات المكانية بين الأجسام لا تحتاج إلى وجود شيء ملموس قائم بذاته اسمه المكان إلا بقدر ما تحتاج العلاقة بين متساكني بلد ما شيئا ملموساً".² وهذا يعني أن المكان مجرد اصطلاح دال على وجود، وهذا الوجود: بشر، بيوت، مصالح، علاقات، ومن وراء ذلك هناك أفكار ورؤى تتوالد. لذا فإن مفهوم المكان لا يفهم من خلال الوصف المادي فحسب، وإنما في العلاقة الجدلية التي بين الإنسان والمكان.

2. المكان الحاوي³:

أوجدت الطبيعة أشكال أفضيتها في نسيج مُتألف من التّمثّلات والتّقاطعات تبعا لنواميسها وقوانينها المرافقة للزمن، وجد الإنسان نفسه إزاءها تلك الأفضية، تبتّأها بالعمل عليها

¹ المعجم الفلسفي، الصفحة 191.

² ديفيز، "المفهوم الحديث للزمان والمكان"، ترجمة د. السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص12.

³ مكن - المكان عند أهل اللغة: الموضع الحاوي للشيء، وعند بعض المتكلمين أنه عرض، وهو اجتماع جسمين حاو ومحوي، وذلك أن يكون سطح الجسم الحاوي محيطا بالمحوي، فالمكان عندهم هو المناسبة بين هذين الجسمين. قال: مكانا سوى [طه/58]، وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا [الفرقان/13] ويقال: مكنته ومكنت له فتمكن، قال: ولقد مكانكم في الأرض [الأعراف/10]، ولقد مكانهم فيما إن مكانكم فيه [الأحقاف/26]، أو لم نمكن لهم [القصص/57]، ونمكن لهم في الأرض [القصص/6]، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم [النور/55]، وقال: في قرار مكين [المؤمنون/13]. وأمكنت فلانا من فلان، ويقال: مكان ومكانة. قال تعالى: اعملوا على مكانتكم [هود/93] وقرئ: على مكاناتكم (وبها قرأ شعبة عن عاصم. انظر: الإتحاف ص 260)، وقوله: ذي قوة عند ذي العرش مكين [التكوير/20] أي: متمكن ذي قدر ومنزلة. ومكانات الطير ومكاناتها: مقاره، والمكن: بيض الصب، وبيض مكنون [الصافات/49]. قال الخليل (العين 387/5): المكان مفعول من الكون، ولكثرته في الكلام أجري مجرى فعال (وهذا النقل عن التهذيب 294/10).

وقال ثعلب: يبطل أن يكون مكان فعلا؛ لأن العرب تقول: كن مكانك، وقم مكانك، واقعد مقعدك. فقد دل هذا على أنه مصدر من (كان) أو موضع منه. انظر: اللسان (مكن)، فقيل: تمكن وتمسكن، نحو: تمّنزل.

فأنتج فضاءاته تبعاً للحاجة وإملاءات الطبيعة، وتبعاً لما يبنيه معها من علاقات تبادلية، استنتج أفضية شكّلت ملامح إبداعاته. بناءات احترمت تفاصيل الحياة، راعت تقلّب الفصول واستوعبت دورات التاريخ، مازلنا نصغي فيها إلى نبض الأولين. مساكن أدركت بفطرتها وطيد علاقتها بالأرض والبيئة.

إنّ المجال الحاوي هو الذي يُكسب التشكيل المعماري نظاماً من المعاني والدلالات، إنّهُ مجال تواصلٍ نظراً لما يعكسه من نظم ثقافية وفكرية تتحوّل إلى ظاهرة سيميولوجية ترسم العلاقات والنصّورات التي أقامها الفكر مع محيطه. على هذا التحوّل لم يعد المجال الحاوي مجرد إطار وحاوٍ باهت بل استحال فاعلاً في عملية التشكيل ليحقق العلاقة التشاركية، فالمُشكّل لا يُدرك إلّا في تواجده في الفضاء.

إن الشكل في عمائرنا التقليدية عامة والسكنية خاصة هو حصيلة تفاعل جدلي بين مقرّرين هما المطالب الاجتماعي والتقنية الاجتماعية، وإن الفرد هو من يقوم بهذا التفاعل إذ لا يتحقق إلا عن طريقه ومن خلاله، وما الشكل إلّا ظاهرة للكيان الذي تحقق كحصيلة لهذا التعامل.¹ ونحن "كما يقال نشكّل أبنيتنا، وبالتالي فإنها تشكّلنا".² فالمسكن محكوم بحاويه (الفضاء)، لعلّ توافقهما يُحقّق الخطاب الإبداعي ضمن ما يبنينه من علاقات تبادلية، "بحيث توجد علاقة ترابط وتفاعل بين أفكارنا وتصرفاتنا والمحيط الذي نعيش فيه. إذ يؤثر الفكر في التصرف ثم يؤثر التصرف في المحيط ثم يؤثر المحيط في الفكر وهكذا تختم الذاكرة".³ يتجاوز الفضاء السكني التقليدي -الذي يحتوي الوجود المادي للأشياء التي تتوزّع على خريطة أبعاده- دور الحاضن والمُحتضن إلى التّدخل في تجسّد الصورة الذهنية لمجموع العلاقات التي يقع إقرارها بمجرد التواجد المادي للشكّل.⁴ ولعلّ هذا التداخل للوجودين المادي والمعنوي قد أنبنى علانية في تشكّل سكننا.

¹ رفعة الجادرجي، "حوار في بنبوية الفن والعمارة"، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1995، الصفحة 209.

² محمد عبد السلام العمري، مقدمة في العلاقة بين العمارة العربية والفنون، مجلة القاهرة، العدد 181، ديسمبر 1997، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

³ Gustave-Nicolas Fisher in, *psychologie de l'environnement social*, Ed. Dunod, Paris 1997, page 57.

⁴ "يؤكد حسن فتحي أن الشكل المعماري تحدّد الجوانب الروحانية، والفنية، والمناخية، والاجتماعية، بجانب الجوانب الوظيفية والانشائية والمادية". عبد الباقي إبراهيم، *المعماريون العرب: حسن فتحي*، مركز الدراسات التخطيطية والعمرانية، 1987، الصفحة 134.

II. السّكن كمخزن دلالي متجدّد:

1. سكن وقراءات:

لعلّه في قراءتنا للمكان نتجاوز مادّيته إلى علامات المكان؛ فهو "ليس فضاء فارغاً، ولكنه مليء بالكائنات وبالأشياء، والأشياء جزء لا يتجزأ من المكان، وتضفي عليه أبعاداً خاصة من الدلالات"¹.

إن المكان الذي نحيا فيه ليس سلبياً ولا صامتاً، ولكنه يحمل دلالة تتخلل جميع الأبعاد والإحداثيات والأركان والظواهر الطبيعية والأشياء. و"المكان هو الحيز الحاوي على صيغ من الأشكال تُملّي أعرافاً وتوجهات فكرية ومشاعر حسية فيُملّي على اللاوعي الإنساني نظامه وسيروته، والانتماء للمكان يأتي لفعل الذات المتوارثة، وبذلك فالمستقرّ مُكوّن ثلاثي التركيب؛ أضلاعه الإنسان والمكان والزمان، وصاغ الإنسان زمانه في المكان، وشكل مكانه في الزمان، وبالتالي فإن الزمان والمكان يؤثتان لخصوصيته الثقافية"². لعل اقتران المكان بالزمان يُشكل البعد الرابع المكمل لأبعاد المكان الثلاثة، وهما المؤسسان لمفاهيم فكرية مجردة.

والعمارة جزء من العمران المنتمي إلى المكان، وهو المسرح الطبيعي للبيئة، فعلاقة المعمار بالبيئة التي ولد ونشأ فيها تؤثر على اتجاهه المعماري، وعلى تفضيله لاتجاه ومنحى وطرز ولون دون آخر، فالمعمار الذي لا ينطلق من شروط المكان والبيئة والحضارية التي ينتمي إليها يسيء للمكان أو يعبث به، أو يززع أساساته الثقافية والمعرفية، وينزع عنه هويته.

فالتجربة المكانية تعتمد على التقبل العقلي، ما يؤثر علينا كبشر في منهج التقبل هو مدى اتساع أعماق العقل في الرؤية والقدرة على بناء أبعاد تجربة مكانية جديدة، تقوم على اتصال الحواس بكيئونة المكان. فالإنسان يحمل ترسبات انطباعات مكانية سابقة فتكون منحوتة في مساحات عقلية مرتبة يستطيع الإنسان البناء عليها أو تفاعل الإنسان في المكان هو ما يؤكد شعور وجود الإنسان.

¹ سيزا قاسم، العلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص48.

² علي عبد الظاهر ثويني (مهندس معماري من ستوكهولم - السويد)، ورقة بحثية؛ "مسرح المكان في الفضاء العمراني والمعماري"، ملتقى كتارا للفنون أبريل (2014) بتنظيم من المؤسسة العامة للحي الثقافي "كتارا" بدولة قطر تحت عنوان "العمارة والفنون: طاقة المكان كمثير إبداعي للفنان".

تكون متابعة الممارسة المعمارية بقراءة الفضاء الداخلي/النفسي، والفضاء الخارجي/الاجتماعي وذلك بتحديد دورهما في صياغة الوجود الانساني الذي لم يكن مقتصرًا على الساكنين وإنما على فعل السكّن، لنعلّق تاريخ المكان ونتنبّاه بوصفه نسيجًا من تجارب حيّة متداخلة تُغني المكان وتعدّد أزمّنته، فالزمان بهذا المعنى أثر فاعل من آثار المكان لا محض وعاء لاستيعاب الأحداث. إنّ ما يفكر فيه منظرو الفضاء السكني معماريًا هو ما يفكرون فيه حياتيًا، فالعمارة ليست بناء كتليًا صلبًا، بقدر ما هي خلوة للنفس كي تستقر. فالعمارة منظومة مكانية يتكلم عبرها الفضاء كما يقول يوري لوتمان¹.

التنقل في الفضاء والأمكنة تشكّل في مجملها شفرات مكانية، تسهم في إنتاج الدلالة بشكل إضافي، إذا قرئت بعناية. فالشفرات السيموطيقية "توفر إطارًا تصوّريًا، تصبح العلامات فيه مفهومة، أي أنها أدوات تفسيرية تستخدمها الجماعات أو التجمعات التأويلية"². ليس المكان مجرد عالم مادي يحيط بنا، إنه يؤطرنا، ويستوعب ذواتنا وأفكارنا، ويحتضن علامات ثقافتنا، وتظل معالمه مغروسة في لا وعينا، وعندما تذكر أماننا، أو تطفو على سطح ذاكرتنا، تأتي ومعها كل إحياءاتها، ونتوءاتها، وأيضًا قيمها³.

ولعلّ في مآثرنا العربية ما يدعم قولنا، إذ أنّ أعرابيًّا رأى ابنا له يختطّ منزلا بطرف عصاه، فدنا منه، وقال: "أي بنيّ إنه قميصك، فإن شئت وسّعت، وإن شئت ضيّقت"، وفي حركة الأعرابي تلك جملة من الحقائق المرتبطة بفلسفة المكان قد لا نجد فيها - لأول وهلة - سوى إشارة إلى السّعة والضيق الماديّين، ويقف نظرنا عند البيت، وقد تقسّحت أرجاؤه، أو ضاقت أقطاره، وغدت حرجة تعوق الحركة والانبساط.

بيد أنّ التروّي قليلا، وتجاوز المنزل إلى القميص، يكشف شيئا جديدا في معضلة المكان، مادام القميص ألصق الأثواب بجسد الإنسان. وكأنّ المنزل -وهو يكتسب خصوصية القميص-

¹ Youri Mikhailovich Lotman est un [sémioticien](#), [philologue](#), spécialiste de la littérature et historien de la culture estonienne et spécialiste en [slavistique](#).

² دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات "السيموطيقا"، ترجمة: د. شاكّر عبد الحميد، منشورات أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002، ص 30.

³ لعلّ كل من "إرنست بيرجيس"، "لويس ويرث"، "روبرت بارك" (هم من أقطاب مدرسة شيكاغو التي ركزت على دراسة التنظيم الفيزيقي للمجال المديني لشكاغو الأمريكية وأشكال البناء والعموان الذي يعكس في نظريتهم ثقافة الجماعة التي تستوطنه، ويركزون في أبحاثهم على المظاهر الثقافية للمجال) في دراساتهم وأبحاثهم المستقيضة حول المجال المديني، والتي تشكل عبارة المجال المادي ليس مجرد مادة بلا روح وضميم قطب رحاها، وهذه الفكرة تعتبر من أهم القواعد التي تأسس عليها الدرس الانثروبولوجي والتاريخي حول العمران وفنونه وكذا أشكاله، والتي تعكس ثقافة وروح مجتمع من المجتمعات خلال حقبة تاريخية من حياتها.

يصير امتدادا للجسد ذاته، يجد فيه نعت الانبساط السالف دلالة جديدة، تجعل راحة الجسد لا تقف عند حدود أعضائه، وإنما تمتد لتشمل المكان كله، بل وأكثر من ذلك، قد يكتسب المكان في أثر رجعي، من الجسد انبساطه الخاص، فتسري فيه أحاسيس صاحبه جيئة وذهابا، في تبادل يعطي للمكان حياة، يتعذر على النظرة العجلى استكناه أسرارها.

الفضاء السكني هو مكان الساكن. مكان يفقهه صاحبه جيّدا على اعتبار أنه منظره، هو من أقامه وفق حاجياته وحسب اعتبارات هو عالمها. ينشأ الفضاء السكني بتراكب وحدات مختلفة الوظائف تتزايد تباعا وبنسق تطوّري. إن اجتماع الوحدات على اختلافها ترسم تراتبا وفق حكمة مقصودة. فوعي الساكن بالمكان يكون من الموقع إلى الواجهة وصولا إلى "طقوس" التعامل مع الأفضية الداخلية للسكن. أن تعي المكان بمعنى أن تتمثل تكوّن بنائه وتوافق مفرداته وتراكم معانيه. فالتعامل مع المكان يجعلنا في علاقة مباشرة معه. تكون المساكن منتشرة في عشوائية منظمة تجاري طوبوغرافيا الأرض، نموها رهين نتوءات مُستقرها، في تبعيّة انتقائيّة لإملاءات الطبيعة.

2. سكن ودلالات:

إنّ في الأحجار لآيات تقرأ، وإنّ في الفضاء المتاح وما يتوزّع إليه بين البيوت لعلامات خطاب. علّها تلك العلامات تتداول، تتناقل لتكون ذاكرة مجتمع. جدران صمّاء تثبت من البلاط الذي نسير عليه، تحوطك الجدران بأبوابها المتباعدة والنوافذ الصغيرة. نسيج ليس أطلاقا مهجورة، أو خرابا، مباني "هي رموز للأمكنة حيث تقوم. إنها رموز مُدنها وانتماء الناس إلى مدنها هو عبر ديمومة الرموز فيها، فالرمز هو دلالة الانتماء إلى الأمكنة، وحامل الهوية. وهو قبل ذلك، مكان الذاكرة الجماعية بامتياز: والذاكرة الجماعية هي أحد روابط الناس الأساسية".¹

من المتعارف أنّ ما يتم تناقله هو ما يجب معرفته وفعله ضمن جماعة تتعرف إلى ذاتها بذلك أو تتخيّل عبره هوية جماعية دائمة. لعلّ المتداول بين أفراد التجمع السكني الواحد من عادات وتقاليد تستحيل أعرافا وربما قوانين تسيّر تحرّكه وتحكم علاقاته.

عموما، تشكّل سكننا التقليدي وفق حاجيات متساكنيه، لترسم ملامحه تناصفا بين الانسان والطبيعة. فالمسكن لا يقتصر على فعله الوظيفي، بل يتجاوزه ليشمل نطاق السكن وتنظيم المكان وأنماط الحياة وأشكال التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والأنظمة الرمزية والدينية.

¹ رهياف فياض، من العمارة الى المدينة، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010، الصفحة 203.

إن العمارة السكنية هي مبدعة للمدى ولعلاقات مكانية؛ فهي شكل تعبير اجتماعي أساسا تستخدم لغته الشكلية مفهوما (متغير المحتوى) للمكان وتتم عن إدراك معين لهذا المكان، فالمجتمعات - بوعي أو بغير وعي - منظمة بما يكفل استمراريتها وبحيث تعمل للحفاظ على جوانب من ماضيها "فإن الوعي بالماضي في حقيقته إنما هو وعي المجتمع باستمراريته"¹، ويرى بوكوك كذلك أن تركيب المجتمع نفسه أحد أهم العناصر التي تضمن استمراريته من الماضي إلى الحاضر. لذا فإن المجتمعات تتصور ماضيها عادة بطريقة تكفل استمرارية تركيبها. ويدل على ذلك بأن المجتمع قد تكون له صور عديدة للماضي وأشكال من التعلق بصور الماضي مثلما له علاقات ماضية. وقد يكون له أيضا صور عديدة من الماضي، وعلاقات بتلك الصور كما له عناصر من الاستمرارية.²

ولكن هندسة البناء التقليدي ليست مجرد تجسيد مادي لتصور ما، فعندما تحدّد أماكن فإنها تجعل منها مستوعبا رمزيا. وقبل أن تكون الهندسة أداة تقنية للبناء، فإنها محمل من الرموز التي يمكن تشفيرها في تعابير كونية أو غيبية. "إن كلّ بناء وإنشاء وتعمير ينطوي على شيء من عصره أي يخفي مرتكزات أيديولوجية. لعلّه وبتحليل الأمكنة والبناءات الرمزية بخاصة وما ت من حفر في المخيال الاجتماعي وعلاقاته بسيرة الإدلال"³.

بناءات تأتي أشكالها من مجالها، ترثها فتورثها، تتعلّم منها، تعيد تشكيلها في واصل وديمومة تدعو إليهما نيّة الظاهرة في البقاء فتلجأ إلى البحث في الذاكرة صورتها المتوارثة. فتعتمد العمارة التقليدية على المهارات المحليّة للتعبير عن ذاتها في التأقلم مع مجالها لتحقيق حاجياتها حسب عادات وتقاليدها المجموعات البشرية التي تفرزها.

وتعتبر الرغبة في البقاء والاستمرار من أهمّ هذه الحاجيات في محاولة تأقلم أصحابها مع التغيرات المناخية والطبيعية. لذلك فهي تعتمد مبدأ الاكتفاء الذاتي ثم تتحرك وتنمو تدريجيا في كلّ عملية إنشاء جديدة، "إذ تولد في مجالها وتنمو فيه حسب الضرورة ومع ذلك هي قابلة للتقليد والتناقل والتغيير لأنها إنتاج طبيعي عضوي ينطلق من الذاكرة الجماعية والتراث لا يخطط له مسبقا بل يعتمد التقليد المتوارث."⁴ ويهدف هذا التقليد إلى توثيق المعارف للحفاظ على

¹ J. G. A. Pocock, *Les origines de l'étude du passé : une approche comparative dans les études comparatives dans la société et l'histoire*, 1961, page 62.

² صالح الهذلول، *العمارة بين التراث والمعاصرة*، مجتمع عمران عدد 9، 1986، ص 65. 71.

³ خالد البحري، *الهندسة المعمارية المعاصرة من أنطولوجيا المقام إلى إيثيقا البيت أو "هل حسن لنا العالم مستقرًا ومقامًا؟"*، مقال من مجلة الثقافة الشعبية الصفحة 29، العدد 261/ ماي 2015.

⁴ ليلي الدامي، "رقود السبعة - شئني المعلم والذاكرة"، مجلة تراث وإبداع، الصفحة 13، العدد 4.

ذاتها وعلى تواتر سلوك التناقل عندها في حذق مهارتها وتطوير أساليبها حسب تفاعلات أفرادها التي تطوّر مهاراتها لتسديد حاجياتها وإثبات كيانها.

نستنتج الذاكرة/الرمز من التعبيرات المادية والسلوكية للامتدادات الرمزية المرتبطة بالممارسة السكنية، بما يجعل السكن ظاهرة كلية بتعبير *مارسال موسى* تتماها فيها الأبعاد وتتقاطع الدلالات في نوع من التوافق الديناميكي تكشف عنه سيرورة الرمز. لعلّ الوجه المعماري للسكن لا يمثل سوى الجزء الظاهر من ممارسة السكن في أبعاده المادية والوظيفية والرمزية منظورا إليها كوحدة تخضع، حتى في أشدّ عناصرها بساطة، إلى نظام رمزي يعطي لها معنى، لذا "فالسلوك نفسه رمز"¹ ما دام ينطوي على حدّ أدنى من التمثيل الصامت. والسكن في سياق المجتمع التقليدي هو حقل من السلوكيات الرمزية التي تنشأ وتتوالد في بناء متنام متواز مع بناء السكن منذ لحظة التأسيس. "وان الشكل المعماري يجب ان يدعم المعاني الموجودة في الذاكرة الجماعية"².

إنّ الفضاء ليس حضورا خارجيا قائما بذاته بل هو موضوعي غير منفصل عن تصوّرات الفرد وتمثلاته الداخلية ممّا يقيم الدليل على أنّ الفرد هو الذي يشكّل فضاءه بما استقرّ في ذاته من تصوّرات. لتدخل العمليات الأساسية للسلوك الفضائي ضمن التفاعل بين الانسان والبيئة حيث يحصل الانسان على المعلومات عن البيئة وعن المكان من خلال عمليات الادراك الحسي لعناصر المكان ولمكوناته حيث يتحسس الانسان في المكان حجمه وشكله ودرجة الاحتواء فيه ويدرك الانسان ما يتحسّسه بفعل عملية الادراك التي تتم نتيجة لاكتساب المعلومات وتنظيمها وتخزينها بطريقة تساعد على استرجاعها عند الضرورة لغرض تكوين مفاهيم معينة، وتؤدي الخبرة السابقة والتعلم دورا مهما في ذلك.

¹ Sapir, Edward, anthropologie, traduit par chr, baudelot et p. clinquart, paris, editions de minuit, 1971, page 72.

² النعيم مشاري، "تحولات الهوية العمرانية: ثنائية الثقافة والتأريخ في العمارة الخليجية المعاصرة"، مجلة المستقبل العربي، العدد: 263، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001، الصفحة 110.

المراجع:

المراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم: سورة مريم، الآية 16 والآية 75-سورة يوسف، الآية 78.

المعاجم:

- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس.
- كتاب جمهرة اللّغة.
- الصّحاح في اللّغة.
- تاج العروس من جواهر القاموس.
- لسان العرب، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، دار الفكر بيروت، 1954.
- تهذيب اللغة، الأزهري ابو منصور محمد بن أحمد الهروي، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، 1974.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر بيروت، 1954.
- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، الكفوي، أبو البقاء أبو أيوب ابن موسى الحسيني، كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي، تح، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت، 1998.
- قطر المحيط: بطرس البستاني.
- المنجد في اللّغة والأدب والعلوم: لويس معلوف.

- دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات "السيموطيقا"، ترجمة: د. شاكِر عبد الحميد، منشورات أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002.

الكتب:

- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، - 1961، الطبعة الثانية.
- أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، الطبعة الثانية، الجزء 1.
- الفرابي، الحروف، تح محسن مهدي، بيروت، 1957.
- تفسير النَّفسي للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النَّفسي، الجزء 31/3؛ تفسير الجلالين للإمامين جلال الدين المحلّي وجمال الدين السيوطي.
- جميل صليبا، رسالة الحدود، (نقلا عن المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ج2/412).
- حسين مجيد العابدين: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الفنون والشؤون الثقافية، بغداد، 1987 المعجم الفلسفي.
- ديفيز، "المفهوم الحديث للزمان والمكان"، ترجمة د. السيد عطا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.
- رفعة الجادرجي، "حوار في بنوية الفن والعمارة"، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1995.
- رفيف فياض، من العمارة الى المدينة، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010، الصفحة 203.
- محمد عبد السلام العمري، مقدمة في العلاقة بين العمارة العربية والفنون، مجلة القاهرة، العدد 181، ديسمبر 1997، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- محمد علي عبد المعطي، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة 2، 1984.
- عبد الباقي إبراهيم، المعماريون العرب: حسن فتحي، مركز الدراسات التخطيطية والعمرانية، 1987، الصفحة 134.
- عبد العزيز لعمول، مشكلة المكان في فلسفة ابن رشد، مجلة فكر ونقد، العدد 13، موقع فكر ونقد الجابري.
- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد. سيزا قاسم، العلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص48.

