الجدل

الفلسفة والتاريخ

دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلسفية ـــ دفاتر فلس

AL JADAL

Cahiers Philosophiques

N° 5-6 / 1987

محور العدد : الفلسفة والتاريخ

الحديث عن الذات في كتاب التعريف
عبد الفتاح كيليطو

مقاربة لبعض قضايا التاريخ القروي لمغرب القرن التاسع عشر
عبد الرحمن المودن

التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج : ملاحظات أولية
عبد الأحد السبتي

مثال عن العلاقة بين المدينة والمحيط القبلي في مغرب مطلع القرن XX
المختار الهراس

الزمان التاريخي
سليم رضوان

الثمن 12 درهم
رقم الايداع القانوني : 85 / 8

AL JADAL
B.P : 4 577 - AKKARI-RABAT
MAROC

الجدل

فصلية فلسفية

العدد 5 ـ 1987/6

المدير المسؤول
سليم رضوان

«الجدل» ص.ب : 4577 ـ العكاري ـ الرباط ـ المغرب

ايداع التصريح 17 / 1984
ايداع القانوني 8 / 1985

العلاف من انجاز القس شعبه

المحتويات

محور العدد

الفلسفة والتاريخ

الحديث عن الذات في كتاب التعريف
عبد الفتاح كيليطو 5
مقاربة لبعض قضايا التاريخ القروي لمغرب القرن التاسع عشر
عبد الرحمن المودن 16
التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج : ملاحظات أولية
عبد الأحد السبتي 26
مثال عن العلاقة بين المدينة والمحيط القبلي في مغرب مطلع القرن XX
المختار الهراس 40
الزمان التاريخي
سليم رضوان 54

الدرس الفلسفي

مقدمة في تاريخ الفلسفة
الدكتور نجيب بلدي 64

شهادات واقتراحات

حول تدريس الفكر الاسلامي بالثانوي
محمد مزوز 74

الأولمبياد الفلسفي

المقالات الفلسفية الفائزة في مسابقة «الجدل» الأولى 82

- المقالات المنشورة تعبر عن وجهة نظر كاتبيها.
- المقالات التي لم تنشر لا ترد إلى أصحابها.

هذا العدد :

بصدور هذا العدد تكون قد مضت سنتان على صدور العدد الأول من «الجدل»، تمكنا خلالها، رغم شروط العمل القاسية، من إصدار خمسة أعداد. لقد كنا ندرك منذ صدور العدد الأول اننا نسبح ضد التيار، فالممارسات الثقافية السائدة تتنافى مع كل عمل فلسفي صميمي وحقيقي، ووضعية الفلسفة ببلادنا كانت قد بلغت حدا من الانهيار لا مثيل له. لقد استطعنا أن نستمر، أن نحافظ على وجود ظل مهددا كل لحظة بالافلاس والموت.

هل حققنا تقدما ما منذ صدور العدد الأول إلى الآن ؟ هل أعدنا الحياة الى جثة الفلسفة الباردة ؟ لا نزعم ذلك، ولا ننفيه أيضا ؟ ولكننا نؤمن أننا أنجزنا شيئا واحدا نعتز به... فتحنا ثغرة في جدار الصمت، جدار العادة والرتابة...

لقد حاولنا خلال هذه المدة الزمنية التعريف بأكبر عدد ممكن من الفلاسفة، كما نشرنا نصوصا ودراسات في مجالات وحقول معرفية مختلفة، وأولينا اهتماما بالمشاكل التي تواجه تدريس الفلسفة بمؤسساتنا الثانوية، اعتقادا منا أن مستقبل الفلسفة يتحدد في المدرسة والجامعة، وليس على هامشهما، كما حاولنا تطوير المجلة لتنفتح على مجالات وميادين فكرية وثقافية ارحب، وذلك في أفق ان تصبح «الجدل» مجلة فلسفية، ولكن بمعنى مجلة مغربية للدراسات والأبحاث النظرية.

يمثل محور هذا العدد خطوة هامة في هذا الاتجاه، فهو خاص بمجال «التاريخ»، ونأمل ان ننشر الجزء الثاني منه والمتعلق بفلسفة التاريخ قريبا.

كما يتضمن هذا العدد درسا فلسفيا للفيلسوف الراحل نجيب بلدي، وفاءا لروحه وتقديرا لما قدمه للفلسفة ببلادنا، وهو تقليد ستعمل المجلة على المحافظة عليه وتدعيمه.

إن المصاعب التي نواجهها ترجع الى اختيارنا الطريق الصعب، طريق القطيعة مع ممارسة ثقافية تعيد إنتاج نفسها، دون ان تتساءل عن أسسها وأساليب تفكيرها ووسائل عملها، وفي اعتقادنا ان دعم القراء لمجلتهم، بالتعريف بها والمساهمة فيها، سيعيننا على مواصلة السير في طريق محفوف بالمخاطر.

[الجدل]

محور العدد : الفلسفة والتاريخ

الحديث عن الذات في كتاب التعريف

عبد الفتاح كيليطو

مقاربة لبعض قضايا التاريخ القروي لمغرب القرن التاسع عشر

عبد الرحمن المودن

التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج : ملاحظات أولية

عبد الأحد السبتي

مثال عن العلاقة بين المدينة والمحيط القبلي في مغرب مطلع القرن XX

المختار الهراس

الزمان التاريخي

سليم رضوان

عبد الفتاح كيليطو

الحديث عن الذات في كتاب التعريف لابن خلدون

I ملاحظات تمهيدية

الحديث عن الذات ـ أو حديث الذات ـ عرف عدة مظاهر حسب الثقافات والعصور، بحيث أن مايسمى بالأوتو بيوغرافيا ظاهرة نسبية، أي أنها مرتبطة بثقافة معينة وفترة تاريخية بدأت في القرن الثامن عشر، وهي نفس الفترة التي شهدت ميلاد الرواية بالمفهوم العصري.

نسبية الأوتو بيوغرافيا : هذا يعني أنه يتحتم علينا أن لانقرأ **تعريف** ابن خلدون (1) والسير القديمة بصفة عامة، بنفس المقاييس والمفاهيم السائدة اليوم.

هذا لايعني أن بالامكان الغاء معرفتنا بالسيرة الحديثة أو نسيانها عند دراسة السير القديمة. فالأوتو بيوغرافيا حاضرة في الأذهان وتشكل أفقا معرفيا يثري، باختلافه، فهمنا للأفق المعرفي الذي ترسمه السيرة القديمة. المهم هو أن نحذر ونحتاط حتى لانحكم على نصوص كلاسيكية بمعايير عصرية.

هذا شيء بديهي، لكن البديهيات تغيب أحيانا عن البصر. فهناك من يتأسف، بصفة مريحة أو ضمنية، لكون السيرة القديمة تبتعد عن النموذج الحالي، كما أن هناك ـ وهذا شيء معروف ـ من يلوم الهمذاني والحريري لأنهما لم يتقيدا بقواعد القصة والرواية ! عندما لاتدرس النصوص القديمة لذاتها، فإنها لامحالة تبدو مشوبة بالنقص والشذوذ. فمن الباحثين من يضفي صبغة المطلق على أسلوب السيرة الذاتية الحديثة ويعتقد أنه أسلوب «طبيعي»، فتبدو له السيرة القديمة منحرفة ضالة لاتستقيم إلا في صفحات قليلة، أي الصفحات التي تتلاءم مع النموذج الحالي. وهكذا فإنه لايفهم لماذا يحفل **التعريف** بـ «الاستطرادات، والتفصيلات، وإثبات رسائل مطولة لابن خلدون ولآخرين». (2).

لايفهم لأنه عوض أن ينظر الى النص كما ورد، ينظر إليه كما كان ينبغي أن يكون.

ثم إنه يدخل في اعتبارات أقل مايقال عنها إنها متسرعة. يحدث هذا عندما يعلن أن أحد كتاب السير نقل تجربته «بصدق وصراحة». ولعمري مامعنى الصدق والصراحة ؟ من يستطيع، عند دراسة النصوص الأدبية، أن يستعمل هاتين الكلمتين، بعد أن توطدت فلسفة الوعي المغلوط عند نيتشه وماركس وفرويد ؟ حتى لو أقسم لنا مؤلف بأغلظ الايمان أنه صادق، فلا أحد يصدقه. حتى لو اعتقد جازما أنه صريح، فإنه لن يصادف إلا الريبة والشك، وسينظر إليه على أنه غالط أو مغالط. فالصدق ستار يخفي أشياء يحرص القارىء على اكتشافها. إن اللسانيين وأصحاب التحليل النفساني يلحون اليوم على أن المواصلة بين الناس مبنية أساسا على المراوغة والاحتيال والكذب. كون الواحد منا يتكلم، أو يصمت، فهو بالضرورة كاذب !

في كتاب فون غروبناوم،إسلام القرون الوسطى، قسم مخصص للسيرة. للمؤلف لا يحيل على السيرة الحديثة، وإنما على السيرة كما وردت عند اليونان والرومان، ويحيل بالخصوص على اعترافات القديس أو غسطينوس، يبدو لي أن هذه المقارنة خصبة نظرا لوجود عناصر كثيرة مشتركة بين الأدب العربي والأدبين اليوناني والروماني. وفون غرونباوم، وإن كان في عرضه شيء من الاستفزاز للقارىء العربي (لأنه من خلال المقارنة يسعى الى القول بأفضلية الأدب اليوناني والروماني، ويعتبر اعترافات القديس أو غسطينوس مثالا لم تبلغ السير العربية شأوه)، فإنه يمتاز بنظرة شاملة الى الأدب العربي، فلا يدرس السيرة بمعزل عن الشعر وبمعزل عنه التاريخ. وهذه الطريقة في البحث تبدو لي مهمة، إذ على الرغم من أن لكل نوع خصوصيته ومجاله المحدد، فإنه من المفيد تفحص العلاقة التي تربط كل نوع بالأنوع الأخرى المجاورة أو البعيدة.

وهكذا فإن دراسة التعريف تتطلب منا أن نأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط النوع الذي ينتمي إليه النص، ولكن كذلك عدة أنواع أخرى. وهذا يقتضي منا أن ننبذ مفهوم التعبير المباشر عن الذات.

فالكاتب لايعبر إلا بما يسمح له النوع الذي يكتب فيه، النوع كما يتحدد في فترة ثقافية معينة. إن من يربط المنقذ من الضلال، مثلا، بالغزالي، لايصل الى نتيجة مقنعة. دراسة هذا النص لابد لها أن تتطرق الى ترجمتي المحاسبي وابن الهيثم، وكذلك الى الترجمة المنسوبة الى الطبيب برزويه والتي نجدها في بداية كليلة ودمنة. هذه النصوص جميعها تهدف الى البحث عن الحقيقة، وهو بحث يتم عبر نماذج ثقافية وداخل إطار يتعدى الفرد.

II محور الاختلاف ومحور الترتيب السّلّمي

أغلب الظن أن مسألة التعبير عن الذات - التي لايرد ذكرها في النقد القديم - أخذت تتبلور مع السير الذاتية الحديثة، المبنية على الاختلاف. فالذي يكتب اليوم حياته يسعى الى إثبات تميزه عن باقي الناس، وبالتالي إثبات وحدته. أن أسرد حياتي معناه أن أعلن،

صراحة أو ضمنيا، بأنني اختلف عن باقي الناس. بل إن هذا الاختلاف هو الذي يسوغ كتابة السيرة الذاتية.

وعلى العكس فإن الحديث عن الذات في الأدب القديم ينبني لا على الاختلاف، وإنما على موضع الذات في سُلّم ترتيبي. أن أتكلم عن نفسي معناه في هذا الحالة أن أعلن هل أنا أسمى، أرفع منزلة، أعلى مقاما من شخص آخر أم لا، أعلى مقاما أو أحط في خاصية من الخاصيات، في فضيلة من الفضائل أو رذيلة من الرذائل (3).

يمكن رصد الترتيب السلمي في عدة مجالات، في الأمثال («أروغ من ثعلب»، «أنحى من سيبويه»)، في رسم صورة الأشخاص والمدن، في النقد الأدبي (الموازنة بين الكتاب وبين الشعراء) وفي اللائحة الطويلة للنماذج البشرية (كل فضيلة أو رذيلة لها ممثل نموذجي؛ أحيانا تعزى الصفة النموذجية الى حيوان من الحيوانات). (4)

يتعين علينا إذن، عند دراسة الأدب الكلاسيكي بصفة عامة، والترجمة الذاتية بصفة خاصة، أن ننتبه الى محور الترتيب السّلّمي، وهو محور عمودي، على عكس محور الاختلاف، الذي هو محور أفقي. (5)

هذا التعميم، ككل تعميم، لاينفي وجود استثناءات، وطبعا من يبحث عن الاستثناءات لابد أن يجدها. وهكذا فإن محور الاختلاف الأفقي قد يبرز عند التوحيدي وقد يبرز عند ابن حزم في مقاطع من كتابه طوق الحمامة. إن تركيزي على محور الترتيب السلمي لايتعدى النزعة الغالبة في الأدب الكلاسيكي.

III معنى كلمة «تعريف»

كيف يصف ابن خلدون عمله ؟ بعبارة أخرى : إلى أن نوع يرجعه ؟ في مكان ما من الكتاب يقول : «أخباري». التعريف يندرج إذن ضمن الكتب التي تهتم بأخبار هذا الشخص أو ذاك، مثلا أخبار أبي نواس لابن منظور.

إضافة الى هذا لابد من الانتباه الى العنوان الكامل للكتاب : التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا. كلمة «رحلة» تعلن عن سرد للأسفار وتتضمن معنى الذهاب بعيدا عن الموطن الأصل، كما تفتح أفق انتظار يرتبط بالنوع نفسه، أي أن القارىء ينتظر وصفا للبلدان التي زارها صاحب الرحلة (كوصف القاهرة في التعريف). وينتظر القارىء كذلك ذكرا لخصائص البلدان وعاداتها وطقوسها (مثلا عند ابن خلدون مايتعلق بالتتر وزعيمهم تيمور عندما كان محاصرا لدمشق). الرحلة جولة في الفضاء، في الحاضر، بينما التاريخ جولة في الزمن، في الماضي. الرحلة وصف، والتاريخ سرد. إلا أن هذه المقابلة تبقى نسبية، لأن الرحلة تتضمن قسطا من السرد التاريخي، والتاريخ يتضمن قسطا من الخطاب الوصفي.

إن جانبا من كتاب ابن خلدون يندرج ضمن أدب الرحلات. هذا ما يبينه العنوان الذي يشير كذلك الى جانب آخر، وذلك عبر كلمة «التعريف».

هذه الكلمة يمكن أن نجد لها عدة معاني :

1 ـ التعريف يقتضي أن ابن خلدون غير معروف، مغمور.
2 ـ التعريف يقتضى أن ابن خلدون معروف، ولكن بطريقة مشوهة، فيأتي الكتاب لابراز التعريف الصحيح.
3 ـ التعريف يقتضى أن ابن خلدون يستحق أن يعرف، بل يجب أن يعرف.

المدلول الأول لايمكن أن نأخذ به، إذ لايتصور في الأدب الكلاسيكي أن يتم التعريف بشخص مجهول، أن تكتب سيرة شخص مغمور. اليوم تشجع بعض دور النشر أشخاصا لايتقنون الكتابة على إملاء ذكرياتهم وتنشر هذه الذكريات على شكل أتوبيو غرافيا. (6) في الماضي لم يكن ممكنا كتابة سيرة ذاتية إلا إذا كان الذي يكتبها أو يمليها معروفا بإنجازات وبكتب، أي إلا إذا كان مؤلفا معترفا بقيمته.

وهناك حالة ابن بطوطة. رحلته (والرحلة من الصعب فصلها عن السيرة الذاتية) كتبت بالرغم من كونه لم يكن مؤلفا. كيف نفسر هذا ؟ المعروف أن ابن بطوطة لم يكتب بنفسه رحلته، وإنما كتبها شخص آخر : ابن جزي ! لم يكن بإمكانه كتابة رحلته بنفسه، مع أنه لم يكن يجهل الكتابة. بل أكثر من ذلك : حتى لو كان ابن بطوطة مؤلفا يعتد به لكان بحاجة الى شيء آخر، إلى إذن من سلطة عليا. وهذا ماحدث بالضبط : كتابة الرحلة تمت بإذن، أو بأمر، من السلطان المريني أبى عنان.

الكتابة تتم تنفيذا لطلب من سلطة، وسواء كان هذا الطلب فعليا أم لا فالمهم أن الكتاب يتوجه في النهاية الى هذه السلطة على شكل إهداء. الكتاب يؤول في النهاية الى مكتبة السلطة.

المقصود من هذا الاستطراد هو أن الشخص المغمور، في إطار الثقافة الكلاسيكية، ليس بإمكانه كتابة كتاب، وبالأحرى كتابة سيرة ذاتية. إذن المدلول الأول لكلمة «تعريف» غير وارد.

المدلول الثاني يعني أن ابن خلدون معروف ولكن بطريقة غير صحيحة. هذا المدلول تؤيده عدة شواهد في الكتاب، عدة مواضع تتميز بلهجة تبريرية. وهذه اللهجة تتجلى أكثر أثناء الفترة المصرية في حياة ابن خلدون. تكتسي هذه المواضع صبغة الاحتجاج والدفاع عن النفس. ورغم أن ابن خلدون لايذكر بتفصيل وجهة نظر خصومه، فإن وجهة النظر هذه تعمل في الخفاء وتظهر بمجرد أن ابن خلدون يقوم بالدفاع عن نفسه، خصوصا ونحن نعلم من مصادر أخرى أن الصورة التي رسمها خصومه تختلف عن الصورة التي رسمها هو لنفسه. إذن كتب التعريف لاحلال صورة صحيحة محل صورة يعتبرها ابن خلدون مشوهة.

المدلول الثالث : قلت بأن التعريف يعني أن ابن خلدون يجب أن يعرف. لماذا ؟ هنا من المفيد أن أشير بسرعة الى الدوافع التي تحدو ببعض الأشخاص لكتابة سيرتهم.

هناك أولا الاعتراف بالذنب، ومن المعروف أن فوكو يرجع بالاوتو بيوغرافيا الى العادة المسيحية التي تقتضى أن يعترف المرء بما ارتكب من ذنب ثم يقول له القس كيف يكفر عن ذنبه ويمنحه المغفرة. هذا النموذج نجده عند القديس أو غسطينوس...

هناك ثانيا الرغبة في وضع تقليد أو سنة، أي ان الذي يترجم لنفسه يتقدم كنموذج

يحتذى، فتكتسي الترجمة بصفة صريحة صبغة تعليمية. نجد هذا الدافع في ترجمة برزويه الطبيب (الواردة في كليلة ودمنة) وكذلك في المنقذ للغزالي.

هناك ثالثا الاعتقاد بأن الأحداث التي عاشها صاحب الترجمة مثيرة وجذابة، وهذا ما يبرر كتابة الرحلة. ان من يسافر بعيدا يحب رواية ما شاهد، وفي أغلب الأحيان تكون الرواية شفوية، إلا ان الرحلة يقدر لها أن تكتب إذا كان صاحبها مؤلفا معترفا بقيمته.

لا أظن ان الدافع الأول (الاعتراف بالذنب) وارد في كتاب ابن خلدون. ولا أظن كذلك ان صاحبنا كان يعتبر نفسه نموذجا ينبغي تقليده، الا ان هذه المسألة معقدة ولابد من العودة إليها. يبقى الدافع الثالث : هل ترجم ابن خلدون لنفسه لأنه يعتقد ان حياته مليئة بأحداث ومواقف تستحق ان تسجل ؟ هذا مما لاشك فيه، وهنا نجد التبرير الأساسي لكتابة السيرة : الشهادة، ابن خلدون عايش احداثا سياسية وشارك فيها ومن واجبه الادلاء بشهادته، خصوصا وان هذه الشهادة نابعة من شخص ذي امتياز لأنه بحكم معاشرته لذوي الأمر كان في موقع يسمح له بمراقبة ما يجري عند من يصنعون التاريخ. لذلك فإن «الأنا» الذي نجده في التعريف هو «الأنا» التاريخي، المشارك مع آخرين في احداث تاريخية معينة.