الأوراق البحثية:

- خالد البحري، الهندسة المعمارية المعاصرة من أنطولوجيا المُقام إلى إثيقا البيت أو "هل حُسُن لنا العالم مُستقرًا ومُقامًا؟"، مقال من مجلة الثقافة الشعبية، العدد 261/ ماي 2015.
- ليلي الدعيمي، "رقود السبعة - شني المعلم والذاكرة"، مجلة تراث وإبداع، العدد 4.
- علي عبد الظاهر ثويني (مهندس معماري من ستوكهولم - السويد)، ورقة بحثية؛ "مسرح المكان في الفضاء العمراني والمعماري"، ملتقى كتارا للفنون أفريل (2014) بتنظيم من المؤسسة العامة للحي الثقافي "كتارا" بدولة قطر تحت عنوان "العمارة والفنون: طاقة المكان كمثير إبداعي للفنان".
- صالح الهذلول، العمارة بين التراث والمعاصرة، مجتمع عمران عدد 9، 1986.
- النعيم مشاري، "تحولات الهوية العمرانية: ثنائية الثقافة والتأريخ في العمارة الخليجية المعاصرة"، مجلة المستقبل العربي، العدد: 263، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Bourdieu, P., La maison Kabyle ou le monde renversé, dans, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980.
- Dunod, Paris 1997.
- J. G. A. Pocock, Les origines de l'étude du passé : une approche comparative dans les études comparatives dans la société et l'histoire, 1961.
- Levi-Strauss, C., La notion de maison dans le Terrain.

Gustave-Nicolas Fisher in, psychologie de l'environnement social, Ed.

- Sapir, Edward, anthropologie, traduit par chr, baudelot et p. clinquant, paris, editions de minuit, 1971, page 72.
- Simmel, G., La tragédie de la culture, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1988. Cf aussi, Milliti, I., Seuil, passages et transition la liminarite dans la culture maghrébine, dans, Public et privé en Islam, Paris, Maisonneuve et Larose, IRMC, 2002.
- Youri Mikhailovich Lotman est un sémioticien, philologue, spécialiste de la littérature et historien de la culture estonienne et spécialiste en slavistique.

عَرَاف القرية وزعيمها في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ وبداية الأسرات

زينب عبد التواب رياض خميس
مدرس آثار مصرية - كلية الآثار - جامعة أسوان

الملخص

عرفت مصر الاستقرار بشكل واضح منذ العصر الحجري الحديث، وصاحب هذا الاستقرار نشأة القرى والمدن، ولا شك أن هذا الاستقرار كان قد تطلب وجود حاكم أو زعيم في كل قرية يضمن أمن وسلامة القرية وانتظام الحياة فيها، ولقد أوضحت الأدلة الأثرية أهمية الحاكم سواء من خلال النقوش الصخرية، أو من خلال عادات الدفن ومدى ثراء المقابر بما حوته من متاع جنائزي أشار الى أهمية المقبرة ومكانة صاحبها.

لم يكن الزعيم في عصور ما قبل التاريخ مجرد حاكم للقرية له الكلمة العليا على أهلها فقط، وإنما كان أيضاً عَرَاف القرية وطبيبها، وكان حلقة الوصل بين أهل القرية وبين الإله أو القوة الغيبية العظمى التي يأملوا أن يتصلوا بها من خلال هذا الزعيم، ولقد تميز الزعيم بهيئته المميزة ولباسه لاسيما غطاء الرأس الريشي الذي ظهر على رأسه في العديد من النقوش الصخرية بالعديد من مواقع الصحراوات المصرية الشرقية والغربية خلال عصور ما قبل التاريخ، ولازال زعيم القرية له نفس الدور والأهمية في العديد من القبائل البدائية في أفريقيا حتى الآن.

وعَرَاف القرية الى جانب كل ذلك كان هو كبير الرعاة في رحلة الصيد، بل كان هو الذي يضمن نجاح وازدياد حصيلة الصيد برقصاته الطقسية وتقمصه لهيئات العديد من الأشكال الحيوانية التي كان أهل القرية يرغبوا في اصطليادها، كأن يقلد هيئة وعل أو غزال أو أسد أو يرتدي قناع أو قرون حيوانية بُغية إخافة الحيوانات والإيقاع بها وصيدها. إذاً فزعيم القرية كان بمثابة المحرك للقرية والمدعم لها والمسيطر على أهلها في إيقاع منتظم ليس به أي شذوذ.

وبالتدريج أصبحت سمات الزعيم جزء من صفات الحاكم في عصر بداية الأسرات، فكان من الصعب حينئذ أن يتم الفصل بين الزعيم كقائد والزعيم كحاكم، فأصبحت الزعامة أحد أهم صفات الملك الحاكم.

الكلمات الدالة

(القائد، الزعيم، الحاكم، العَرَاف، المجتمع، الرعي، الصيد، الاستقرار)

The village Diviner and leader in Egypt during Prehistory and early dynasty

Key words

the hunt, the tribe, the society, (The ruler, the leader, the diviner, Stability)

Abstract

Stability was known in Egypt since the Neolithic period, Where the emergence of The first villages and towns were established, there is no doubt that this stability necessitate the presence of the ruler in each village to ensure the security and safety of it, Archaeological evidence also has shown the importance of the ruler whether through rock inscriptions, or through Funeral goods which pointed to the status of the .ruler through the richness of his tomb

The ruler status can be conceived during prehistoric times by referring to The current primitive tribes; where the ruler was not just a leader of the village but he was also as spiritual mediator So to speak, he was mediated between the people and the god who they hoped to communicate with him, So the leader had an important social role in the prehistoric village

The ruler in prehistoric times was distinguished by its distinctive form and clothing, especially the feather headdress that appeared on its head in many rock inscriptions in many sites in the eastern and western .Egyptian desert

A lot of rock inscriptions were showed the ruler accompanied by flags or symbols bearing signs relevant to specific territories or places, which sometimes showed the leader's form, were

.This indicates the knowledge of organized tribalism at the time
The village leader still has the same role and importance in many
.primitive tribes in Africa so far

The leader of the village was the commander of the hunt expedition, and he ensured the success and increase of hunting by his ritual practices in order to Intimidating animals and hunting them.

So, the ruler was the organizer of the village who supported and controlled the people in A regular situation without any aversion.

مقدمة

ان الزعامة من الأمور الهامة التي كان لها مكانتها في عصور ما قبل التاريخ، إذ كان الزعيم بمثابة المنظم للمجتمع والموجه له، ومن ثم يحاول البحث القاء الضوء على دور الزعيم في عصور ما قبل التاريخ في مصر وما آل اليه هذا الدور في عصر ما قبل وبداية الأسرات.

مشكلة البحث:

من هو القائد، ومن هو المقصود بالزعيم، وهل الزعامة المقصودة بالبحث هي زعامة الحكم أم زعامة القيادة العُرفية؟ وهل الزعيم كان هو نفسه الحاكم أو الملك أم ان الزعامة كانت صفة تحولت فيما بعد الى الحاكم واتصف بها الملوك الأوائل؟ تساؤلات عدة سيتناولها البحث بالشرح والتفسير في حقبة زمنية لم تعرف الكتابة صراحة الا في نهايتها (بمشارف الألف الثالث ق.م)، ومن ثم فالفيصل في الإجابة على هذه التساؤلات إنما يتأتى من خلال دراسة الأدلة الأثرية المتنوعة من نقوش ورسوم صخرية، ومقابر ذات أهمية ودلالة اجتماعية واضحة.

التنظيم الاجتماعي ومراحل تطوره

ان الحديث عن التنظيم الاجتماعي أو شكل المجتمع في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ يعد من الأمور الصعبة والشاقة في ظل غياب الوثائق الكتابية التي تتحدث عن طبيعة الحياة الاجتماعية التي عاشها المصري القديم آنذاك، وربما كانت الأنماط المعيشية التي اعتمدها إنسان ما قبل التاريخ في حياته الاقتصادية كان لها الدور الأساسي والواضح في شكل التشكيلات الاجتماعية. (أبو غنيمه، 2010، ص 138) ولا يمكن الجزم يقيناً بوجود هيكل إداري بالمعنى المتعارف عليه في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ، الا أنه يمكن القول إن

الوظائف والأدوار الرئيسية للقيادة في المجتمع البدائي كانت جماعية تقليدية، وليست سياسية أو دنيوية. (مونتافيو، 1982، ص 138)

فلقد عاش الإنسان في العصر الحجري القديم بمراحله الثلاث (الأسفل والأوسط والأعلى) على شكل جماعات متنقلة، اعتمد على الصيد والالتقاط والجمع كإسلوب اقتصادي لتأمين مستلزمات المعيشة، وبناء على ذلك فإنه كان دائم التنقل بحثاً عن الطعام ولم يعرف الاستقرار الدائم بل سكن الكهوف والملاجئ الصخرية وأماكن العراء، مما يعني صعوبة وضع تصور لطبيعة الحياة الاجتماعية آنذاك، وإن كانت بطبيعة الحال حياة بسيطة تعتمد على اقتصاد اليوم الواحد. ولقد اتسم هذا النمط المعيشي بالاعتماد الكامل على الطبيعية في توفير طعام الإنسان؛ دون تدخل فعلي من الإنسان في عملية إنتاج الطعام، كما امتازت هذه المرحلة بالملكية العامة للأرض وما عليها ملك للجميع، لم يكن لفرد بعينه شيئاً فيها، فلم يكن هناك ما يعرف بالملكية الخاصة، وإنما كانت الملكية جماعية لأفراد الجماعة البشرية كلها التي تُشكل بنية اجتماعية أو نسقاً اجتماعياً قائماً بذاته. (أبو غنيمه، 2010، ص 140)

وهكذا أدت طبيعة البيئة والمكان الى اعتماد المصري القديم في البداية على حرفة الصيد والجمع والالتقاط في العصر الحجري القديم، وقضت تلك الحرفة بضرورة أن يكون هناك تنظيم اجتماعي من نوع ما يمنع إغارة أي قبيلة على الأخرى، وذلك كأى مجتمع بدائي بسيط، وكانت كل قبيلة تتخذ نظاماً اجتماعياً يهيئ لها أسباب الدفاع عن تلك الحقوق بما في ذلك التماسك والترابط ووجود رئيس يقبض على زمام الأمور. (جراية، 2017، ص 227)

وبعد تحول الإنسان من حياة التنقل والترحال الى حياة الاستقرار في مكان واحد سواء في قرية أو قبيلة، كان لابد من وجود سلطة أو قيادة تنظم المجتمع، وتُسير أمور القرية وتحل النزاعات بين أفرادها، لا سيما وأنه كان قد ترتب على ممارسة الإنسان للزراعة توفر فائض في بعض المناطق وحرمان مناطق أخرى، مما أوجد صراعات تطلبت وجود قوة سياسية معنية بحماية المحصول، وقد أدى ذلك إلى ظهور طبقات متباينة فيما عرف بالتركيب الاجتماعي. (خليفة، 2018، ص 136)

ولا شك أن تجمع المساكن أدى الى ظهور القرى ونشأة المجتمع القروي أو القبلي على أقل تقدير خلال العصر الحجري الحديث، مما أدى الى ظهور العديد من العادات والتقاليد الاجتماعية التي تطلب تطبيقها وجود زعيم وقائد يسيطر على مجريات الأمور لاسيما بعد ازدياد عدد السكان ومعرفة الزراعة (Raffaele, 2003, P.102)، ووقع هذا الدور على شيوخ أو

زعماء القبيلة مما أدى الى خلق النواة الأولى لظهور الكيانات السياسية إبان فترة فجر التاريخ.
(جراية، 2017، ص 229)

وكانت الأدلة الأثرية خير شاهد على ذلك ليس فقط في وادي النيل ودلتاه، وإنما أيضاً في صحراوات مصر الشرقية والغربية، فقد عُثر في منطقة النبتة بالصحراء الغربية خلال العصر الحجري الحديث على مجموعات من صخور الميجاليث ودوائر لحساب فصول السنة وقبور ركامية (خليفة، 2018، ص 140) ، ولابد وأن تكون مثل هذه التكوينات الصخرية المتعمدة قد تطلب تشييدها تنظيمًا اجتماعيًا لا يكتمل إلا بوجود زعيم أو قائد للمجموعة، ولأن الشيء بالشيء يذكر فلا شك أن صناعة كل من الفخار والأدوات الحجرية كان أيضاً قد تطلب وجود تنظيم اجتماعي من نوع ما أثر عن تطور معرفة صناعة الفخار بتقنياته المعقدة. (خليفة، 2018، ص 140)

ويمكن تأريخ بداية ظهور التنظيم الاجتماعي في مصر القديمة الى النصف الأول من الألف الرابع ق.م (Fattovich, 2012, P.259) وذلك بناء على الدراسات الإحصائية والقياسات التاريخية للعديد من البقايا الأثرية التي عثر عليها في مواقع أُرخت بعصور ما قبل التاريخ وبداية عصر الأسرات. (Hassan, and Serrano, 2006, P.687) فمنذ نهاية الألف الرابع ق.م أصبح تركيب المجتمع المصري أكثر وضوحاً وعُرفت فيه سمات القوة والتنظيم السياسي، وظهر عدد من الأفراد ملكوا زمام الأمور آنذاك (Fattovich, 2012, P.266) كانوا هم زعماء أو حكام الأقاليم وكانت لهم مقابر خاصة في جبانات منفصلة. (Tassie, 2008, P.25) ولقد تبين وجود وضع اجتماعي منظم في العديد من مواقع عصور ما قبل وبداية الأسرات في مصر، وكان لكل منطقة أو مجتمع زعيم قائم على تنظيمه داخلياً، وتطلب ذلك وجود قوة اقتصادية وسياسية لكل مجتمع من هذه المجتمعات، وكان على رأس هذه المواقع ذات التركيب الاجتماعي المنظم منطقة "نخن" أو "هيراكونبوليس" (Hoffman, 1974, P.35, 40) وتعد هذه المنطقة من أهم المناطق الأثرية التي حوت بين جنباتها العديد من الأدلة الأثرية الدنيوية والجنائزية والدينية التي تؤكد وجود تنظيم اجتماعي وإدارة حاكمة لولاها ما ظهرت تلك السمات الحضارية على أرض الواقع. (Hoffman, 1974, P.35, 38)

ولقد ظهرت في مصر بوضوح السلطة الملكية تقريباً منذ 3200 ق.م، وكان الظهور الأول للسلطة الملكية قد بزغ في الصعيد، وسرعان ما تأسست عواصم مصر الأولى "هيراكونبوليس/نخن، نقادة، وأبيدوس" (عبد العظيم، 2012، ص 93) وفي عصر قبيل وبداية الأسرات (الأسرة صفر والأسرة الأولى 3100 ق.م، والأسرة الثانية 2900 - 2649 ق.م) رسخت السلطة الملكية

وزادت العلاقات التجارية بين مصر وجيرانها وزادت البعثات الخارجية والغزوات لمواجهة القوى الأجنبية (Wing, 2015, P.13) ، ولا شك أن ذلك يؤكد على وجود تنظيم اجتماعي وزعيم ينظم مثل تلك العلاقات التجارية والبعثات الخارجية، ولعل العثور على العديد من القطع الأثرية التي تحمل سمات الفن الفلسطيني في العديد من مواقع شمال مصر لاسيما المعادي وحلوان بمصر، ليعد أكبر دليل على تأكيد وجود مجتمع منظم، وزعيم قائم على تنظيم أعمال الرحلات التجارية المتبادلة بين مصر وجيرانها آنذاك (Harrison, 1933, PP.81-85) . وفي عصر بداية الأسرات كانت مصر تتكون من أكثر من مركز سياسي وأكثر من إقليم، وكانت جميع تلك المراكز تخضع لحكم قوة منظمة واحدة (Wing, 2015, P.13)، وخضعت جميع الأقاليم لسيطرة ملك واحد. (Tassie, 2008, P.25).

وهكذا تطور المجتمع المصري القديم بدءً من مرحلة ما قبل الاستقلال إلى مرحلة الاستقلال الكامل، وكان هذا التطور قد بدأ تدريجياً من عصر ما قبل الأسرات حتى وضع تمام الوضع في عصر بداية الأسرات.

الدور الاجتماعي للزعيم أو القائد في عصور ما قبل التاريخ

يصعب وصف طبيعة دور الزعيم وطبيعة العلاقات الاجتماعية في مجتمع عصور ما قبل التاريخ، إذ كلما توغلنا في القدم كلما ازادت صعوبة إظهار الوصف الدقيق للعلاقات الاجتماعية، ففي العصور الحجرية كان الأمر أقرب إلى الافتراض وذلك لانعدام المادة المكتوبة وقلة البقايا الأثرية المتخلفة، مما يجعل الأمر أقرب إلى التخمين منه إلى اليقين، ولكن الأمر المؤكد أنه لم يكن هناك "مجتمع" بالمعنى المتعارف عليه، إذ إن الأمر لا يعدو أكثر من مجرد تجمعات بشرية دلت عليها كثرة وجود أطلال سكنية أو مواقع أو عادات الدفن الجماعية في بعض الأحيان، والرسوم الصخرية في أحيان أخرى. واعتماداً على الافتراض والتخمين، وتطبيقاً لما هو عليه الحال الآن في العديد من القبائل البدائية يمكن وضع تصور لمكانة ووضع الزعيم خلال عصور ما قبل التاريخ، فالزعيم كان هو كاهن القرية أو العراف، وهو حلقة الوصل بين الأحفاد والأسلاف، وهو القائم على تنظيم العمل، كما كان يمارس سلطته في فض المنازعات وإرساء السلم في منطقته، ومن ثم فهو يقوم بواجبات لها طبيعة سياسية قضائية إن صح التعبير. (مونتاغيو، 1982، ص 144)

ومن ثم فقد كان منصب الزعيم في القرى والقبائل البدائية يفوز به من يتصف بالحكمة والشجاعة والإقدام والقوة والدراية بالطقوس الدينية وممارساتها ليكون لديه إمكانية قيادة المحاربين

عن الضرورة، وأن يدبر مهام منطقته، وربما كانت الزعامة تورث في عائلات معينة. (جراية، 2017، ص 231)

وينال زعيم العشيرة أو أب العائلة الاحترام باعتباره يمثل رأس العائلة أو القبيلة، ويكون زعيم العشيرة في الكثير من المجتمعات هو بكل بساطة أكبر أعضائها سناً، واحترام هذه الشخصيات أمر رمزي يدل على احترام التقاليد أي على احترام الذات، وهو ليس نتاج الإكبار ولا هو فعل اجتماعي مفروض فرضاً. (مونتايو، 1982، ص 138)

ولا يزال دور الزعيم قائم وملحوس في العديد من القبائل البدائية في قارة أفريقيا، إذ يُنظر إليه كما لو كان حلقة وصل بينهم وبين الإله، فهو عراف القرية وزعيمها، وهو المعالج الروحي، وهو المتحكم في عملية الصيد والسيطرة على الحيوانات بما يؤدي من رقصات طقسية.

الزعيم كما أظهرته النقوش الصخرية

عثر على العديد من النقوش والرسوم الصخرية في الصحراوات المصرية التي تبين بدراستها وجود تنوع في المواضيع الفنية وثراء بما كانت تحتويه من مفردات بيئية أشارت إلى إمكانية العيش بها خلال عصور ما قبل التاريخ، فمن المعروف أن الصحراوات المصرية الشرقية والغربية كانت منذ عشرة آلاف عام مضت وفيرة الأمطار والمياه والنباتات، وكانت تعيش فيها العديد من الأنواع الحيوانية والطيور، فكانت الجماعات البشرية آنذاك لا تبذل مجهود في حصولها على الطعام بالجمع والالتقاط، إلى أن حل الجفاف فانتقلت تلك الجماعات من الصحراوات إلى وادي النيل ودلتاه، وتطورت المرحلة الحضارية من الجمع والصيد والالتقاط إلى إنتاج الطعام. (السوفي، 2001، ص 59)

ولا شك أن أي جماعة بشرية لا بد لها من قائد أو زعيم يدبر أمورها، ولقد عبر الفنان المصري القديم عن الزعيم أو كبير القوم بسمات معينة سواء من خلال إظهاره بهيئة أكبر من المحيطين به، أو من خلال تمييزه بسمات معينة كجعله يرتدي غطاء للرأس من الريش أو أن يمسك عصا في يده (Darnell, 2009, P.86)، وهي أمور استمرت وتطورت منذ عصور ما قبل التاريخ، وظهرت بوضوح خلال عصر ما قبل وقبيل الأسرات ورسخت خلال عصر الدولة القديمة. (Svoboda, 2009, P.160) فلقد تميزت الشخصيات ذات المكانة الاجتماعية في الرسوم الصخرية بارتداء أغطية للرأس من الريش، فبدت هيئاتهم بظهور الريش وكأنه يخرج من رؤوسهم، وكذلك ذبول الحيوانات التي كانت تتدلى من مؤخراتهم، وقد تشير هذه الهيئات إما إلى طبقة النخبة، أو إلى مشايخ أو زعماء القبيلة، حيث كانت مكانتهم الاجتماعية مهمة، ومن ثم كان الحرص على إظهارهم بتلك الهيئات تماماً كما لو كانوا في وقت الصيد، فقد كانت النخبة

في الماضي تجمع هيائتهم بين الريش والذيل أثناء عمليات الصيد الناجحة، وكان ارتدائها فيه دليل على خبرة الصياد الذي بهيئته تلك يعمل على وجود ألفة بينه وبين الحيوانات. (Wing, 2015, P.166)

وكان تزيين الرأس بالريش من السمات الواضحة لاسيما في النقوش الصخرية التي عثر عليها في العديد من مواقع الصحراء الشرقية والغربية، وقد اقترنت تلك الهيائ الآدمية ذوات غطاء الرأس الريشي بمناظر القوارب المختلفة وبرفع الأيدي لأعلى. (عطا الله، 2005، ص 164) ولقد اختلفت أعداد الريش في أغطية الرأس بتلك المناظر، فبعض الرجال صور بريشة واحدة فقط أو بريشتين، ونادرا ما يزيد العدد عن ذلك. ففي وادي البرامية بالصحراء الشرقية عثر على نقوش صخرية تجمع بين هيائ آدمية وأشكال لقوارب، كان منها منظر لقارب يعلو طاقم من حوالي ثلاثين رجل تنوعت هيائتهم بين الهيائ الآدمية، والهيائ الآدمية ذات القرون الحيوانية (آدمية وحيوانية معاً) هذا بخلاف تركيز الفنان على إظهار العديد من الأشكال الحيوانية ويتصدر المنظر اثنين من الرجال يقفان بجوار الحيوان الأكبر حجماً في المنظر، وعلى رأس كل واحد منهم اثنين من الريش. (Fuchs, 1989, P.139) ربما كإشارة إلى دورهما القيادي وتصدرهما لهذا المشهد.

وفي نقش آخر عُثر على منظر ظهر فيه رجل يعلو مركب، وكان ماداً ذراعيه إلى الخارج واضعاً على رأسه ريشة واحدة ربما كان هو قبطان المركب (شكل: 1/أ)، وفي الموقع Mo-1 بوادي منيح جنوب مصر بالصحراء الشرقية أيضاً عثر على مناظر تحوي هيائ عده لرجال تنوعت أوضاعهم منهم رجل كانت تعلو رأسه ريشتين (شكل: 1/ب) ومنهم من كان يضع فوق رأسه أكثر من ذلك، وتكرر الأمر نفسه في الموقع رقم AB-2 بوادي العطوانى، والموقع رقم DTF-2 من "وادي أبو مركب النس" وموقع رقم DR-1 من منطقة وادي البرامية. (عطا الله، 2005، ص 164) ويفسر عطا الله معنى وأهمية تزيين الرأس بالريش قائلاً إن هذه المناظر قد ارتبطت بالمراكب وبقاداتها أو أولئك الذين يشرفون عليها، كما ارتبطت في جزء آخر منها باستعراض القوة، والذي عبر عنه الإمساك بالمقمعة والعصا وغيرهما، وأشار عطا الله إلى أن الأشكال التي ترفع أيديها إلى أعلى لابد وأنها تشير إلى نوع من الرقص الطقسي. (عطا الله، 2005، ص 165)

أما الراشدي فقد ربط بين الهيائ ذوات غطاء الرأس الريشي وبين الليبيين مستنداً في ذلك إلى ظهورهم على العديد من آثار عصر ما قبل الأسرات، وكانوا يمثلون ملتحيين ويزين شعورهم الريش ويرتدون جراب العورة ولهم ذبول تتدلى من أرديتهم. (الراشدي، 2015، ص 6)

- إلا أن هذا الرأي ضعيف، إذ ظهرت ملوك عصر بداية الأسرات بالنقبة التي يتدلى منها ذيل، وكانوا من أصول مصرية غير ليبية، هذا الى جانب أن الريش لازال لدى العديد من القبائل البدائية في جنوب أفريقيا يرتديه رجال الدين والسحرة لديهم، أي أنه سمة ترتبط بالتميز الديني والاجتماعي وليس بشعب دون سواه.

وكثيراً ما صورت هيئات تلك الرجال ذوات غطاء الرأس الريشي وقد أمسكت أيديهم بالأقواس أو بالعصي، كأن يمسك الرجل في يده قوس أو عصى إشارة الى قدرته على الصيد، وإشارة الى كونه القائد أو الزعيم في عملية الصيد المصورة بتلك المناظر. بل وأحياناً صور ممسكاً بمقمة إشارة الى استعراض القوة والنصر والتغلب على الأعداء، وهو مشهد استمر طوال الحضارة المصرية القديمة كتقليد متبع يدل على النصر والغلبة. (عطا الله، 2005، ص 165) ويرى Raffaele أن المقمة كأحد رموز النصر والحكم كان ظهورها قد وضع منذ نهاية عصر الأسرة صفر، واقترن ظهور المقمة في أغلب الأحيان بمناظر تأديب الأعداء وقطع رؤوسهم. (Raffaele, 2003, P.101)

وعلى الضفة الغربية بأسوان عثر على العديد من النقوش الصخرية التي عبرت في بعض الأحيان عن الوضع الاجتماعي في عصور ما قبل التاريخ، ووضع الزعيم أو القائد وهيئاته التي كان عليها، والرموز التي كانت مصاحبة له، والتي اعتبرت بدالاتها البداية الأولى للرموز الملكية التي عرفت في عصر ما قبل وبداية الأسرات. (Storemyr, 2007, P.164) ففي خور أبي سبيرة على الجانب الشرقي للنيل على بعد 12 كم شمال أسوان بالصحراء الشرقية (Storemyr and Kelany, 2008, P.155) عثر على العديد من النقوش الصخرية كان من بينها منظر لقارب منجلي الشكل ذو نهايات شبه بيضاوية يحتوي على العديد من المجاديف، يتوسط القارب كابينة، بجانب الكابينة شعار ربما كان رمز ما أو نوع من أنواع الزخارف التي ظهرت كثيراً في العديد من مواقع الصحراء الشرقية والغربية، وعلى ظهر القارب يوجد ستة أشخاص أغلبهم ممسك بعضاً والبعض يزين رأسه ريشة ربما هم من الصفوة أو يمثلون زعماء، هذا القارب مسحوب بجبل يجره حوالي 26 شخص. (شكل:2) ويشير المنظر بما لا يدعو مجال للشك الى وجود تركيب اجتماعي من نوع ما تطلب معه الأمر وجود زعيم أو قائد يتولى أمر تنظيم العمل على هذا القارب محدد دور كل رجل على متن هذا القارب ومحدد حركة السير وحركة المجاديف في تلك الرحلة المائية. (أبو بكر، 2016، ص 36، شكل 18)

وفى غرب أسوان في المنطقة الممتدة من غرب سهيل الى وادي الكوبانية (Storemyr, 2008, P.61) وبالتحديد على جزيرة صخرية تبعد حوالي 5 كم شمال اسوان، و 3,5 كم غرب

النيل بالقرب من موقع Winkler 53 عثر على العديد من النقوش الصخرية البسيطة التي اشتملت على العديد من الاشكال الحيوانية والهندسية وعلى العديد من الأشكال الآدمية البسيطة ومناظر لقوارب عده، ولقد تميز الزعيم في هذه المنظر بإمساكه العصا. (شكل:3) (Storemyr, 2009, P.123)

ولقد عثر على رسوم صخرية متشابهة مع مواضيع رسوم فخار الحضارة النقادية سواء في طبيعة شكل الهيئات الآدمية أو أشكال المراكب المصاحبة لها بأنواعها المختلفة (الحديدي، 2000، ص 86، 151) ففي أحد مناظر الرسوم الصخرية التي عثر عليها في المنطقة الواقعة بين جبل تنجار ووادي الفراس والتي تؤرخ ببداية الألف الثالث ق.م عثر على منظر لقارب من القوارب ذات المجاديف، يعلوه هيئة آدمية لرجل يرتدى على رأسه غطاء للرأس يشبه تاج الوجه القبلي الأبيض، وبجانبه ما يشبه ساري علم يعلوه رمز حيواني، وربما كانت تلك القارب قارب ملكية (Storemyr, 2007, P.169, fig.10)

وعثر في منطقة الحمد لاب شمال غرب أسوان على العديد من المناظر التي تعد تأريخ لأول ظهور للقوارب الملكية، ففي (شكل: 4) يتبين وجود مركب ذات مجاديف يتوسطها كابينة يعلوها رجل واقفاً وممسكاً بعصا ويعلو رأسه ما يشبه التاج الأبيض، وأمامه ساري يعلوه رمز الويب واووت "فاتح الطرق". وفي منطقة الحمد لاب أيضاً تم الكشف عن أقدم منظر لملك يرتدى تاج الوجه القبلي (شكل: 5) وذلك ضمن مجموعة من المناظر الملكية التي ترجع لعصر الأسرة «صفر» وبدء معرفة الكتابة المصرية القديمة حوالي (3200 ق.م) (Gatto, 2012, PP.2-3) وفي وادي أبي واصل بالصحراء الشرقية عثر على منظر يؤرخ تقريباً بعصر نقادة الثالثة، يتبين بالمنظر وجود شكل آدمي ذو غطاء للرأس به ثلاث ريشات (شكل:6) وهو مرسوم بشكل أفقي بالنسبة للأشكال الأخرى، ذو أذرع ممتدة من الكوع بشكل واضح، كما أن الأيدي كبيرة أيضاً، وذو أرجل ممتدة حول حافة الصخرة. (أبو بكر، 2016، ص 108) ولعل هذا المنظر لتلك الهيئة الآدمية غريبة الملامح يذكرنا بوظيفة الزعيم أو كبير القوم بأنه كاهن أو عراف القرية أو القبيلة، فإظهار الفنان له بصفات تجمع بين الآدمية والحيوانية لاسيما في منطقة العجز التي أظهرها الفنان قريبة من شكل جسم الأبقار أو الفصيلة البقرية، يؤكد وجهة النظر هذه، وتصويره لتلك الهيئة الآدمية بطريقة أفقية دون سواها يؤكد أيضاً حرص الفنان على تمييزه دون سائر مفردات المنظر. (أبو بكر، 2016، ص 82)

ومن ثم تتأكد من خلال تلك المناظر سمات الرقص الطقسي المرتبط بعمليات الصيد السحري، ودور الزعيم في ذلك بأدائه لرقصات معينة مرتدياً إما غطاء ريشي للرأس أو قرون

حيوانية أو ألقنه حيوانية تجعله قريب من الحيوان فيسهل السيطرة عليه ويتمكن من صيده. (Frobenius, and Fox, 1937, PP.49-50) هذا ومن الجدير بالذكر أنه لم يقتصر ظهور غطاء الرأس الريشي على الرجال فقط دون النساء، فقد عثر على طبق فخاري في المقبرة رقم U-239/1 بجبانة أم الجعاب "بأبيدوس" وهي تؤرخ بأواخر عصر نقادة الأولى (عطا الله، 2005، ص 165) وقد ظهر بالمنظر هيئات آدمية عدة لسيدات (شكل:7)، ميز الفنان منها أربعة هيئات بغطاء ريشي للرأس وقد أمكن أغلبهن بما يشبه المقامع الى حد كبير، وقد تنوعت أعداد الريش بين اثنين الى ثلاثة ريشات والمنظر في ربما كان يشير الى انتقال بالنصر على الأعداء. (Dreyer, 1998, P.111, Taf.6 d-fAbb.1 & 13)

وإذا كانت النقوش الصخرية عبرت برسومها ومواضيعها الفنية عن الزعيم في فترة لم يكن فيها الاستقرار والزراعة قد رسخت جوانبها، فإن الزخارف الفخارية والأعمال الفنية عبرت بمواضيعها عن الزعيم في مرحلة الاستقرار، حيث نشأت القرى والمقاطعات التي كان يقوم بالحكم فيها زعيم أو حاكم يعمل على تنظيم مصالحها، ثم تجمعت هذه المقاطعات بعد ذلك في مملكة تحكمها حكومة واحدة وكانت كل مملكة تتكون من عدد من الأقاليم بلغ حوالي 22 إقليم في الجنوب، و 20 إقليم في الشمال. (السويدي، 2001، ص 60) ومن عصر قبيل الأسرات نرى الزعيم أو الحاكم قد ميزه الفنان في العديد من الأشكال بارتدائه تاج أقرب في الشكل من تاج الوجه القبلي الأبيض، ممسكا في يده اليمنى عصا طويلة "صولجان" وفي اليد اليسرى يمسك بشيء آخر غير واضح المعالم - ربما كان مذبة أو منديل مطوي - وخلفه نرى حامل المروحة، وإلى جواره نرى كلب، بينما يتقدمه اثنان من حملة الألوية، وهذا المشهد كان هو الأشهر في تمثيل الحاكم في عصر قبيل وبداية الأسرات. (Hendrickx, and Swelim, 2009, P.171)

الزعيم والطوطمية الحيوانية

تداخلت أسماء الزعماء الأوائل في مصر مع أسماء العديد من الأنواع الحيوانية كالفيل والكلب والأسد والثور والعقرب والصقر، وأكد ذلك على أهمية الحيوان وارتباط أولئك الحكام بالطوطمية الروحية لهذه الحيوانات، والدور السياسي الذي لعبته تلك الصلات الطوطمية (Wing, 2015, P.123) إلا أنه من الجدير بالذكر أن ارتباط الزعماء برموز حيوانية كان أمر شائع وانتشر خلال عصر ما قبل الأسرات (Leprohon, 2013, P.12) فقد يُنظر إلى الزعيم على أنه يملك القدرة بسبب استطاعته على السيطرة والتحكم في الحيوان، أو قدرته على الاتصال الروحي مع الحيوان، ومن ثم كان من المحبب أن يُصور الملك في هيئة حيوانية، وخاصة هيئة

الأسد (Wilkinson, 2000, P.27) أو الثور الذي كثر رؤيته في العديد من الأعمال الفنية الملكية المبكرة. (Wing, 2015, P.160)

وانطلاقاً من دور الزعيم كصائد فقد حرص الفنان المصري القديم على إظهار دوره في هذا المضمار، ووضح ذلك في نقوش العديد من الصلايات والتي كان منها صلاية صيد النعام، إذ ظهر الصائد متعباً لثلاث نعاعات، وقد تقنع بقناع يشبه رأس النعام ليضللها أو يطمئننها، وأمسك عصا ببسراه وسارت النعاعات أمامه في خوف وكأنه يرعاها. (صالح، عبد العزيز. 1962، ص 172)

وهذا ما يُفسر ظهور الزعيم أو القائد في نقوش بعض الصلايات وقد صور بهيئة آدمية ذات قناع حيواني، تماماً كهيئة الصياد الذي كان يرتدي قناع بهيئة النعام وكأنه يقوم بترويض باقي النعام بهذه الطريقة الرمزية، وهذا المشهد كان قد تكرر في العديد من الأعمال الفنية، وهي ممارسات طقسية تكسب الصائد أو الزعيم صفات معينة من تلك الحيوانات التي كان يرتدي قناع مماثل لهيئتها وهي مشاهد توحى بسيطرة الحاكم على قومه وهيمنته عليهم بشتى الطرق والحيل الممكنة (Wilkinson, 2000, P.27) ولقد امتد التعبير الرمزي الذي يربط بين الحيوان أو رمزه وبين الزعيم أو القائد، بل وبين بعض الصور الإلهية ففي الواحة الخارجة عُثر على العديد من النقوش الصخرية وذلك أثناء الاكتشافات الأثرية التي تمت بالجزء الشمالي من الواحة، لاسيما بالقطاع الغربي في درب عين أمور حيث الطريق الرابط بين الواحة الخارجة والواحة الداخلية، أرخت هذه النقوش بفترات امتدت منذ عصور ما قبل التاريخ فصاعداً، ولقد اشتملت هذه النقوش على رموز للعديد من الآلهة المصرية مثل ست وأمون ورموز أخرى لبعض الأسماء الملكية (Ikram, 2009, PP.67-69) ونقوش أخرى تنوعت بين أسماك وطحابين وعناكب وقد نُعتت المناطق الأثرية هناك بمناظر تلك النقوش، مثل صخرة الأسماك؛ وادي الثعبان كتمييز لأهم ما تتضمنه من نقوش. (Ikram, 2009, PP.73-78) ولا شك أن في ذلك إرھاصة أولية للدلالة الرمزية لتلك الهيئات الحيوانية التي ارتبطت برموز إلهية فيما بعد.

ولقد ساد في عصر ما قبل وبداية الأسرات المواضيع المعبرة عن الصيد وتصوير الهيمنة والسيطرة في كثير من الأحيان لحيوان بعينه على مشهد كامل أو حدث بعينه، تماماً كما في حالة رسم السمكة كرمز يعبر عن الهيمنة، وجاء ذلك على مقابض العديد من السكاكين، وفي كتابة اسم الملك "نعرمر" والذي كُتب بالسمكة والإزميل كما جاء على صلاية الملك نعرمر، وهي صفة أراد الفنان الصاقها بالملك تأكيداً لسيطرته على من حوله. (Wilkinson, 2000, PP.24-25) وتكرر الأمر نفسه في اسم الملك العقرب الذي جاء على العديد من الأعمال

الفنية مثل مقمعة الملك العقرب وفي بعض النقوش الصخرية في جبل الشيخ سليمان بمنطقة الشلال الثاني بالنوبة السفلى، حيث عثر هناك على نقش لعقرب كبير يرأس مشهد من الفتح العسكري، ويمثل العقرب بوضوح القوة المنتصرة للحاكم المصري، فالعقرب في تلك الفترة كان يعبر عن السلطة الملكية بدلاً من الاسم. (Wilkinson, 2000, P.25)

الزعامة من خلال دلالة الأسماء

عند الإشارة الى هذه الجزئية فلا بد من التوغل لتلك المرحلة الأولى من تاريخ الحضارة المصرية القديمة، حيث بداية معرفة الكتابة وبداية ظهور الأسماء الملكية، والمقصود هنا ليس مجرد الإشارة الى تلك الأسماء الملكية، وإنما تناول رمزياتها التي توحىها والتي لا بد وقد اقترنت في بدايتها بعلية وصفوة القوم ثم انتقلت الى الملوك كصفات تضيف عليهم مزيداً من الهيبة طبقاً للاعتقاد السائد آنذاك.

ولقد ظهرت في تلك الفترة بعض رموز الملكية والتي كان أهمها علامة الـ "سرخ" وهيئة الصقر، ومن الجدير بالذكر أن علامة السرخ الملكي كانت قد ظهرت في طرخان في الفترة السابقة لعصر بداية الأسرات (نقادة IIIb-cl) وكذلك في حلوان اذ عثر في المقبرة رقم 160.H3 على طبعة ختم ظهر بها علامة السرخ والى جانبها ظهرت هياها آدمية لرجل يرفع احدى ذراعيه لأعلى، بينما بدت الذراع الأخرى كأنها جزء من علامة السرخ. (Raffaele, 2003, P.110)

ولقد كان للصقر دور هام في تلك الرمزية الدالة على الحكم والزعامة، اذ ارتبط الصقر بالأسماء والشخصيات الملكية على وجه الخصوص. (Leprohon, 2013, P.12) ولقد اقترن الصقر في عصر بداية الأسرات ببعض المخصصات الدالة على الأسماء الملكية والتي كان أهمها علامة "السرخ" اذ ظهرت مقترنة بالصقر حورس على العديد من الأواني الفخارية والأعمال الفنية المتنوعة آنذاك، وظهر أيضاً ضمن مواضيع النقوش الصخرية في الصحراء الغربية بحبل تجوتي وفي وادي الريانة جنوب مصر. (Darnell, 1996, PP.66-67) ويمثل عهد الملك "عنا" بداية جديدة للأسماء الملكية، حيث ظهر الصقر حورس على قمة السرخ كإشارة للمعنى الكلي للاسم الملكي، ومعنى اسم "حور عنا" هو حورس المقاتل أو الصقر المقاتل، وعبر الفنان المصري هنا عن الملك وهيئته بالصقر كرمز للغلبة والسيطرة، وربط بين هيئة الصقر وشكل السرخ تأكيداً لغلبة وسيطرة الملك كإله سماوي على الأرض. (Wilkinson, 2000, P.26)

فالاسم لا يعدو أكثر من كونه تعبير عن حالة عقائدية تربط بين الحاكم والإله، فالاسم هو المرجع الرئيسي لمصادقية الحاكم كإله على الأرض (Wilkinson, 2000, P.25)

ولقد عُثر بالقرب من الشلال الثاني عند جبل الشيخ سليمان على كتلة ضخمة من الحجر الرملي أبعادها (2.75م × 0.08م) عليها نقوش تؤرخ بعصر الملك جر من عصر الأسرة الأولى، وكان هذا النقش عند اكتشافه يعد أقدم منظر يعبر عن انتصار ملك مصري على الجماعات النوبية، إذ اقترن اسمه بعلامة السرخ الملكية (شكل: 8) وذلك بناء على ما تم تفسيره آنذاك ولقد نقلت تلك الكتلة الحجرية الى متحف الخرطوم عام 1963. (Somagliineo and Tallet, 2015, PP.123-124) ولكن بدراسة تلك الكتلة الحجرية بنقوشها المميزة، ثبت أنها تعد من أهم الوثائق الأثرية التي تعبر عن العلاقة بين مصر والنوبة في تلك الفترة الزمنية المبكرة من تاريخ الحضارة المصرية القديمة، وأن العلامة التي سبق تفسيرها برمز "السرخ" ما هي الا علامة تعبر عن اسم الملك جر  ويعلوها شكل الصقر حورس كتعبير عن كونه اسم ملكي. (Somagliineo and Tallet, 2015, PP.123-124)

وإذا كان الفنان قد عبر عن الزعيم في عصور ما قبل التاريخ وقبيل عصر الأسرات بنوع من التصريح، كأن يُظهره بحجم أكبر من المحيطين به أو يرسم الريش أعلى رأسه، فإنه قد عبر عن الزعيم في عصر بداية الأسرات بنوع من الرمزية والإيحاء، وذلك لأن الزعيم في أول الأمر كان هو كبير القبيلة أو أحد عليا القوم المنوط به الحكم بين أفراد قبيلته، أما في عصر بداية الأسرات فقد تحولت الزعامة لتصبح أحد خواص الملك الحاكم، فكان التعبير بالرمز يكفي كإشارة للملك وذلك كما نرى على سبيل المثال في العديد من البطاقات العاجية والأختام التي أظهرت اسم الملك نعرمر بشكل سمكة ممسكة بمقموعة قتال. (شكل: 9) (Somagliineo and Tallet, 2015, P.128)

وبمرور الوقت عبر الفنان عن الملك الحاكم تعبيراً صريحاً مقترناً بالأدلة الرمزية والاسم الملكي، وذلك كما جاء في النقوش الصخرية بوادي الحمر جنوب سيناء على بعد حوالي 25كم من وادي المغارة، حيث عثر على ثلاثة مناظر عبرت نقوشها عن الملك "دن" خامس ملوك الأسرة الأولى وقد ظهر بهيئته الملكية وقامته الفارعة ممسكاً أحد الأعداء من ناصيته وأمامه نجد رمز "وب واووت" فاتح الطريق، وأمام وجهة الاسم الحوري له تكرر ذلك في منظرين من المناظر الثلاثة، أما المنظر الثالث فكان غير كامل وظهر فيه الملك ممسكاً بناصية أحد الأعداء وأمامه اسمه الحوري ولم يظهر رمز وب واووت هذه المرة، ويختلف هذا النقش في أسلوبه عن النقشين الأول والثاني، واختلفت فيه بعض التفاصيل التي كان منها شكل السرخ وشكل حامل الصندل الملكي مما دع بالبعث الى ارجاعه للملك سمرخت قائلين بأنه ربما كانت

العلامة التي تعلق شكل السرخ هي رمز الاسم الحوري للملك سمرخت. (Ibrahim, M. R., and Tallet, 2009, P.180)

الزعيم كما أظهرته عادات الدفن والمتاع الجنائزي

وضحت أهمية الوضع الاجتماعي للزعيم أو كبير القبيلة خلال عصور ما قبل التاريخ من خلال عادات الدفن المتبعة ومدى الاهتمام بصاحب المقبرة، وكذلك من خلال الوضعيات غير معتادة الظهور آنذاك، ففي العصر الحجري الحديث: أظهرت عادات الدفن في منطقة حلوان "العمري" وجود اهتمام بدفن عليّة القوم أو زعماء القرية، ففي المقبرة رقم 35 بجبانة حلوان "العمري" عثر على هيكل عظمي آدمي في وضع القرفصاء، كان راقداً على جانبه الأيسر، رأسه نحو الجنوب ووجهه يتجه نحو الغرب، وأمام الرأس عثر على إناء بينما كان المتوفى نفسه يحتضن عصا خشبية بطول 35سم، تحيط بها مادة بنية الشكل، بقايا من تلك المادة كانت على اليد اليمنى للمتوفى، وخلف الرأس قطعتان من الحجر ربما كانتا مسنداً للرأس، وأحيطت المقبرة وغطيت بالحصير. (الشتلة، 1998، ص 25) تعد هذه المقبرة من الأهمية بمكان بحيث أنها تشير من ناحية الى كون منطقة حلوان العمري كانت من أهم المراكز الحضارية في العصر الحجري الحديث، ومن ناحية أخرى تشير الى أهمية العصا التي كانت رمزاً للسلطة أو الزعامة، فربما كان المتوفى سيداً للقبيلة أو قائدها، وربما كانت هذه العصا رمزاً للسلطة حيث حرص صاحبها على الاحتفاظ بها في الحياة الأخرى بعد الموت، حيث يتمكن من خلالها بالسيطرة على قومه في الحياة الأخرى. (الشتلة، 1998، ص 25)

ولقد عثر في أحد مقابر العمري أيضاً على عصى منقوش عليها زخارف متنوعة، وكانت العصا تشبه العصى الملكية (الصولجان) التي كانت معروفة في العصور التاريخية القديمة، وربما يوحي هذا الأمر بأن بعض القرى في العصر الحجري الحديث قد حكمهم بالفعل رؤساء أو زعماء. (جراية، 2017، ص 231) وبنفس جبانة حلوان العمري عثر في المقبرة رقم 66ب على هيكل عظمي آدمي كان راقداً على جانبه الأيسر في وضع القرفصاء، كانت الرأس تتجه نحو الجنوب والوجه يتجه نحو الغرب، والملفت للنظر أنه قد وضع على صدر المتوفى باقة من الزهور، وكُفن المتوفى بالحصير وكان بجوار وجهه إناء فخاري، وتدل هذه المقبرة على أهمية صاحبها، إذ كان الاعتناء بالتكفين ووضع الزهور من العلامات الدالة على ذلك، وهي عادة كتب لها الاستمرار وتأكدت في عصر الدولة الحديثة في مقبرة الملك توت عنخ آمون، حيث وضع معه في مقبرته أيضاً باقة من الزهور. (الشتلة، 1998، ص 25)