IV القيود النوعية :

كيف يتحدث ابن خلدون عن نفسه ؟ كيف تتم الترجمة الذاتية ؟ ما هي الأشياء التي يجوز ذكرها والأشياء التي يجب السكوت عنها ؟

كل ترجمة ذاتية مبنية على انتقاء، مع العلم بأن كيفية الانتقاء تختلف من عصر الى عصر ومن ثقافة الى ثقافة. فما هي المعايير التي تحكمت في اختيار الأحداث والأوصاف التي يتكون منها التعريف ؟

ان عملية الاختيار لا تفسرها، فقط، دوافع شخصية، وانما كذلك، وبالخصوص، دوافع ثقافية ونوعية (نسبة الى النوع الأدبي)، لهذا فإن تحليل التعريف ينبغي ان يستند على دراسة عامة للكيفية التي كان يكتب بها التاريخ، للكيفية التي كان يترجم بها للشخصيات التي تستحق ان يترجم لها ويتحدث عنها.

أظن أنه ليس هناك مبرر، على الأقل عند بداية البحث، للفصل بين الترجمة الذاتية وما يسمى بالترجمة الغيرية، ذلك ان الطريقة التي يترجم بها للغير هي نفس الطريقة التي نجدها في الترجمة الذاتية. لنلق نظرة على ترجمة الأدباء والأعيان عند ابن خلكان وياقوت، ماذا نلاحظ ؟

نلاحظ ان التراجم تذكر الأشياء التالية :

1ـ نسب الشخص المترجم له.
2ـ تاريخ ومكان ازدياده.
3ـ شيوخه.
4ـ اسفاره

5- منتخبات ونتف من كلامه : شعر او نثر، واحيانا شعر ونثر معا. في الكتب التي تترجم للمتصوفة، تحل الكرامات محل المنتخبات الشعرية والنثرية.

6- شهادة بعض معاصري المترجم له على سلوكه وإنتاجه. ذلك ان الحكم على شخصية في كتب التراجم يبرز أساسا في ايراد ما قيل عن هذه الشخصية.

7- تاريخ الوفاة.

في التعريف نجد هذه العناصر، ما عدا طبعا العنصر الأخير : تاريخ الوفاة، وان الخضوع لهذا الرسم هو ما يفسر الاستطرادات الكثيرة التي تتخلل الكتاب والتي تغيظ بعض القراء المتسرعين. لندرس على التوالي العناصر المكونة للرسم.

1- النسب :

ابن خلدون يعود بنسبه الى وائل بن حجر، لماذا ؟ لأن وائل هذا، كما يصفه ابن خلدون، «من اقيال العرب»، ثم «له صحبة» اي له صحبة بالرسول، لأنه وفد عليه ونال منه هذا الدعاء الصالح : «اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده الى يوم القيامة».

الدعاء تثبيت وتأكيد لنباهة الأسرة التي ينتمي إليها ابن خلدون، بفضل هذا الدعاء نالت الأسرة حظا وافرا من المجد على مر الأجيال، من ناحية اخرى فإن نباهة الأسرة تؤيد الدعاء ومصداقية الحديث. صحة هذا الحديث لا تظهر فقط بالاسناد ولكن كذلك بكون الدعاء الذي يتضمنه قد تحقق ونال الاستجابة.

ان إلحاح ابن خلدون على اسلافه وأجداده، يوحي بأنه ينظر إليهم كمرآة لنفسه. بتعبير آخر : دعاء الرسول يشمله ويوجه مصيره كما شمل ووجه مصير اجداده، ان حياته، بالنسبة لحياة اجداده، ليست خاضعة لمبدإ الاختلاف. ابن خلدون لا يعلن، ولا يمكن ان يعلن، انه يختلف عمن سبقوه، انه على العكس يعلن عن الاتصال والاستمرار ويركز على مبدإ الترتيب السلمي، اي الدرجة التي بلغها افراد الأسرة. في الفضل والقيمة عبر الأجيال، الزيادة والنقصان في درجة الفضل : هذا ما يميز أفراد الأسرة الواحد عن الآخر.

2- تاريخ ومكان الازدياد :

هذا العنصر له أهمية كبيرة ليس فقط لأن هدف المؤرخ هو أساسا تأريخ الحادثة وضبط مكان وقوعها، ولكن كذلك لسبب اخر له ارتباط برواية الحديث ورواية الأخبار بصفة عامة. التأكد من كون الراوي كان بإمكانه الاتصال بالرجال الذين روى عنهم.

3- الشيوخ :

ليس لمرحلة الطفولة ذكر في التعريف. هذا شيء لا يبعث كثيرا على الاستغراب

لأن الطفولة مسكوت عنها في كتب التراجم، بل في الأدب الكلاسيكي بصفة عامة. لا يكاد يرد ذكر الطفل الا في الرثاء، عندما يفقد شاعر ولده (ابن الرومي)، أو عند الاستعطاف (الحطيئة).

لماذا تهمل الطفولة في التراجم ؟ لأن الشخصية التي يجوز التحدث عنها هي الشخصية العاقلة والمسؤولة شرعا. لا يذكر التعريف من الطفولة الا شيئا واحدا : حفظ القرآن، لأن هذا الحفظ يؤهل الطفل للانتقال الى مرحلة الرجولة، بفضل الاطلاع على كتاب الله، يتأدب الطفل، اي يمر من حالة شبه حيوانية الى حالة انسانية. بعد حفظ القرآن يكون الاتصال بعدة اساتذة، لكل واحد اختصاصه. وإن ما يثير الانتباه في التعريف هو العدد الهائل من الشيوخ الذين اخذ ابن خلدون عنهم العلوم النقلية والعقلية. ابن خلدون يخصص ترجمة لكل استاذ، وفي كل ترجمة يبرز الترتيب السلمي من جديد : هل يعرف الأستاذ الفلاني اكثر أو أقل من غيره ؟ ما هي الدرجة التي وصل إليها في العلم ؟

التصور الذي يكمن وراء لائحة الشيوخ الطويلة التي يذكرها ابن خلدون هو ان العلم شعلة تنتقل من أستاذ الى تلميذ عبر الأجيال. وهنا تطالعنا مرة اخرى فكرة النسب، النسب العلمي بعد النسب العائلي، المبدأ القائم في التعريف على النسب العائلي هو : قل لي من هم اجدادك اقول لك من أنت. والمبدأ القائم على النسب العلمي هو : قل لي على من اخذت العلم أقول لك من أنت، خصوصا ان أساتذة ابن خلدون منحوه الاجازة، أي الشهادة التي تثبت انه مؤهل لتدريس العلم الذي أفاده منهم.

4- الأسفار :

سبقت الاشارة الى هذه النقطة فيما قبل، ينبغي ان أضيف ان انتقال ابن خلدون من مركز ثقافي الى اخر لم يكن يجعله يشعر بالغرابة. ذلك ان نفس البنيات الثقافية كانت موجودة في تونس وتلمسان وفاس.

قد يقال : ابن خلدون اشاد بالقاهرة واثنى عليها، مما يدل على الاعجاب وعلى الموقع الفريد الذي كانت تحتله هذه العاصمة في عصره. الا ان قراءة متأنية للفصل المخصص للقاهرة تبين ان الوصف خاضع للترتيب السلمي، للعلاقة العمودية، بمعنى ان ابن خلدون لم يكن يعتبر القاهرة مختلفة، عن المدن الأخرى التي زارها، وإنما كان يعتبرها اكثر ازدهارا وأعلى مقاما.

5- المنتخبات :

يتضمن التعريف قسطا وافرا من الأشعار التي ألقاها ابن خلدون في مناسبات معينة، الغرض من إدراج هذه القصائد هو ابراز صورة شخص متجر في الشعر، صورة مشارك في فن الكتابة وفن الشعر، صورة شخص ينتمي الى اهل الفضل في الرياسة وكذلك الى اهل الفضل في قول الشعر.

6- شهادة المعاصرين :

الى جانب اشعاره يضمن ابن خلدون كتابه عدة رسائل مطولة وجهها إليه رؤساء ووزراء كابن الخطيب مثلا، هذه الشهادة من المعاصرين تؤكد من جهة معاشرة ابن خلدون لأولى الأمر، ومن جهة اخرى، وهذا هو الأهم - توثق اقواله وتمنحها المصداقية التي تحتاج إليها.

ذلك أن الذي يتحدث عن نفسه يساوره الشك في ان مستمعه أو قارئه قد لا يصدقه ! وهذا ما حدث لروسو بحيث انه في بداية سيرته الذاتية اقسم بأغلظ الايمان انه سيقول الحق وأشهد الله على صدقه. أما ابن خلدون فإنه ادلى بوثائق مكتوبة لتدعيم كلامه.

V بعض الأسئلة :

كخاتمة لهذا البحث أود، بسرعة، طرح بعض الأسئلة، في سياق كلامي عن **التعريف** :

1- هل هناك فرق جوهري بين الترجمة «الذاتية» والترجمة «الغيرية»، اذا استثنينا مسألة الضمير : ضمير المتكلم في الترجمة الذاتية، وضمير الغائب في الترجمة الغيرية ؟

فالخبر، النوع الذي يسمى الخبر، يتميز بشيء مهم : الشخص الذي يتكلم عنه (بضمير الغائب) هو الشخص العمومي. ان الذي يجمع الأخبار لا يهمه ما يجول في نفس الشخص، لا تهمه خواطره، وإنما أفعاله وأقواله في موقف معين، في سياق علاقة مع أشخاص اخرين(7). إن ما يصدق على الخبر، بمعنى ا لترجمة الغيرية، يصدق على الخبر، بمعنى الترجمة الذاتية. فابن خلدون يتكلم عن ذاته الرسمية، عن ذاته الخارجية والعمومية. إنه يصف نفسه كما قد يصفها شخص اخر، شخص يخبر عن ابن خلدون. بعبارة اخرى : يصف نفسه كما لو كان ميتا واخذ شخص اخر في كتابة سيرته. صحيح ان الكتاب مكتوب بضمير المتكلم، ولكن يبقى الارتسام بأنه مكتوب بضمير الغائب. **التعريف** يصدق عليه قول : الأنا غائب، او القول المشهور : «الأنا اخر».

2- كيف يبرز مفهوم الزمن في **التعريف** ؟ ما هي الغاية من توالي الأحداث وتغيرها ؟

هناك رأي لفون غرونباوم اورده هنا بدون تعليق. في حديثه عن السيرة الذاتية العربية يقول : «إن ما يتغير ليس هو بالضبط الفرد، وإنما وضعيته».

من الصعب تحديد فكرة الزمن عند ابن خلدون اننا لا نجد في **التعريف** الرسم الذي نجده في **المنقذ** للغزالي مثلا. في **المنقذ** تتجه الحياة إلى غاية، الى قرار، الى حقيقة نهائية، هناك غائية في تاريخ الفرد : بعد فترة الضلال التي قد تطول، تأتي الهداية ويأتي اليقين. بعد الأزمة يتجلى الحل، اما عند ابن خلدون فإننا لا نعثر على هذه الغائية. فهو

يتقدم في السن ولكنه لا يتقدم خطوة نحو الحقيقة، بل ان الحقيقة شيء مستبعد فلا يرد ذكرها. ليست الحقيقة عنده خاتمة المطاف وليست محل تشوق وانتظار.

3- ما هي العلاقة، عند ابن خلدون، بين النظرة الى الفرد والنظرة الى الجماعة ؟ هل في التاريخ حقيقة، أو غاية، تسعى الجماعة إليها ؟

4- ما هي العبرة من كتابة **التعريف** ؟ ما هو الدرس الذي يسعى ابن خلدون الى بلورته من خلال تأليف ترجمته ؟ بتعبير اخر : ما الفائدة من كتابة التاريخ، سواء التاريخ الفردي أو التاريخ الجماعي ؟

هوامش

1- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1951.

2- يحيى ابراهيم عبد الدايم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1975.

3- انظر :

E.Birge-Vitz, (Type et individu dans l'«autobiograghie» médiévale» , Poétique , 24,1975.

4- لمزيد من المعلومات حول هذه النقطة، انظر كتابي :

Les Séances , Paris , Ed.Sindibad , 1983 , p. 244-247.

5- آفة بعض الدارسين انهم يعقدون مقارنة بين الأدب الحديث والأدب القديم، تعقد المقارنة دون مراعاة لنسبية الأساليب، فيصير الأدب الحديث كالمقياس الذي انطلاقا منه يحكم على الأدب القديم بالجودة او بالرداءة. المقارنة لن تكون خصبة وذات جدوى الا اذا وازنا بين الأدب العربي الكلاسيكي والأدب الأوروبي أثناء القرون الوسطى، اغلب الظن ان هذه الموازنة ستثبت العديد من الخصائص الأسلوبية المشتركة، بالرغم من انه لم يكن هناك، على ما يبدو، تأثير ملحوظ من جانب او من اخر. ان عدم الانتباه الى اداب القرون الوسطى في أوروبا يثير سوء التفاهم ويتسبب في مناقشات عقيمة.

6- حول هذه الظاهرة انظر :

Philippe le jeune, Je est un autre, Paris, Ed, du seuil.

7- يلاحظ باكتين، للبرهنة على الطابع العمومي لوصف النفس في الأدب القديم، ان افيلوس، في الالياذة، لا يستتر ليبكي موت صديقه، وإنما يبكي بصوت جهير يرن في كل ارجاء المعكسر اليوناني. انظر :

Esthétique et Théorie du Roman , Paris , Ed. Gallimard.

عبد الرحمن المودن

مقاربة لبعض قضايا التاريخ القروي لمغرب القرن التاسع عشر

تندرج الملاحظات التي اتقدم بها في هذه المساهمة في مجال اشمل ضمن الأبحاث التاريخية الا وهو حقل التاريخ القروي، الذي له في جهات اخرى من المعمور، ولا سيما في أوروبا، اهمية معروفة. أتته تلك الأهمية من كونه حقلا من الحقول التي جدد فيها البحث التاريخي الأوروبي نفسه سواء من حيث المضامين أو من حيث المناهج. بعد ان كان التاريخ يركز على البحث في تعاقب الدول والملوك، وتوالي الحروب والهدن، اصبح يترصد تطور البنى الاقتصادية والاجتماعية والثوابث السياسية، ويتعقب مظاهر الاستمرار والانقطاع في تلك البنى، من البحث السياسي والعسكري والدبلوماسي تحول التاريخ الى البحث الاقتصادي الاجتماعي والثقافي.

وقد اضطلعت مدرسة الحوليات Les Annales بفرنسا في ثلاثينات هذا القرن بدور هام في هذه التحولات، بتأكيدها على شعار التاريخ الشامل الذي لا يتراجع عن الخوض في أي مجال من مجالات الفاعلية البشرية. وكان لحقل التاريخ القروي نصيب هام من اهتمامات هذه المدرسة، اذ ان بعض كبار زعمائها كانوا وراء تأسيس اركان هذا الحقل. منهم :

Marc Bloch; — La société féodale
— Les Caractères originaux de l'histoire rurale française ; في كتابيه
ومنهم (Robert Boutruche و Lucien Febvre) في عدد من أبحاثهما الصادرة بمجلة Les Annales وبكيفية اقرب منها، يمكن الاشارة الى George Duby في مؤلفه L'économie rurale et la vie des campagnes dans L'occident médiéval.

من حيث المناهج، تطلب هذا الحقل الجديد انفتاح البحث التاريخي على علوم اجتماعية اخرى، واستيعاب نتائجها، والاستفادة من اشكالياتها لابتكار اسئلة جديدة هكذا افاد التاريخ من الجغرافيا وعلوم البيئة، وأطل على الاقتصاد والسوسيولوجيا كما انفتح على مناهج الانثروبولوجيا والعلوم اللسانية...

إذ ان كل هذه العلوم تجعل من المجال القروي، ماضيه وحاضره، حقلا لأبحاثها.

ومن الباحثين الذين مارسوا كل هذه التقاطعات المعرفية، في أبحاثهم في تاريخ قروي قريب من التاريخ القروي المغربي، يمكن الاحالة على اعمال Lucette Valensi، ولا سيما اطروحتها المعنونة : Fellahs Tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e -19e S.

(نلاحظ التقارب حتى في العناوين بين **Duby** و Valensi).

أما في المجال المغربي، فإذا ما استثنينا أعمال Jacques Berque، وبعض الأبحاث المغربية التي انجزت مؤخرا، فإنه يمكن القول ان البحث في التاريخ القروي المغربي، مايزال في بداية الطريق، يتردد بين المسارات، ويبحث عن الأسئلة الموجهة، وعن سبل مراكمة التجربة والدربة من بحث الى اخر، وتمتين الأدوات والمناهج من دراسة الى اخرى.

لماذا هذه الديباجة ؟ لأقول ان البحث في هذا المجال مايزال عندنا مفتوحا ومحجوزا في نفس الوقت. هو مجال مفتوح، لأن جميع المبادرات ممكنة ومحبذة مادامت لم تتحجر فيه بعد تقاليد بعينها. ولكنه ايضا مجال محجوز باعتبار المعوقات المتعددة والمتنوعة والتي تعثر مسيره كما تعثر مسير البحث التاريخي بكيفية عامة. هذه الديباجة ايضا لأوضح ان الملاحظات التي اتقدم بها هنا هي عبارة عن مقترحات صالحة لاثارة المناقشة اكثر مما هي نتائج جاهزة يمكن اعتمادها اجوبة نهائية. سوف تتمحور هذه المقترحات حول النقط الرئيسية الآتية :

- بعض التساؤلات والمفاهيم الأساسية.
- تفكير حول عينات ميدانية
- بعض الخلاصات المؤقتة.

1- تساؤلات ومفاهيم اساسية :

هناك من يتساءل عن مدى مشروعية استعمال عبارة التاريخ القروي بالنسبة لتاريخ البوادي المغربية، بما ان الحديث يدور غالبا حول تاريخ مجموعات قبلية اكثر مما يكون حول حياة قروية، أي ان تاريخ البوادي لم يفلح بعد، او على الأقل لم يفلح دائما في تكسير طوق الوصف السياسي الاجتماعي، للتوصل الى تكميم الظواهر الاقتصادية والاجتماعية، والتيارات التي اخترقت ماضي البادية المغربية، وماتزال تفعل في حاضرها الى هذا الحد او ذاك.

صحيح ان عبارة التاريخ القروي تحيل على مطمح في الأفق، وعلى منزع منهجي اكثر مما تحيل على ممارسة فعلية تؤول الى نتائج مضمونة. ولكن اذا اخذنا بعين الاعتبار وضعية البحث التاريخي والباحثين فيه، والمتميزة اساسا بتقوقع التجارب، وتشتت المجهودات، وحرفية الوسائل وقلتها، وشدة تبعثر المادة، وانعدام اية عناية عمومية، اذا ما اخذنا بعين الاعتبار هذه الوضعية السيئة راهنا، من الممكن ان نؤمل، اذا ما طرأت

تحولات في الوضعية المشار إليها، ان الواقع الملموس، ربما يفاجئنا بكون المطمح المنهجي في تأسيس تاريخ قروي ليس بالمستحيل على غرار ما تبادر الى الذهن.

لكن حتى في ذلك الوقت، سوف نتحدث في تاريخ البوادي عن تاريخ قبائل اذ ان القبيلة كما سوف اؤكده، من المفاهيم المحورية التي تتقاطب حولها الحياة القروية، ويمكن ان نعمم اكثر فنقول، الحياة المغربية بكيفية اشمل، في الفترة ما قبل الاستعمار وربما حتى خلال : وبعد الاستعمار طبعا الى جانب مفهوم القبلية هناك مفاهيم استراتيجية لا تقل بلاغة في انارة ميكانزمات التاريخ القروي المغربي، ويمكن الاشارة هنا من باب التذكير فقط الى المؤسسات التي تعبر عنها مصطلحات، الزاوية، المرابط، الشريف، او ما يمكن تسميته بدعامات السلطة الرمزية الدينية والاجتماعية والسياسية في البادية، ثم المؤسسات التي تعبر عنها مصطلحات الأمين والشيخ، والقائد، والحركة والمحلة، او ما يمكن نعته بقنوات ودعائم السلطة الادارية والسياسية بالبوادي، اي سلطة المخزن المركزية، لكن التركيز سوف يقع على مفهوم القبيلة، ومن خلاله يقع تلمس المفاهيم الأخرى، ولابد من تبديد سوء تفاهم محتمل منذ الان، فليس المقصود تأسيس تاريخ قبلي، أي ذي نزعة قبلية، لأن اي نزعة من هذا القبيل، معرضة للتفاهة المنهجية سلفا وانما القصد هو دراسة تاريخ قبائل، وتبرير هذه الدراسة من باب تحصيل الحاصل، فدراسة تاريخ القبائل يفرض نفسه على اي مشروع لدراسة تاريخ البوادي بما ان البوادي كانت معمورة من طرف قبائل، وجميع مناحي الحياة القروية ومختلف العلاقات والتبادلات والاصطدامات تتم في قوالب قبلية، بل ان الدولة المخزنية نفسها، وهي نظام مركزي وممركز بالضرورة لم تشذ عن المناخ القبلي العام.