وفي العصر الحجري النحاسي: 4000-3700 ق.م تقريباً نشأت العديد من المراكز الحضارية وكان لكل منطقة حاكم ينظم شؤونها ويحمي حدودها، ووضح ذلك بشدة في البداري (Savage, 2001, P.106) التي كانت تعد أهم المراكز الحضارية آنذاك (Bard, 1987, P.86) إذ تميزت البداري بوجود العديد من السمات الحضارية بها، وكان على رأس هذه السمات الحضارية "المقابر"، فقد تميزت البداري بكثرة مقابرها وتنوعها وفرط الاعتناء بعادات الدفن فيها، ولا شك أن في ذلك إشارة إلى وجود تنظيم اجتماعي وكذلك حاكم أو زعيم قائم على خدمة هذا المجتمع وتلبية حاجاته، فكثرة المقابر تشير إلى كثرة السكان، وتواجدها في جبانة منفصلة بعيداً عن مكان السكن يؤكد أيضاً ضرورة وجود تنظيم مكاني يحتاج بلا شك إلى وجود زعيم أو قائد يُشرف على ذلك. (Raffaele, 2003, PP.101-102)

وقد زاد الاهتمام والتميز في عادات الدفن بشدة حوالي 3600 ق.م تقريباً (Hassan, 1988, P.135) ففي جبانة العمرة ثبتت معرفة الزعامة والنظام الاجتماعي من خلال التمييز الذي وضح في بعض المقابر والتي كان أهمها مقبرة لرجل ربما كان كبير القوم أو الزعيم هناك، وقد وضح ذلك من خلال الاهتمام بدفن صاحب المقبرة والعثور على عصا جيدة الصنع كان المتوفى ممسكاً بها في يده. (Hassan, 1988, PP.159-160)

وفي عصر ما قبل وقبيل الأسرات: تميزت مقابر الأفراد من الصفوة دون غيرهم بتزويدها في كثير من الأحيان بالعديد من أنواع المتاع الجنائزي، والذي كان من بينه نماذج مصغرة لمسكن من الطين زودت بها مقابر معينة دون سواها، وذلك على غرار ما جاء في جبانة المحاسنة إذ عثر في أحد مقابر هذه الجبانة على نموذج لمسكن مصنوع من الطمي أو الصلصال يُرجح أنه بيت لزعيم الوجه البحري يؤرخ بنهاية عصر ما قبل الأسرات (محمود، 2006، ص 118) (شكل:10) المنزل مستطيل الشكل ذو زوايا مربعة والجدران تميل نحو الداخل، وكان لهذا المسكن باب محاط بإطار خشبي وله عتب علوي بارز وكذا نافذة صغيرة للتهوية وقد فتحت نافذتان صغيرتان بإطار خشبي في الجدار المقابل لجدار الباب أما السقف فربما كان مغطى بالحصير كما كان متبعاً آنذاك وقد وضع العلماء تخيلاً للأبعاد المحتملة للمسكن الأصلي من خلال هذا النموذج وافترضوا أن تكون أبعاده هي ٥,٧ م طولاً و٥,٥ عرضاً (رينيس، 2001، ص 266) أي أن الفنان كان قد حرص على إظهار المسكن مماثلاً تماماً للمسكن الفعلي لصاحب المقبرة، وفي هذا دليل على مكانة وأهمية صاحب المقبرة وحرص أهله على توفير سبل ووسائل الراحة له في عالمه الآخر.

ولقد ظهرت في عصر ما قبل وقبيل الأسرات العديد من المراكز الحضارية التي دلت عليها كثرة وتنوع مظاهرها الحضارية وفُرت الاهتمام بعبادات الدفن فيها، وكانت منطقة "نخن" أو "هيراكونبوليس" أهم تلك المراكز الحضارية، وتقع "نخن" على الضفة الغربية للنيل بين مدينتي إسنا وإدفو بصعيد مصر، ولأن "نخن" كانت مركز حضاري هام آنذاك فلا بد وأنه كان لها زعيم أو حاكم يتولى تدبير شؤونها، ولقد وضح دور الزعيم أو القائد في "نخن" سواء من خلال عادات الدفن (Bard, 1987, P.83) أو من خلال الاهتمام بشكل وتصميم وزخارف مقبرته وذلك كما يتبين في المقبرة رقم 100 والتي تعرف بالمقبرة الملونة أو المقبرة رقم 100 أو "مقبرة الزعيم" والتي كانت من أهم مقابر جبانة "نخن" وهي تُؤرخ بعصر ما قبل الأسرات (الشتلة، 1998، ص 65-66) والمقبرة عبارة عن بناء مشيد من الطوب اللبن، غطيت الجدران بالملاط الأبيض ورُسم عليها العديد من المناظر والمشاهد الحية، اشتق الفنان رسوم المقبرة من زخارف الأواني الفخارية الملونة من عصره، حيث اشتملت تلك المشاهد على مناظر لرجال مرتدية ملابس غريبة بعضهم يتحارب وأحدهم يفصل بين حيوانين، ومناظر لقوارب وسفن عالية المقدمات ذات كبائن، ومناظر تشير إلى أفخاخ للإيقاع بالحيوانات ومشاهد تعبر عن الصيد. (الشتلة، 1998، ص 66-67) (شكل: 11) أي أم مشاهد ذلك الجدار اشتملت على مواضيع ذات مغزى سياسي واجتماعي واسطوري عُرفت في عصر بداية الأسرات وظهرت في العديد من الأعمال الفنية الملكية.

ومما يؤكد اعتبار أن تلك المقبرة لأحد الزعماء أو عليا القوم وليست لأحد الملوك، أن أغلب مقابر زعماء الأسرة صفر كانت في الجبانة B بأبيدوس (Wing, 2015, P.13)، بينما كانت "نخن" مجمع متشابك يجمع بين الحصن والمعبد والجبانة، وعثر فيه على العديد من الأدلة الأثرية الملكية ولكن المقابر الملكية كان لها تجمع في مكان آخر.

وفي عصر بداية الأسرات: كان التحول والانتقال في مفهوم السلطة الملكية والزعامة، إذ زاد ووضح الاهتمام بمقابر النخبة الحاكمة من حكام الأقاليم، وبعض أفراد العائلة الملكية ممن كان لهم مكانة لدى الملك، وكانت المصطبة رقم S3357 بسقارة خير شاهد على ذلك (Raffaele, 2003, P.106) ترجع المصطبة إلى عصر الملك عحا، وهي تخص أحد كبار المسؤولين وربما كان أحد أفراد عائلة الملك، ووضح ذلك في تصميم بناء المصطبة حيث الواجهة التي اتخذت شكل واجهة القصر الملكي، وربما كان صاحب المقبرة هو الأخ الأصغر لحور عحا أو ابنه وكان حاكماً لمقاطعة ممفيس، وشيدت مقبرته بسقارة التي شهدت أول مراحل تأسيس جبانة لكبار الموظفين وحكام الأقاليم تحديداً في شمال سقارة منذ نهاية عصر ما قبل الأسرات. (Wilkinson, 2000, P.30)

ولسنا بصدد الحديث عن وصف مقبرته أو مقابر كبار موظفي وحكام الأقاليم آنذاك، وإنما فقط توضيح الفارق الذي تعنيه الدراسة بين مقابر الزعيم أو حاكم الإقليم وبين المقبرة الملكية، فالدراسة إنما تقصد في طياتها هنا توضيح هذا المبدأ ففي عصر ما قبل وبداية الأسرات استمر دور الزعيم جنباً إلى جنب مع دور الملك، فالزعيم حاكم في اقليمه، والملك حاكم مسيطر على مصر بكل أقاليمها.

ولقد انعكست أهمية ومكانة الزعيم أو حكام الأقاليم في عصر بداية الأسرات من خلال ثراء مقابرهم، فرغم توحد مصر في كيان سياسي واحد وسلطة ملكية واحدة، إلا أن رؤساء وزعماء الأقاليم كانت لهم سلطتهم ومكانتهم المستمدة من سلطة ومكانة الملك نفسه. (Wing, 2015, P.13)

دفن الحكام الأوائل لاسيما من ملوك عصر الأسرة صفرين والأسرة صفر (عصر قبيل الأسرات) وعصر بداية الأسرات (Hassan and Serrano, 2006, PP.688-689) في جبانة "أم الجعاب" أبيدوس (Wenke, 1991, P.303)، ولقد دل المتاع الجنائزي الذي عثر عليه بمقابرهم على مدى القوة والمكانة الاجتماعية التي تمتعوا بها، وتبين ذلك من ثراء تلك المقابر بمحتواياتها التي اشتملت على صلايات جنائزية أو طقسية، مقامع حجرية، بطاقات عاجية، أختام وأشياء أخرى ذات صبغة دينية ربما كانت ذات صلة بمعابد العصر المبكر (Wing, 2015, P.13)

ولقد كانت الهراوات من الأدوات التي وصفت بأنها من أدوات النفوذ والسلطة بين أفراد صفوة المجتمع، وقد عثر في أحد مقابر العضايمة على ثلاثة هراوات، مما يشير إلى الوضعية الاجتماعية لصاحب تلك المقبرة، ويشير كذلك إلى وضع العضايمة وأهميتها كأساس للعاصمة الملكية "هيراكونبوليس" في عصر ما قبل الأسرات، ولابد أن هؤلاء الصفوة الذين عاشوا في العضايمة كان لهم دور كبير في نشأة الحضارة المصرية القديمة. (عبد العظيم، 2012، ص 92)

وإذا كانت المقامع أو الهراوات تعد أحد رموز ودلائل الزعامة في عصر ما قبل وبداية الأسرات، فإن المراكب في دلالتها لا تقل أهمية عن ذلك، ولا أدل على ذلك من حفر المراكب العشرة التي عثر عليها بجبانة أم الجعاب، والتي أكدت على أهمية القوارب وضرورة أن يصحبها الحاكم معه في العالم الآخر، ورغم السرعة في تنفيذ تلك الحفر وعدم احتوائها على أخشاب إلا أنها تعد من أهم وأول أنواع حفر القوارب الملكية المكتشفة. (Mark, 2012, P.125)

النتائج

عرفت مصر منذ عصور ما قبل التاريخ التنظيم الاجتماعي بطريقة أو بأخرى، وأكدت الأدلة الأثرية والنقوش الصخرية ذلك. ولا شك أن التنظيم الاجتماعي كان يتطلب في تبعاته وجود زعيم أو قائد يعمل على تيسير سبل الحياة وتنظيمها، فأثمر ذلك عن بقاء ورسوخ حضارة لولا وجود أساس متين لها ما بدأت وما استمرت إلى الآن، إنها الحضارة المصرية القديمة التي كتب الله لها البقاء لتحدثنا عن ماضي أمة كانت هي أم الحضارة الإنسانية جمعاء، ومنها تعرفنا على تطور الحضارة الإنسانية منذ عصور ما قبل التاريخ.

وضحت سمات الزعيم ودوره في مجتمع عصور ما قبل التاريخ من خلال العديد من الأعمال الفنية والنقوش الصخرية التي أظهرته في الغالب الأعم ممسكا بعصى أو ممسكا بمقمة أو مرتديا غطاء للرأس يعلوه ريشة أو أكثر، أو تصويره بحجم أكبر من حجم المحيطين به، وفي ذلك اشارته إلى تمييزه وتوضيح أهميته بين أفراد قبيلته أو عشيرته آنذاك.

أظهرت عادات الدفن أيضاً في كثير من الأحيان أهمية الزعيم أو حاكم القرية، وذلك من خلال زيادة الاهتمام بمقابرهم دون سواها، أو إحاطة صاحب المقبرة ببعض المتاع الشخصي الذي اشتمل في بعض الحالات على وجود عصا الحكم أو عصاه الشخصية التي كان يمسك به أثناء حياته، وفي ذلك إشارة إلى رغبته في السيطرة على زمام الأمور سواء في حياته أو بعد مماته.

ولقد كانت هيراكونبوليس بجبانته خير شاهد على وجود زعيم لها، ولقد تبين ذلك من المقبرة رقم 100 والتي حوت العديد من المناظر الفنية التي ارتبطت في أغلبها بمواضيع الصيد بأنواعه، والزعيم الذي يفصل بين اسدين كإشارة إلى دوره في الفصل بين المنازعات أو بين الأفراد المتنازعة، فهذا هو الزعيم ودوره الذي أوضحته الأعمال الفنية بشدة في عصور ما قبل وبداية الأسرات.

كان هناك رموز للزعامة عرفت منذ عصور ما قبل التاريخ، انتقلت بالتطور الحضاري والزمني وأصبحت في عصر بداية الأسرات أحد أهم رموز الملكية، وكانت العصى والهراوات والمراكب من بين أهم هذه الرموز. ومن ثم يمكن القول إن القيادة والزعامة عُرِفَت أولاً وكان يتصف بها كبير القوم أو كبير القبيلة، ثم أصبحت فيما بعد أحد أهم صفات حاكم الإقليم في إقليمه، ثم زاد التطور الحضاري فأصبحت الزعامة أحد أهم صفات الملك الحاكم على مصر بقطريها.

قائمة الصور والأشكال



(أ) - رجل ماداً ذراعيه إلى الخارج واضعاً على

رأسه ريشة واحدة

(ب) - رجل تعلو رأسه ريشتين

(شكل: 1) - اثنين من الصفوة تميزوا بارتداء أغطية رأس من الريش - من النقوش الصخرية

بالصحراء الشرقية

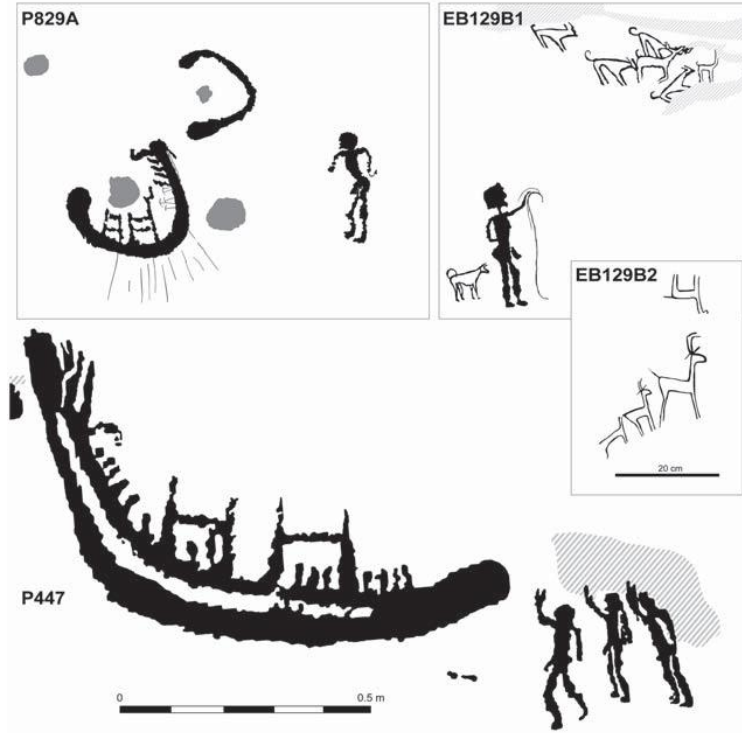
عطا الله، مصطفى (2005). هياكل الرجال والنساء غير المألوفة على آثار عصور ما قبل التاريخ والعصر المبكر في مصر، مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب - الاتحاد العام للآثاريين العرب واتحاد الجامعات العربية، العدد السادس، شكل 2، ص 184.



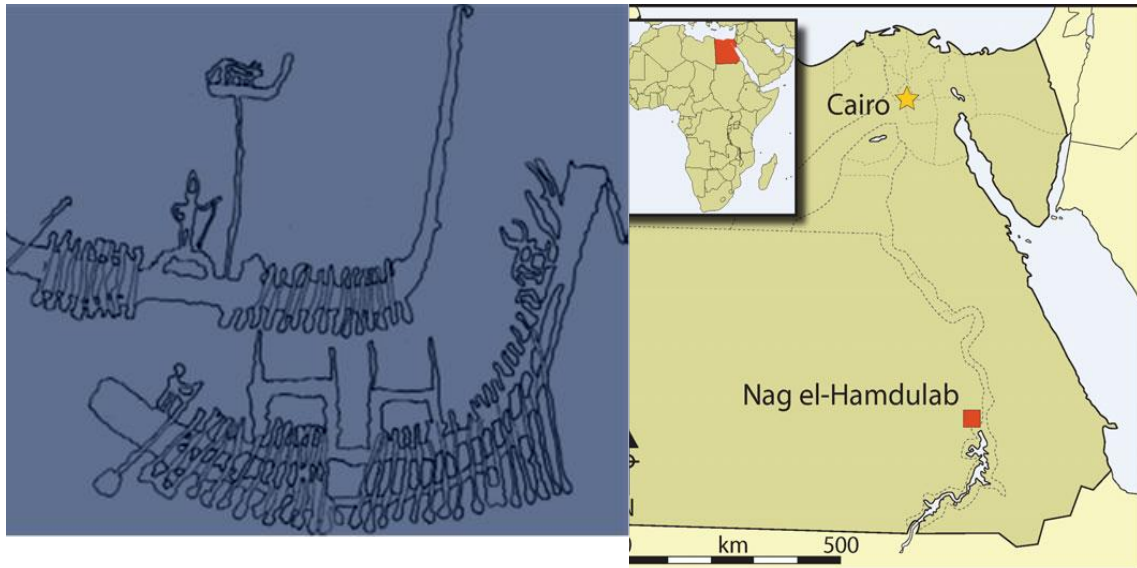
(شكل: 2) - قارب منجلي الشكل يعلوه مجموعة من الأشخاص من علية القوم - خور أبي سبيرة

الصحراء الشرقية - نقادة الثانية

أبو بكر، محمد عبد الحي محمد (2016). المناظر الصخرية فيما قبل الأسرات في خور أبي سبيرة مقارنة بمواقع أخرى في الصحراء الشرقية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص 36، شكل 18.

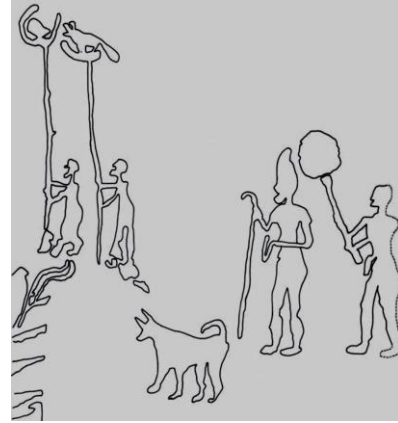


(شكل:3) - نقش صخري من الموقع رقم Winkler 53 بالكوبانية يظهر الزعيم ممسكا بالعصا
Storemyr, P., A Prehistoric Geometric Rock Art Landscape by the First Nile Cataract, in: *ARCHÉO-NIL* 121, n°19 – janvier, 2009, p.126, fig.8.



(شكل:4) - على اليمين خريطة تبين موقع الحمد لاب شمال غرب أسوان، وعلى اليسار منظر
من نفس الموقع لقارب يعلوه رجل تظهر سماته أنه من صفوة القوم.

Hendrickx, S., Darnell, J.C., & Gatto, M.C., The earliest representations of royal power in Egypt: the rock drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan), in: *Antiquity* 86, 2012, p.1068.



(شكل:5) - منظر يوضح الحاكم "الزعيم" - عصر قبيل الأسرات - نجع الحمد لآب - غرب أسوان

نقلا عن:

Hendrickx, S., Swelim, N., Raffaele, F., Eyckerman, M., & Friedman, R. F., A lost Late Predynastic-Early Dynastic royal scene from Gharb Aswan, *ARCHÉO-NIL* 169, n°19 - janvier 2009, Fig. 1, 2.



(شكل:6) - منظر آدمي من وادي أبي واصل من نقادة III

أبو بكر، محمد عبد الحي محمد (2016). المناظر الصخرية فيما قبل الأسرات في خور أبي سبيرة مقارنة بمواقع أخرى في الصحراء الشرقية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص 109، شكل 86.



(شكل:7) - زخرفة بطبق فخاري عثر عليه بأبيدوس يؤرخ بنهاية عصر نقادة الأولى
عطا الله، مصطفى. (2005)، شكل 10، ص 185.



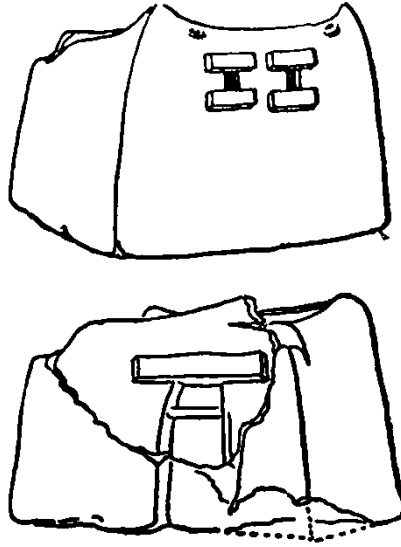
(شكل:8) - نقوش جبل الشيخ سليمان - عصر الملك "جر" الأسرة الأولى
Somagliineo, C., and Tallet, P., Gebel Sheikh Suleiman: A First dynasty
relief after all, ARCHÉO-NIL, n°25, février, 2015, P. 124, fig.3-4.



(شكل:9) - المنظر على اليمين (طبعة ختم تحمل اسم الملك نعرمر) وعلى اليسار (بطاقة

عاجية تحمل اسم الملك نعرمر)

Somaglineo, C., and Tallet, P., Gebel Sheikh Suleiman: A First dynasty relief after all, ARCHÉO-NIL, n°25, février, 2015, P. 129, fig.9, a, b.



(شكل: 10) - نموذج من الفخار ليبيت - اواخر عصر ما قبل الأسرات.

شكري، محمد أنور (1970). العمارة في مصر القديمة، القاهرة، شكل 19.



(شكل:11) - المقبرة رقم 100 والتي تعرف بالمقبرة الملونة أو "مقبرة الزعيم" بـ "نخن"

Adams, B., The Painted Tomb at Hierakonpolis, Nekhen News, 11, 1999, end cover page.

قائمة المراجع العربية والمترجمة

- أبو بكر، محمد عبد الحي محمد. (2016). المناظر الصخرية فيما قبل الأسرات في خور أبي سبيرة مقارنة بمواقع أخرى في الصحراء الشرقية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس.
- أبو غنيم، خالد محمود. (2010) أنماط المعيشة ودورها في تكوين التشكيلات الاجتماعية في عصور ما قبل التاريخ، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مج 4، ع 1، الأردن.
- جارية، محمد رشدي (2017). ملامح الحياة الاجتماعية خلال عصور ما قبل التاريخ، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، العدد 21، مارس.
- خليفة، إيمان السيد علي نور الدين. (2018) المجتمعات ذات التركيب الاجتماعي غير القائم على الزراعة وفخارها خلال عصور ما قبل التاريخ في مصر وأمريكا الشمالية: دراسة مقارنة، مجلة الاتحاد العام للآثارين العرب، العدد 19، القاهرة.
- الراشدي، فرج محمود (2015). التواجد الليبي في مصر، المجلة الليبية العالمية، العدد الرابع، ديسمبر 2015.
- رينيس، بياتريكس ميدان. (2001) عصور ما قبل التاريخ في مصر، من المصريين الأوائل الى الفراغة الأوائل، مترجم، القاهرة.
- السويقي، مختار (2001). قدماء المصريين في عصور ما قبل التاريخ، مجلة إدارة الأعمال، العدد 94.
- الشتلة، إبراهيم يوسف (1998). جذور الحضارة المصرية، القاهرة.
- شكري، محمد أنور (1970). العمارة في مصر القديمة، القاهرة.
- صالح، عبد العزيز (1962). حضارة مصر القديمة وآثارها، الجزء الأول، القاهرة.
- عبد العظيم، عبد المنعم. (2012) العضائمية تفتح ملف حضارة ما قبل التاريخ، المجلة -الإصدار الثاني، العدد الرابع، يونيو.
- لمياء علي شوقي الحديدي، دراسة مقارنة بين النقوش الصخرية في مصر والنوبة السفلى ورسوم الفخار في المرحلة النقادية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 2000، ص 86، 151.