لكن حينما نتحدث عن القبيلة، يجب ان نحدد اية قبيلة نعني ؟ فهل نعني القبيلة، بمفهومها الانثروبولوجي، كما وصفها الاثنوغرافيون والانثروبولوجيون فيما بعد، في بعض الجهات المعزولة من العالم كأواسط استراليا أو جزر المحيط الهادي، او أواسط الغابات الاستوائية بإفريقيا او امريكا الجنوبية ؟ القبيلة بهذا المفهوم من درجات التنظيم البشري البدائية المتميزة بأفقها الضيق المحدود، واستقلاليتها عن أي تنظيم مركزي، وقربها من العيش فقط على الوسائل المتوفرة في الطبيعة (الصيد والقطف والفلاحة الجنينية). اذا هذه بنى شبه قارة، لا تلامس التحولات التاريخية الا ببطء كبير.

القبيلة في مغرب ق 19 وما قبل، على العكس، مفهوم تاريخي، قابل للتطور، وتعتريه تطورات فعلية، ان لم يكن في تغيير ملامحه الأساسية، على الأقل في ترتيب وإعادة ترتيب مكوناته المختلفة اذ ان القبيلة في هذا الاطار الاجتماعي الديني الثقافي والسياسي، ترتبط بشتى الروابط، لا فقط مع مكونات اجتماعية مماثلة كالقبائل المجاورة، بل تنفتح لتيارات اوسع وأشمل قد تصل حد المنطقة بأكملها (كالجنوب، او الشمال، الغرب، والشرق) وقد تصل حد البلد بأكمله وما يعبر عنه على الصعيد السياسي من وجود دولة مركزية موحدة (كما حصل في حالات المواجهة مع قوى اجنبية، في إبان ازمات التطويق الاستعماري، سواء في القرن 15 و16 او في ق 19 و20) ومما لا شك فيه ان أفق القبائل المغربية كان منفتحا على مستوى اشمل من ذلك بكثير، وهو أفق الأمة الاسلامية، وإن كان

هذا الأفق فضفاض الحدود مضبب المعالم يبدو لنا ذلك من خلال إقبال اعيان القبائل على الحج الى الديار المقدسة، يبدو ايضا من خلال عدد نصوص الرحلات الحجازية التي ألفها الحجاج القرويون.

مفهوم القبيلة في مغرب ما قبل الاستعمار مفهوم تاريخي اذا ومن ثم، فإن هذا المفهوم اصابه ما يصيب المحتوى الفعلي الذي يعبر عنه، من تراكمات وتغيرات، قد تؤدي بالمفهوم ذاته الى مستوى من التعقيد يحادي اللبس والغموض.

ولتفادي الغموض، لابد من تدقيق مستويات المعنى الذي يعبر عنه مفهوم القبيلة، وهذه المبادرة تجعلنا نطل على ما يكتنف هذا المفهوم من طبقات اللبس التي تحجب المعنى البسيط، المطابق لواقع عيني.

المستوى الأول من اللبس ينتج عما حملته المصادر التقليدية من معنى قدحي لهذا المصطلح، باعتبار ان المؤلفين التقليديين، من اخباريين ونوازليين وكتاب مناقب وانساب، كانوا في معظمهم من الحضريين، ومن السائرين في ركاب المخزن، فتبنوا نظرة خارجية، سلبية عن القبيلة. تبدو القبيلة هنا كخطر يتهدد الحضارة والدين والدولة لا نعرف الا القليل وغالبا عن طريق الصدفة عن القبيلة الفعلية، في حياتها اليومية، في تعاملها العادي مع الاخرين، والذي لابد ان يشتمل على التأثير والتأثر، على الصراع والتبادل، على العكس، نصادف القبيلة حينما تتعدى حدود حياتها المحلية، اي عندما تعترض قافلة تجارية، أو تهاجم دولة من قطعان المدينة او فرقة عسكرية مخزنية. صحيح اننا نصادفها ايضا حينما تتصدر للدفاع عن جهات مهددة من البلاد كما حدث ابان حرب تطوان. لكن على العموم، يبقى وجه القبيلة في الكتابة التقليدية وجها قاتما يكفينا للاقتناع بذلك ان ننصت الى احد فقهاء ق 19 الذين عرفوا بوفرة انتاجهم النسبية، وشدة انخراطهم في التشهير بسكان البادية : وهو علي السملالي السوسي المتوفي سنة 1328 هـ / 1910، مؤلف مخطوط، **عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة** حيث يجمع النصوص الشرعية والاستدلالات العقلية التي تسوغ للسلطان احداث المكوس، وهو مؤلف صدامي، يبدو ذلك من العنوان الفرعي لمؤلفه والذي حدده هكذا : **او تقول قمع اهل الرعونة في اطلاق المكس على التوظيف والمعونة** في هذا المخطوط يقرر السملالي مايلي :

«ولا يخفى ان غالب قبائل الزمان كما هو مشاهد بالعيان متواطئون على الانهماك في العصيان، لا تجد قبيلة في الغالب الا وهي تحمي افرادها وتتعصب عليهم، ولا يسمحون بجريرهم ومذنبهم» (ص : 401) واذا ما سألنا المؤلف مزيدا من الدقة والتوضيح فإنه يجيبنا هذه المرة بأمثلة خاصة بقبائل بعينها فيقول : «غياتة وايت يوسي او باش وغوغاء... قاتلهم الله بانياب الكلاب وحاسبهم اشد الحساب» (ص : 362).

طبعا، الحكم الذي تخلص إليه النصوص التقليدية هو ان القبائل تعيش عيشة جاهلية، وهذا ما يفسر شدة اللهجة التي نلمسها عند السملالي، القبيلة اذا مفهوم مهمش عن واقع محتقر أو متهيب منه. وليس المطلوب تعويض هذه الرؤى الاحتقارية، برؤى تمجيدية اذ هما معا وجهان لنفس العملة الايديولوجية، وانما المطلوب الاحتراس من رؤية المصادر التقليدية واخضاعها لنقد دقيق للدلوف الى الواقع المحجوب.

المستوى الثاني من اللبس الذي يكتنف مفهوم القبيلة يأتي من كون الأوساط الاستعمارية؛ تهافتت على هذا المفهوم منذ ق 19 حتى اليوم، من خلال مؤلفات الرحالة، وتقارير الدبلوماسيين والعسكريين، وأوصاف الاثنوغرافيين والاداريين وأيضا من خلال أبحاث الأكاديميين الاستعماريين تتواتر نفس الصورة المزدوجة عن القبيلة المغربية. فهي إما ان تقدم في حلة زاهية من التنظيم الدال على حياة الديموقراطية في اطار قبائل مستقرة، زراعية، تعيش في الجبال، وتعكس استمرار العبقرية المحلية البربرية السابقة عن مجيء العرب والاسلام... وإما ان تقدم القبيلة كجحافل من الغزاة الذين استولوا على البسائط وطردوا عنها اهلها، يعيشون على السطو والترحال، ويكونون قاعدة السلطة المركزية، وتلك هي في نظرهم القبائل العربية.

طبعا، هذه الثنائية الايديولوجية الاستعمارية لم تعد اليوم في حاجة الى كثير مجهود لتفنيدها، بما انها لم تحترم واقع الأشياء ولا ما تفصح عنه الوثائق المغربية المتنامية، من تعقيد في شبكة ومستويات العلاقة بين القبائل المغربية.

هنا ايضا لا يمكن الاكتفاء بتعويض رؤية بأخرى، كأننا ننفي وجود اي اختلاف او نزاع من أي نوع أو نرفض المصادر الأجنبية جملة وتفصيلا، بل لابد من اختراق اللبس الايديولوجي، للوصول الى ما تسعفنا به هذه المصادر من معلومات قيمة حول حياة القبائل المغربية في القرن الماضي، توزيعها الجغرافي أنماط عيشها، تقسيماتها، بل تقديرات افرادها وانواع مختلفة من انشطتهم اليومية، وممارساتهم التقنية والثقافية إلخ...

ثمة مستوى ثالث من اللبس يرتبط بواقع القبيلة المغربية في حد ذاته، عبارة القبيلة لا تطلق من طرف المعنيين على واقع موحد، بل قد يقصدون بها جل مستويات التنظيم القبلي من السلالة الى الجماعة والفرقة الى القبيلة المتسعة او الاتحادية، علاوة على تعدد الواقع المحال عليه بلفظة القبيلة من طرف سكان البوادي، هناك أيضا ما يمكن تسميته بظاهرة التشظي الاعلامي éclatement onomastique ، أي ان الاعلام البشرية الدالة على المجموعات القبلية او تفريعاتها، تتوزع بكيفية تستعصي احيانا على الفهم عبر المجال الترابي المغربي بل والمغاربي ايضا. ظاهرة التشظي هذه تعود الى ما قبل عصر البكري (ق. الحادي عشر الميلادي) حسب ما سجله جاك بيرك في مقاله «Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine».

ونفس التسمية قد تغطي واقعا مختلفا في جهات متعددة من المغرب، يمكننا هنا أن نستمع الى نص دال لأحد كتاب المناقب في بداية ق. 19 م، وهو عبد السلام بن الخياط القادري المتوفي 1228 هـ/1813 م يقول في شأن توطين نسبة شخص يسمى الهواري : «لا أدري هل هو من هوارة عمل فاس او من هوارة عمل تازة، وهذان القبيلتان من صنهاجة بلاد ورغة، ومنهم من هو من هوارة بلاد سواحل سوس الذين هم من صنهاجة المرابطين الذين هم في بلاد الصحراء... وبلاد طنجة ايضا صنهاجة وأظنهم هل من أوروبة او من كتامة أو من غمارة وفي عمل صفرو صنهاجة ايضا وانظر هل هم من زناتة او مكناسة او مديونة أو من هوارة. وجميع ما ذكرته هنا قيل به» (ص :421-422) هذا النص يفصح عن تضخم اعلامي يبين التشظي المشار إليه بخصوص تسميتين هما هوارة وصنهاجة.

هذا التشظي يجعل من العسير على الباحث تتبع التحركات والهجرات القبلية، ولا نستطيع أن نستنتج من وجود الاسم المشترك علاقة مشتركة، سلالية او تاريخية بين المجموعات التي تحمله.

لكن المقارنة للوائح الأسماء فيما بين ق. 12 و17 و19 و20 م. تمكن الباحث على الأقل من ضبط جوانب الاستمرار والانقطاع في حياة هذه الأسماء وان لم تكن هذه الحركات دليلا على استمرار أو انقطاع المجموعة البشرية بعينها دائما.

ومن خلال التحريات التي قمت بها حول مجموعة قبائل ايناون، اي حوض النهر الذي يكاد يربط بين مدينة تازة ومدينة فاس، من خلال تلك التحريات توصلت الى ان ق 16/15 يمثلان انكسارا عميقا في تشكل المجموعات القبلية، اذ في هذه الفترة اختفت اسماء اعتادت النصوص السابقة ان تشير إليها، وظهرت اخرى جديدة تماما.

وليس لهذه المرحلة أهميتها بالنسبة لايناون فقط بل يبدو ان نفس الانكسار يخترق جسم المجموعة السكانية القروية اذا ما اعتبرنا ما تشير إليه اعمال ميدانية اخرى، كأبحاث الفقيد بول باسكون حول الحوز.

2- عينة قبائل ايناون :

لماذا اختيار قبائل ايناون كعينة لمقاربة بعض قضايا التاريخ القروي المغربي في ق 19 ؟

حوض ايناون، ظل الى غاية ق 20 أهم ممر بين فاس وتازة والجزائر والمشرق عموما عبره تنقلت المجموعات البشرية وانتقلت الأفكار، عبره وقعت الهجمات والغزوات العسكرية وعبره نظمت القافلة الحجية والقوافل التجارية.

كون المنطقة منطقة مسلك جعلها تنفتح على جميع انواع التأثيرات البشرية مما خلف ساكنة متنوعة المنطلقات ومتعددة المميزات، قادرة على ان تشكل فعلا عينة عن التنوع والتعدد الملحوظين في تاريخ البوادي المغربية.

ويمكن من خلال استعراض تاريخي بسيط، ان نتبين ان سكان هذا الحوض يمكن توزيعهم على غرار طبقات جيولوجية انتظمت حول كتلة بشرية قديمة الاستقرار بالمنطقة، بما أنها مذكورة بها منذ العصور القديمة (ذكرها البكري ومن سبقه من النسابة البربر). تتمثل هذه الكتلة في غياثة والبرانس ومكناسة وهي قبائل امزيعية مشهورة تعرب لسانها تقريبا بكيفية تامة حوالي ق 19. حولها كانت توجد قبائل تذكر في النصوص الى غاية ق 16 حيث اندثرت : منها بني مكود، بني ومود وبني وريثن، وابتداء من ق 16 ظهرت اسماء قبائل جديدة منها الحياينة، وهي مجموعة قبلية تستوطن السهل، تنطق العربية وتنشط في الزراعة والرعي، ظهرت كاتحادية في اواخر ق : 16، ومنها اتحادية بني وراين، التي ظهر اسمها في اوائل ق : 18، وهي قبيلة ناطقة بالامزيغية، تستوطن الجبل، وتتعاطى الرعي والنجعة الفصلية، وغالبا ما تتوسع على حساب جوارها بالسهل.

نحن اذا امام معادلة معايرة للرؤية الاستعمارية. عوضا عن سهل يطوق الجبل نحن

امام جبل يتوسع في السهل، وعوضا عن ثنائية عرب/بربر، نحن امام تداخل لساني لا يمنع تطور الاستعمال اليومي لأي من اللغات من التوجه في هذا المسار او ذاك، ولا سيما على هوامش الاتصال والاحتكاك بين القبائل خير مثال على ذلك مجموعة غياثة حيث تعربت فرقها نظرا للاحتكاك بالهجرات العربية المتتالية على خط المسلك، ثم عادت بعضها للتمزغ عند ملامستها لتوسع قبيلة بني وراين الأمزيغية، فمسألة اللغة، مثل مسألة المحتوى البشري للقبائل المغربية لم تكن تتبع سيرورة خطية ذات اتجاه وحيد، بل كانت الطريق مفتوحة لكل التأرجحات، حسب مستجدات مجريات الأمور على الصعيد المحلي.

يبدو بطلان الثنائية امزيغيون/عرب في كون توسع بني وراين لم يتخذ أبدا اللسان كمقياس لتوجيه هجماته، فقد سارت الهجمات ضد كل من غياثة والحياينة حيث اللسان عربي لكن سارت ايضا ضد ايت سادن حيث اللسان امزيغي.

على العكس، ما كان يوحد هذه القبائل بقطع النظر عن انتمائها اللغوي، هو انها تحتل الأراضي الواطئة التي تحتاج اليها بني وراين في رحلة الشتاء مما كان يثير بين الوراينيين وبقية قبائل المنطقة النزاعات التي تكون فيها الغلبة للجبليين، نظرا لوفرة عددهم وشدة بأسهم العسكري.

دراسة هذه الصراعات القبلية، ذات الصبغة الانقسامية، إما في احضان القبيلة الواحدة او بين مجموعة من القبائل او حتى بين جملة من القبائل والسلطة المركزية، هذه الدراسة ذات اهمية قصوى في الاقتراب من التاريخ القروي الفعلي، اذ هي موضوع جميع الاطروحات المشوهة حول ذلك المجتمع وهي التي بنيت عليها أطروحة «الفوضى» التي زعم انها ظلت تعم بوادي المغرب منذ الازل، وهي الاطروحة التي بررت زحف الجيش الفرنسي باسم «تهدئة» القبائل وهي الصراعات التي بنيت عليها ايضا نظرية الانقسامية التي تؤول تلك الصراعات كفوضى منظمة، تنتظم فيها المجموعات عن طريق موازنة بعضها البعض، واعتماد تحكيم ومصالحة المكونات غير القبلية ا لمتمثلة في سلالات الشرفاء والمرابطين والصلحاء...

لذلك لابد لمؤرخ المجتمع القروي من استقصاء أوسع مادة حول ظاهرة هذه الصراعات، والتسلح بالكثير من الحيطة في معالجتها عله يتوصل الى قراءة سليمة لهذه الظاهرة.

والواقع ان استغلال الالاف من الوثائق المخزنية المحلية، والعشرات من الروايات الشفوية، وانواع النصوص المختلفة يعطي الانطباع ان الباحث بإمكانه ان يصفف مادته في اتجاهين متناقضين وان كانا متفاوتي العمق والشمول.

اتجاه اول، لعله يمثل الجانب الأضعف من الناحية الاحصائية، ولكن وجوده من الأهمية بمكان، اقصد ما يمكن تسميته باتجاه التساكن والتبادل السلمي بين مكونات المنظومة القبلية، وليس هذا من قبيل ما تصفه الانقسامية بالتضامن العمودي داخل القبيلة الواحدة، بما ان هذا التبادل يعني قبيلتين مختلفتين من حيث اللسان والنمط المعيشي، فكم اسعفتنا الوثائق بحالات تستجير فيها فرق من قبيلة الحياينة بجاراتها ببني وراين او فرق من ايت سادن بقبيلة الحياينة، كما تدل ا لمراسلات الواردة من عند قواد هذه القبائل ان

تبادل المصالح بين القبائل المتجاورة كان قد يبلغ حد حق الحصول على الأرض كراء او شراء من طرف افراد من قبيلة ما كصنهاجة مثلا، في اراضي القبيلة المجاورة كالحياينة، بل ان هذا التبادل ربما وصل اوجه في اشتراك اتعاب العمل بكيفية دورية ومتبادلة بين فرقتين تنتمي كل منهما الى قبيلة مختلفة لكنهما في جوار بعضهما، من ذلك ان فرقا من الحياينة قد تتبادل التآخي المعروف بتاضة مع فرق من غياثة وقد يساعد بعضهما الاخر في الأعمال الزراعية، بواسطة طريقة التويزة. هذه الاشارات الى تبادلات يومية بين القبائل المتساكنة مهمة على ضئالتها اذ انها تنسب صورة الصراعات اليومية التي نستشفها من التصفيف الثاني الممكن ان نمارسه على المادة التاريخية.

والواقع ان الاشارات حول صراعات القبائل تتعدد أكثر بكثير في شتى اصناف المصادر، مما ترد دلائل التساكن، ولعل ما يبرر هذه الكثرة ان حالات النزاع لابد وان تثير انتباه طرف اخر، خارج المتنازعين سواء كان ذلك الطرف صالحا او مقدم زاوية، او ممثل المخزن، المحلي أو قائد حركة... للتحكيم في النزاع والمصالحة بين الأطراف المتنازعة، وهذا التحكيم نادرا ما لا يخلف اثرا مكتوبا، ومن ثم كثرة الوثائق المتوفرة حول ظاهرة النزاعات القبلية وما قد توحي به من شموليتها واستمراريتها الزمانية.

ولكن بالرغم من هذا التحفظ، فإن الصراعات اليومية داخل القبيلة الواحدة او بين القبائل الايناونية كانت عادية، سبق وان اشرنا الى احد اسباب تلك الصراعات، وقلنا انه يتمثل في اراضي المراعي الشتوية، وهناك اسباب اخرى يبدو انها تزايدت أهمية خلال ق 19، بالعلاقة مع تركز النفوذ الفرنسي بالجزائر على الحدود الشرقية المغربية، هذه العوامل المستجدة تتمثل في السطو المتبادل على المواشي وتوجيهها نحو الجزائر حيث كان الطلب عليها كبيرا. فما من شك في ان تجارة الماشية نحو الجزائر لعبت دورا حاسما في تأجيج الصراعات في حوض ايناون في أواخر ق 19.