- محمود، عزة صديق جاد الرب. (2006) دراسة تحليلية للمسكن المصري في العمارة المصرية القديمة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الفنون الجميلة جامعة حلوان.
- مصطفى عطا الله، مصطفى. (2005). هياكل الرجال والنساء غير المألوفة على آثار عصور ما قبل التاريخ والعصر المبكر في مصر، مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب - الاتحاد العام للآثاريين العرب واتحاد الجامعات العربية، العدد السادس، القاهرة.
- مونتاغيو، أشلي (1982). البدائية، مترجم، الكويت.

قائمة المراجع الأجنبية

- Adams, B., (1999). The Painted Tomb at Hierakonpolis, Nekhen News, Vol. 11, p.23.
- Bard, K. A., (1987). The Geography of Excavated Predynastic Sites and the Rise of Complex Society, Journal of the American Research Center in Egypt, Vol. 24, pp. 81-93
- Darnell, C.J., and Darnell, D., (1996). The Theban desert road survey (the Luxor- farshot desert road survey, the Oriental Institute, oi.uchicago.edu,1995-1996, pp.66-67.
- Darnell, J.C., (2009). Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert, ARCHÉO-NIL, n°19 - janvier, pp.83-107.
- Dreyer, G., Hartung, U., (2003). Umm el- Qaab, Nachuntersuchungen in fruehzeit-lichen Koenigsfriedhof 9. und 10. Vorbericht, in: MDAIAK 54, 1998.
- F. Raffaele, Dynasty 0, AH 17, 2003.
- Fattovich, R., (2012). Remarks about the study of predynastic Egypt, Rivista degli studi orientali, Nuova Serie, Vol. 85, Fasc. 1/4, pp. 257-278
- Frobenius, L., and Fox, D.C., (1937). Prehistoric rock pictures in Europe and Africa: from material in the archives of the Research institute for the morphology of civilization, Frankfort-on- Main, New York.
- Fuchs, G., (1989). Rock engravings in the Wadi el-Barramiya, Eastern Desert of Egypt, The African Archaeological Review, 7, pp. 127-153
- Gatto, M, (2010). The Aswan-Kom Ombo Archaeological Project Yale University - University of Bologna, Preliminary report on the AKAP 2010 field season, pp.2-3.

- Gatto, M. Hendrickx, S. Roma, S. & Zampitte, D., (2009). Rock art from west bank Aswan and Wadi Abu Subeira, *Archeo nil*, 19.
- Harrison, T. P., (1993). Economics with an Entrepreneurial Spirit: Early Bronze Trade with Late Predynastic Egypt, *The Biblical Archaeologist*, Vol. 56, No. 2, Jun. pp. 81-93
- Hassan, F. A., Serrano, A.J., & Tassie, J.G., (2006). The sequence and chronology of the Protodynastic and Dynasty I rulers, in: *Archaeology of Early Northeastern Africa Studies in African Archaeology 9 Poznan Archaeological Museum*, PP.688-689.
- Hassan, F.A., (1988). The Predynastic of Egypt, *Journal of World Prehistory*, Vol. 2, No 2, June, pp. 135-185
- Hendrickx, S., Swelim, N., Raffaele, F., Eyckerman, M., & Friedman, R. F., A (2009). Lost Late Predynastic-Early Dynastic royal scene from Gharb Aswan, *ARCHÉO-NIL* 169, n°19 - janvier 2009.
- Hoffman, M.A., (1974). The Social Context of Trash Disposal in an Early Dynastic Egyptian Town, *American Antiquity*, Vol. 39, No. 1, Jan, pp. 35-50
- Ibrahim, M. R., and Tallet, P., (2009). King Den in South-Sinai: The Earliest Monumental Rock Inscriptions of the Pharaonic Period, *ARCHÉO-NIL*, n°19, janvier.
- Ikram, S., (2009). Drawing the World: Petroglyphs from Kharga Oasis, *Archeo-nil*, no.19, Janvier, PP.67-82.
- Leprohon, R. J., (2013). The Great Name, Ancient Egyptian Royal Tutelary, in: Doxey, D. M., (edit.) *Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World*, Number 29.
- Mark, S., (2012). The Abydos BG 10 Boat and Implications for Standardisation, Innovation, and Timber Conservation in Early Dynastic Boat Building, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 98, pp. 107-126
- Savage, S. H., (2001). Some Recent Trends in the Archaeology of Predynastic Egypt, *Journal of Archaeological Research*, Vol. 9, No. 2, June, pp. 101-155
- Somaglineo, C., and Tallet, P., (2015). Gebel Sheikh Suleiman: A First dynasty relief after all, *ARCHÉO-NIL*, n°25, février, PP.123-124.
- Storemyr, P., (2007). Overview of Rock Art, Stone Alignments, Desert Routes and a Possible Hermitage at the West Bank of Aswan, in: Bloxam, E., and others (edit.), *Quarry Scales report*

characterization of Complex Quarry Landscapes: An Example from the West Bank Quarries, Aswan, London.

- Storemyr, P., (2009). A Prehistoric Geometric Rock Art Landscape by the First Nile Cataract, in: *ARCHÉO-NIL* 121, n°19 – janvier.
- Storemyr, P., and Kelany, A., and NEGM, M. A., and TOHAMI, A., (2008). More ‘Lascaux along the Nile’? Possible Late Paleolithic rock art in Wadi Abu Subeira, Upper Egypt, *SAHARA* 19.
- Svoboda, J., (2009). Action, Ritual, and Myth in the Rock Art of Egyptian Western Desert, in: *Anthropologie*, vol. XLVII/1–2, 2009, pp. 159–167.
- Tassie, G.J., (2008). The Social and Ritual Contextualization of Ancient Egyptian Hair and Hairstyles from the Protodynastic to the End of the Old Kingdom, Volume 1 (Text), London.
- Wenke, R. J., (1991). The Evolution of Early Egyptian Civilization: Issues and Evidence, *Journal of World Prehistory*, Vol. 5, No. 3, September, pp. 279-329
- Wilkinson, T.A.H., (2000). What a King Is This: Narmer and the Concept of the Ruler, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 86, pp. 23-32
- Wing, George (2015) Predynastic Egyptian representations of animals: The journey from nature to art and beyond, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/11335>.

Le management public des RH
sous l'éclairage de la justice organisationnelle

Le cas de la fonction publique algérienne

التسيير العمومي للموارد البشرية، تحت ضوء العدالة التنظيمية

حالة الوظيفة العمومية الجزائرية

Ouahabi Benramdane, doctorant en sciences de gestion,
Université de Tlemcen, Algérie.

Résumé :

Le management public des ressources humaines appliqué est étroitement lié à l'efficacité du service public. Il s'agit d'une dialectique incontournable. L'échelle des valeurs, les procédures et les comportements produisent des résultats qui leur sont proportionnels. La justice, valeur universelle, est une condition essentielle pour l'épanouissement éthique de toutes les organisations, notamment étatiques. La vérification de l'état de la valeur de justice est difficilement mesurable lorsque l'aspect étudié est immatériel ; la justice interpersonnelle, psychologiquement perceptible, en est l'exemple type.

Cependant, les aspects pécuniaire et procédural, permettent, plus aisément, la formulation de représentation, en se basant sur les règles juridiques codifiées et leur application. Dans ce contexte, les comportements professionnels, le statut général de la fonction publique, les statuts particuliers des fonctionnaires et la grille des salaires sont des pistes, non exhaustives, susceptibles de permettre la formulation

d'exemples de représentation du management public des RH en Algérie, sous l'éclairage de la justice organisationnelle.

Mots-clés : management public des RH – fonction publique algérienne – justice organisationnelle – statuts – Grille des salaires– contrôle des engagements.

الملخص:

من البديهي أن يكون التسيير العمومي التطبيقي للموارد البشرية شديد الارتباط بفاعلية المرفق العمومي. إنها جدلية لا يمكن تجاوزها. ذلك أن سُلَمَ القيم والإجراءات والسلوكيات تُنتج مُخرجات متناسبة معها. وتعتبر العدالة، كقيمة عالمية، شرطاً ضرورياً للرفق الأخلاقي لكل المنظمات، لا سيما الحكومية. وإنه لمن الصعب القيام بالتحقق من حالة قيمة العدالة حينما يكون محل الدراسة غير مادي؛ فالعدالة التنظيمية، القابلة للإدراك نفسياً، تقدم لذلك مثالا نموذجياً.

غير أن البعدين، المالي والإجرائي، يسمحان، في يُسرٍ نسبي، صياغة تصورٍ لجانب من العدالة، بناءً على القواعد القانونية المكتوبة وتطبيقاتها. في هذا السياق، تشكل السلوكيات المهنية والقانون الأساسي العام للوظيفة العمومية والقوانين الأساسية الخاصة بأسلاك الموظفين وشبكة الأجور مساراتٍ، وإن كانت غير شاملة، ملائمة للتعبير عن تمثيلاتٍ للتسيير العمومي، تحت ضوء العدالة التنظيمية في الجزائر.

Introduction

Cet article se propose de rechercher et analyser quelques exemples d'incohérences et d'insuffisances dans le management public des ressources humaines (MPRH) au sein des institutions et administrations publiques algériennes, sous l'éclairage de la justice organisationnelle. Aborder ce thème, s'insère dans le cadre de l'enrichissement des études en quête d'une réforme de GPRH adéquate aux exigences du service public relevant de la fonction publique ainsi qu'aux aspirations de la sphère des fonctionnaires. L'étude portera, non seulement sur les

institutions et administrations concernées et textes, mais aussi, et à fortiori, sur le comportement de certains agents publics façonnant, directement ou indirectement, la fonction MPRH dans les organisations assujetties aux règles du management public. Il est important, en guise d'introduction, de résumer le périple, peu aisé, du MPRH dans la fonction publique algérienne durant quatre principales phases, dans des conjonctures, politiquement différentes.

En effet, au lendemain de l'indépendance, la loi 62-157 du 31 décembre 1962, tendant à la reconduction, jusqu'à nouvel ordre, de la législation en vigueur au 31 décembre 1962, dispose dans son Article 1^{er} que « La législation en vigueur au 31 décembre 1962 est reconduite jusqu'à nouvel ordre, sauf dans ses dispositions contraires à la souveraineté nationale », en attendant l'élaboration de textes nationaux. Les règles régissant les personnels de l'administration publique en faisaient partie. Il s'agissait donc, dans cette **première phase**, d'une législation Française, conçue pour un pays colonisé, appliquée après la proclamation de l'indépendance.

Le 8 juin 1966, l'ordonnance 66-133 du 02 juin 1966, portant statut général de la fonction publique, est publiée, puis appliquée à compter du 1^{er} Janvier 1967. Ainsi, débuta une **deuxième phase** du statut général de la fonction publique algérianisé, consacrant le système de la carrière, issu d'une conception française, basé sur la notion de statut.

Ensuite, La législation algérienne du travail, verra une remarquable métamorphose, avec l'adoption de la loi 78-12 du 05 Aout 1978, relative au statut général du travailleur(SGT), texte imposant le choix socialiste de gestion des personnels dans l'ensemble des secteurs

d'activité, publics ou privés. Ainsi, L'expression « contrat de travail » s'installa dans la législation de travail. Cependant, les personnels de la fonction publique demeuraient régis par l'ordonnance 66 -133 du 02juin 1966, jusqu'à la publication d'un texte spécifique, en l'occurrence le décret 85- 59 du 23 Mars 1985 portant statut type des personnels des institutions et administrations publiques, appliqué durant cette **troisième phase**. L'élaboration de ce statut type constitua une issue de secours pour la sphère de la fonction publique, lui permettant d'échapper aux idées forces du SGT de 1978, et préserva au fonctionnaire la relation de travail statutaire non contractuelle.

La quatrième et dernière phase fut inaugurée par l'ordonnance 06 -03 du 15 juillet 2006, portant statut général de la fonction publique. Les échos de la constitution de 1989, et les textes subséquents, instituant le pluralisme politique et syndical, retentirent dans la dernière mouture du statut général. Au fur et à mesure de la mise en œuvre de ce statut, surgissaient une multitude de contraintes et paradoxes. En fait, cette législation nécessite une exploration sous l'éclairage de la justice organisationnelle, que nous proposons, ci-après, dans le développement.

1. Le management public des ressources humaines et justice

Il n'est pas sans intérêt, pour explorer le management des RH dans la fonction publique algérienne, de revoir, très brièvement, la notion du management en général. Cette discipline, selon Taylor(1911), « est une vraie science qui s'appuie sur des lois, des règles et des principes clairement définis ». Pour Fayol(1916), Gérer, consiste à « conduire l'entreprise vers son but en cherchant à tirer le meilleur parti possible de toutes les ressources dont elle dispose. ». De leur part,

Alécian & Foucher»(2005) considèrent Le management comme étant « le métier qui consiste à conduire, dans un contexte donné, un groupe d'hommes et de femmes ayant à atteindre en commun des objectifs conformes aux finalités de l'organisation d'appartenance ». La notion de management, depuis l'avènement des travaux proposés par ses premiers précurseurs, était étroitement liée à l'activité entrepreneuriale. Les recherches et études suivantes se focalisaient, quasiment, sur l'entreprise industrielle capitaliste. Toutefois, faut-il préciser que les administrations publiques n'étaient pas exclues de la pensée managériale depuis l'aube du 20^{ème} siècle. En effet, Taylor(1911), à titre d'exemple, dans son exposé intitulé *La direction scientifique des entreprises* a précisé que son travail :

*« avait été initialement préparé pour la Société américaine des ingénieurs mécaniciens. En conséquence, on a choisi des exemples s'adressant particulièrement à des ingénieurs et aux directeurs des établissements industriels et également[à] tous les membres du personnel de ces entreprises. On espère, néanmoins que les lecteurs n'appartenant pas à de telles industries se rendront aisément compte que les mêmes principes peuvent être appliqués avec des résultats identiques à toutes les activités humaines : à la conduite de nos foyers, à la direction de nos exploitations agricoles, à la gestion de nos affaires commerciales, qu'elles soient grandes ou petites, à nos institutions religieuses philanthropiques, à nos universités et aussi à nos **services gouvernementaux** ».*

Les théories classiques du management et leurs applications ont fait l'objet de virulentes critiques visant parfois, mais

vainement, la destruction des idées forces de ces théories. En fait, ces théories ont été enrichies, dans le sens de la pensée occidentale, et modifiées, et non pas remise en cause, par la critique. Elles sont toujours présentes, en théorie et en pratique, directement ou indirectement.

Les nouvelles théories tendent, souvent, vers la philosophie managériale. L'éthique et la déontologie, actuellement en vogue, tentent d'acquérir davantage d'espace dans le champ des recherches managériales modernes. Le flux de la pensée managériale moderne se dirige, aussi, vers des approches multidimensionnelles, afin d'assouvir sa quête pour expliquer les phénomènes intra et extra-organisations. Phénomènes qui ne cessent d'ouvrir de nouveaux horizons de recherche au cœur des organisations et des sociétés en perpétuelles mutations dues à une globalisation vertigineuse.

La justice organisationnelle (Adams, 1963,1965), *La justice en tant qu'équité* (Rawls, 1971, 2001), et *L'idée de la justice* (Sen, 2009) sont autant d'approches proposées, développant la valeur de justice, selon différents cadres de référence. Ce qui importe le plus, dans cette contribution, c'est la justice organisationnelle dont l'éclairage est focalisé sur le management des ressources humaines. Faut-il, souligner, aussi, que les recherches relatives à l'entreprise l'emportent largement sur celles de l'administration publique. Evidence qui n'est pas à démontrer, puisque la genèse même du management explique cette réalité. Le management public, notamment son aspect théorique, naquit très tardivement, enjambant, difficilement, les pas géants et rapides du

management de l'organisation économique. Les résultats, selon le volume et la pertinence, réalisés en recherches et publications, dans le domaine du management public en Algérie, sont inquiétants, puisque disproportionnés aux nombres de facultés et écoles institués spécialement pour la production du savoir économique et managérial. Il paraît que cette situation en Algérie est due entre autres, à l'orientation des recherches vers l'entreprise au détriment du management public, au manque de valorisation des travaux académiques, et à l'absence quasi-totale du marketing du savoir dans ce domaine. Il convient, dans cet ordre d'idées, de signaler la récente transformation d'écoles préparatoires en écoles supérieures de management à Tlemcen, et des sciences de gestion à Annaba, par décrets publiés au journal officiel numéro 12, du 22/02/2017. Ces deux écoles supérieures sont chargées d'assurer, particulièrement et respectivement, les missions de formation, de recherche et développement technologique dans le domaine du management de la santé, et dans les différentes spécialités du management public.

2. La contractualisation, un choix de sous équité distributive ?

Le nouveau management public, selon Chappoz et Pupion(2012) est « une nouvelle forme de gestion publique basée, entre autres, sur une culture du résultat et l'emprunt de pratiques et d'outils issus du privé ». En management public des ressources humaines(MPRH), la contractualisation, plaidée par la globalisation des systèmes de gestion, incarne une forme du nouveau management public (NMP). En effet, l'exposé des motifs, présenté devant l'assemblée populaire nationale (journal officiel des délibérations de l'assemblée populaire nationale,

2006) précise que même si le système de la carrière demeure dominant au sein de la fonction publique algérienne, il est soutenu par de nouvelles formes de relation de travail, et ce par l'adoption du système contractuel, afin de doter l'activité de l'administration de la souplesse nécessaire permettant son adaptation environnementale.

D'après les plus récentes statistiques publiées par la direction générale de la fonction publique, les agents contractuels représentent 20,36 % des effectifs globaux du secteur de la fonction publique. Ce pourcentage est très significatif, dans un système de la carrière, d'où l'importance de l'exploration de la nature de ce type d'effectif. En fait, l'article 19 de l'ordonnance 06-03 du 15/07/2006, portant statut général de la fonction publique dispose que « Les emplois correspondant à des activités d'entretien, de maintenance ou de service, dans les institutions et administrations publiques, sont soumis au régime de la contractualisation ». En outre, et à titre exceptionnel, les administrations et établissements de la fonction publique peuvent recruter des agents contractuels pour exercer des activités temporaires ou conjoncturelles, conformément aux articles 20 et 21 du même statut.

Désormais, il demeure clair que l'administration publique algérienne s'oriente juridiquement vers l'efficacité en matière de RH, objectif principal du nouveau management public. Pour ce faire, les agents contractuels, selon l'article 22 du statut général de la fonction publique « sont recrutés, (...) par voie de contrat à durée déterminée ou indéterminée, à temps plein ou à temps partiel ».

Il nous semble que ce choix du régime de la contractualisation, tel que précisé par le statut général, était déconnecté de la conjoncture socio-économique du pays.

Ainsi, il est logique de s'interroger sur la finalité de ne plus permettre aux agents des catégories professionnelles les plus défavorisées d'acquérir la qualité de fonctionnaire, et les recruter uniquement en qualité de contractuels, à compter du 01/01/2008, date d'effet du nouveau statut général de 2006.

Pratiquement, on constate que les contrats à durée déterminée sont transformés en contrats à durée indéterminée, compte tenu de la nécessité de service, ou pour des raisons de paix sociale. La distinction des contrats, sur la base de la durée déterminée ou indéterminée, n'est pas suffisamment justifiée.

En outre, il s'avère que le recrutement, dans le cadre des contrats de travail à temps partiel de 05 heures/jour, est loin d'être en harmonie avec les données du tissu économique, et ne répond pas à un choix organisationnel clair et logique. Contrairement au travail à temps plein payé à la journée, Le travail à temps partiel est fragilisé davantage par le paiement à l'heure. Certes, les textes juridiques permettent à l'agent contractuel à durée partielle d'exercer auprès de plus d'un seul employeur. Toutefois, le marché de travail ne répond pas favorablement à cette possibilité. La réalisation d'économies par l'efficience recherchée au niveau des revenus des couches sociales les plus fragiles ne semble pas être une mesure satisfaisante. Au contraire, ce choix favorise l'ancrage d'une crise multidimensionnelle.

Sur le plan de la justice distributive, et du fait que l'effectif de la fonction publique comprend les fonctionnaires et les contractuels, et que les premiers sont favorisés par rapport aux seconds, « les sentiments de sous-équité ou de sur-équité deviennent extrêmement difficile à gérer(...) » (Maâzouz, 2008).

L'analyse de ces textes juridiques y compris la grille des salaires des contractuels et leurs applications constituent des pistes de recherches permettant la formulation de certains aspects de sous-équité distributive et interpersonnelle à laquelle sont soumis les agents contractuels. Dans ce sens, La multiplication et la diversification des études de cas relatifs au management des RH contractuelles dans le secteur de la fonction publique sont devenues une responsabilité que doivent assumer les scientifiques et les pouvoirs publics.

3. le contrôle financier, fonction d'efficience ou producteur de sous-équité interpersonnelle ?

À l'instar de très nombreuses notions de droit en Algérie, le « contrôle financier » est importé de la législation française. En France, d'après KOTT (2004) « Les dispositions relatives au contrôle sont réunies au sein d'un texte unique : la loi du 10 août 1922(...). Le service du contrôle des dépenses engagées devient progressivement l'œil, puis le bras armé de la direction du Budget ».

En Algérie, immédiatement après l'indépendance, le contrôle financier est institué au sein du ministère des finances, et les textes y afférents sont amendés plusieurs fois. Actuellement, le contrôle des

finances publiques, conformément à la loi relative à la comptabilité publique, est exercé sous trois formes : Le contrôle des dépenses engagées, le contrôle d'exécution, et le contrôle de gestion. La première forme concerne le contrôle financier qui intervient à la phase d'engagement de la dépense publique, y compris celle relative au MPRH.

En effet, *« l'exercice de la fonction de contrôle des dépenses engagées a pour objet :*

- *de veiller à la régularité de l'engagement des dépenses par rapport à la législation en vigueur,*
- *de vérifier préalablement la disponibilité des crédits,*
- *de confirmer la régularité par un visa sur les documents relatifs aux dépenses ou, le cas échéant, de motiver son refus(...),*
- *De conseiller l'ordonnateur au plan financier,*
- *D'informer mensuellement le ministre chargé des finances sur la régularité des engagements et sur la situation d'ensemble des crédits(...) ».*(Article 58 de la loi 90-21 du 15/08/1990, relative à la comptabilité publique).

En matière de MPRH, *« sont soumis préalablement à leur signature, au visa du contrôleur financier, les actes comportant un engagement de dépenses, ci-après énumérées :*

- *Les actes de nomination, de confirmation et ceux concernant la carrière et la rémunération des fonctionnaires, à l'exception de l'avancement d'échelon,*
- *Les états nominatifs établis à la clôture de chaque exercice budgétaire,*
- *Les états matrices initiaux, établis dès le début de*

l'année ainsi que les états matrices modificatifs(...)). (Article 5 du décret 92-414 du 14/11/1992, relatif au contrôle préalable des dépenses engagées).

En Plus, Les engagements doivent être « *accompagnés de toutes les pièces justificatives nécessaires à leur identification.* ». (Article 30, alinéa 2 du décret 92-414 du 14/11/1992).

Le contrôle financier est présenté comme étant le gardien fidèle des finances publiques. Or, il est logique, à l'ère où les Etats sont à la recherche de l'optimisation, de revoir la faisabilité du contrôle financier en Algérie. Dans ce cadre, force est de rappeler que le contrôle à postériori de la régularité des arrêtés, décisions ou contrats concernant les ressources humaines, relève de la compétence des services centraux et locaux de la fonction publique. Ce même contrôle de « régularité », mais à priori, est une mission confiée aux services du contrôle financier, conformément à l'article 58 de la loi relative à la comptabilité publique. Deux organes exercent le contrôle de la régularité des engagements.