يمكن التساؤل عما هو موقع المخزن من هذه الصراعات، وما هو موقع الشرفاء والمرابطين المحليين. نعم، انهم جميعا يقومون بالدور الذي تعاينه لديهم النظرية الانقسامية، وهو دور الموازنة والتحكيم. فلا يكاد نزاع يفض الا بحضور احد هذه الأطراف.

ولكن يمكن كذلك التساؤل الم تكن مصلحة هذه الأطراف كذلك رهينة باستمرار النزاعات، اذ انه اذا ما اندثرت النزاعات، فإن الأطراف التحكيمية تصبح عديمة الوظيفة في المجتمع ولهذا، فإن المخزن او الشريف المحلي أيضا، كان يساهم في خلق فرص المواجهة بين القبائل حينما يستعمل قبيلة ضد اخرى، اما بمناسبة الحركة او غيرها.

3- خلاصات مؤقتة :

ماذا يمكننا ان نستخلصه من هذه الجولة الميدانية في الحوض الايناوني، ولو بكيفية سريعة ؟

علينا أن ننسّب عمق وحجم الصراعات القبلية ذات الصبغة الانقسامية، على الأقل

في القرن الماضي، ولربما دفعنا هذا التنسيب الى التنقيب عن نوع اخر من المصادر او قراءة مجددة لما نتوفر عليه لرسم خطوط جديدة لصراعات يومية اخرى، غير مرئية دائما، كانت تعيشها البادية المغربية داخل الوحدات القبلية ولعل تلك الصراعات ذات النوع التراتبي كانت متداخلة مع الصراعات الانقسامية.

علينا كذلك ان نحترس من أي نظرة تبسيطية، للتنظيم السياسي بالبوادي المغربية سواء منها نظرة السيبة في الجبل والمخزن في السهل، او نظرية المركز في الحواضر والسهول والهامش في الجبال والصحاري. النظرة الأولى كولونيالية، والنظرة الثانية انقسامية. واذا كان من الصعب وضع النظرتين على حد سواء من التوجه الايديولوجي الزائف فإن التمعن في لوينات الميدان، يعطي الانطباع بأن الواقع اكثر تعقيدا من النظرتين معا.

فكم من مرة إلتجأ المخزن في منطقة كاياون الى استعمال قبائل الجبل ضد قبائل السهل، وذلك بالرغم من كون قبائل الجبل لم تخضع لنفوذ المركز الا بكيفية متقطعة فالمخزن في ق 19، كانت تهمه طاعة قبائل السهل أكثر من طاعة قبائل الجبل او الصحاري، نظرا لعدم قدرته المادية على توصيل نفوذه الى هذه المناطق، ونظرا لاعتباره ان النفع المنتظر منها قليل. هذا ما يبرركون المخزن يستعمل عبارة «لا تنالها الأحكام» عوضا عن عبارة السيبة التي تستعملها اللغة المتداولة بين السكان، وفضل الاتنوغرافيون رفعها الى مستوى المصطلح المحوري، والقبائل التي تنالها الأحكام، هي القبائل التي تطالها الحركة المخزنية، اهم اداة لتنفيذ الأوامر المخزنية حتى القرن 20. هنا أيضا من شأن تحليل مفصل ان يبين ان قبائل السهل والمسالك هي القبائل التي تحملت الثقل الأوفى من السياسة الجبائية المخزنية.

كيف يمكن وصف المخزن كنمط للدولة في ق 19 اذا ما نحينا جانبا ثناءية، المخزن/السيبة، وثنائية المركزي/الهامشي ؟

لعل اقرب وصف الى المطابقة هو ما تقترحه الباحثة Magali Morsy في كتابها La relation de Thomas Pellow , une lecture du Maroc au 18e S. حيث تعتبر المخزن كبنية ادارية وسياسية من التقاطعات والتفاعلات، تتقاطع فيها القوى المحلية بالقوى المركزية، وبهذا التصور يتخذ المخزن صبغة الدولة الانقسامية، حيث يتسرب اشعاع ما هو مركزي، اي المخزن، عبر حواشي البنيات المحلية اي عبر التحكيم بين مكونات البنية القبلية.

سوف اختم هذه الملاحظات بالقول ان المجهود المطلوب لبناء تصور واضح حول المجتمع القروي المغربي في ق 19 وما قبل، يتجاوز قدرات باحث او حتى باحثين معزولين، وان اي تقدم في هذا المجال رهين بتوفير شروط مادية ومعنوية للبحث، مختلفة عما هي عليه الان. ان اي تقدم كذلك رهين بتغيير النظرة الى الماضي وذلك برفع الطابو عن شؤون الماضي حتى يستطيع البحث استقصاءها دون مركب تقديس ولا عقدة استهجان.

بيبليوغرافيا موجزة

★ القادري، عبد السلام بن محمد الخياط، توفي سنة 1813 م التحفة القادرية، مخطوط، الخزانة العامة بالرباط (خ.ع.ر) رقم ك 2321، جزءان.

★ السملالي، علي السوسي : توفي سنة 1910 م عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة، او تقول قمع اهل الرعونة في اطلاق المكس على التوظيف والمعونة ضمن مجموع، خ.ع.ر رقم د 480.

★ الناصري، أحمد بن خالد، كتاب الاستقصا لدول المغرب الاقصى، البيضاء، 1954-1956، 9 أجزاء، الأجزاء 6-9.

★ المودن عبد الرحمن، اسهام في دراسة العلاقة بين المجتمع القروي والدولة في مغرب القرن التاسع عشر : قبائل ايناون والمخزن 1290/1873 - 1320 - 1902، دبلوم الدراسات العليا، كلية الاداب والعلوم الانسانية، الرباط، 1984، جزءان.

— BLOCH Marc
La société féodale, Albin Michel, Paris, 1978.

— BRAUDEL. Fernand,

Ecrits sur l'histoire, Flammarion, Paris, 1969.

DUBY, Georges,

L'économie rurale et la vie des Campagnes dans l'occident médiéval, 2 t. Flammarion. Paris, 1977.

— GODELIER, Maurice

Horizon, trajets marxiste en anthropologie, 2 T. Français Maspero. Paris 1977.

— MORSY, Magali,

La relation de Thomas Pellow, une lecture du Maroc au 18e Siècle. Editions Recherche sur les civilisations, Paris, 1983.

— VALENSE, Lucette,

Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e Siècles; Mouton, Paris-Lahaye, 1977.

عبد الاحد السبتي

التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج، ملاحظات أولية

التاريخ كتابة ترافق قارئها عبر محطات الماضي، فتبعث الحياة في الأفراد والمجموعات، في الوقائع والذهنيات والتاريخ معرفة يحدها الممكن من الشواهد، وتتحكم فيها جملة من العوامل، شروط التأليف، تصورات حول الانسان والمجتمع، اختيارات منهجية صريحة او ضمنية، فلا غرابة اذن في ان الكتابة التاريخية المغربية تحمل سمات الواقع الفكري الراهن، فهي تضعنا امام انتاجات تنتمي الى ازمنة ذهنية متباينة، نجد العتيق العنيد بجانب المعاصر او الطموح للمعاصرة.

داخل هذه التشكيلة المركبة، يلمس القارىء صيرورة بروز تاريخ اجتماعي، وربما يصح اعتبار هذا الاتجاه بمثابة قاطرة تتصدر عملية تحديث الذاكرة الجماعية هذه ملاحظة تلازمنا عندما نحصي الأبحاث المنشورة وغير المنشورة، ما انجز وما هو قيد الانجاز. هناك بداية تراكم تعبر عن رغبة في التجديد، وتتمثل هذه الرغبة في توسيع مفهوم التاريخ، وتطوير مجال المصادر، والانخراط في سياق العلوم الانسانية، ومن الملاحظ ان مؤرخ المجتمع يوظف مفاهيمه لانارة قطاعات لا تنتمي بالضرورة الى المعنى الحرفي لتخصصه، فهو يبحث عن العلاقات الاجتماعية في تجلياتها المختلفة، في اشكال الانتاج والتبادل، في السلطة السياسية، كما في الحركة الصوفية وفي الظاهرة الاستعمارية.

يسعى هذا الحديث الى مناقشة بعض جوانب كتابة التاريخ الاجتماعي بالمغرب، تختلف الأبحاث في اهتماماتها، وتتباين في مستوياتها المنهجية، الا ان هناك اختيارات عامة نلتقي بها في افتتاحيات الكتب والمقالات، او نستخرجها من صميم الممارسة الجارية، وقد اخترنا تركيز مناقشتنا حول ثلاثة اسئلة، لماذا اشتد الاهتمام بالقرن التاسع عشر ؟ الى اي حد يمكن ان نتجاوز تاريخ الأحداث لفائدة تاريخ البنيات ؟ الى اي حد يمكن اعتبار الوثيقة مجرد نافذة تساعد المؤرخ على الاطلالة على المضمون الوقائعي ؟

1- جاذبية القرن التاسع عشر :

يحتل هذا القرن مكانة بارزة في الإستوغرافيا المغربية الحديثة، بل انه استقطب اعمالا تجاوز اشعاعها مجال تخصصها الضيق، بل ان بعض دارسي القرن الماضي كانوا من رواد انفتاح التاريخ على آفاق فكرية واسعة.

ولا بأس من ان نذكر بأن عبارة... «القرن التاسع عشر» تنطبق في الواقع على التحولات التي عاشها المجتمع المغربي فيما بين احتلال الجزائر (1830) وإمضاء معاهدة الحماية. بين هذين المنعطفين، تعرض الكيان المغربي لمسلسل التوسع الرأسمالي الأوروبي، وقد اتخذ المسلسل اساليب متعددة ومتداخلة، الضغط العسكري، المعاهدات التجارية اللا متكافئة، والانتزاع التدريجي لعناصر السيادة (1).

لماذا اجتذبت هذه الحقبة مجهودات استثنائية ؟ سؤال قد يستدعي دراسة خاصة، ونقتصر هنا على اثارة الانتباه الى بعض الدلالات.

العمق التاريخي للمقاومة الوطنية.

قد يعتزم الباحث الانكباب على تاريخ الحماية، رغبة في استجلاء ملامح المقاومة المسلحة والحركة الوطنية، فإذا به يصطدم بعقبات تتصل بشروط البحث يريد المؤرخ ان يربط فهم الحاضر بملابسات الماضي القريب، فإذا به يعاني من نتائج امتداد ذلك الماضي داخل رهانات الحاضر. يرفض الشهود اسئلة المؤرخ، او يدلون بأجوبة تتلون بذاتية مفرطة، وربما رفضوا فتح خزاناتهم لتحقيق لا يضمن لهم المجاملة، هكذا يضطر الدارس الى الرجوع الى ما قبل السيطرة الفرنسية - الاسبانية، حيث يجد هذا الاضطرار صيغة نظرية، فمن الاستعمار الى اصول الاستعمار، ومن الحركة الوطنية الى جذور الوعي الوطني (2).

يتفهم القارىء مشروعية التنقيب عن الأسس، لكن العملية تتم على حساب معرفة العهد الاستعماري، فلحظة الحماية تتضمن اشكال الانقطاع بقدر ما تتضمن جوانب الاستمرار : لازال تاريخ المجتمع المغربي يراوح بين العموميات فيما يخص دينامية الفئات والطبقات التي واكبت المرحلة الاستعمارية، لقد اعيدت هيكلة المجتمع في شروط لا تنتمي بالضرورة الى قواعد عامة يمكن ان نستشفها من تجارب اخرى. قد تكمن الخصوصية في التشكيلة التي ورثها المغرب عن ظروف ما قبل معاهدة فاس، لكن تلك الأوضاع خضعت لتقنيات التطويع المنهجي (ليوطي)، كما انها تأثرت بجدلية الصراع الذي ظل قائما بين السلطة الاستعمارية والرفض الوطني، وبجانب مسألة البنية الاجتماعية، يعاني البحث التاريخي من قصور معرفتنا بتصور المغاربة للاستعمار، كيف تمثلوا الاستلاب الجماعي ؟ ما هي المضامين الذهنية لمواقف المواجهة ؟(3) ان مذكرات القادة وادبيات التنظيمات لا تكفي للاجابة على هذه الأسئلة.

جاذبية القرن التاسع عشر تعني اذن القفز على ملف التجربة الاستعمارية (4) الا ان مجانبة التاريخ الساخن تقترن بانخراط المؤرخ داخل مواجهة الاستوغرافيا الاستعمارية.

- المؤرخ الوطني وتفنيد الأطروحات الاستعمارية : اهتم التأليف الأوروبي بالمغرب منذ العقود الاخيرة من القرن الماضي، وقد اتخذ في البداية شكل كتابات متفرقة، ثم تمت هيكلته في اطار «البعثة العلمية» وألحق فيما بعد بأجهزة ادارة الحماية وقد عالج المؤرخون الفرنسيون مختلف عصور التاريخ المغربي، على ان القرن التاسع عشر حظي بالاستكشاف المكثف، لأنه كان موضوع انتاج علمي يتوزع بين التاريخ والاثنولوجيا والسوسيولوجيا، بجانب الرحلات وجمع الرواية الشفوية، واذا ما اختزلنا التأليف الاستعماري في مستواه الايديولوجي، يكون القرن التاسع عشر بمثابة اللوحة التي تحتضن الجواب على السؤال الملح : «كيف كان المغرب قبيل الاستحواذ الفرنسي ـ الاسباني ؟».

ان تلك الكتابة مهدت للتدخل، واضفت المشروعية على السلطة الاستعمارية، هذه مسألة اصبح الاقرار بها من قبيل تحصيل الحاصل، اما ان يظل المؤرخون المغاربة في موقع السجال المجرد، وان يكون هذا السجال على رأس جدول اعمال التأليف الوطني، فذاك اسلوب مؤداه تعتيم مقابل تعتيم، ومجاملة الذات مقابل نظرة الاخر الذي لم يلتفت سوى الى سلبيات الكيان المستعمر.

في اعتقادنا ان الكتابة الوطنية قد تتحرر من عقدة الاستوغرافيا الاستعمارية ان هي ميزت بين مسعيين، الأول يحاور تلك الأعمال في عناصرها الجزئية التي يلتقي بها الباحث في اطار موضوع اعم، انذاك يكون الاحتكام الى الوثائق والوقائع، والثاني يصب في تاريخ التاريخ، حيث توظف مفاهيم اجتماعيات المعرفة من أجل توضيح الشروط الاجتماعية والفكرية التي هيكلت المقولات المحورية لتلك الكتابة (5).

بنيات ما قبل الاستعمار :

لقد غدت مواجهة المقولات الاستعمارية بمقولات مضادة من قبيل المواقف الفكرية المفوتة، لسنا ازاء تحول شامل، بل نحن ازاء اتجاه جديد، لنأخذ مثال ثنائية «بلاد المخزن/بلاد السيبة»، صيغت هذه الثنائية بشكل يؤكد الانقطاع بين مجال يخضع للمخزن واخر يعارضه في مناخ غياب السلطة وتناحر المجتمع القبلي، بعد الاستقلال السياسي، ذهب البعض الى نفي الثنائية جملة وتفصيلا، في مرحلة لاحقة طرح الباحثون أسئلة جديدة، ماذا تعني السيبة ؟ وماذا يعني المخزن ؟ وما هي العلاقات التي كانت قائمة بين المخزن والمجتمع ؟ تتعدد الاجتهادات والفرضيات ويستمر الملف مفتوحا (6).

هكذا ننتقل من المجادلة الوطنية الى سؤال هادىء يتعلق ببنيات المغرب التقليدي قبل الحماية، فالقرن التاسع عشر يصبح عبارة عن مرحلة تسمح بالتقاط مكونات المجتمع قبيل سقوطه، بجانب المؤرخ يأتي الباحثون في السوسيولوجيا والعلوم الاقتصادية والعلوم السياسية، فيساهم كل هؤلاء في عملية التشريح (7) فالمؤرخ يطور نظرته الى القرن الفارط في قالب تاريخ البنيات، وزملاؤه يحاولون إشفاء غليلهم في وصف وتحليل هياكل بقدرما تنتمي الى الماضي بقدر ما تساعد على كشف اسرار الحاضر.

لكن يظل السؤال مطروحا : هل القرن التاسع عشر كفيل بتقديم مفاتيح مغرب ما قبل الاستعمار ؟ ألسنا امام سيرورة تفكك الاقتصاد والمجتمع في اطار استعماري لا تنقصه سوى المؤسسات السياسية الصريحة ؟ اذا عدنا الى مسألة السيبة واقتصرنا على احوال ما بعد 1830، ربما نولي العامل الخارجي اهتماما يفوق حجمه الحقيقي وعلى كل حال، لابد من تتبع «السيبة» كمصطلح وكممارسة على امتداد عهود سابقة، بل لابد من القيام بمثل هذا التحري دون الوقوف عند ثنائية القبلية/المدينة.

الطفرة الوثائقية :

لقد انتج التعلغل الرأسمالي بالمغرب وثائق من نوع جديد، وهي وثائق تتحدث بلغة الأرقام (انتاج، مبادلات، إلخ...) فيتمكن المؤرخ من مقاربة الظواهر بشكل يتعدى الوصف الانطباعي. هناك مستندات البعثات الدبلوماسية والشركات التجارية الأوروبية، وهي تتضمن تقارير اقتصادية مثل لوائح الصادرات والواردات، وبعض التحقيقات حول قطاعات اقتصادية معينة، وهناك وثائق الدولة المخزنية التي دخلت في علاقات جديدة اجبرتها على هيكلة الادارة المالية في مستوى غير معهود، استغلال النوع الأول من المصادر فتح نافذة على اوضاع المغرب الاقتصادية، وخاصة على حجم المبادلات الخارجية، والميزان التجاري، وتطور العملة وقد درست كل هذه الجوانب من زاوية الأزمة واختلال التوازن (8) ثم جاءت الأبحاث المونوغرافية كحملة استكشاف اولي لما تتضمنه ا المستندات المخزنية من مراسلات وسجلات جبائية، بجانب حوالات الأحباس ووثائق المجموعات المحلية والخواص (9) هكذا بدأت الأرقام تساهم في بلورة التصور «الداخلي» لتحولات قرن «الانفتاح» بفضل الوثائق الجديدة، استطاع المؤرخ ان يشخص توزيع الثروة ومظاهر التراتب الاجتماعي، كما ان تحديد وزن الاقتطاع الجبائي بدأ يلقي اضواء جديدة على علاقة الدولة بالبوادي والمدن.

ان استعراض عناصر جاذبية القرن التاسع عشر يضعنا امام خلاصة، وهي ان المؤرخ اصبح شغوفا بتاريخ البنيات من خلال المصادر غير الارادية، لا ننكر فوائد هذا الطموح الذي يتوخى بناء معرفة تواكب اساليب البحث المعاصر، الا ان هناك تصورا منهجيا يدعونا الى التساؤل، فالمؤرخ يتبني مهمة تجاوز مزدوج تجاوز التاريخ الحدثي، وتجاوز المصادر الأدبية باعتبارها خزانا للتاريخ الحدثي.ننطلق من الفرضية التالية، اذا تم هذا التجاوز بدون تمعن، فإن الباحث قد يغفل مادة لا تخلو من مزايا، علينا اذن ان نعيد النظر في «قطيعة» منهجية تقف عند حدود الثنائيات.

2- بصدد ثنائية الحدث/البنية :

كيف تراجع التاريخ الحدثي ؟

اذا استعدنا تاريخ الكتابة التاريخية المعاصرة، فإننا نلاحظ ان الانتقال من الحدث

الى البنية، تم ضمن عملية تجديد شاملة، وهي عملية اعادت النظر في موضوع التاريخ مثلما اعادت النظر في ادواته ومناهجه.