Cette situation généra des interprétations contradictoires de certaines dispositions statutaires ou à caractère pécuniaire. On peut même constater la substitution de la direction générale du budget(D.G.B) à la direction générale de la fonction publique (D.G.F.P), quant à l'interprétation de certaines dispositions réglementaires.

En fait, le contrôleur financier s'assure de la conformité, de forme et de fond, des documents, aux textes juridiques. Or, son principal rôle, en sa qualité de financier, lorsqu'il s'agit des ressources humaines, est de contrôler l'existence des postes budgétaires vacants lors des recrutements, des crédits y afférents, et s'assurer de l'exactitude de la classification de l'agent dans l'arrêté ou décision portant un engagement. Il doit s'intéresser à l'aspect pécuniaire et non pas au procédural assuré, à postériori, par les services de la fonction publique.

Il en résulte que la décision du contrôle financier l'emporte sur celle des services de la fonction publique, puisque le visa préalable du premier représente « la clé du trésor public ». Parfois le contrôle financier s'intéresse au respect des conditions statutaires pour la nomination d'un agent, et néglige l'application de la règle du service fait dans d'autre type d'engagement qu'il est censé faire respecter. Un tel constat, permet de s'interroger sur les *inputs* et *outputs* de l'organe du contrôle financier.

Par ailleurs, une autre mission est confiée, simultanément, au contrôleur financier et au trésorier, comptable de l'administration ou de l'établissement. En effet, le contrôleur financier doit vérifier, conformément à la réglementation en vigueur, les éléments suivants :

- « La qualité de l'ordonnateur(...),
 - La stricte conformité avec les lois et règlements en vigueur,
 - Les disponibilités des crédits ou des postes budgétaires,
 - L'imputation régulière de la dépense,
 - les concordances du montant de l'engagement avec les éléments contenus dans les documents y annexés. (...). »
- (Article 9 du décret 92-414 du 14/11/1992).

Ensuite, le trésorier intervient pour effectuer les paiements des dépenses des engagements. Pour ce faire, il doit s'assurer :

- « de la conformité de l'opération avec les lois et les règlements en vigueur,
- de la qualité de l'ordonnateur ou de son délégué,
- de la régularité des opérations de liquidation de la dépense,
- de la disponibilité des crédits,
- (...). ». (Article 36 de la loi 90-21 du 15/08/1990, relative à la comptabilité publique).

On remarque que les principaux éléments vérifiés par le contrôleur financier sont vérifiés par le trésorier, comptable public. Les décisions ou arrêtés établis par les chefs des administrations et établissements publics, en leur qualité d'ordonnateurs, sont contrôlés, trois fois, respectivement, par les services du contrôle financier, de la fonction publique, et du comptable. Or, ce triple contrôle, n'a pas abouti à un management public des ressources humaines(M.P.R.H) satisfaisant. En quoi donc réside actuellement l'utilité du contrôle financier, et à quel cout humain, matériel, et financier est-il réalisé ? Le management

taylorien, focalisé sur l'économie des gestes et du temps d'exécution des tâches, est loin d'être sagement exploité.

Par ailleurs, la pratique de ce contrôle sur l'activité de l'ordonnateur est déontologiquement critiquable, notamment lorsque ce dernier fait preuve de qualifications et compétences supérieures à celles des fonctionnaires chargés de son contrôle. Il s'agit donc d'une sous-équité interpersonnelle qui produit un effet néfaste et continu sur l'ordonnateur qui devient une cible potentielle du *burnout*, et sur les responsables des services de la fonction publique destitués de *facto* de certaines de leurs attributions.

4. La fonction publique, produit-elle une injustice procédurale ?

L'activité des organes de la fonction publique devrait incarner l'instauration et la protection du choix du système de la carrière au sein des établissements et administrations publics. Chargés de cette lourde mission générale, et fragilisés par les fluctuations politiques, économique et sociales, ces organes manifestent actuellement une faiblesse, face aux flux des actions croissantes du M.P.R.H. « Les institutions et administrations publiques sont tenues d'établir un plan annuel de gestion des ressources humaines(...). Le plan de gestion (...) a pour objet, d'arrêter les opérations devant être réalisées au cours de l'année budgétaire et notamment celle relatives :

- aux recrutements,
- aux promotions,
- à la formation,
- aux mises à la retraite. »

« Le plan de gestion est arrêté conjointement par l'institution ou l'administration concernée et les services de l'autorité chargée de la fonction publique, dès la détermination des effectifs budgétaires(...) » (Article 6 bis du décret 95-126 du 29/04/ 1995).

Les services de la fonction publique « exercent un contrôle, à postériori, sur l'exécution du plan de gestion et sur la légalité des actes individuels pris dans ce cadre. A ce titre, ils sont habilités à procéder à toute vérification sur pièces et/ ou sur place. Le contrôle à postériori donne lieu à l'établissement, par les services de l'autorité chargée de la fonction publique, d'un rapport(...) adressé à l'autorité de tutelle et les services compétents du ministre chargé du budget.» (Article 6.ter. du décret 95-126 du 29/04/ 1995).

Le plan annuel de gestion des ressources humaines est un outil méthodologique prévisionnel soumis à la règle de l'annualité, facilitant l'exécution, le suivi et le contrôle des opérations de GRH. Sur le terrain, on enregistre un écart croissant et inquiétant entre le texte et son application. Souvent, ce plan perd ses caractères prévisionnel, annuel et de suivi, et se métamorphose, graduellement, en simple document, impérativement élaboré, loin des opérations envisagées par les gestionnaires peu soucieux de la planification RH, sans véritable finalité managériale. Seule, le contrôle d'exécution du plan, opéré par les services de la fonction publique, en fin d'année budgétaire, qui demeure, plus ou moins, rigoureux. L'efficience, attendue du plan annuel des ressources humaines est, à ce jour, laisse à désirer dans la quasi-totalité des établissements dans lesquels nous avons eu l'occasion d'observer la mise en œuvre de ce document. La procédure

est dissociée de sa finalité. Il s'agit d'un manque de dynamisme managériale et non pas du plan en tant qu'outil indispensable.

Les fonctionnaires exerçant le MPRH, voyant la finalité du plan annuel de gestion irréalisable, en dépit des efforts fournis, approuvent un fort sentiment d'injustice procédurale, affaiblissant profondément le degré de leur implication dans la réalisation des objectifs théoriquement déterminés. En d'autres termes, les directions des ressources humaines peuvent, comme par la passé, mener leur mission, sans plan de gestion tel qu'il est conçu et appliqué actuellement.

Mais, il est plus important de souligner le refus pratique de l'ancrage de la valeur de justice, en faveur des RH, lors de l'institution et du fonctionnement des commissions qui participent à la gestion des recrutements, avancements d'échelons et de promotion, à titre d'exemple. L'informel, le clientélisme et les sanctions déguisées représentent les principaux moyens hostiles à la justice organisationnelle. Ce type de comportement professionnel ancre davantage le gaspillage des outils bureautiques, du temps et de l'effort humain.

5. Des statuts particuliers incohérents :

Etant à caractère général, les dispositions du statut général de la fonction publique sont précisées par une soixantaine de statuts particuliers. Ces textes réglementaires sont pris sous formes de décrets exécutifs. Ils énumèrent les corps, les grades et postes supérieurs et classifications, ainsi que les conditions de recrutement. Ils précisent, aussi, les droits et devoirs spécifiques à chaque corps de fonctionnaires.

Quelques statuts précisent des fautes professionnelles et des sanctions disciplinaires, en plus de celles citées par le statut général, compte tenu de la spécificité de certains corps de fonctionnaires. En principe, ces dispositions doivent être élaborées, avec un maximum de prudence, sur la base de critères prédéfinis, pour éviter d'éventuelles injustices entre différents grades. Or, l'application de ces statuts particuliers a révélé des insuffisances, voire des injustices.

À titre d'exemple, Les titulaires du diplôme de Master en biologie sont nommés au grade de biologistes de 2^{ème} degré, catégorie 13. Cette catégorisation a pris effet à compter du 01/01/2008. Par contre, le Master en droit et en autres spécialités n'avait aucune valeur, depuis le 01/01/2008 jusqu'au 09/11/2016, date d'effet de sa valorisation par l'octroi à son titulaire le grade d'administrateur analyste, catégorie 13, conformément au décret exécutif n° 16-280 du 02/11/2016, modifiant et complétant le statut particulier des corps communs.

On enregistre, donc, une injustice pécuniaire et morale durant plus de huit (08) ans vis-à-vis des titulaires du Master en plusieurs spécialités. Le cas du Master, que nous avons cité, incarne l'exemple type de l'injustice à deux dimensions : distributive, du fait de la sous catégorisation pécuniaire, et interpersonnelle à cause de la sous-estimation.

Les titulaires du diplôme des études universitaires appliquées ont souffert de la même situation d'injustice, et ont été rétablis dans leurs droits, conformément au décret de 2016, précité. On remarque aussi que les praticiens médicaux spécialistes, toutes spécialités confondues, sont également catégorisés, en dépit des différences du nombre

d'années du cursus universitaire. L'incohérence entre statuts a engendré de fortes protestations syndicales et estudiantines.

L'hétérogénéité de certaines règles, opaques, régissant les carrières des fonctionnaires, ne peuvent qu'approfondir les sentiments d'injustice distributive influençant directement la performance des services publics, et ancrant la culture de l'indifférence professionnelle.

6. hésitation de classification dans la grille des rémunérations

La transition du système de l'enseignement classique au nouveau système LMD généra des difficultés de catégorisation des niveaux de qualification. Le master, à titre d'exemple, était classé à la catégorie 13, conformément au décret présidentiel n° 07-304 du 29/09/2007, fixant la grille indiciaire des traitements et le régime de rémunération des fonctionnaires. En 2010, le décret précité est modifié et complété par un autre décret, par lequel le master est valorisé et classé, avec le magistère, à la catégorie 14.

Cette nouvelle classification en faveur du master ne sera pas appliquée, du fait que le nouveau décret sera abrogé après moins de trois mois, et le master sera déclassé à la catégorie 13, conformément la grille initiale des niveaux de qualification de 2007. Il convient, de souligner que le moins qu'on puisse dire sur cette d'abrogation, d'une part, qu'elle est discutable au regard du principe des droits acquis prôné par la législation en vigueur. D'autre part, il était et demeure clair que le magistère est un titre de post-graduation, alors que le master est un titre de formation graduée.

L'exemple de catégorisation du master illustre parfaitement le besoin d'une profonde réflexion, à même de guider toute opération de réforme du système des niveaux de qualification et de la catégorisation des grades, sous l'éclairage permanent des principes de justice. La catégorisation des grades et niveaux doit être, aussi, élaboré avec un haut degré de certitude conjoncturelle.

7. Le détachement « clandestin », position sous silence

Statutairement, le fonctionnaire est mis dans l'une des cinq positions suivantes : L'activité, le détachement, hors cadre, la mise en disponibilité et le service national. Le détachement est une position pratiquée, le plus souvent, par les administrations publiques, en transgression du statut général de la fonction publique. Ce dernier définit le détachement comme étant «la position du fonctionnaire qui, placé hors de son corps et/ou de son administration d'origine, continue à bénéficier dans son corps au sein de l'institution ou l'administration publique dont il relève, de ses droits à l'ancienneté, à l'avancement et à la retraite » (statut général, article 133).

« Le fonctionnaire détaché est rémunéré par l'institution ou l'administration publique, l'entreprise ou l'organisme auprès duquel il est détaché » (statut général, article 137, alinéa2). Il est clair que la rémunération du détaché doit être prise en charge par l'administration d'accueil, ce qui suppose l'existence d'un poste budgétaire vacant auprès de cette dernière, avant la prise de décision de détachement.

En pratique, rares sont les cas de détachement qui répondent aux conditions statutaires et financières. Les détachements sont, le plus souvent, pour des raisons de regroupement familiale, en faveur de la

femme fonctionnaire, désirant rejoindre la résidence de son époux, suite à une mutation, prononcés par des décisions obsolètes, à l'insu du contrôle financier à priori, et du contrôle à posteriori de la fonction publique, et sans l'existence de poste budgétaire vacant au niveau de l'administration d'accueil. A l'intérieur de cette opacité procédural, Les responsables des ressources humaines souffrent, en silence, d'une dangereuse injustice organisationnelle.

En fait, les gestionnaires ne résistent que peu ou pas aux diverses et multiples interventions informelles pour l'acceptation des détachements, certes fondés moralement, mais irréguliers juridiquement. Les interventions sont souvent exprimées verbalement par des responsables officiels. Les interventions sont souvent exprimées verbalement, sans traçabilité, par des officiels ayant un pouvoir de fait ou de droit sur le gestionnaire. L'injustice interpersonnelle, difficilement perceptible est là, supportée par les gestionnaires, qui tentent de gérer le formel par l'informel. Le *burnout* les ronge en silence. Les signataires des décisions de détachement juridiquement irrégulières, attendent avec angoisse d'éventuelles sanctions civile et pénale, en cas de responsabilités avérées.

Les trois contrôles relatés plus haut sont, en général, indifférents, devant ces pratiques pour diverses raisons. L'informel l'emporte largement sur le formel. Il s'agit d'un flagrant paradoxe dans un management public, qualifié de procédural par excellence.

Cependant, Il ne faut pas comprendre, à partir de ce raisonnement, que nous nous opposons au détachement pour regroupement familial. Au contraire, nous l'avons qualifié de légitime. Et

ce qualificatif implique, en principe, que la position de détachement en question passerait officiellement de la clandestinité et ses angoisses, à la régularité et le bien-être.

Conclusion

De ce qui précède, il apparaît que l'actuel **contrôle financier** préalable des dépenses en matière de de MPRH est quasi-inutile, du fait que sa mission de contrôle de la finance et de régularité des RH est exercée, respectivement, par le trésorier, comptable public, et les services de la fonction publique, et que l'ordonnateur est responsable civilement, administrativement, et pénalement, de tout engagement de dépenses. Déontologiquement, Au lieu de « conseiller l'ordonnateur au plan financier » (Article 58 de la loi 90-21 du 15/08/1990), le contrôleur financier est doté d'un large pouvoir discrétionnaire sur l'ordonnateur qui transforme ce dernier en conformiste incompetent.

Les gestionnaires, exerçant dans un climat professionnel caractérisé par l'attribution d'un pouvoir discrétionnaire aux tenants du contrôle qui manque d'efficience, sont les premières victimes d'un sévère *burnout* causé par un management public trop procédural. Un *burnout* causé par une injustice interpersonnelle et constituant un frein injustifié au développement des services publics. L'instauration des réseaux neuronaux informatiques n'est – elle pas un impératif urgent à réaliser, dans le but de réduire les procédures financières en faveur de la justice interpersonnelle, pour aboutir à l'efficience si recherchée?

En matière de contractualisation, on peut conclure que le recrutement à durée déterminée et à temps partiel est inopportun.

Faut-il, aussi, que la **catégorisation des grades** et des niveaux de qualification soit élaborée avec transparence et équité, avec la participation de tous les partenaires, sur la base de critères approuvés.

S'agissant du **détachement**, il serait plus logique de faire procéder au transfert, administratif et pécuniaire des postes budgétaires de l'administration d'origine à l'administration d'accueil, après avis de commissions ad-hoc et contrôle des services de la fonction publique. Les décisions seraient éclairées par les statistiques, la nature de l'activité, la possession de logement, les distances, et les impératifs du service public.

En définitive. Il est important de souligner l'inefficacité de la réforme du management public des ressources humaines par des amendements partiels, notamment celle **des statuts particuliers**, qui multiplient les incohérences. Il nous semble qu'il est nécessaire, préalablement à une véritable réforme, d'élaborer les règles basiques du management public des RH permettant la conception d'une nouvelle mouture du droit de la fonction publique.

Les règles préétablies sur la base de la transparence et de l'équité, sont un guide *sine qua non* pour la formulation de toute disposition relative au ressources humaines, afin d'éviter les incohérences statutaires. La contribution, **effective** et **valorisée** des praticiens experts, des chercheurs universitaires, des représentants des ministères, notamment de l'enseignement supérieur, des affaires religieuses, de l'éducation et de la formation professionnelle, des syndicats, des organisations de la société civile, sous l'égide du conseil supérieur de la fonction publique, est nécessaire à la production d'un livre blanc,

susceptible d'aider à déterminer les choix publics stratégiques du management public des RH, spécifique à la fonction publique algérienne.

Références

- Alécian & Foucher, 2005, p. 10.
- A.P.N, journal officiel des délibérations de l'assemblée populaire nationale, version arabe, 5^{ème} année, n° 204, p11.
- Bachir Maâzouz, Le métier de gestionnaire public, Presse de l'université du Québec, Canada, 2008, p 144.
- Décret 92-414 du 14/11/1992, relatif au contrôle préalable des dépenses engagées, article 5, j.o.r.a.d.p. n°82 du 15/11/1992).
- Décret 95-126 du 29/04/ 1995, modifiant et complétant le décret 66-145 du 02/06/1966, relatif à l'élaboration et à la publication de certains actes à caractère réglementaire ou individuel concernant la situation des fonctionnaires, article 6, j.o.r.a.d.p. n°26 du 09/05/1995).
- Décret exécutif n°16-280 du 02/11/2016(joradp n°66 du09/11/2016).
- Frederick W. Taylor, La direction scientifique des entreprises(1911), ENAG/EDITIONS, Alger, 1992, pp.5-7.
- Henri Fayol, Administration industrielle et générale(1916), ENAG/EDITIONS, Réghaia, Algérie, 1990, p10.

- KOTT, Sébastien. *Bibliographie In : Le contrôle des dépenses engagées : Évolutions d'une fonction* [en ligne]. Vincennes : Institut de la gestion publique et du développement économique, 2004 (généré le 11 juin 2017) p. 423. Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/igpde/2506>. ISBN : 9782821828377.DOI : 10.4000/books.igpde.2506.

- loi 62-157 du 31 décembre 1962, tendant à la reconduction, jusqu'à nouvel ordre, de la législation en vigueur au 31 décembre 1962, Article 1^{er}, j.o.r.a.d.p numéro 2 du 11 janvier 1963.

- loi 90-21 du 15/08/1990, relative à la comptabilité publique, article 58, j.o.r.a.d.p. n°35 du 15/08/1990.

- Ordonnance 06-03 du 15/07/2006, J.o.r.a.d.p. numéro 46 du 16 juillet 2006, articles 19, 25, 133.

- Serge Alécian & Dominique Foucher, *Le management dans le service public*, 2ème édition, Editions d'Organisation, 2005, p10.
- Yves Chappoz, Pierre-Charles Pupion «Le New Public Management », *Gestion et management public* 2012/2 (Volume 1/n°2), p. 1-3. DOI 10.3917/gmp.002.0001,p1.

في تلاقي ياجي وفيغيان: التجربة والثمار
قراءة في كتاب، فيغيان أمينة ياجي: من باريس الى أم درمان؛
حياتها وأعمالها. للدكتور مكي البدرى

أ.د. قاسم المحبشي
أستاذ أكاديمي- جامعة عدن

تمهيد

يوم الأحد الموافق 3 نوفمبر 2018م أهداني البروفيسور حسن الحاج علي، رئيس المكتبة المركزية لجامعة الخرطوم، أهداني مشكورا، دعوة كريمة لحضور حلقة نقاش في منتدى الكتاب بمكتبة جامعة الخرطوم بالتعاون مع دار مدارك؛ ندوة مكرسة لعرض كتاب، عن حياة الكاتبة السودانية الراحلة، فيغيان أمينة ياجي: (من باريس الى أم درمان؛ حياتها وأعمالها) للدكتور مكي بشير مصطفى البدرى. جاءت الدعوة مرفقة بنسخة من الكتاب الصادر لتوه، عن دار مدارك للطباعة والنشر. بغلاف كلاسيكي أنيق يحمل صورة الباحثة الفرنسية المولدة السودانية الجنسية فيغيان ياجي بالزى السودانى الأبيض بجانب بوابة خشبية شرقية أثرية مغلقة مفتوحة بالمناسبة! وتلك صورة رمزية بالغة المعنى والدلالة في سياق العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب الشديدة التداخل والاضطراب. وهذا ما سوف نشير اليه لاحقا.

الكتاب من الحجم المتوسط في (170) صفحة موزع على جزئين؛ الأول عن مسيرة حياة فيغيان أمينة ياجي، مقتطفات معروضة في (41) مبحثا. والجزء الثاني: عن أعمالها بعنوان: كتب ومقالات ومحاضرات وبرامج إذاعية. في (12) مبحثا. فضلا عن التمهيد والمقدمة والخاتمة والملاحق.

على مدى ثلاثة أيام عكفت على قراءة الكتاب بسعادة غامرة، لاسيما وقد صادف هوى في نفسي، إذ وجدته في صميم انشغالي بموضوع الاستشراق والاستغراب في إعادة تأمل مشكلة العلاقة بين الشرق والغرب من منظور الدراسات الثقافية ما بعد الكولونيالية. فضلا عن كونه كتابا جديدا بالنسبة لي، وكل جديد للبالغ متعة! بحسب فرويد. فكيف وجدت الكتاب؟ وماذا وجدت فيه؟ وماهي خلاصة قراءتي له؟

الكتاب جهد رائع بذله المؤلف مكي البدرى وهو بالمناسبة تلميذ وفي للأستاذة فيفيان ياجي، إذ ينطوي العمل الذي قام به والمتمثل في ((جمع وإعداد ودراسة)) سيرة حياة الأستاذة الرحالة المثقفة الفرنسية السودانية فيفيان أمينة ياجي؛ 1930 - 2011م على أهمية مركبة.

أولاً: فهو من جهة قد أسدى خدمة جليلة للثقافة السودانية والعربية والإنسانية في حفظ وإشهار تحفة ثقافية رائعة كاد يطويها الإهمال والنسيان بسبب ضياع بعض نصوصها وتشتتها في إضبارات وقصاصات متفرقة. إذ إنه وقد جمع سيرتها الزاخرة بالعتاء والإبداع في هذا الكتاب فقد حفظها من الضياع.

ثانياً: يقدم هذا الكتاب فرصة ثمينة للباحثين والدارسين السودانيين وغير السودانيين للوقوف عند حقبة تاريخية حاسمة ومفصلية في مسار تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، بين المحلي والعالمى، بين الذات والآخر، بين الجنوب والشمال؛ حقبة المواجهة والدهشة والاصطدام مع الحداثة الغربية في أوج انتصارها، إذ إن واقعة الحداثة تعد بلا شك أعظم وأخطر حدث تاريخي في حياة الشعوب العربية الإسلامية والشرقية الحديثة والمعاصرة.

ثالثاً: نعتقد أن هذا الكتاب المولد حديثاً قد جاء في لحظته وفي سياق تبلور مخاض ما بات يعرف بالحركة الاستغرابية الجديدة التي أخذت تتبلور منذ بضعة سنوات في الدوائر الأكاديمية والثقافة العربية الإسلامية. فإذا كان الاستشراق هو الأسلوب الغربي لتعرف الشرق وبحثه ودراسته وفهمه وتصوره وتشكيله واختلاقه وتمثيله وترويضه وإحكام السيطرة عليه وامتلاكه، فإن الاستغراب بوصفه مشروعاً ثقافياً علمياً لمعرفة الغرب وتخيُّله وفهمه وتمثُّله وتمثيله "من خلال بنيته المعرفية والثقافية، بوسائل علمية موضوعية " يختلف عن الاستشراق التقليدي ويتفق معه في جملة من النواحي والابعاد القابلة للرصد والمقارنة.

مما لا شك فيه أن الاستغراب سوف يفتح أفاقاً واعدة في إعادة صياغة العلاقة بين الشرق والغرب على أسس عقلانية وأكاديمية إنسانية جديدة بما يعزز من قيم التسامح والتعايش والتفاهم والحوار بين الشعوب والثقافات والحضارات والأديان، بعد أن تحطمت الحواجز والحدود التي كانت في الماضي القريب تفصل بينها؛ بفضل ثورة المعلومات والاتصالات، في عالم بات شديد الانكماش والترابط والتداخل. إذ مع العولمة بأفقها التواصلى الفضائى الإنسانى، لم تعد عبارة (الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا) جديرة بالمعنى والاعتبار، كما ساد الاعتقاد ذات يوم! بل أضحى التلاقي والترابط والتمازج والتأثير والتأثر بين جميع الجهات من ضرورات تدبير العيش والتعايش للحياة المشتركة في هذا الكوكب الدوار.

رابعاً: تعد أعمال، السيدة فيفيان ياجي، مناسبة متميزة للاطلاع على الصيغة النوعية الفريدة التي اكتسبتها العلاقة بين السودانيين والغربيين، منذ موسم الهجرة الى الشمال للروائي العظيم الطيب صالح، الذي كان له الفضل في إعادة صياغة شكل العلاقة بين الشرق والغرب الى صيغة جديدة غير نمطية البتة. وهو بذلك يدعونا الى إعادة النظر في الاستشراق من حيث هو الأسلوب الغربي لتعرف الشرق وبحثه ودراسته وفهمه وتصوره وتشكيله واختلاقه وتمثيله وترويضه وإحكام السيطرة عليه وامتلاكه¹. إذ هو حصيلة خبرة تاريخية متراكمة لشبكة واسعة من الممارسات والعلاقات الثقافية والحضارية والمدنية، بين الشرق والغرب، بين الآنأ والآخر، بين نحن وهم. هذه العلاقة التي نمت وتطورت عبر التاريخ في مسارات متقاطعة من الفهم وسوء الفهم، والشدة واللين، والحوار والصدام، والسلم والحرب، والندية والتبعية، والتكافؤ والهيمنة، والقوة والضعف، والتحدي والاستجابة، وغير ذلك من تجليات التوتر والاضطراب في جدل التماس والصراع بين الشرق والغرب، بين القوة والضعف منذ الاستشراق الأول المحمول على رؤوس الحروف الإغريقية الأكاديمية حتى الاستشراق الأخير المحمول على رؤوس الصواريخ الباليستية الأوروبية². وسوف نلاحظ أنه من رحم الاستشراق الفرنسي والاستغراب السوداني الإنساني جاءت فيفيان أمينة ياجي ونمى وازدهر مشروعها المعرفي الفكري الشرقي العربي الإسلامي.

ميلاد الاستغراب. في موسم الهجرة الى الشمال

من الملاحظ ونحن نقرأ سيرة حياة فيفيان ياجي، أن طلائع النخب السودانية الموفودة للدراسة في الدول الغربية قد اجتاحت نمطا جديدا من العلاقة بين الشرق والغرب، بين نحن وهم، فبدلاً من نمط الاستشراق الروبنسوكروزي السكسوني الفرنكفوني النابليوني الذي المح اليه فيلسوف التاريخ العراقي مدني صالح بقوله: "أن طامة العقدة الروبنسكروزية الفاتكة لم تصبح وباءً طاعياً ساحقاً ماحقاً لا يبقى ولا يذر إلا يوم شد الرحال سبعة رجال من أقطار عربية مختلفة إلى جامعة روبنسكروزية أوروبية أمريكية سايكسبيكوية مؤمكة فاجتمعوا هناك اجتماع المساكين تحت إشراف المساكين روبنسون كروزو المستشرق الملائني المنغلق المخدوع وتعارفوا فوجدوا أن أحدهم قد جاء ليكتب أطروحة في مسألة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة وأن الثاني قد جاء ليكتب أطروحة في مسألة الخلاف بين الأمين والمأمون، وأن الثالث قد جاء ليكتب أطروحة في مسألة الخلاف بين الغزالي وابن رشد، وأن الرابع قد جاء ليكتب أطروحة في مسألة الخلاف بين المرابطين والموحدين، وأن الخامس قد جاء ليكتب أطروحة في مسألة الخلاف بين الأمويين والعباسيين،

¹ إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء ص 31

² قاسم المحبشي، فلسفة التاريخ في الفكر الغربي المعاصر: أرنولد توينبي موضوعاً، ص 311

وأن السادس قد جاء ليكتب أطروحة في مسألة الخلاف بين الكوفيين والبصريين، أما السابع فقد مل قضايا المخالفة والتخالف والخلاف وبذل موضوعه من الأدب إلى الفقه، وتحول من مسائل الخلاف بين الملل والنحل والمذاهب والفرق فكانت الأطروحة بعنوان اتفاق الآراء في مسائل الاستتجاء، بدلاً من مسائل الخلاف بين جرير والفرزدق تحت إشراف المسكين بروفيسور روبنسون كروزو نفسه¹.

تلك الصورة النمطية للعلاقة بين الغرب والشرق كانت علاقة بين ذات فاعلة وموضوع منفعل، بين من يرى ويتأمل ويكتب ويفسر وبين من يبسط موضوعاً للرؤية والتصنيف والتقييد والحكم بين المستشرق الآتي من بلاد الغرب المزدهر، والشرق المتخلف الضعيف العاجز الذي ينتظر من يؤخذ بيده ويحييه، وهذا ما عبر عنه المستشرق الألماني (لودفيج هيرمان فون) بعد زيارته للجزائر وتونس عام 1835 بقوله: "إنهم يتحلون أكثر منا بمظهرهم وسلوكهم بهيبة الإنسان الفطري ويفوقونا من حيث السجايا البدائية، لكنهم لظروف معينة ظلوا جاثمين عند أول درجة من سلم الحضارة، بالنسبة لغرائزهم الطبيعية التي لا يتورعون عن إشباعها بفظاظة بل قل بوحشية رغم رقة شمائلهم.. أصبحوا جنساً منتكساً قاصراً عن تحقيق أي نوع من النهضة أو عن بعث أي ضرب من ضروب الحضارة، ولا سبيل لحضارة إليهم إلا إذا أخضعوا لهيمنة المسيحيين". ويتساءل بكامل الدهشة، كيف يمكن لمملكة تونس أن تصبح لو آلت إلى الأوربيين من ذوي الخبرة والاجتهاد، إن في وسع هذه البلاد الخصبة أن توفر العيش والنعمة لستة أضعاف عدد سكانها، وينتهي إلى التصريح برغبته في حكم البلاد والعباد معلناً: "إنه ليس هناك مهمة أنبل وأجمل من تنصيبه من قبل القوى الأوربية إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية ملكاً على شمال إفريقيا من حدود المغرب الأقصى إلى حدود برقة، وذلك إشفاقاً منها على هذا الربع المهمل"².

على العكس من تلك الصورة النمطية للعلاقة بين الشرق والغرب جاء كتابنا الجميل هذا (من باريس إلى أم درمان) بعكس اتجاه الاستشراق التقليدي؛ إنه استشراقاً معكوساً. هنا يتم تبادل للأدوار، بين الشرق والغرب، فها هو ابن أم درمان القادم من قلب الشرق السودان طالب الدراسات العليا وتلميذ عميد الأدب العربي، طه حسين، المبعوث إلى فرنسا لغرض الدراسات العليا، محمد أحمد ياجي، يغدو منذ وصوله باريس ذاتا فاعلة وجاذبة ومحور اهتمام ثقافي وعلمي واجتماعي لفتاة لا روشيل الأطلسية وطالبة الفلسفة الفرنسية المسيحية الكاثوليكية فيفيان

¹ مدني صالح، بعد خراب الفلسفة، ص 27

² مصطفى النفير، الامير في دولة القراصنة، مجلة الاجتهاد، ص 110-114

غوغيه المولودة في لحظة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية عام 1930م وهي فترة حرجية في تاريخ أوروبا المعاصرة لم تشهد مثيلاً لها في مجمل تاريخها. من المؤكد أن طبيعة العلاقة بين السودانيين والقوى الكولونيالية وأهمها الانجليز قد تميزت بملامح إنسانية على الضد من علاقة معظم الشعوب العربية بمستعمرها، إذ قلما نجد كتابات ما بعد كولونيالية كذلك الكتاب الذي ألفه الكاتب السوداني حسن عابدين بعنوان: (سودانيون وانجليز: الوجه الإنساني للعلاقة التاريخية، دراسة توثيقية في التاريخ الاجتماعي) تناول فيه بعض من أوجه وذكريات العلاقات الإنسانية بين الانجليز والسودانيين، فيما يشبه الحنين، من الطرفين طبعاً. يمكن الإشارة الى نماذج من النصوص المعبرة عن المعنى. إذ أكد الكاتب أن للاستعمار الإنجليزي في السودان وجهين؛ وجه قاسي وظالم وقاهر وعبوس " أما الوجه الآخر للاستعمار البريطاني فقد أسفر عن قسمات وملامح الحنو والتعاطف والروح الرسالية ومنهج الوصاية على شعب يستحق ويحتاج ان ينتشل من هذه التخلف الحضاري الى اعتبار المجتمع الحديث وعتبات الدولة الحديثة عتبة تلو أخرى وتدرجاً ونيداً نحو التقدم والرفاهية... تلك كانت نوايا وسياسات حملها للسودان جيل جديد من الاداريين البريطانيين عند منتصف العشرينات وفي اعقاب"¹.

وكما هو معروف أن الأثر دليل على المؤثر! وأن تسأل مواطن جزائري عن الفرنسيين لا يمكن أن تجد جواباً مثل هذا الذي قاله شيخ سوداني في الإنجليز هاكم السؤال والجواب: "سأل سائل الناظر بأبو نمر ناظر عموم قبائل المسيرية عن رأيه في الانجليز فقال: " نعم الانجليز كانوا حكماً اكابر ولكن لم يكونوا متكبرين ينظروا للناس ويعاملوهم بكبرياء.. ولكننا كنا نراهم كبارا..." في سياق آخر يصف بابو نمر الانجليز وقد عُرف عنه محبتهم واحترامه لهم: " للإنجليز كما لنا نحن المسلمين باقيات صالحات ثلاث لا تغفل السننهم عن ترديدها صباح مساء وهي: Please, Thank you, Sorry أي: من فضلك، شكراً، آسف.. " وهكذا أوجز بابو بحكمته وفي كلمات قصار ابعاد المثلث الذهبي للثقافة الانجليزية: ثقافة الاستئذان، والشكر والاعتذار عن الخطأ.. "². وفي السياق ذاته تزخر مذكرات الإنجليز عن السودان وأهله بمواقف إنسانية بالغة سمو والرفعة كتلك التي كتبتها لمرضة ماري رولي والتي عملت في مستشفى الابيض عام 1947 فكتبت في مذكراتها تقول: " ان السودانيين كشعب محبوبون وأفراحهم ومسراتهم

¹ ينظر، حسن عابدين، سودانيون وإنجليز، مدارك، 2016، ص45

² ينظر، حسن عابدين، المرجع ذاته، موقع سودانيل يوم 03 - 12 - 2014

وإحساسهم بالمرح مُعدي للآخرين...انهم يغمرونك في كل مكان بحسن الاستقبال والكرم الاصيل ولا يهمني اين كنتُ في السودان فلم اشعر اطلاقاً بقلق تجاه سلامتي الشخصية..." ومثل هذا جاء في مذكرات إنجليزي آخر، هو روبن كانتفورد وقد عمل في كل من تالودي ومريدي خلال 1946-1955 يقول في مذكراته: "... لا شيء ابدأ يغسل ما علق في قلوبنا من حب للسودان ولأهل السودان..."¹.

غرضنا من إيراد هذه الشذرات من مدونة علاقة السودان وأهله بالاستعمار الإنجليزي، هو البحث عن تفسير معقول لما تميزت به علاقات التزاوج بين الطلبة السودانيين الموفدين للدراسة في الدول الأوروبية وزميلاتهم الاجنبيات من مختلف الديانات والتخصصات، كما تطالعنا حكاية زواج الطالب السوداني محمد ياجي من الطالبة الفرنسية فيفيان غوغيه وما كان لها من نتائج رائعة على عدد من الأصعدة الواسعة كما سوف نلاحظ ادناه.

الزوجان ياجي وفيفيان في سياقها الحضاري العام لقد كان الانسان البرجوازي الاوروبي في عام 1900م انسانا سعيداً، فحياته المادية سهلة، وثروته مستقرة، وضميره طيب، ولا يتسع وقته للملل والقلق. بيد إنه ما أن تصرمت بضعة سنوات من القرن الجديد، حتى قلب التاريخ للأوروبيين ظهر المجن، وانقضت المرحلة التي كان التاريخ يبدو فيها نهراً جميلاً يغري بالرجوع الى أصله، ويبهج من يرمى جريانه وهو واقف على الشاطئ قرير العين! إذ ما أن تفرع الأجراس وتندوى أصوات المدافع في آب 1914م منذرة ببداية أول حرب عالمية كبرى، حتى يبدأ عهد جديد في حياة الانسان الأوروبي، الذي كان يسبح في زمان مشرق متجانس، يمضي فيه التاريخ بهدوء وتقدم صوب المستقبل الجميل دون اهتزاز أو توقف. لكن ما ان تبدأ القنابل والمدافع تدك "المدن الأوروبية المفتوحة واحدة تلو الأخرى، حتى تميد الأرض والتاريخ، تحت اقدام الانسان الأوروبي، ليهب مذعوراً غير مصدق ما يراه. وهذا ما توحى به المقالة المفروعة في جريدة التايمز اللندنية، إذا جاء بعد ساعات من بدء الحرب عام 1914م في افتتاحيتها "ليس هناك أمة متحضرة على وجه الكرة الأرضية ترضي بان تقصف المدن الأمانة المفتوحة بالقنابل من الجو"².

وما إن لبثت تخرس أصوات المدافع في عام 1918م، حتى تهتز أوروبا من أعماقها على إثر قيام ثورة عام 1917م في روسيا - التي اعلنت نفسها (ثورة اشتراكية ضد الامبريالية العالمية) ومنذ تلك اللحظة تتفلق وحدة العالم الرأسمالي الى شطرين متخاصمين - الرأسمالي والاشتراكي.

¹ حسن عابدين، المرجع ذاته

² ينظر، قاسم المحبشي، مشكلة الانسان في الفكر المعاصر، الوجودية نموذجاً ص 95

وإذا أعتقد قادة الثورة الاشتراكية الوليدة لينين وستالين واقرانهم من أحفاد ماركس أن ثورتهم جاءت تعبيراً عن ضرورة حتمية لقانون جدل التاريخ وهي الحل الامثل والضروري للقضاء على تناقضات المجتمع الرأسمالي المتفاقمة والتي بلغت ذروتها في المرحلة الامبريالية، وهذا هو ما تنبأ به ماركس، ولم يفعلوا سوى ترجمة النظرية الثورية الى الممارسة الثورية، وعليه أصبح ماركس مجسداً، بل اجبروه على التجسد ليغدو روح عالمهم الحتمي الدوجمائي الجديد.

وعلى الضفة الأخرى من الدون الهادئ، في المانيا الطموحة كان ذرية نتشه - قادة الحزب الاشتراكي القومي الالمانى (النازي) قد استحضروه (نتشه) من قبره بعد انقضاء ثلاثة وثلاثين عاماً على وفاته لينصبوه معلماً للكذب والعنف وليجعلوا منه نافخ الروح العصبية في العرق الالمانى الأعلى الذي لا يحتاج الا الى ارادة القوة كي يسود العالم، ولتحقق حينذاك حلم نتشه بعصر الانسان الأعلى السوبرمان.

هكذا بدأ عصر انهيار الحضارة الصناعية الحديثة عندما جرى تجسيد وتجميد القيم الروحية الإنسانية الشفافة لماركس ونيئتشه وهيجل في وقائع مادية ومشاريع تنفيذية في عالم الممارسة السياسية التي امتهنت الانسان والتاريخ ممعنة فيهما قتلاً وتمزيقاً. ويتساءل دلسول: كيف قيض لقيم أخلاقية وجمالية وروحية سامية " أن تخرج من ذاتها وتخونها وتتمكن من خلق الوحش الأكثر قذارة في التاريخ يقصد النازية". إذ ما لبثت تتشكل ملامح الدول الشمولية الثلاث - روسيا الستالينية والمانيا الهتلرية وايطاليا الموسولينية - جنباً الى جنب مع الأزمات الاقتصادية والسياسية الخانقة في أوروبا العجوز أعوام (1929 - 1931م) تلك الأزمة التي بدلت موازين القوى الاجتماعية بحيث ساحت الفرصة للطبقات الوسطى أن تستعيد ضربتها في الحياة السياسية الأوروبية محمولة على حصان الديمقراطية الليبرالية التي تحولت في لحظة مباغته إلى دكتاتوريات مستبدة ومتوحشة قادت الشعوب الأوروبية الى الجحيم وأذاقتها سوء العذاب!

في خضم هذه الاحداث الصاخبة كانت أوروبا تغلي على نار هادئة ولم يمض كثيراً من الوقت حتى كانت العواصم التاريخية الكبرى باريس ولندن وبرلين وموسكو تترنح تحت القصف العنيف للقنابل الفتاكة، ويهب مارد العالم الجديد (أمريكا) ليدهش العالم الجريح بمفاجئة مروعة عندما يلقي قنابله الذرية على هورشيما وناجازاكي في اليابان عام 1945م لتكن ضربة السيف الحاسمة والخاتمة للحرب التي استمرت ستة سنوات من (عام 1939 الى 1945م) وراح ضحيتها أكثر من خمسين مليون انسان. وبدى الأمر وكأن نبوة (موتسكو) - التي كتبها في غرة القرن الثامن عشر - قد تحققت إذ كتب في "الرسائل الفارسية" يقول: " إنني ارتعد فرقا من أن الأمر سيؤدى أخيراً الى الكشف عن سر تقني تتجم عنه طريقة أسرع لإبادة الناس ومحو الشعوب والأمم

جميعاً" لقد برهنت الحرب على ادانة المدنية العلمية الصناعية، وعلى إفلاس الأخلاق العقلانية، وانتكاس حضاري لقيم التقدم والعقل والعلم والمال والنظام والليبرالية والدول العلمانية.. الخ.

بيد إن عمق هذه الكارثة يتجلى في تلك الجروح الغائرة والعذابات الدامية التي استقرت في النفوس اليائسة الممزقة التي فقدت الثقة في المسيح والكنيسة والتعميد والانسان والعالم المستقبل وكل شيء. كتب المفكر الانساني "رومان رولان" بلغة حزينة: "انتهى عام وبدأ آخر، والقلب دام والعيون تمور بالدموع.. ويضيف: إنني لم اشعر بعزلة معنوية وجو خائف أثقل من هذا. أن ايماني بالأفكار التي أناصرها لازال قويا، ولكنني فقدت كل إيمان بالبشر والدول"

هكذا مما تقدم يمكن أن نخلص لأغراض موضوعنا الى القول: أن عصر فيفيان أمينة تاجي هو عصر استبد به الذهول الناجم عن تلك الكوارث المتلاحقة. وهذا هو الراي الذي كتبه مؤلف كتاب سيرة حياتها، مكي البديري، إذ قال: " بعد انجلاء الحرب، كانت الحياة غير الحياة، فقد انهارت كثير من القيم التي تربت تلك الطفلة عليها، وفقدت كثيرا من المبادئ التي كانت مُسلّمات وحقائق بديهية، ومضت في رحلة من البحث، لم تكن في حادثة سنّها تدرك كنهها، ولكنها كانت تحس أنها تفتقد شيئا ما ولا بد من أن تجده. وواصلت في باريس دراستها التي بدأتها في لا روشيل، وكان شغفها بالقراءة والاطلاع هو زادها في تلك الرحلة"¹.

في هذا السياق الحضاري العام يجب النظر الى الطالبة الفرنسية فيفيان غوغيه التي أكملت دراسة الفلسفة عام 1947م والتي لفت نظرها الإشارة "المقتضبة الى الفلاسفة المسلمين في كتاب الطريق الى الفلسفة الذي افرد صفحة ونصف فقط لعرض الفلاسفة والعلماء المسلمين"².

في الواقع لقد استطاع الكاتب القبض على أهم الدوافع التي حفزت تلك الشابة الفرنسية النابذة للاتجاه شرقا والبحث عن الخلاص من جحيم الحضارة الغربية المادية المتوحشة. لاسيما بعد أن أعلن نتشه اكتشاف العدم في قلبه وقلوب أهل زمانه! هاهي فيفيان، تمر بذات التجربة الوجودية الروحية التي مر بها نتشه الألماني قبلها، تجربة فقدان الأيمان بالمسيح والخلاص المسيحي كما سوف نلاحظ لتونا. إذ نعتقد أن ثمة عوامل كثيرة أخرى فضلا عن الحرب وسجن والدها كانت قد أثرت في شخصية فيفيان وجعلتها تبحث عن الخلاص في الشرق الروحي. من ذلك، تجربة تعميدها في السنة الحادية عشرة، التي خيبت أملها وفقدان الايمان كما كتب بنفسها " لعل خيبة الأمل تلك كانت هي الأساس الذي وسم حياتها ووجّه دربها في الطريق الذي اختطته لها العناية الإلهية. وتفاقت خيبة الأمل تلك بنشوب الحرب العالمية، وسفر الوالد ضمن سلاح البحرية،

¹ مكي البديري، من باريس الى أم درمان، ص 25

² مكي البديري، من باريس الى أم درمان، ص 32

وشطف العيش الذي عانت منه الأسرة، التي اضطرت للانتقال من لا روشيل إلى باريس، حيث كانت الأخت الكبرى تدرس الموسيقى، واضطرت الوالدة للعمل¹ فضلا عن الاهتمامات الفلسفية لوالدتها وحكايات والدها الساحرة عن الشرق بعد رحلاته المتكررة من شمال إفريقيا². فهي انسان ينتمي الى جيل ثورة الشباب والنزعة الوجودية والتمرد والضياع والاعتراب وما بعد الكولونيالية وحضارة الموجة الثالثة وما بعد الحداثة وسقوط الحكايات الكبرى.. الخ. كما كان لاهتمامها بالدراسات الاستشراقية وقراءتها لكتاب " سيرة الرسول محمد بعنوان: محمد: نابليون السماء" للمستشرق الفرنسي جان باروا أثر عميق في تحولها الروحي إذ اعترفت انها شعرت كأنما خرجت (من الظلام الى النور) بعد قراءته³.

على كل حال لابد لنا من الإقرار ونحن نتتبع سيرة حياة فيفيان الجدير بالاهتمام بان الدافع الأهم والعامل الحاسم في تحديد مصيرها في أحر المطاف كان وجود وحضور وظهور الشاب الأسمر الخلق محمد أحمد ياجي في حياتها. وقد سرد المؤلف العلاقة بينهما من أول نظرة الى آخر لحظة من حياتهم الحافلة بالمواقف والاحداث والإنجازات الإبداعية: علاقة حب واحترام مسيجة بالمودة والوفاء النادر⁴.

أنني من واقع تخصصي في الفكر الغربي المعاصر بشقية السكسوني والفرنكفوني اعتقد بان هذا الكتاب الصغير الجرم العظيم المحتوى إنما يؤسس لنمط جديد من الرؤية والتأويل والفهم للعلاقة بين الشرق والغرب، نمط يبحث في الممكنات المشتركة للتلاقي بينهما على الضد من الرؤية الصدامية التي سادت الفكر الحديث بصيغة (الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا) التي كتبها الشاعر الإنجليزي روديارد كبلينغ نهاية القرن التاسع عشر.

الزوجان ياجي؛ محمد أحمد ياجي المولود في أم درمان السودان من 1918-1994م وفيفيان غوغيه المولودة في لا روشيل الفرنسية 1930-2011م، اثبتا بالتجربة والبرهان العملي الحي بطلان هذا عبارة الإنجليزي كبلينغ، وأكد تأكيدا حاسما امكان اللقاء بين الشرق والغرب، بل وجعله ذلك اللقاء خصيبا ومفيدا وخلاقا وزاخرا بأنبل المعاني والدلائل الإنسانية الجديرة بالنماء والتنمية.