الامتدادات المنهجية لثنائية الحدث/البنية

الحدث	البنية
تاريخ سياسي/ديبلوماسي/عسكري	تاريخ الاقتصاد/المجتمع/التصورات
توثيقة المكتوبة فقط	ضد الاقتصار على الوثيقة المكتوبة، استثمار الحفريات، الرواية الشفوية .....إلخ
ستحضار الوقائع... «كما تمت»	الاقرار بدور المؤرخ في «بناء» الوقائع
تاريخ الدولة/ايديلوجية الدولة	استحضار ماضي المجتمع بكل فئاته
سياق تركز الدولة وتأجج المشاعر القومية	سياق الأزمات الاقتصادية وتصاعد الصراع الاجتماعي

ان عبارة «التاريخ الحدثي» تشير الى الاتجاه الذي ساد في أوروبا انطلاقا من التيار «الوثائقي» (او «الوضعاني») الالماني (10) هناك مفارقتان : تكمن المفارقة الأولى في ان هؤلاء المؤرخين ساهموا بشكل بارز في تنشيط جمع ونشر المصادر، ووضعوا قواعد نقد النصوص في افق المعرفة العلمية، و في ان واحد تجاهلوا النقاش الذي كان يتبلور داخل مجال العلوم الانسانية، ظهور علم الاقتصاد وعلم الاجتماع، تركيز الماركسية على دور الصراع الطبقي في السيرورة التاريخية وكذا على ضرورة تناول المستوى الاجتماعي للمعطيات الاقتصادية، وتتجلى المفارقة الثانية في أن المدرسة الوثائقية تتبنى وتدعو الى حياد المؤرخ وانصياعه الكلي للوقائع، بينما كشفت كتاباتها عن انحياز واضح لاستراتيجيات الدول القائمة.

لقد ادى هذا السجال الى اختمار اتجاه جديد ظهرت معالمه على امتداد العقود الأولى من القرن الحالي، في أوروبا الشرقية، وفي بلجيكا، وفي هولندا، وفي فرنسا انشئت مجلة «الحوليات»،انكب المجددون على بناء التاريخ الاقتصادي الاجتماعي، واخذوا على عاتقهم مهمة الحوار مع العلوم الانسانية، فقد اصبح المؤرخ يستعمل بعض مفاهيم تلك العلوم (البنية، الطبقة، الذهنية)، وفي المقابل اجبرها على الانتباه الى عامل الزمن في تحليل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية.

عندما بدأ اهتمام الباحثين الفرنسيين بتاريخ المغرب، تنوعت الأساليب بتنوع تكوين المؤلفين وبتنوع قناعاتهم المنهجية، فمنهم من عمل على تأسيس نقد النصوص، ومنهم من سهر على نشر المصادر، ومنهم من وضع كتبا تنتمي للتاريخ الحدثي، على ان هذا التاريخ اتخذ صبغة اسروية تعيد انتاج مضمون كتب الأخبار مع نقد النصوص وتحقيق الوقائع ولم تخل الساحة من بعض الرواد الذين خصوا تاريخ البنيات الاجتماعية بدراسات اعتمدت احيانا على النوازل الفقهية والأرشيف العائلي (11).

بالرغم من ضخامة المجهود الذي بذلته استوغرافية الفترة الاستعمارية في مجال التوثيق والتأليف، تفاوتت قيمة تلك الأعمال، وتوزع ذلك الانتاج الى قطع من التاريخ المحلي وقطع من تاريخ حقب محددة، ومحاولات في التاريخ العام. لقد ورثت الاستوغرافيا الوطنية حصيلة مفككة : مونوغرافيات جادة بجانب عهود طويلة، لا نعرف عنها سوى ما جادت به أقلام الاخباريين وكتاب التراجم والمناقب. لازال هذا التفكك من سمات الحقل التاريخي رغم بداية التراكم التي يشهدها التأليف في التاريخ الاجتماعي.

قد يميل البعض الى رؤية مرحلية، كيف نغوص في تاريخ البنيات الاجتماعية والذهنية في غياب مسح يشمل شبكة الوقائع ؟ نعتقد ان السؤال يتطلب طرحا مغايرا كيف نستثمر الرصيد الحدثي مع الاحتفاظ بمكتسبات التحليل البنيوي، ودون الوقوف عند الحدود الايديولوجية للكتابة الحديثة ؟ لا يمكن انجاز هذه المهمة بدون تنسيب التعارض المطلق الذي يفترض بين الحدث والبنية. سوف نقترح بعض الاقتراحات المؤقتة.

الحدث يكشف البنية :

كيف يمكن للحدث ان يفيدنا في معرفة ما تحت الحدث ؟ ان بعض اللحظات تبدو اشبه بالمقاطع الجيولوجية التي يشاهدها المسافر على جانب الطريق الجبلي المعبد لنأخذ ظرفيات التوتر الاجتماعي او السياسي، فهي مواضيع تخترق هذا البحث أو ذاك بصفة عرضية، مع انها تنير جوانب متعددة من الممارسة الاجتماعية ومن ثوابت الخطاب التاريخي التقليدي.

نلتقي بوقائع الأزمات في جل الكتابات التاريخية التقليدية ومن المعلوم ان المواجهات تحدث اما بين اطراف مجتمع البادية او المدينة، واما بين البادية والمدينة، واما بين المجتمع والدولة، في كل هذه الحالات تنتقل ظواهر مهمشة الى سطح السرد التاريخي، فبجانب رصد تلك الظواهر، يمكن لمؤرخ المجتمع ان يطرح اسئلة تعتني بخلفيات السرد، لماذا تحدث المؤلف عن الحدث ؟ ما هي المصطلحات التي استعملها لوصف اطراف الصراع ؟ هل اورد تعليلا معينا ؟ هل هناك موقف علني أو ضمني ؟ (12).

الحدث يؤسس البنية :

ان التحري الدقيق في تاريخ بعض المنعطفات والفترات الانتقالية يمكن ان يشكل

حفريات بروز ثوابت اثرت في الهياكل الاجتماعية على المدى الطويل، متى وكيف اصبح النسب الشريف ظاهرة اجتماعية ؟ لقد دعتنا دراسة حديثة الى التأمل في ملابسات السياسة المرينية في القرن الرابع عشر، الحاجة الى المشروعية الدينية، ظروف جيو- سياسية تتصل بالصراع حول الزعامة على مستوى المغرب الكبير، وانتظام مجموعات من الاشراف على خط تجارة الذهب كل هذه العوامل دفعت السلطة المرينية الى التقرب من الاشراف بواسطة سلسلة من الامتيازات، خاصة وان الدولة القائمة كانت تنظر بنوع من الحذر الى احتمال التحالف الاستراتيجي بين الشرفاء والمد الصوفي الشعبي (13).

بإمكان تصنيف متسرع أن يرتب مثل هذا البحث في خانة التاريخ الحدثي، مع ان الأهم يكمن في النتائج والفرضيات المطروحة، وهي فرضيات تعني النقاش الدائر حول قضايا اساسية تتجاوز اللحظة المرينية، فمن بين هذه القضايا علاقة الهيبة الدينية بالنفوذ الاجتماعي، علاقة المجتمع بالدولة، وتحقيب التاريخ المغربي الحديث.

الحدث يتحول الى بنية :

يحصل الحدث على صفة البنية متى صاغ المؤرخ اشكاليات تساعد على اثراء قراءة المصادر. تغادر الأحداث سطح التاريخ السردي حين تفصح عن منطقها الداخلي، وهو منطق ينقلها من التناثر الى الانتظام، لنأخذ مثال الحركة في القرن التاسع عشر، اي تلك الحملات العسكرية التي اعتاد السلاطين تنظيمها بقصد تأديب القبائل وجمع الضرائب، لقد حكى الاخباريون احداث الحركات كجانب من جوانب بطولة السلاطين في وجه «الفساد» و«الجاهلية»، ووصف الرحالة والمؤلفون الأوروبيون نفس الظاهرة من زاوية الغرابة والممارسة غير المألوفة ثم جاءت دراسات حديثة لتعالج حركات السلطان الحسن الأول في ضوء إشكالية علاقة السلطان بالمجال (14) استخدم التدقيق الكرونولوجي والاحصاء لمعالجة شتى جوانب الحركة : الجدول الزمني للحركة ولاقامة السلطان، خطوط التنقل، تعداد القوات المعبأة، المراحل اساليب التحرك والتوقف ونصل الى خلاصات اولية، وهي ان الحركة ليست مجرد حملات عسكرية، بل هي اسلوب من اساليب الحكم، وشكل من اشكال التمفصل بين المخزن والمجتمع القبلي.

هذه نمذجة سريعة توخينا بواسطتها اثارة الانتباه الى اجتهادات تعيد الاعتبار للحدث داخل حقل تاريخ البنيات، لقد قيل أن جدة «التاريخ غير الحدثي» تتمثل في توسيع مساحة «الاستمارة» أي في وضع أكبر عدد ممكن من الأسئلة على الوثائق، وهي أسئلة تتجاوب مع مضمون وطبيعة المصادر، وتحفز للبحث عن وثائق جديدة (15) لايعود السؤال هو : متى قام السلطان الفلاني بالحركة الفلانية ؟ بل يصبح ماذا تعني الحركة ؟ بهذا الشكل، يستطيع المؤرخ أن يستثمر ركاما من الوقائع والاشارات التي لقى بها أحيانا في سلة المهملات ويتوفر الأسلوب الملائم لمحاورة نصوص تنتمي الى فترات تغيب فيها السجلات والأرقام، وما أكثر هذه الفترات في التاريخ المغربي، أن المشكل لا ينحصر في مسألة مضمون الوثائق بقدر ما يمتد الى الترابط الموجود بين المضمون والقراءة.

3- بصدد ثنائية الوثيقة/المضمون الوقائعي :

النقد الوضعاني للنصوص :

ننطلق هنا من مفارقة، حين يلتزم المؤرخ بمهام التاريخ الاجتماعي، ثم يرفع شعار «كل شيء في الوثيقة»، فإنه يتمسك بالموضوع ويفرط في المنهج، بمعنى انه يقف عند حدود القراءة الوضعانية، مع العلم ان التاريخ الاجتماعي حقق مكاسب طورت القراءة على حساب الاتجاه الوضعاني.

يتلخص سؤال الوضعانيين في السؤال التالي :

كيف نستخرج «الحقيقة» التاريخية من النصوص ؟ شبه البعض هذا الموقف بموقف قاضي التحقيق، فالوثيقة المثالية هي بمثابة «النسخة الأصلية من محضر وضعه على التو شهود عيان يتحلون بالكفاءة والأمانة» (16) لقد اسست هذه النظرة يقظة البحث التاريخي ازاء مسألة مصداقية النصوص، ومازالت بعض القواعد والتقنيات المعتمدة تحتفظ بإجرائية لا جدال فيها في مجال تحقيق النصوص (17) لكن مواطن الضعف انكشفت مع تقدم الكتابة التاريخية الحديثة التي فرضت تنويع زوايا القراءة وعندما يلتزم المؤرخ بأفق النقد الوضعاني، قد يبحث في النص عما لا يوجد فيه، وقد لا ينتبه الى معطيات مفيدة لمجرد انها لم تكن مسجلة في مشروع «الاستنطاق»، ويترك القول الكاذب جانبا، مع ان المؤرخ يستطيع ان يوظف «حقيقة الكذب». وفي نهاية المطاف، ترتبط نواقص القراءة الوضعانية بمفهوم « الواقع».

ان النصوص ليست بالأدوات الشفافة التي تساعد على الوصول الى مضامين جامدة، بل هناك عدد من الدلالات التي لا تخاطب الباحث الا اذا تبنى هذا الأخير قراءة تتعدى البحث عن وقائع معزولة،سوف نتخذ مسألة الكتابة التاريخية التقليدية كنموذج للتساؤل حول مستويات القراءة وحول تداخل الشكل والمضمون.

النص التقليدي بين القراءة الوثائقية والقراءة المتعددة :

تخضع الاستوغرافيا التقليدية لقراءة سائدة تنطلق من اعتبارين ضمنيين، ويتمثل هذان الاعتباران في تصنيف يتقيد بمنطوق النصوص، وفي قراءة حرفية تعامل «شكل» الكتابة كمجرد «قشرة» نتخلص منها بقصد استخراج معطيات معينة.

فمن حيث تصنيف الاجناس التاريخية، اعتدنا التمييز بين مصنفات الاخباريين التي تؤرخ لدولة او سلطان او منطقة، والتراجم والوفيات حيث ترد سير رجال ينتمون الى عالم العلم والتصوف، بينما المناقب تخلد اعمال وكرامات الصلحاء، والانساب ترتب وتوثق سلالات الأشراف وغيرها من البيوتات. هذا التبويب يوجه الباحث في تقصي المعلومات

الجزئية التي تستخرج وتوضع على محك النقد، على ان الباحث يستعين بما هو متداول حول القيمة الوثائقية لهذا المؤلف او ذاك.

إن واقع النصوص يضعنا أمام بعض الظواهر. هناك مثلا أنواع من الانفصام بين منطوق العناوين ومضمون التآليف، نفتح كتابا في التراجم، فإذا به من أهم مصادر التاريخ السياسي، يحيلنا البحث الى تأليف في الانساب، فنلتقي برصيد هام من التراجم والمناقب. نفتح سيرة ذاتية، فنجد نفسنا بصدد شجرة نسب تشمل الانتماء السلالي والروحي للمؤلف، ونراجع تاريخا لمدينة ما فلا نجد سوى اخبار الأسر الحاكمة التي تعاقبت خلال الفترة التي أثارت فضول المؤلف. هذه ملاحظات قد لا تحمل جديدا بالنسبة لمن اعتاد مخالطة المصادر، لكنها تنطوي على ابعاد منهجية لم تحظ بعد بالاهتمام اللازم. لابد من تسجيل خلاصة اولى، وهي ان البديهيات تتحول الى الغاز، لأن مصطلحات مثل «دولة»، «مدينة»، «ترجمة»، و«نسب»، تبدو وكأنها تحمل مضامين غير مطابقة للمعنى المعجمي المألوف. ان وراء «المعلومات» التاريخية تصورات تتحكم في طريقة عرض تلك «المعلومات».

ننتقل الآن الى مثال اخر يهم كتابة التراجم والمناقب،تتعدد الشخصيات المترجم لها، لكن القارىء يلمس تشابها مثيرا بين مضمون التراجم والمناقب، بالرغم من التباين بين السباق التاريخي والمحيط المحلي لهذه الشخصية وتلك عندما نحصي الجوانب التي تحظى باهتمام المؤلفين والجزئيات المسكوت عنها، فإننا نتوصل الى نتيجة اولى، وهي ان اختلاف الأفراد مسألة باهتة اذا ما قارنها الباحث بما يتكرر عبر الأفراد، هناك اذن نمط يتحكم في صياغة مختلف التراجم والمناقب، ومن شأن هذا النمط ان يجيب على اسئلة من قبيل : ماذا يعني العلم والعالم ؟ ماذا يعني الصلاح والصالح ؟ ماذا تعني الكرامة ؟ ما هي مستويات التمايز بين المضامين الثابتة والمضامين التي تختلف بين حقبة واخرى، او بين انتماءات جغرافية متباينة ؟.

يقدم لنا ادب الانساب مثالا اخر لامكانيات القراءة. قد نهتم بمنطوق هذه الكتابة احصاء الأسر والفروع، توثيق صحة النسب، والتذكير بالأمجاد بواسطة اللمحات البيوغرافية، واذا غيرنا الزاوية، نتساءل حول وظائف الانساب في جوانبها الدينية والاجتماعية، أو نحاول تحديد مفاهيم اساسية مثل «الشرف» و«البركة» و«الحسب» ونستطيع كذلك تلمس اشكال من العلاقات الاجتماعية،ففي الحواضر المغربية، يحدد الشرف انماطا من التراكم المادي الذي تيسره الامتيازات والاعفاءات الجبائية، بينما يحدد في حالات اخرى علاقات زبونية تربط اعيان التجار والأثرياء بعامة الأشراف الضعفاء، حيث تصبح صداقة الشريف بمثابة تبادل بين الهبة المادية والهبة الرمزية، وباختصار، تشخص الأنساب تصورا للشهرة باعتبارها استمرارية عائلية، كما انها تشير الى هيمنة البنية الأبوية داخل المجتمع المغربي(18).

ان القراءة المقترحة لا تعني نبذ الاستعمال الوثائقي للنصوص (19) بل تعني عدم الاقتصار على ذلك الاستعمال، لأن المؤرخ ربما ينخدع بمعطيات مشوهة، وربما يغفل فوائد تسلط الضوء على ذهنية المجتمع،نحن اذن بصدد قراءة متعددة تعيد النظر في الفصل

المصطنع الذي يفترض عادة بين تفاهة الشكل واولوية المضمون، فالشكل يتحول الى مضمون إذا ما وظف الباحث أدوات ومفاهيم راكمتها علوم إنسانية مثل الانتروبولوجيا واللسانيات والسيميائيات.

لقد تعرضنا بإيجاز لقضايا تتطلب المزيد من التدقيق وتبادل الرأي. فمن أجل المساهمة في وضع النقاش حول المفاهيم داخل حقل التاريخ الاجتماعي، أثرنا مسائل تتعلق بخلفيات الاهتمام المكثف بالقرن التاسع عشر. ودعونا إلى إعادة النظر في ثنائيات متادولة : حدث/بنية، وثيقة/مضمون وقائعي. وقد اتضح لنا أن جل هذه المفاهيم غير ثابتة في موقع جامد، بل إن عناصر الثنائيات تتداخل فيما بينها، وفي كل الحالات، يتمثل العنصر المحدد في إبداع وتجديد الاشكاليات. هكذا تتسع مساحة تاريخ البنيات على حساب التاريخ الحدثي، وتمنح المشروعية لهذا التحقيب أو ذاك، وهكذا يتجه الاهتمام إلى رصيد وثائقي معين يتجاوب مع الاشكالية ويساعد على تنقيحها.

على ضوء هذه المكتسبات المنهجية، يجد المؤرخ نفسه في وضعية التحفظ إزاء ثنائيات أخرى. توضح المونوغرافيا والمعرفة المنطلقة من مضمون المصادر في مواجهة التركيب والتنظير. صحيح أن الكتابة التاريخية التركيبية تزداد متانتها كلما تكاثرت دراسة الجزئيات، وأن الكتابة النظرية تتحسن مصداقيتها كلما ارتفع حجم المعرفة الموثقة. لكن، في المقابل، تتضمن المونوغرافيا قدرا من التنظير والتركيب، ولا تنفصل إجرائية المصادر عن إجرائية الفرضيات والأشكاليات التي ينطلق منها الباحث.

فإذا تجاهلنا هذه التقاطعات، ربما انزلقنا إلى ممارسات تتميز بالمجهود التوثيقي غير المعقلن، يخوض المؤرخ غمار المصادر بدون إشكالية، أو يتجاهل الخط الفاصل بين قواعد التحقيق وقواعد التأويل والتركيب، وأحيانا أخرى تنقل الاشكالية من بحث إلى آخر بدون تمييز، وبذلك تطرد النظرية من الباب فتتسلل إلى النافذة.

في طور بداية التراكم الذي تمر به كتابة التاريخ الاجتماعي، لابد من الاقرار بضرورة ملحة، وهي ضرورة قيام علاقة الأنصات المبدع بين مهمة التوثيق ومهمة تطوير التاريخ الاشكالي، على أن الأهم هو خلخلة «الطمأنينة» المنهجية التي يركن إليها البعض، والتي تعني نفي الهاجس المنهجي.

هوامش

1) إلى أي حد يمكن اعتبار سنة 1912 منعطفا يهم كافة جوانب التحولات المغربية. بعض الدراسات أعادت النظر في التحقيب السائد، فأشارت الى بعض الامتدادات التي تساعد على فهم تشكل الحركة الوطنية
أنظر :
Kenneth L.Broun, People of Salé : Tradition and change in a Moroccan City (1830-1930),
Manchester University Press, 1976;
Mohamed Kenbib, «Protections, Protectorat et Nationalisme (1904-1938), Hespéris - Tamuda, Vol, XVIII, fasc. unique, 1978-79, PP 173.

2) تتبين هذه المسافة بين المشروع والانجاز في تجربتي عبد الله العروي وجرمان عياش. أنظر :
— Les origines Sociales et culturelles du Nationalisme marocain. (1830 — 1912), Paris, Maspéro, 1977.
— Les origines de la guerre du Rif, 1981.

3) نجد هذا المنظور في دراسة عبد الله العروي لمقدمات الحماية (المرجع السابق)، لكن التناول اقتصر هنا على الأوساط المخزنية والثقافية العالمة.

4) بدأت منذ السنوات الأخيرة عملية اقتحام تاريخ الحماية أنظر «قائمة الرسائل والأطروحات الجامعية المسجلة بكلية الآداب بالرباط»، منشور مجلة الكلية المذكور، عدد 12، 1986، ص 219 - 241.

5) راجع :
Edmund BurkE III, «The image of the Moroccan State in French ethnological litterature : a new look at the origin of lyautey's Berber Policy» in Ernest Gellner and charles MICAUD, ed, Arabs and Berbers : from tribe to nation in North Africa, Londres : Duckeworth, 1973, pp. 175 — 199.
Daniel Nordman et jean Pierre Raison (dir), Sciences de l'homme et conquête coloniale : Constitution et usage des sciences humaines en Afrique (XIX^{e} —XX^{e} Siecles), Paris, Press de l' E.N.S, 1980, C.R.E.S.M. Connaissances du Maghreb : Sciences sociales et colonisation, Paris : C.N.R.S, 1984.

6) يلح جرمان عياش على أهمية العامل الخارجي في تأجيج الصراعات القبلية، وعلى الوظيفة التحكيمية التي يقوم بها المخزن. ويعتبر عبد الله العروي أن «السيبة» مفهوم مخزني يرتبط «بالعرف» و«الجاهلية»، وأن الانتفاضة القبلية تعبر عن رغبة النخبة القبلية في المشاركة في الجهاز المخزني. أما أحمد التوفيق، فإنه يتبنى المقولة الخلدونية التي تلمس انحدار نفوذ الدولة كلما ابتعدنا عن المركز، على أن السيبة تعكس تأرجح حضور المخزن في الوسط القبلي بين وضعية «الشغور» ووضعية «الجور».

7) تتموضع هذه الدراسات في إطار النقاش الذي دار حول تحديد أنماط الانتاج في المجتمعات ما قبل الرأسمالية أو في إطار مفهوم «الانتقال» الذي يميز القرن التاسع عشر، وحين يعفي غير المؤرخ نفسه من عناء البحث في المصادر، يتحفظ المؤرخ ويعتبر أن الدراسة الاقتصادية أو السوسيولوجية ماهي إلا دراسة تاريخية لم يكتبها المؤرخ بعد، أما إذا استعملت المصادر، فإن الحدود الأكاديمية الضيقة تتجه الى الاندثار (أنظر مثلا أعمال بول باسكون وعبد الله حمودي).

8) كانت أطروحة جان - لويس ميج محطة بارزة في اقتحام التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمغرب القرب التاسع عشر.
Jean-louis MIEGE, le Maroc et l'Europe (1830-1894), Paris. P.U.F, 1961-1963, 4 Vol-

9) أشرف جرمان عياش على جل المونوغرافيا التي أنجزت بكلية الآداب بالرباط، والتي تناولت هذه الجهة أو تلك من مغرب القرن التاسع عشر. واكتسب هذا الانتاج بعض نفسه من الاهتمام المحفز الذي حظي به بحث أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850 - 1912)**، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، ط.2، 1983.

10) تثير كلمة «وضعاني» (Positiviste) تحفظ البعض لأن الاتجاه المذكور لم يتبن كافة مستويات الفلسفة الوضعانية، أما كلمة «وثائقي»، فهي لاتشير إلى عملية التوثيق بل تشير الى تقديس وتغييب «تدخل» المؤرخ.

11) انظر مثلا :
Jacques Berque, les nawa zil el muzânaà. Rabat, Felix Moncho, 1940.

12) من بين الفترات المتأزمة التي لم تحظ بعد بعناية البحث التاريخي الحديث، نذكر مرحلة 1727 - 1757.

13) محمد القبلي «**مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين**»، مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، عدد 3 - 4، 1978، ص 7 - 50.

14) قبل أن يهتم باحثون مغاربة بموضوع الحركة من خلال المصادر المخزنية، انطلقت معالجة هذه الظاهرة من التناول الانثربولوجي لرمزية السلطة، ثم من التاريخ القارن. راجع :
Clifford Geertz, «Centers, Kings, and charisma : Reflxions on the symbolics of Powver», In «Culture and its créators : Essays in Honor of Eduard Shils, eds, Joseph Ben - David and Terry N. CLARK, chicago/London. University of chicago Press, 1977, PP. 150—171. Daniel

Norddman «les expéditions de Moulay el Hassan : Essai Estatistique», Hespéris — Tamuda, Vol. XIX, fasc unique 1980 — 81. PP 123 — 152.

Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, Paris, Seuil «Points», (15
S.D, PP 141 — 155.

Henri — Jrénée Marrou, de la connaissance historique, Paris, (16
Seuil, «Points». S.D. p. 101.

Robert Marichal, «La critique des textes, in charles samaran, (17
l'histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pleiade, Paris, Gallimard, 1961, PP. 1247-1366.

18) راجع بحثنا :
Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc précolonial : Contribution à une relecture de la littérature généalogique fassie (XV^{e} — Début de XX^{e} Siécle), 3^{e} Cycle, Histoire, Paris 7, 1984.

وكذلك مساهمتنا في ندوة في النهضة والتراكم : دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة الى الأستاذ محمد المنوني، الدار البيضاء، دارتو بقال للنشر، 1986، بعنوان مصادر التاريخ الاجتماعي، تساؤلات حول مستويات النص التاريخي التقليدي»، ص. 317 ـ 329.

19) هناك دراسات جددت توظيف المعطيات الواردة في كتب التراجم لدراسة وسط العلماء. راجع :
Dominique LIRYOY, le Monde des ulémas andalous du V^{e}/XI^{e} au XII^{e} Siécle : Etude Sociologique, Genéne, 1978.

20) ليست هناك قطيعة فعلية بين المصادر الأدبية والوثائق غير الارادية. يمكن مثلا لدراسة الأرشيف المخزني كخطاب أن تنير جوانب من الايديولوجيا المخزنية. انظر عبد الرحمان المودن، إسهام في دراسة العلاقة بين المجتمع القروي والدولة في مغرب القرن التاسع عشر : قبائل إبناون والمخزن» 1290/1873 ـ 1320/1902، دبلوم الدراسات العليا تاريخ. الرباط 1984، وعلى الأخص مسألة الحركة في الخطاب المخزني» ص. 344 ـ 356.

المختار الهراس

مثال عن العلاقة بين المدينة والمحيط القبلي في مغرب مطلع القرن XX

إن العلاقات التي جمعت منذ أمد بعيد مابين المدينة المغربية ومحيطها القبلي، سواء على المستوى السياسي، أم الفلاحي، أم التبادلي، تمت عموما لفائدة الحضريين الذين استخلصوا من خلالها الاقتطاعات والفوائض الضرورية لبناء حضارة متميزة وراقية نسبيا. ورغم أن تاريخ مجتمعات الشمال الافريقي أبرز في بعض الفترات ضعف سكان المدن وعجزهم عن حماية مكتسباتهم، فإن هدف الإنتقال الى المدينة والعيش في أحضانها ظل حافزا قويا حتى بالنسبة للقبائل الأكثر تماسكا والأشد عصبية.

على أن هذه العلاقات المتعددة المستويات، وإن كانت قد استجابت في بعض الأحيان لحاجيات سكان القبائل من النقود وأدوات العمل وتحكيم في النزاعات الناشبة، فقد جعلت منهم في نفس الوقت ضحايا لابتزاز الحضريين الذين لم يترددوا، إبان اشتداد الهجمة الأوربية، في تحميلهم النصيب الأكبر من ثقلها. لذا لم يكن من المستغرب أن تتجه الحركات العصيانية في القبائل، عند مطلع القرن XX، إلى مناوءة المدن المجاورة.

والمدينة بالاضافة الى ذلك، هي المركز الرئيسي من حيث تنطلق سلطة المخزن لتفرض على القبائل القريبة منها؛ بالمدينة أيضا يتواجد الأجانب، خصوم الأمة والدين، مما يوحي بأن وراء الهجوم على المدن عداء القبليين لكل من الممثلين المحليين للمخزن وللحضور الأجنبي. لكن مع ذلك لاينبغي أن نتغافل عن التوتر النسبي الذي طبع عموما علاقة الحضريين بمن جاورهم من سكان القبائل، لاينبغي أن نتجاهل التفاوت التاريخي الذي كان قائما بين مجتمع قروي عرف فترات طويلة من الركود النسبي، ومجتمع حضري تطور بدرجة أكبر نتيجة تعدد محاور نشاطاته وانفتاحه على العالم الخارجي. وحتى عندما أقيمت علاقات التبادل التجاري بين الطرفين فغالبا ما كانت مجحفة بأهل البوادي حيث كرست باستمرار تفوق الحضريين.

نبدي هذه الملاحظات الأولية للتأكيد على أن تضخم ظواهر العصيان في أواخر القرن XIX وأوائل القرن XX لم تكن فقط راجعة لعوامل طرأت مع تكاثر الضغوط الأجنبية على المجتمع - وإن كنا لاننفي تأثيرها الحاسم على مستوى توسيع نطاقها والرفع

من حدتها - وإنما أيضا إلى تناقضات داخلية طبعت على مدى فترات زمنية طويلة طبيعة العلاقات التي جمعت فيما بين المدن والبوادي.

فمع مجيىء الاسلام تكاثرت المراكز الحضرية واستع نطاق التجارة، بينما بقيت البادية في ركود نسبي تعيد إنتاج نفس الهياكل الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها منذ قرون بعيدة، مما أدى إلى تزايد التفاوت واتساع الهوة بين مدينة ارتفع مستواها المعيشي بشكل ملحوظ وبادية عجزت عن تطوير وسائلها التقنية. (1) بحيث أصبحت حسب تعبير جرمان عياش إزاء «نمطين حضاريين غريبين عن بعضهما بعض»، حضارة المدينة الواردة أساسا من الخارج وحضارة البادية باعتبارها نتاجا لسيرورة داخلية بطيئة. (2) بل أبعد من ذلك، أصبحنا إزاء سيطرة متعاظمة يمارسها سكان المدن على البوادي المجاورة، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون منذ القرن الرابع عشر الميلادي : «إن القبائل التي تسكن الأرياف تعاني من هيمنة سكان الحواضر.. إن السكان الذين يقيمون بشكل مستمر في بلد مباح.. لايستطيعون التخلص من جوار الحضر عليهم أن يعملوا من أجل الحضر» (3). ومع ذلك لم يكن هذا التعارض من الخطورة بمكان، ذلك أن التجارة الحضرية كانت تتجه أكثر فأكثر الى إدماج البوادي في سياقها وتشكيل مجموعات جهوية متماسكة تتكامل في نطاقها مصالح كل من الحضريين والقرويين. وإذا كانت القبائل التي بقيت على هامش الخطوط التجارية قد أبرزت عداءها للسلطة المركزية، فإن القبائل الواقعة بجوارها قد اتجهت تدريجيا إلى التعامل مع حكام وتجار المدينة انطلاقا مما كلفت به من مهام مراقبة الطرق وحراستها أو تحصيل واجبات العبور (4). لقد كان هذا التكامل، إلى حدود أوائل القرن الخامس عشر، الطابع المميز للعلاقات القائمة فيما بين مدن طنجة وسبتة والقصر الصغير والقبائل المجاورة لها. فمنذ القرن XII الميلادي عرف ميناء طنجة نشاطا ملحوظا على مستوى العلاقات التجارية التي كانت تربط آنذاك بين بلدان البحر الأبيض المتوسط ونهض بدور رئيسي في نقل العساكر والمجاهدين إلى ضفاف الأندلس، كما كان يسهم بنصيب وافر فيما كانت تكلف به الموانىء المغربية على العموم من صناعة للسفن والمراكب (5). ومدينة سبتة بدورها، خاصة في عهد المرابطين والموحدين، كانت مرفأ صناعيا وتجاريا مزدهرا تنفذ عبره المنتوجات المغربية والافريقية باتجاه الأسواق الأوربية، كما كان من جهة أخرى يستجيب للحاجيات المحلية بجلب المواد والمصنوعات الأجنبية (6). والقصر الصغير الذي يتوسط من حيث موقعه المدينتين السابقتي الذكر، لم يكن، في نظر السلطة المركزية، يقل أهمية عنهما. صحيح أنه لم يكن يضاهيهما من حيث تنوع صناعاته (تركزت أساسا على صناعة المراكب) أو كثافة تجارته، إلا أنه تحمل على ما يبدو، العبء الأكبر، لسهولة الطرق المؤدية إليه ولقصر المسافة التي تفصله عن الساحل المقابل، في حركات تنقل العساكر بين المغرب والأندلس.

وفي هذا الاطار بإمكاننا تصور مدى مشاركة القبائل الشمالية الغربية في تزويد صناع المدينة بما كانوا يحتاجون إليه من مواد أولية. (7) وكذا الجيوش العابرة إلى الأندلس أو الراجعة منها بالمؤن والأقوات الضرورية، بإمكاننا أيضا تقدير أهمية الدور الذي نهضت به قبائل هذه المنطقة في المحافظة على أمن الطرق وسلامة القوافل التجارية. إننا

نحتمل بقوة مشاركة هاته القبائل، بحكم موقعها الاستراتيجي على مشارف مضيق جبل طارق، في المحاور التجارية الكبرى التي لغب فيها المغرب آنذاك دور الوسيط مابين بلدان البحر الأبيض المتوسط وإفريقيا السوداء.

بيد أن استيلاء البرتغاليين، في القرن XV على أهم المراكز الحضرية بالساحل الشمالي، بما فيها سبتة والقصر الصغير وطنجة وأصيلا ومليلية، أذن بتوقف التيار التجاري وأدى في ظرف وجيز إلى انتفاء الجسور التي كانت ممدودة بين الشمال والجنوب وبالتالي إلى تجميد الديناميات الاقتصادية على امتداد المنطقة المتراوحة بين البحر ومدينة فاس. لقد أوقف هذا التدهور الاقتصادي سيرورة اندماج المدن والبوادي بما كان يرتبط بها من تبادل المصالح والمنافع، وأفسح المجال أمام التشتت السياسي وتأزم الأوضاع الاجتماعية (8). وأصبح من الطبيعي أن تضعف الحركة التجارية وأن يتجه ما تبقى منها نحو الشرق والموانىء الأطلسية (9). كما أن ظروف الجهاد والانقسام السياسي رفعت الخاصيات الحربية إلى مستوى الصدارة، وذلك على حساب توفير الشروط المواتية لممارسة العمل الفلاحي. فركدت الفلاحة إن لم نقل أنها تدهورت وتراجعت إلى الوراء (10). وتهيأت بسبب كل ذلك عوامل الاخلال بما كان يجري من اندماج تدريجي بين المدن والبوادي. وفي هذا الصدد أشار المؤرخ محمد داود - استنادا الى بعض من اهتموا بتدوين وقائع المنطقة الشمالية الغربية - الى طبيعة العلاقات التي كانت قائمة آنذاك بين الجبليين ومدينة تطوان : «ذكر أبو محمد السكيرج أن القائد محمد لوقش (تولى القيادة سنة 1164 هـ) كان يخرج لقتال المتمردين من سكان القبائل الجبلية، ويرغمهم على الرضوخ والطاعة. وحكى شيخنا أبو العباس الرهوني عن المرحوم السيد علي الخطيب (من أحفاد لوقش المذكور) أن لوقش هذا لما ولي، وجد رجال القبائل الجبلية قد ألفوا الثورة والعصيان» (11).

صحيح أن هذا التضارب يرجع الى حد ما للطابع الخارجي والدخيل الذي أضفته قبائل المنطقة على الأندلسيين الذين أقاموا بالمدينة بعد أن أشرفوا على تجديد بناءها (12)، إلا أن استمرار التصادم طيلة زمن طويل يحملنا على أن ننظر لهاته العلاقة أيضا، وبصفة خاصة، على ضوء التقلص الكبير الذي لحق النشاطات التجارية والفلاحية بالمنطقة. إن مانجم عنه من تقوقع القبائل الجبلية وانغلاقها على نفسها لم يكن من شأنه أن يؤدي إلى بروز علاقات متكاملة وهادئة بين المدينة والبادية، كما أن ماترتب عنه من تدهور للمدينة وبالتالي من إضرار بخزينة الدولة قد أسهم إلى حد بعيد في تعميق الضعف العسكري للسلطة المركزية، وحد من قدرتها على الحيلولة دون انتفاض بعض زعماء القبائل (13). وإذا نضبت موارد التجارة الخارجية فإن تجار وصناع المدينة وملاكها لم يقوموا بأي تجديد اقتصادي، على غرار ما قامت به البرجوازية الناشئة في أوربا، لم يحولوا رؤوس أموالهم نحو الصناعات المنتجة بقدر ما تمادوا في استهلاكهم وترفهم أو اقتصروا على إعادة الاستثمار بشراء الأراضي والعقارات والتركيز على البناء. (14)

وقد كان بإمكان الوافدين الأندلسيين، بما توفر لديهم من مهارات وتقنيات ومعارف أن يشكلوا النواة الأولى للبرجوازية بالتخفيف من مراقبة الدولة وإشرافها على المدينة، إلا أن خاصيتهم كدخلاء لم يتجذروا بعد في الواقع الاجتماعي المغربي، وكذا التهديد المتواصل

الذي شكله الايبريون بالنسبة لجل الموانىء المغربية، لم يسمحا بتحقق مسعاهم ذاك نحو المبادرة الحرة والاستقلال النسبي. (15)

هذا علاوة على أن المجتمع المغربي عموما لم يعرف انفصال امتلاك الأرض عن مزاولة التجارة، انفصال الوظيفة السياسية عن الوظيفة الاقتصادية، مما حال دون ظهور صراع اجتماعي واضح المعالم 16 من شأنه أن يفتح آفاقا مجتمعية جديدة يذوب أو يخف في نطاقها تدريجيا تعارض المدينة والبادية. وحيث لم تتمكن ديناميات المدينة من اقتحام وتفكيك البنى القبلية فقد حافظت هذه الأخيرة على تماسك نسبي (17)، رغم اتجاه الدولة ولجوء الحضريين أكثر فأكثر، في إطار تعويض ما أصيبت به التجارة من تقهقر وتقلص، إلى تشديد الوطأة على البادية، أي أن انحسار الموارد الخارجية سيؤدي إلى البحث عن موارد داخلية. وفي هذا الاطار سيتم إخضاع البادية، بإعتبارها الطرف الأضعف من حيث التنظيم والخبرة، إلى سيطرة متنامية على المستوى الجبائي والفلاحي والتجاري. وستتعاظم هذه السيطرة مع تزايد الضغوط الأجنبية على المخزن ابتداء من أواسط القرن XIX. وإذا كانت ردود فعل القبائل الشمالية الغربية قد اتسمت أحيانا بالعصيان والمناوءة فإنها لم تعمد مع ذلك إلى التضارب الحاد والمستمر مع المخزن إلا لما افتقدت المشروعية وقبلت الاصلاحات الأجنبية.

ذاك هو في نظرنا المسلسل التاريخي الذي أدى إلى أن يسود التنافر والاضطراب بين المدينة وأحوازها. وحتى يكون كلامنا أكثر وضوحا وتحديدا يجدر بنا أن نركز جهدنا في البداية على استعراض وقائع التضارب فيما بين المدينة والبادية بالمنطقة الشمالية الغربية من المغرب خلال السنوات الأخيرة قبل إقرار نظام الحماية، يجدر بنا أن نقتصر على دراسة حالة معينة نتخذها كأساس في تقدير طبيعة العلاقات التي كانت قائمة بين الحضريين والقرويين.