¹ مكي المرجع ذاته ص 29

² نفسه، 23

³ مكي، المرجع ذاته، ص 34

⁴ مكي البديري، المرجع ذاته، ص 45

ياجي وفيبيان: الشرق والغرب اللقاء والثمار

المثير للاهتمام أن ظاهرة زواج المبعوثين السودانيين للدراسة في الجامعات الغربية من زميلاتهم المتميزات علميا تعد ظاهرة ملفته وجديرة بالبحث والدراسة بما تحمله من دلالات بالغة الأهمية علي صعيد الدراسات الثقافية ما بعد الكولونيالية، إذ وجدت لها ليست مقتصرة على ياجي وفيبيان كما كنت أعتقد وأهما، بل تبين لي أن عدد واسع من المثقفين والعلماء والأدباء والأكاديميين والفنانين السودانيين والأطباء والمهندسين قد تزوجوا من اجنبيات وعاشوا معهن حتى آخر العمر، ومنهم الروائي الطيب صالح الذي تزوج من الاسكتلندية جولي وانجب منها ثلاث فتيات هن (سارة وسميرة وزينب) والعلامة عبدالله الطيب، الذي تشرفت بمعرفة زوجته الإنجليزية السيدة جريزدا وليم قبل أيام في الندوة المكرسة للعلامة عبدالله الطيب المصاحبة للمعرض الدولي السابع عشر للكتاب. والدكتور راشد دياب الذي تزوج من اسبانية. والدكتور عبد الرحمن محمد سعيد الأكاديمي السوداني والذي عمل سفيراً للسودان في إيران متزوج من المانية كانت تسمى كريستينا ثم اسلمت على يده وسميت حميدة وانجبت له عدد من الاولاد والبنات. وكذا الدكتور بابكر عبد الله السيد وهو طبيب قلب مشهور متزوج من المانية اسمها إنيقا. والباش مهندس طيران سر الختم كمبال متزوج من طبيبة هولندية اسمها زجسلافا كونكوفسكا كمبال. وهناك حالات كثيرة مشابهة من الزيجات الناجحة لا يتسع المجال لذكرها هنا. ويرى الكاتب خالد موسى دفع الله أن (الفنانة التشكيلية جريزدا الطيب زوجة العلامة الراحل البروفيسور عبد الله الطيب في مقال لها بصحيفة الشرق الأوسط، قد زعمت من خلال معاشتها لتلك الفترة في بريطانيا، أن شخصية مصطفى سعيد هي مزيج بين ثلاثة شخصيات حقيقية عاشت بالقرب من الكاتب في لندن. وتقول جريزدا أن هذه الشخصيات هي: "د. سعد الدين فوزي وهو أول سوداني يتخصص في الاقتصاد بجامعة أكسفورد، حيث تزوج فتاة هولندية محترمة ومخلصة وليست شبيهة بالفتيات في الرواية، وحصل على درجة الدكتوراه في العام 1953، وعاد إلى السودان، حيث شغل منصبا أكاديميا رفيعا الى أن توفي بالسرطان عام 1959. ولكن قبل ذلك التاريخ في الخمسينات حصل عبد الله الطيب على درجة الدكتوراه من جامعة لندن في اللغة العربية وعين بعدها محاضرا في كلية الدراسات الأفريقية والشرقية بالجامعة نفسها، وقبلها بعامين تزوج من فتاة إنجليزية (هي الكاتبة نفسها)، ومرة أخرى ليست شبيهة بصور فتيات الرواية. إذا هنا مزج الطيب صالح الشخصيات الثلاثة: سعد الدين وحصوله على شهادة دكتوراه في الاقتصاد من أكسفورد

والدكتور عبد الله الطيب وتعيينه محاضرا في جامعة لندن. أما الشخص الأكاديمي السوداني الثالث الذي اقتبس الطيب صالح جزءاً من شخصيته لتمثل الصفة الثالثة عند مصطفى سعيد - وهي الدون جوان، إلى حد ما- فهو الدكتور أحمد الطيب صديق الثلاثة ورفيقهم في الدراسة بالسودان وبريطانيا". وبغض النظر عن حقيقة هذا الزعم والدحض فما يهمنا هنا هو الإشارة الى أن الطيب صالح وروايته موسم الهجرة الى الشمال قد افتتحتا أفق جديدة للعلاقة بين الشرق والغرب، أفق أكثر رحابة وإنسانية وقيمة وفائدة وفي سياق ذلك الأفق الجديد يمكن رؤية وتعيين فيفيان أمينة ياجي بوصفة ثمرة يانعة للتلاقي قلبين وعقلين من الشرق والغرب، هما السوداني محمد أحمد ياجي والفرنسية فيفيان غوغيه، فكان أن أثمر هذا اللقاء الخصيب الجميل تلك الثمار اليانعة الرائعة التي نحتفي بها اليوم. والتي سيكون لها شأن عظيم على صعيد تخصيب وتنمية المعرفة الإنسانية ودفع حركة الاستغراب الجديدة.

وطالما وقد حاولنا أعلاه تأطير زواج ياجي وفيفيان في سياقه العام، فمن المهم استخلاص النتائج الملموسة المحسوسة من ذلك اللقاء كما تمخضت في الواقع العملي المباشر. إذ كان لهذا اللقاء الحميم بين رجل شرقي وسيدة غربية نتائج رائعة لم تكن بحساب أحد حتى هما ذاتهما، يمكن الإشارة الى أهمها:

أولاً: المرأة في الغربة وطن! إذ كانت وستظل المرأة في كل زمان ومكان، هي الوجود الأكثر إنسية في الحضارة الشرية، أذ هي حواء من اسمها حاملة سر الحياة ونبضها، فحيثما توجد المرأة توجد الحياة الحانية، وبهذا المعنى نفهم رمزية وجود المرأة ودورها في أسطورة جلجامش، أول نص مكتوب في التاريخ البشري. وللمرأة لغة إنسانية عابرة للحضارات والأديان واللغات والثقافات، أنها لغة الحب والحنان والرفقة والعشرة والأنسة، الإنسانية الحميم. وربما اشتقت الصفة إنسانية من أسم (نساء) هن موطن وسكن الأنس والسلوى للكائن الذكر في كل زمان ومكان. ها هنا يمكن لنا البحث عن المفتاح السري في علاقة الشاب السوداني محمد ياجي القادم الى باريس لغرض الدراسات العليا مع الأنسة فيفيان غوغيه الفرنسية المهتمة في الدراسات الشرقية. فلولا انجذابهما لبعض لما أنجبا تلك التجربة الحياتية الفريدة الزاخرة بالثمار اليانعة. فكما وجد الشاب العربي الغريب في باريس قلب امرأة يحبه وروح نسوية تأنسه وحضن انثى ناضجة يضمه، وجدت فتاة فرنسا الباحثة عن الحقيقة والحب والأمان في هذا الشاب الشرقي الأسمر الفارع الطول الدمث الأخلاق، فارس أحلامها وحامل مشروعها الروحي والثقافي الكبير.

ثانياً: أثمر لقاءهما إنجاب طفلتين هما الدكتورة سكيينة والمهندسة سلمى وتكوين اسرة سعيدة يضرب بها المثل في أم درمان. " منذ أن وطئت قدما السيدة فيفيان أمينة، وقد اتخذت اسم أمينة

اسما ثانيا لها بعد اعتناقها الإسلام، أرض السودان ودخلت في بيت أسرة زوجها بأمدرمان، وقعت في حب هذا البلد وتلك المدينة. وتقول عن تجربتها أنها خائفة من استقبال أهل زوجها لها لكونها غريبة أجنبية من بلد بعيد وثقافة مختلفة، ولكنها فوجئت، على العكس تماما، باستقبال فائق وحفاوة بالغة، ولم تبذل مجهودا في أن تصبح جزءا من الأسرة، بل الأسرة هي التي احتضنتها وجعلتها تحس أنها جزء لا يتجزأ منها"¹.

ثالثا: نجاح عملي للزوج محمد أحمد ياجي الذي تدرج في عدد من المناصب الرفيعة في المجال الدبلوماسي، والسياسية حتى تقلد منصب وزير السلام، ولعل كل هذا النجاح لم يكون بمعزل عن الأثر الإيجابي للسيدة فيفيان أمينة التي كانت له خير شريكة في حياته. وبهذا المعنى نفهم فحوى المثل (وراء كل رجل عظيم امرأة عظيمة، والعكس صحيح، إذ مثل وجود محمد أحمد ياجي في حياة فيفيان حدث تاريخيا بالمعنى الحرفي للكلمة، إذ بفضل زوجها اعتنفت الإسلام، واكتسبت الجنسية السودانية وتعلمت اللغة العربية، وكتبت وترجمة عدد واسع من الكتب والمقالات، فضلا عن التحاقها في الهيئة التدريسية في الجامعات السودانية" من خلال عمل زوجها في وزارة الخارجية، تنقلت السيدة فيفيان أمينة ياجي في مختلف أرجاء العالم التي عمل فيها زوجها سفيرا للسودان، في جدة وبغداد وفي الكونغو ونيويورك وواشنطن، ولكنها كانت دوما تحن للعودة إلى السودان، ولا تحس بانها في وطنها إلا عندما ترجع إلى ترابه وتعيش في وسط أهله. وقد كتبت مقالات عن بعض رحلاتها، ووصفت تجربة الحج وزياراتها للأماكن المقدسة في الجزيرة العربية التي تركت في نفسها أثرا عميقا مس شغاف روحها وكتبت عنها كتابا وثقت فيه تجربتها"².

رابعا: ما حققته السيدة فيفيان من نجاح اجتماعي وثقافي وعملي في السودان. إذ " عرفها طلاب اللغة الفرنسية في جامعات السودان المختلفة، فقد درس على يديها الكثيرون في جامعة الخرطوم وجامعة أمدرمان الإسلامية وجامعة النيلين، وغيرها، كما عرفها الناطقون بالفرنسية في السودان وخارجه بكتاباتها وترجماتها في مجالات الإسلام والتاريخ والسودان والمسرح، وبمشاركاتها في المؤتمرات وبرامجها في القسم الفرنسي بالإذاعة السودانية في هذه المجالات. ويتجاوز نشاطها الجم وحبها للسودان وأهله جميع هذه المجالات ليشمل كل من عرفتهم أو درّستهم أو زاملتهم

¹ مكّي، المرجع ذاته، ص 56

² مكّي، ص 65

لتغدق عليهم مودّتها وعلمها وعطائها بلا من ولا حدود ومن خلال مشاركتها في الحياة الاجتماعية، هذا فضلا عن فيضها العلمي والأكاديمي¹.

خامسا: ما إنجزته الراحلة فيفيان من أعمال فكرية في الأدب والأنثروبولوجيا الثقافية والدراسات الاستشراقية والترجمة والفقه واللغة والسيرة والتراث ومنها الاعمال الآتية:

كتاب، الدين المقدس: ذكريات من الحج. الخليفة عبد الله حياته وسياسته، رسالة دكتوراه. والأحاجي السودانية، وقصتان لتوفيق الحكيم. والأربعون حديث النووية. وجوه من الإسلام. رجال من المهديّة، الخليفة عبد الله والأنصار الأوائل، وسلاطين الظل، وأصحاب الرسول، الفارس الأسود. والفقه الإسلامي. وغير ذلك من الكتب والترجمات التي منها كتاب "التوحيد" لمحمد بن عبد الوهاب، وكتاب "الطراز النقوش ببشري قتل يوحنا ملك الحبش" لإسماعيل عبد القادر الكردفاني، وكتاب تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته. لنعوم شقير وإيزيس، لتوفيق الحكيم، والشلوخ، ليوسف فضل، المقاومة الداخلية للحركة المهديّة، محمد محبوب مالك، ونبتا حبيبتى لهاشم الصديق، وريش النعام لخالد المبارك، والملك نمر لإبراهيم العبادي. وغير ذلك الكثير من الأعمال التي أنجزتها الرحلة الحاجة نيفيان يرحمها الرحمن الرحيم.

سادسا: نجاح للدين الإسلامي الحنيف، تمثل في أقدام المسيحية الكاثوليكية فيفيان غوغيه الى التخلي عن ديانتها المسيحية الأصلية ودخولها الإسلام برغبة وحماسة ذاتية مثيرة للأعجاب والاحترام، وبذلك كسب الإسلام إضافة نوعية جديدة بالقيمة والأهمية، فضلا عن أن ذلك الاختبار وعملية التحول الروحي للسيدة فيفيان من المسيحية الى الإسلام، قد تمت بسلاسة ورحابة وسماحة وتقاهم ووعي تام. وقد لفت نظري موقف الراهبة المسيحية في الكنيسة الأنطونية التي قصدها المحتارة فيفيان في أحد الأيام وروت لها أصابها من مشاعر الحيرة والقلق الوجداني في بداية اضطرام رغبتها في اعتناق دين الإسلام وما كان ينتابها من شكوك وخوف من اتخاذ هذا القرار البالغ الخطورة والحساسية في حياتها، إذ يعد قرارا مثل هذا من أخطر القرارات التي يمكن أن يتخذها الانسان في كل زمان ومكان كما نعلم. ذهبت فيفيان لتستشير الراهبة الأنطونية في هذا القرار والاختيار المتمثل بترك دينها التي ولدت عليه واعتناق دين آخر، لا تعرف عنه الكثير! فماذا قالت لها الراهبة الطيبة اليكم ما قالته بالحرف الواحد، قالت الراهبة: (ما أهمية الدرب مادام يقود الى قمة يوجد فيها الرب) ينظر².

¹ مكي البديري، ص 13

² مكي البديري، المصدر ذاته، ص 40

الا تلاحظون معي أن تلك العبارة انما تمثل قمة التسامح الديني وتنطوي على معاني ودلالات إنسانية بالغة العمق والأهمية فيما تفتحه من أفاق ممكنة للحوار والتفاهم والتعايش بين الديانات والثقافات والحضارات في عالمنا المعاصر الذي بات في صيغته المعولمة شديد الضيق لاستيعاب الصراعات الدينية المقدسة كما كانت عبر التاريخ الماضي. وما أرق الدين وسماحته في قلب فيفيان وراهبته! ورغم أن فيفيان أعلنت إسلامه على السنة المحمودة الشريفة، إلا إنها حافظت على سماحتها الروحية تجاه المخالفين من الشيعة والمذاهب الأخرى، إذ تحول سنيتهما وزوجها من زيارتهما للأضرحة و((المقدسات)) الشيعية في العراق (الكاظمية، وكربلاء، والنجف، والكوفة، وسامراء وغيرها) إذ كتبت عن تلك الزيارات بلغة محايدة وبعين أنثروبولوجية مثقفة. وفي تعليقها على عاشوراء ومأساة كربلاء اعترفت فيفيان أنها شعرت أن "مأساة كربلاء باقية في ذهن كل فرد من أولئك الناس.. وكأنما الإمام الحسين لم يُقتل عام 680 ميلادية بل بالأمس".¹

سابعاً: لعل الخلاصة الجديرة بالقيمة والاعتبار من كتاب مكي البديري، عن سيرة حياة الزوجين ياجي وفيفيان، -أو هو بالأحرى سيرة حياة فيفيان وأعمالها وحدها، وكان حضور زوجها المرحوم محمد أحمد ياجي، في النص بحكم الضرورة الزوجية فقط- أقول ربما كانت خلاصة الخلاصة لهذا التجربة المدونة تكمن في طبيعتها النوعية المتفردة، في ظاهرة شبكة العلاقة الاستشرافية الاستغرابية المنتجة، إذ وقفنا عند زوجين من حضارتين مختلفتين، فيفيان فرنسية صارت سودانية الجنسية تعلمت اللغة العربية لغة القرآن واعتنقت الدين الإسلامي، وفكرت وكتبت معتزة ومفتخرة بهويتها الأفريقية العربية السودانية بحماسة وحب وحمية، واثرت بما كتبت وإنجزته- طوال حياتها في مختلف مجالات الفكر والثقافة- المعرفة الإنسانية عامة والعربية والوطنية السودانية خاصة، ومحمد ياجي، سوداني عربي مسلم تعلم اللغة الفرنسية وتمكن من التفاهم مع زوجته الذي كون معها أسرة سعيدة بملاحم عالمية. وكما هو معلوم أن امتلاك لغة ثقافة من الثقافة يعني بالنسبة للفرد الإنساني امتلاك عقليين في جسد واحد. وهكذا كانت ثمار تلاقين الزوجان ياجي وفيفيان، نتائج عظيمة الشأن، وغير قابلة للنسيان، وستظل تنمو وتزدهر مع السنين والإيام. ويحق للراحلة فيفيان أن تقتخر بذاتها اليوم في حضرة الغياب ولسان حالها يقول: ها أنا معكم وفيكم وبينكم، ومن غير الممكن نسياني، وقد صرت رمزا ثقافيا كبيرا من رموز وطني السودان والرموز خالدة لا تموت! فإذا كان جسدي وضمير غائبان، فقد تكفلت ضمائر أخرى، فأنا في جميع الأفواه لغة عالمية، وأنا في مئات القلوب والأذهان أنتصب فضولاً قابلاً

¹ مكي البديري، ص73

للنماء والانتساع، فأنا لست موجودة بعد في إي مكان، أني موجود أخيرا في كل مكان. ودمتم
بخير وسلام

ملاحظات شكلية في الكتاب

أولاً: على أهميته وناقته- أقصد الكتاب موضوع القراءة- وجودة دار النشر التي أصدرته، مدارك، وصاحبها الأديب المثقف الصديق العزيز، الياس فتح الرحمن، الذي تشرفت بمعرفته منذ ستة أشهر، اسمحو لي أن اخبركم بأنني رصدت عدد من الأخطاء الطباعية المتكررة في مختلف صفحات الكتاب يمكنني الإشارة الى نماذج منها هنا، مثلاً في صفحة 8 (كاونت) وهي (كانت) وفي صفحة 22 كتبت كلمة (تز وجت) متباعدة الأحرف! وفي صفحة 29 (عُمدت) والمقصود (عُمدت) وفي صفحة 90 (الجزور) والمقصود (الجزور) وفي صفحة 131 (تاريخية) والمقصود (تاريخية) أو (مهتهم) والمقصود (مهتهم) وفي صفحة 137 (مؤلف) والمقصود (مؤلف). مثل تلك الأخطاء الطباعية رصدت قرابة 58 حالة في الكتاب، أتمنى تداركها مع خالص التقدير والاحترام.

ثانياً: لاحظت أن بعض الجمل والفقرات الواردة في الكتاب تحتاج الى إعادة تدقيق وتعديل في الصياغة من قبيل الجملة التي كتبت هكذا (ويقال إن للبحر قوة جذب هائلة لا يستطيع من استنشق عبيره واعتاد لسانه على تذوقه.. الخ)¹. أعتقد أن هناك كلمة ناقصة هي (مقاومتها) وكذلك الجملة التي بدأت السطر (وشقيقتها جاكين كان لها اهتمام كبير بالأدب والموسيقى والسفر حول العالم) وسط صفحة 27. كما أن عبارة (نزق الشباب) وردت الصفحة 39 لا اعتقد إنها تفسر حقيقة دوافع فيفيان ورغبتها الانضمام الى أحزاب اليسار حينذاك، والمسألة أعميق وأكبر من كونها مجرد نزق شباب! لاسيما ونحن نعلم أن ثورة الشباب الأوروبي عام 1968م كان لها نتائج حاسم على صعيد تطور أوروبا اللاحق، إذ يعدها البعض علامة فارقة في مسار الحضارة المعاصرة.

ثالثاً: اثناء قرأتي للكتاب لفت نظري، فقرة تقول: أن الباحثة الراحلة فيفيان ياجي، في تحضير أطروحتها للدكتوراه عن الخليفة عبد الله المهدي قد "استندت في عملها بصفه أساسية الى وثائق المحفوظات (الأرشيف) المتعلقة بالمهدي. وتقدر هذه الوثائق بنحو خمسمائة ألف وثيقة، خصص ثلاثون الفا منها للخليفة عبد الله"².

¹ نفسه ص، 23

² مكي البدرى، المرجع ذاته، ص 129-130

كما هو واضح أن ثمة مبالغة في تقدير عدد المصادر المُطلع عليها في التحضير للدكتوراة، إذ أن الرقم نصف مليون وثيقة عدد كبير جدا بالنسبة للمدة الزمنية المخصصة لمدة إنجاز أطروحة الدكتوراه، ومن واقع الخبرة العملية والتغذية الراجعة قلما يتمكن طالب الدراسات العليا الباحث الأكاديمي المجتهد من المرور والاطلاع على عشرة ألف وثيقة من المصادر والمراجع المتصلة بموضوع بحثه بشكل مباشر أو غير مباشر! فكيف بالأمر حينما يفوق العدد عن مئة ألف وثيقة؟! هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنني هنا اشكك بقدرات الباحثة الراحلة السيدة فيفيان ياجي، التي لا غبار عليها ونزاهتها ابدا! فربما كانت تعني ما تقوله لاسيما في ظل الإعلام الجديد والانترنت الساحر، بقدر كوني أود التأكد من صحة هذه المعلومة وقد ظننتها خطأ في كتابة الرقم، إذ ربما يقصد خمسين ألف وثيقة؟

ختاما:

في ختام هذه الرحلة الشائقة في فيفيان ياجي وعوالمها الثقافية والفكرية الرائعة ماذا بوسعي قوله؟ أكرر شكري وامتناني العميق للأستاذ الدكتور حسن الحاج رئيس المكتبة، كما أحيي واشكر مؤلف الكتاب الدكتور مكي البديري، اشكرهما على منحي هذه الفرصة الطيبة التي جعلتني أطل على واحة ثقافية ومعرفية جديدة في حياتي، فلولاهاما لكنت بقيت على جهلي بحكاية السيدة فيفيان ياجي وأرثها الفكري الزاخر بالإبداع والعطاء، فضلا عما فتحته لي قراءة هذا الكتاب من نوافذ موازية للأطلال على المدونة الثقافية الفكرية السودانية الجديدة بالأهمية والقيمة والاعتبار، بما تمتلكه من كنوز حضارية وثقافية معرفية بالغة القيمة والحيوية في علمنا الراهن. عالم العولمة الشديد التداخل والتواصل، الذي نشعر اليوم وأكثر ما أي وقت مضى باننا كنا نجهله، ولا خير لنا من بذل المزيد من الجهد لكي نتعرف على عالمنا وأهله وثقافته.

وكما هو معلوم أن الآخر مرآة الذات! وقبل إطلاق أي حكم نافذ على مجتمع آخر لا بد أن يبلور الباحث موقفا واضحا قدر الإمكان تجاه مجتمعه نفسه. وسرعان ما سيكتشف أن الطريق الوحيد لتحقيق كشف المحجوب عن الذات إنما يتم بالدراسة (المقارنة) لذاته في أثناء انهماكها برصد الآخرين، وبأن يعي أنماط التشوهات التي ينطوي عليها هذا الموقف بالضرورة، فرصد الآخرين وتأويلهم هو الوسيلة الناجعة إلى رصد الذات.

وهذا هو بالضبط الشعور الذي شعرته به أنا الآن وهنا في لحظة انهماكي بقراءة كتاب الدكتور مكي؛ إنه موقف وعي الذات في لحظة اصطدامها بذات أخرى، ونقصد بالذات هنا المستويات المتعددة من الهوية الشرقية الآسيوية الأفريقية العربية الإسلامية لتاريخية والحضارية

الجهوية والإنسانية، إذ اشعر الآن بعد قرأتي لكتاب حياة الراحلة فيفيان يا جي بأنني لست كما كنت قبل قراءتها، صرت انساناً أكثر مما كنته. وكل ما أتمناه الآن هو أنني قد تمكنت من قراءة الكتاب وفهمت ما تيسر من فحواها.

**Revue spécialisée en sciences humaines, pensée, politique
et communauté, Publiée par le centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles,
politiques et stratégiques**

مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع
مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والإستراتيجية

مجلة الإصباح

**Centre AL-ISBAAH pour les études civilisationnelles, politiques et
stratégiques**

**Siège social : RÉS HAUTS DE L'HIPPODROME
RUE DES TREYTINS
EYSINES 33320
FRANCE**

CONTACT

E-mail : alisbaahcenter@gmail.com

Tel fixe : 0033 – 0951700220

Tel mobile: 611094381–0033