وفي هذا الاطار تشكل الأحداث التي واجهت بين سكان تطوان من جهة، وسكان القبائل المجاورة لها من جهة أخرى مثلا متميزا عن التنافر الذي يفصل آنذاك فيما بين الطرفين، وذلك لما اتسمت به من حدة متعاظمة، وكذا لما أبرزته من تحالفات تجاوزت نطاق القبيلة الواحدة. (18)

لقد انطلقت سيرورة التصادم مع سكان تطوان إثر شروع بعض الاشخاص من قبيلة بني يدر في الهجوم على العزائب والضيعات التابعة لأهل المدينة. (19) وإذا تكررت مثل هذه الأفعال التي ذهب ضحيتها عدد لايستهان به من الفلاحين والملاكين، عمد المخزن إلى التدخل للحيلولة دون استمرار الأضرار الناجمة عنها، فتم إلقاء القبض على المهاجمين كما تبين ذلك من الرسالة التي بعث بها عامل تطوان ادريس بن يعيش الى النائب السلطاني محمد الطريس : «فإن ثلاثة أناس من رؤوس فساد بني يدر ممن تكررت منهم الأذية لأهل البلد من نهب العزائب والأمرحة قد حكم الله فيهم وقبضنا عليهم (20)». على أن مناوءة اليدريين لم تكن لتتوقف عند هذا الحد، خاصة وأن الممثلين المحليين للمخزن توصلوا بإشاعات استشعروا من خلالها عزم بعض الجماعات من القبيلة المذكورة على «إشعال

الفساد في طريق المخزن والقبض على من عثروا عليه من أهل البلد» وقد أكدت الأحداث اللاحقة تخوفات العامل التطواني، حيث هاجمت جماعة من اليدريين قافلة تجارية محملة بالزرع ومصحوبة بأبقار وهي في طريقها الى تطوان، مما كان له عواقب وخيمة تمثلت في ارتفاع الاسعار وانقطاع القوافل التي كانت تزود سكان المدينة بما كانوا يحتاجونه من مواد غذائية. وقد أرسل ادريس بن يعيش في هذا الشأن، رسالة إلى النائب السلطاني يخبره بما حدث ويطلب تدخله لدى عامل إيالة طنجة بحفزه على القيام بكل ما من شأنه أن يضع حدا «لفساد» العصاة : «وبعد فقد تشكى علينا حامليه عبد السلام بن محمد الكارتي ومحمد راحم الغرباوي كلاهما أصحاب السيد الحاج محمد اللبادي نازلين بعزيبه.. وأنهما جلبا له شيء من البقر وحين خرجوا مع الحمارة الذين يجلبون الزرع لهذه الحضرة التطوانية وبلغوا القنطرة وادي بوصفيحة... خرجوا عليهم نحو العشرين رجالا من بني يدر بكلائطهم فسلبوا جميع من كان في القافلة مما عندهم من الدراهم وتركوا لهم البهائم.. وهذا سبب انقطاع الحمارة... وغيرهم ممن يجلبون النفع للمدينة على الوصول إليها وغلاء أقواتها. وقد طيرنا لسيادتك الاعلام بهذا الداء العضال لتبادر بعلاجه بالكلام مع عاملهم وتلزمه القيام والمبادرة بحسم مادة هذا الضرر والفساد فإن أهل البلد قد ضاق بهم الآمر من أجل هذا الآمر كما لايخفاك حالهم» (21).

مما لاشك فيه أن عمليات السطو على العزائب والمواشي والقوافل التجارية وراءها افتقار اليدريين إلى الأقوات واحتياجهم إلى موارد إضافية يستعينون بها على الاستجابة لضرورات المعاش، خاصة إذا أخذنا باعتبارنا أن أراضيهم كانت تتميز بشكل خاص عن أراضي بقية القبائل بقلة جودتها وخصوبتها؛ وراءها كذلك تقلص إمكانات المخزن وعجزه المتزايد على التدخل في مناطق النزاع، مما جعل اليدريين يتجاهلون تحذيراته ويلجأون إلى معاودة وتكثيف هجوماتهم.

لقد طلبَ عامل تطوان من النائب السلطاني أن «يلزم» عامل طنجة على القيام بما من شأنه أن يوقف اليدريين عند حدهم. كلمة إلزام هنا لم تكن ليرد ذكرها لولا أن عامل طنجة سبق له - حسبما يستشف من الوثيقة - أن تقاعس عن مواجهة الموقف وتماطل عن النهوض بمهامه الأمنية، لذا وجب الالحاح عليه وحتى إجباره من لدن شخصية لها وزنها الأكيد في تسيير شؤون الايالة، ليبادر في هذه المرة بعلاج المشكلة بعد أن ترك الأمور تسير لوحدها دونما تدخل منه. ومع أن رسالة بن يعيش توحي بأن إنهاء العصيان كان يتوقف فقط على عزم وإرادة عامل طنجة، فإننا نعتقد أن مسألة التدخل المخزني كانت مطروحة أساسا على صعيد القدرة والوسائل المتوفرة. فهجوم اليدريين تكرر مرات متعددة بحيث أصبحت مجابهته من قبيل الضرورة الملحة. و«أهل البلد قد ضاق بهم الآمر من أجل هذا الآمر» ولم تعد لديهم قدرة على الاحتمال، ومناوءة اليدريين لسكان المدينة استمرت حتى في السنة التي تلت وتأكد للمخزن «تماديهم على المكر والطغيان» (22). فإضافة إلى أن هجوماتهم أصابت كل معالم وأشكال التواجد الحضري في القبائل نجدها أيضا قد امتدت على مدى فترة زمنية طويلة نسبيا. وإذا كانوا قد امتنعوا عن مهاجمة القبائل المجاورة واتجهوا إلى نهب سكان المدينة والتعرض لمصالحهم، فلكون هؤلاء الأخيرين كانوا

يتوفرون في نظرهم على ثراء نسبي يمكنهم، إذا ما استولوا على بعضه، أن يتخلصوا من عوزهم. إن فعاليات اليدريين تمت في إطار علاقة لامتكافئة بين فقراء وميسورين. ولما كان هذا التفاوت قد نشأ نتيجة الاقتطاعات التي مارسها أعيان المدينة وتجارها على البوادي المجاورة، في شكل تبادل مجحف أو بواسطة الاستحواذ على العزائب والآمرحة، أو حتى بتحميلها العبء الأكبر في أداء الجباية، فقد كان طبيعيا أن تؤدي مثل هذه الضغوط الى الانفجار وإلى التصادم مباشرة بأولئك الذين أقاموا رخاءهم النسبي على حساب مستضعفي القبائل. وحتى لو لم يكن لدى اليدريين وعي بالاستغلال الممارس عليهم، فواقع الآمر هو أن مايفتقرون إليه وما يسعون إلى امتلاكه موجود بين أيدي الحضريين وتحت تصرفهم، فإما أن يبقوا في بؤسهم ومعاناتهم وإما أن يتجهوا إلى حيث يوجد مبتغاهم. أما القبائل القريبة منهم، لكون مستواها المعيشي قد ظل عموما عند مستويات منخفضة، فلم يكن يتوافر في نطاقها مايمكن أن يثير أطماعهم.

على أن اليدريين لم يتوقفوا عند حدود اقتحام ممتلكات الحضريين ونهبها بل عمدوا فوق ذلك إلى اختطاف بنت من إحدى المزارع الواقعة خارج أسوار المدينة (23). وإذا تكاثرت شكاوي المتعدى عليهم ومن يتحدثون باسمهم من أعيان المدينة، وإذا تمادت القبيلة اليدرية في تجاهل سلطة المخزن، لم يعد أمام هذا الأخير من خيار آخر سوى تجهيز حركة على المعتدين لارغامهم على الامتثال والكف عن تهديد مصالح الحضريين :.. «ها نحن أمرنا القبائل المسماة بالطرة (ودارس، بني مصور، بني عروس، أنجرة وبني حزمر) بالرباط عليهم والتضييق بهم والأخذ بمخنقهم وخاطبنا بني يدر بما تعين في حقهم وأمرناهم برد البنت لأهلها وكذلك البهائم وغيرها مما عليهم من التبعات والحقوق.. وها المكاتيب بذلك تصل صحبة حملته الموجهين للوقوف على الرباط حتى يتيسر أمره» (24).

إلا أن ردود فعل القبائل لم تتجه الى مسايرة المخزن ولم تستجب لمقتضياته، بل اتجهت عكس ذلك، إلى مساندة اليدريين والوقوف الى جانبهم، وبدل أن تعمد، كما فعلت في فترات سابقة، إلى ردع القبلية العاصية، اتجهت في هذه المرة، ليس إلى التزام موقف الحياد، وإنما الى الالتحام باليدريين ضمن تصميم موحد على مهاجمة المدينة.

إن أحداث الهجوم على تطوان بما رافقها من اختطاف للأشخاص ونهب العزائب والقوافل التجاربية ترجع الى حد بعيد لحالة الافقار المتزايد الذي نجم أساسا عن ضغوط التجارة الأوربية طيلة النصف الثاني من القرن XIX وعما اقتضته سياسة الاصلاح من اعتماد متعاظم على القروض الأجنبية، ترجع الى العلاقات اللامتكافئة التي جمعت منذ سنوات طوال ما بين المدينة وأحوازها. على أن العقد الأول من القرن XX سيشهد وقائع جديدة أسهمت في تفجير التناقضات المتراكمة، من بينها ما نهض به الجيلالي الزرهوني الملقب بأبي حمارة (25) «وخلفاءه» من أدوار في حفز الجبليين على العصيان وتحريضهم على مناوءة سكان المدينة. فبمجرد ماعلم بخروج اليدريين على السلطة المحلية أخذ يرسل إليهم مبعوثيه بغرض كسبهم الى جانبه وإدراجهم ضمن سياق ماكان يعد له من مشاريع الاستيلاء على السلطة في البلاد. ولم يكد يسمع بعزم القبائل الجبلية الأخرى على التحالف

مع بني يدر لتضييق الخناق على تطوان حتى عمد إلى دعمها ماديا ومعنويا وكذا إلى تشجيعها على المزيد من الالتحام والتوحد لاقتحام مدينة افتقد سكانها، في نظره، كل غيرة على الوطن والدين، فأرسل الى القبائل بني عروس، ودراس، أنجرة، الحوز، بني حزمر : بني معدان.. يزيل ما تبقى في نفوس سكانها من هيبة وتردد (26).

ومما يؤكد إسهام حركة بوحمارة في الدفع بالجبليين نحو الهجوم على تطوان ماأورده المؤرخ محمد داود في مجلده العاشر المخطوط من كتابه «تاريخ تطوان» من روايات و وثائق صادرة عمن عاصروا أو شاركوا في حدث الهجوم على المدينة، التي تبرز بوضوح مساهمة بوحمارة في تحريك القبائل المهاجمة حيث جعلهم يعتقدون أن زحفهم على تطوان هو ضرب من الجهاد ضد اليهود والنصارى وضد المتعاملين معهم من أهلها (27)، وفي نفس الوقت محاولة لاستعادة المشروعية السياسية بإقرار سلطنة مولاي محمد بن الحسن (بوحمارة) (28). وقد نجح الدعي في محو ما كان يعتمل في نفوس الجبليين من حيرة وتردد وفي توطيد عزمهم على مهاجمه المدينة.

فتمت المعركة الأولى بمشاركة جل القبائل المجاورة للمدينة.

غير أن المهاجمين لم يفلحوا في الدخول اليها، فاضطروا لأن يتراجعوا ويفكوا الحصار. فكانت بعد ذلك محاولة ثانية لاقتحامها انطلاقا من قبيلة بني معدان والتي ترأسها شخص مبعوث من لدن بوحمارة يسمى الصيد، لكنها فشلت هي أيضا بشكل ذريع. ويجدر أن نلاحظ هنا أن دور بوحمارة في المنطقة الشمالية الغربية توقف عند هذا الحد، ذلك أن حليفه محمد بن الحسن الحياني (29)، انفصل عن حركته ولجأ إلى قبيلة الاخماس حيث اتخذها قاعدة للعمل على إقناع قبائل جبالة بأنه هو نفسه مولاي محمد بن الحسن السلطان الشرعي للبلاد وأن ما أدعاه بوحمارة لايعدو أن يكون خدعة لا أساس لها من الصحة. والوثائق المخزنية ذاتها، لما تحدثت عن «فاسد الأخماس» فإنها لم تكن تقصد بوحمارة كما ذهب الى ذلك خطأ. أ. التمسماني (30)، بل محمد بن الحسن الحياني، الخليفة المنشق عن حركة بوحمارة. هاته الشخصية هي التي تزعمت، ولحسابها الخاص، محاولة الهجوم الأخيرة على تطوان. (31)

وفي تلك الأثناء كان أحمد الريسوني قد أطلق سراحه من سجن الصويرة بشفاعة من النائب السلطاني الحاج محمد الطريس فرجع من جديد لما كان عليه سابقا من المناوءة وعدم الامتثال. وعمد إلى عقد اتصالات مباشرة مع دعي الأخماس، أولها بضريح المولى عبد السلام بن مشيش كما تبين ذلك من رسالة القائدين المسؤولين على حفظ سلامة المدينة وصيانة أمن سكانها، محمد الأمراني وقدور بن الغازي الى السلطان مولاي عبد العزيز...

«ورد علينا الجاسوس الذي كنا وجهناه ليأتي لنا بخبر الفاسد الذي كان بقبلية الأخماس وأخبرنا بأن يوم الاثنين السالف عن تاريخه زار ضريح مولانا عبد السلام بن مشيش نفعنا الله به هو والقبيلة المذكورة وما أضيف إليهم من القبائل الجبلية كبني يسف وبني حسان وبني حزمان ووادرس وأنجرة ومعهم الفاسد الريسوني المعهود (32)». ومن المعلوم أن جبل علم هو المكان المقدس الذي تعهد إليه القبائل الجبلية وتجتمع فيه كلما اقتضت منها الظروف اتخاذ قرارات حاسمة ودقيقة. لذا لجأ دعي الأخماس، قبل الشروع

في مهاجمه المدينة، الى ضريح الصالح المشيشي محاولة منه الحصول على المزيد من الدعم والمناصرة، ومن هنالك أصدر أوامره للوافدين عليه من القبائل باحتلال ضواحي المدينة. (33) وإذا كان الريسوني قد اكتفى بالحضور في تجمع جبل علم حيث أهدى للدعي خيلا تعبيرا منه عن تقديره واحترامه، (34) فإنه أبان عن تأييده المبدئي لما كان يتم الاعداد له من هجوم على تطوان.

ثم لما حان وقت تطبيق ما اتفق عليه بضريح المولي عبد السلام بن مشيش، وانطلقت المواجهة المسلحة بين الطرفين، التقى من جديد أحمد الريسوني بدعي الأخماس وربما للمرة الأخيرة، حيث إن الدعي سيعود هاربا، بعد فشل محاولته، إلى القبيلة التي انطلق منها. ويستخلص ذلك من رسالة لاحقة بعثها القائدان المذكوران الى المولى عبد العزيز : «فبعد ما أنهينا لشريف العلم أسماه الله ما أوقعته سهام الأقدار بالفتان الوارد من الأخماس وبمن أتى معه من أهلها الأقدار بالفتان الوارد من الأخماس وبمن أتى معه من أهلها والقبائل المجاورة بها وبمن اجتمع معهم بقنطرة بوصفيحة كالفاسد الريسوني وجميع قبائل هذه النواحي... إن الفتان المحدث عنه بعد الوقعة رجع القهقري (35).» هل شارك أحمد الريسوني فعلا في آخر محاولة لاقتحام المدينة ؟ إننا لانتوفر في هذا المجال على معلومات كافية نستشف منها الاجابة عن هذا التساؤل على أي فإن تواجد الريسوني بجبل علم لحظة أخذ قرار «الجهاد»، وتواجده أيضا بقنطرة بوصفيحة إبان الشروع في تنفيذه يجعلاننا أميل إلى الأخذ بأمر المشاركة في محاولة اقتحام المدينة، ولو فقط في شكل تدخل بعض الجماعات الموالية له.

وعلى غرار ماقام به بوحمارة في مناطق نفوذه بأقاليم تازة ووجدة عمد محمد بن الحسن الحياني الى تشكيل تنظيم مخزني يدير شؤون القبائل الجبلية، فلم يجد في هذا الاطار أنسب من بعض أعيان مدينة شفشاون، لقربهم من قبيلة الأخماس، حيث استدعاهم وعين من بينهم الصدر الأعظم وأمين الأمناء وكذا وزير الخارجية وكاتبه الخاص (36). فكلاهما لم يكن يرمي الى أكثر من إعادة إنتاج نفس الجهاز المخزني الذي كان يحاربه ويعلن له العداء، مما يؤكد أن حركة العصيان في فترة ما قبل الحماية لم تكن تتخطى نموذج المخزن إلى طرح صيغ سياسية جديدة تمكنها من مجابهة الأوضاع المتردية بقدر ماكانت تكرر التنظيم المخزني وتستمد له المشروعية بتقمص شخصية الأمير. (37) وحتى السكان أنفسهم لم يكونوا يسعون الى أكثر من إقرار سلطنة قوية وإعادة تشكيل المخزن وفق مقتضيات الجهاد والشريعة. وقد حاول بوحمارة ودعي الأخماس أن يستجيبا لمسعاهم ذاك ونجحا نسبيا في ذلك إلى حدود صيف 1903 حيث انجذبت لهما بعض القبائل الجبلية ظنا منها أنهما سيقطعان السبيل على محاولات التسرب الأجنبي.

على أن الخليفة المنشق لم يتوفر على مايكفي من الوقت لممارسة سلطة فعلية على السكان، ذلك أنه اضطر، بعد إقامة وجيزة، إلى مغادرة المنطقة، هذا بالاضافة إلى أن الجبليين كانوا قد تشككوا كثيرا في مدى صحة إدعائه، فكانت هزيمة المهاجمين فرصة للتخلي عنه بصفة نهائية. (38)

أما بوحمارة فقد شرعت قبائل الريف والمغرب الشرقي في مناوءة نفوذه بمجرد ماعلمت بتعامله مع الاسبانيين والفرنسيين الذين أجادوا، من ناحية أخرى، توظيف حركته كأداة للضغط على المخزن كلما نزع الى الاستقلال عنهم، (39) إلى أن تلقى الضربة القاضية بظهور مولاي عبد الحفيظ حيث اتضح أمام الجميع خداعه وزيف إدعائه. (40) (A. Laroui, 2 P.366 — 1977).

على أن حدث الهجوم على تطوان لايرجع في منطلقه الى فاعلية بوحمارة أو خليفته المنشق، ذلك أن هاتين الشخصيتين لم تفعلا أكثر من الاسهام في تفجير استعداد كامن وتأجيج مشاعر غاضبة أصلا، فلا يمكن بالتالي أعتباره تجسيدا للدعوة التي رفع لواءها كل منهما، بل كل ماهنالك هو أن الداعيتين عمدا الى استغلال وضعية متوترة، فنجحا نسبيا، وبصفة جد مؤقتة، في كسب عواطف الجبليين. واستنادا الى ذلك فإن حدث محاصرة المدينة لايمكن أن يفهم في أساسه إلا على ضوء التنازلات التي قدمها المخزن اتجاه الضغوط الأجنبية وكذا على ضوء العلاقات المجحفة التي جمعت ما بين المدينة وأحوازها.

ومنذ أن فشل الجبليون في اقتحام مدينة تطوان لم نعد نعثر على أثر لا لبوحمارة ولا لدعي الأخماس، إذ عادت قبائل المنطقة الشمالية الغربية من جديد إلى التعامل مع قياد معينين من لدن المخزن، وإن اتسم هذا التعامل بتوتر متزايد وتضارب مستمر، هذا بينما تعاظم شيئا فشيئا دور الشريف أحمد الريسوني وانتقل تدريجيا الى احتلال مركز الصدارة في المنطقة.

هوامش

1 - علي أمليل، الخطاب التاريخي، ص. 148 و150، معهد الانماء العربي، بدون تاريخ.

2 — Germain Ayache — Etudes d'histoire marocaine, P.397 et 401, SMER — RABAT, 1979.

3 - إيف لاكوسط، العلامة ابن خلدون، ص. 154، دار ابن خلدون، بيروت، 1974.

4 - علي أمليل، المرجع السابق الذكر، ص. 147 و149.
على أن إشراك سكان القبائل الجبلية في السيرورات التجارية القائمة آنذاك لم يذهب إلى حد إدخال النشاط التبادلي الى قلب هذه المجتمعات وتوسيع الشبكات التجارية داخلها؛ وكأن المدينة، كما عبّر كزل بولانيي، بعد أن كان السوق مصدرا لنشوءها، وبعدما احتضنته وضمنت له الحماية، صارت فيما بعد تبذل قصارى جهدها لمحاصرته في نطاق أسوارها وللحيلولة دون انتقال ديناميته الى البادية المجاورة.

(Karl Polanyi - La grande transformation, PP. 94 — 95 - Edition Gallimard - traduit de l'américain en 1983).

5 — Guillermo gonzales busto «Tanger medieval» — Guadernos de la biblioteca espanola de Tétuan, P, 206 244 245 Y 247— Junio-Dic, 1980.

6 — Germain Ayache - op.cit, P.311.

7 — E.Michaux - Bellaire et A. Pérétié. «El Qçar Sghir» Revue du Monde Musulman, Vol. XVI, PP. 352 — 353, 1911.

8 — Germain Ayache, op.cit, P.337.

9 — Abdallah laroui- L'histoire du maghreb, t.1 François maspéro, P.16, 1976.

10 — Ibid. P. 20 et 51.

11 - محمد داود، تاريخ تطوان، المجلد الثاني، ص. 239.

12 ـ محمد داود، المجلد الثاني، ص 97 :.. «إن سكان القبائل المجاورة لتطوان كانوا قد استاءوا أولا من بناء هذه المدينة بدعوى أن أرضها تقع في بلادهم وأن مرافقها هي مراعي لماشيتهم وأن بناءها وعمارتها يضيقان عليهم ويضران بمصالحهم».

13 — A.Laroui- op.cit, P.20

14 — André Nouschi - «Obervation sur les villes dans le Maghreb pré — Colonel», Cahier de la Méditerrannée, P.15 Et Suivants, 1981.

15 — A.Laroui, op.cit. P.18

16 — André Prénant cité in; René Galossot, «L'Algérie Pré-coloniale» in Sur le fêodalisme, C.E.R.M., P.172, Ed. Sociéles Paris, 1974.

17 ـ هذا التماسك القبلي يبرزه جلنر كذلك على المستوى العقائدي حيث يلاحظ أن بعض القبائل المعربية تجسد الاسلام في الصلحاء بالدرجة الأولى، لكون عدد كبير من سكانها عاجز عن قراءة القرآن والسنة، ولكونها من جهة أخرى عاجزة، بحكم مواردها الضعيفة، عن أن تخلق لنفسها هيئة من العلماء ـ وحتى لا تتهم بالكفر وبالخروج عن جماعة المسلمين تتجه الى التعلق. بخطوط الأنساب الشريفة لتثبت بذلك إيمانها بالاسلام وانتماءها في نفس الوقت الى الحضارة الاسلامية الواسعة. هذا بينما نجد أن العلماء في المدن هم الناطقون الشرعيون برسالة القرآن والسنة.
(Ernest Gellner - «Pouvoir Politique et fonction religieuse dans l'islam marocain» Annales (E.S.C), n° 3, Mai-Juin, 1970, P.700, 701, 707 et 713).

18 ـ بالنظر الى التناقض الذي ظل قائما بين التماسك القبلي من جهة وحضارة المدينة من جهة أخرى ـ في بعض المناطق الى حدود الربع الأول من هذا القرن ـ تساءل إرنست جلز عن السبب الذي حال في كثير من الأحيان دون قيام القبائل في شمال افريقيا بهجمات مستمرة ومتواصلة على المدن ودون تكتلهم لمواجهة «الخصم» الحضري إلا نادرا، فكان جوابه في هذا الاطار أن الطبيعة الانقسامية للقبائل المغاربة هي التي استنفذت جهودها في الصراعات الداخلية وجعلت كلا منها أكثر حساسية لاثارة جارها القبلي منها الى استفزازات الحضريين.
(Ernest Gellmer- «Systéme tribal et changement social en Afrique de Nord»— Annales Marocaines de Siciologie, n° 5, PP.9 — 10, 1968)

19 ـ إن الفئات الاجتماعية العليا كانت تمتلك أراضي فلاحية وجنان في أرض القبائل المجاورة، تستغلها تارة في توفير حاجياتها الاستهلاكية وتارة أخرى كسكن ثان أو كإقامة إضافية تلجأ اليها للترفيه والاستراحة ـ كما أن المهاجرين الجدد الى المدينة ـ على الأقل في مرحلة أولى ـ كانوا يحتفظون بالملكيات الصغيرة التي تركوها في البادية تحسبا لرجوع محتمل أو تكميلا لمعاشهم في المدينة ـ انظر في هذا الاطار :

M. Iziki Soulaimane- «La propriété foncière citadine» Colloque sur «les rapports ville - campagne» ronéotypé, Faculté des lettres et des Sciences Himaines, Rabat, Décembre, 1985.

كما أن وجود هذه الملكية العقارية في أحواز المدينة يمكن أن يؤول كتعبير عن إرادة سياسية في إبعاد القبائل المتقلبة في ولائها عن المناطق المتصلة مباشرة بالمدينة وبالتالي عن الأجهزة المخزنية القائمة بها. هذه الملاحظة وردت في :
Bourenane Med. N — L'Algérie à la veille de la colonisation française : essai de caractérisation de la sphère de production agricole, P. 21, Cridssh , Université d'Oran , 1984.

20 ـ وثيقة أوردها عبد العزيز التمسماني خلوق في مقاله «حول علاقات المدينة المغربية بأحوازها في بداية القرنXX مثال حصار جبالة لتطوان (1903-1904)» ـ مجلة الباحث ـ تاريخ الوثيقة : 1317 هـ.

21 ـ رسالة من عامل تطوان ادريس بن يعيش الى النائب الطريس مؤرخة في 28 صفر عام 1318 هـ. وثائق تطوان، محفظة 81/32.

22 ـ نفس المصدر السابق الذكر.

23 ـ رسالة المخزن المركزي الى النائب الطريس، مؤرخة في 18 ربيع الثاني عام 1319 هـ. (وثائق تطوان، محفظة 18، رقم 159).

24 ـ نفس المصدر السابق.

25 ـ يرجع أ. العروي ظهور ابي حمارة وأمثاله من العصاة الذين تقمصوا شخصية مولاي محمد بن الحسن الى الفاصل السياسي الذي تمثل في استحواذ الحاجب احمد بن موسى على السلطة السياسية في البلاد وذلك على حساب السلطان الحقيقي ودون مراعاة أهمية الشورى على مستوى ضمان مشروعية الحاكم.
(Abdallah Laroui- Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912) ,Français Maspéro , P. 343 Paris , 1977).

26 ـ A. Joly - «Le siège de Tétouan par les tribus des djeballah (1903-1904)»; Archives Marocaines, PP. 274-275, 1905.

27 ـ لقد أشار أ. التمسماني خلوق في مقاله السابق الذكر عن علاقة تطوان بأحوازها الى بعض ما أورده في هذا المجال المؤرخ محمد داود نذكر منه شهادة شخص شارك في الهجوم على المدينة (الحسن العياشي كريكش اليدري) والذي أكد على ان بوحمارة حفزهم على محاصرة المدينة ومهاجمتها، ثم ايضا رسالة محمد راغون المؤرخة في مارس 1903 والتي ورد فيها مايلي : «كان بنو يدر يقولون بأعلى صوتهم ان بوحمارة كتب لهم بأن يأخذوا أموال اليهود والنصارى».

28 ـ أشار لذلك محمد داود في كتابه «مختصر تاريخ تطوان» ص : 221، حيث كتب مايلي «ودخل رجل من بني يدر الى السوق الكبير بتطوان وهو عامر بالناس، ونادى بأعلى صوته الله ينصر السلطان مولاي محمد (يعني ابا حمارة) فألقي القبض عليه».

29 ـ إن أ. جولي لا يتحدث الا عن بوحمارة وخلفائه، اما فيكراس فقد اشار الى ان محمد بن الحسن

الحياني انفصل عن حركة بوحمارة لما وقع اختيار هذا الآخير، بخصوص تعيين خليفة له عن غمارة وجبالة على المسمى الصيد، فلم يرض الحياني بأن يفضل شخص اخر غيره للنهوض بهذه المهمة، فنظم من جراء ذلك دعوة مستقلة مناوءة لبوحمارة. واذا كان أ. جولي قد اكتفى بالتلميح لهذا الخليفة، فإن فيكراس اورد معلومات مفصلة عن طبيعة دعوته ومراحلها، وكذا عن الأشخاص الذين تعامل معهم والأماكن التي مر منها، واذا كان بوحمارة لم يشكل سوى المثال البارز والمتميز من بين العصاة الذين تقمصوا شخصية مولاي محمد، وان انتفاضات اخرى متعددة تمت باسمه، فإننا لا نستغرب ان يظهر منافس له في منطقة جبالة.(Tomas Garcia Figueres - Miscelanea de Estudios Varios sobre. Marruecos , P.65 Y 71, Editore marroqui , Tetouan, 1953).

30 - عبد العزيز التمسماني في خلوق - «حول علاقة أحمد الريسوني بأبي حمارة»، دراسات عربية ص ص. 87-88، العدد «9»، يوليوز، 1981.

31 - اذا نحن قمنا في هذا المجال بمقارنة ما أورده كل من أ.جولي وفيكراس في شأن هذا الهجوم الآخير على المدينة بما أوردته الرسائل المخزنية فسنجد ان كل هذه الأطراف متفقة على ان بوحمارة لم يكن حاضرا بنفسه في توجيه الهجوم والاشراف على مجراه، فسواء تعلق الآمر بـ أ. جولي الذي تحدث فقط عن خليفة لبوحمارة بالمنطقة (Le siège de Tétouan, PP. 287,290)) أو بالقياد المخزنيين الذين اكتفوا بالتحدث عن «الفاسد الذي كان بقبيلة الاخماس» أو «الفتان الوارد من الاخماس» (رسالتان من القائدين محمد الآمراني وقدور بن الغازي الى المولى عبد العزيز بتاريخ 16 و20 يوليوز 1903، أوردهما أ. التمسماني في مقاله السابق الذكر)، او بفيكراس الذي اورد بوضوح اسم الشخصية وكذا ما تبنته من مواقف مضادة لبوحمارة (Miscelanca de Estud.varios, PP. 65-71) فإننا لا نجد استنادا الى كل هؤلاء ما من شأنه ان يؤكد لنا الحضور الفعلي لبوحمارة بين قبائل المنطقة، سنجد ثانيا ان الكل متفق على ان الشخص الذي تزعم محاولة الاقتحام الآخيرة للمدينة ورد من الآخماس، وقد كانت صلته بهذه القبيلة من المتانة بمكان الى درجة انه اصبح ينسب اليها (فيكراس : «سلطان الآخماس» «روكي الآخماس» الوثائق المخزنية : «فاسد او فتان الآخماس») ولعل المقصود من وراء هذا النعت تمييزه عن بوحمارة الذي استقر اساسا بين اقاليم وجدة وتازة.

وعليه فإن اتصالات بوحمارة بالقبائل الشمالية الغربية لم تتجاوز نطاق المراسلة وايفاد بعض المبعوثين، كما ان الشخص الذي إلتقى بأحمد الريسوني في ضريح مولاي عبد السلام بن مشيش ليس هو الجيلالي الزرهوني وإنما هو محمد بن الحسن الحياني، دعي الآخماس.

32 - وثيقة مؤرخة في 16 يوليو 1903، أوردها أ. التمسماني في مقاله السابق الذكر ص. 87.

T. Garcia Figueras - Op. cit. PP.68-69 - 33

Ibid. P. 69 - 34

35 - وثيقة مؤرخة في 20 يوليوز، 1903 أوردها عبد العزيز التمسماني خلوق في مقالة حول علاقة احمد الريسوني بأبي حمارة، السابق الذكر ص ص. 87-88.

T. Garcia Figueras - Op. cit. PP. 66-67. 36

ALaroui Les Origines sociales et culturelles du nationalisme. 37
marocain (1830-1912), P. 370

T. Garcia Figueras, op. cit, PP. 67-68 . 38

A. Laroui - Op. cit. P. 361 . 39

A.Laroui - Op. cit, P. 366 . 40

سليم رضوان

الزمان التاريخي

اعتبر المؤرخون التقليديون موضوع التاريخ هو «الحدث التاريخي»، هو تعاقب احداث التاريخ وتواليها في الزمان، بواسطتها بنوا التاريخ وشيدوا صرحه، في حين لم يولوا «الزمان» سوى اهمية أقل، فهو مجرد اطار خارجي للأحداث، معطى بصفة مباشرة، خطي ومنسجم، لا يحتاج الى تأسيس أو إعادة بناء، ففي الزمان تتعاقب انماط الحياة، والتفكير وتتوالى حقب التاريخ وفتراته.

لقد أدت الممارسة التاريخية الجديدة الى احداث خلخلة في هذا التصور، عندما اعتبرت ان الزمان التاريخي غير معطى بشكل مباشر، وانه لا يتمتع بنظام وحيد، هو النظام الخطي المنسجم، بل له مستويات مختلفة وابعاد متعددة، ذلك ان فكرة «الاتصال التاريخي»، التي تعتبر جوهر المعرفة التاريخية، نظرا لارتباطها بالتصور الخطي للتاريخ، ليست سوى اداة ايديولوجية لتاريخ يجب تقسيمه الى «زمانيات».

وقد حققت مدرسة «الحوليات» الفرنسية تحولا معرفيا كبيرا في حقل التاريخ، اذ اعتبرت «الزمان» الموضوع الرئيسي للتاريخ، وانه يحتاج الى تأسيس وإعادة بناء داخل الممارسة التاريخية نفسها، كما منحته مستويات مختلفة ومضامين متعددة، متجاوزة بذلك النظام الخطي والمنسجم للزمان الذي اعتبره التاريخ التقليدي النظام الوحيد.

اعتبر لوسيان فيفر Lucien Febvre أن التصور التقليدي للزمان التاريخي لم يعد ملائما، ذلك ان التاريخ الحقيقي ليس هو تاريخ الأحداث التاريخية، بل هو «علم الانسان في الزمان، الزمان، هذا المتصل، ولكنه في نفس الوقت، هذا التغير الدائم».

لا وجود اذن للتاريخ بدون زمان، بدون حركة وبدون تغير، الا ان هذه الصفات المرتبطة بالتاريخ لم تعد مجرد اطر خارجية تنظم توالي احداث التاريخ وتعاقبها، بل اصبحت خاصيات تمثل الجوهر الحقيقي للتاريخ، فالزمان لم يعد في التاريخ بل اصبح «زمان التاريخ»(1).

لقد ارتبط نظام التاريخ في فلسفة التاريخ، بالتصورات الزمانية التي لدى عصر من العصور عن الماضي من جهة، وبالوعي التاريخي السائد في حقبة تاريخية معينة، من جهة اخرى، كما تحددت تاريخية شعب من الشعوب بطبيعة تصوره لشكل الزمان، تراجعي،

دائري، او خطي تقدمي، وقد عرفت الممارسة التاريخية تنظيرها مع فلسفة التاريخ الهيجلية التي اضفت على الحقب والفترات الكرونولوجية معنى كليا ومفهوميا، وبذلك اصبح التحقيب بواسطة «الكليات» ممارسة فلسفية، تتجاوز عمل المؤرخ وحدود مهنته.

الا ان تحقيق فكرة «الاتصال التاريخي» رهين بتقسيم التاريخ نفسه الى حقب وفترات متمايزة، ذلك ان الاستغرافية، كما يقول ميشيل دو سرطو M. De certeau «تفصل باستمرار حاضرها عن ماض معين، إنها تكرر باستمرار فعل التقسيم، ذلك ان كرونولوجيتها تتكون من حقب تاريخية (العصر الوسيط، التاريخ الحديث، التاريخ المعاصر مثلا)، وبين هذه الحقب ترسم خطا يجعل كل حقبة متميزة عن نفسها وعن غيرها (النهضة، الثورة)، ان كل زمن جديد يعتبر السابق جسما ميتا، الا انه يتقبل في نفس الوقت، ماضيا مقسما بواسطة انقطاعات سابقة»(2).

استخدم المؤرخون الأوائل اساليب مختلفة في تقسيمهم للتاريخ، سعوا من خلالها الى بناء التاريخ وتحقيق وحدته، «فقد استعملوا وسيلتين للتحقيب، الأولى، حساب التاريخ بواسطة الأجيال، (القاعدة المتبعة هنا هي حساب ثلاثة اجيال في القرن الواحد)، وكذلك، تاريخ انساب العائلات الكبيرة، اما الوسيلة الثانية فهي حساب زمن عصر محدد بواسطة حدث مهم يؤرخ به (...)، وبالاضافة الى هذه الأنظمة الكرونولوجية للعصور والعهود، ساد لفترة طويلة، اسلوب حساب الزمان بواسطة سنوات الحكم، وقد كانت المملكات السياسية تفضل دائما هذا الأسلوب التأريخي» (3).

وقد حققت الاستغرافية المسيحية في هذا المجال مهمتين اساسيتين، المهمة الأولى تتعلق بالتصور الخطي للزمان، في مقابل التصور الدوري له، «اذ اصبح من المسلم به، يقول ج، باتارو «Pattaro»، ان الزمان كما يتصوره «العهد الجديد»، هو تتابع مستمر للحظات، الى حد يمكن معه القول ان الخط هو الشكل الذي يعبر اكثر ما يمكن عن اتصاله، يقال فعلا ان الزمان المسيحي هو زمان خطي، وهذا امر لا يمكن فهمه الا في تعارضه مع التصور الاغريقي للزمان الذي يعتبر متناقضا مع الوحي المسيحي، فالهيلينية تدرك الزمان كشكل دوري، فهي غير قادرة على التخلص من حركتها، الزمان المسيحي، زمان خطي، له معنى اتجاه، فهو يسعى الى الله»(4).

أما المهمة الثانية للاستغرافية المسيحية فتتعلق بالتحقيب التاريخي، فقد ادخل المؤرخون المسيحيون، بدء الكون وخلق العالم» كعصر يفتتحون به تواريخهم، وبالرغم من ان الاتفاق لم يتم مطلقا بشأن نقطة الانطلاق، نتيجة المعطيات الكرونولوجية التي يقدمها الكتاب المقدس (5)، فإن عصر خلق العالم منح التاريخ بعدا لاهوتيا، ولذلك ليس غريبا، كما يقول لوغوف Le Goff «أن يرتبط الفعل الالهي في مجموعه بالزمان (...)، وان يصبح الزمان، الشرط الضروري والطبيعي لكل فعل الهي» (6)، وقد مثل ظهور المسيح مركز العالم واصبح التاريخ المسيحي نتيجة لذلك تاريخ الخلاص، اما تقسيم هذا التاريخ الى حقب وفترات فقد اعتمد على نظرية اعمار الدنيا، وهي حقب تعيد انتاج الأيام الستة للخلق، ومن ثم يقسم تاريخ العالم الى ستة حقب اساسية، هي في نهاية الأمر، تجليات

للارادة الالهية، وقد لاحظ باحث اهتم بالتاريخ والثقافة التاريخية في العصر الوسيط المسيحي، «ان اقتناع المسيحيين بأن كل الذي حصل، وكل الذي يحصل، وكل الذي سيحصل ليس الا تجليا للارادة الالهية، قد دفعهم الى اعتبار تاريخ العالم كله منذ خلقه الى فناءه، في نظرة واحدة (..)، ولكن ظهر بسرعة ان كلام الله، بالرغم من اتصاله، سيكون مفهوما اكثر اذا كان متقطعا، وهكذا شعر المؤرخون المسيحيون مبكرا بهم التحقيب» (7).

وبالرغم من ان المؤرخ يعتبر الماضي واحدا، ويسعى الى روايته، من بدايته الى نهايته، فإن ممارسته هذه تحول هذه الوحدة الى وحدات متقطعة، فهي لا تجد في حركة التاريخ المتصلة سوى مجموعة من اللحظات الحاسمة، ان وعي المؤرخ هو الذي يمنح هذه اللحظات المتقطعة اهميتها وقيمتها.

بالاضافة الى هذه الأشكال والأنماط التاريخية، بنى التاريخ زمانه، من خلال اساليب التفسير والتعليل التي يروي بها احداثه، فالعودة الى اصل الحدث التاريخي ومنبعه وتقسيم الأزمنة التاريخية الى مستويات، كل هذه الأساليب التي يتبعها المؤرخ في روايته لأحداث التاريخ ازمنة مختلفة من خلال اعادة انتاج الماضي وإحياءه.

لا يمكن اغفال اهمية التصور الزماني للمؤرخ في بناء الأحداث التاريخية، فالتصور الذي يمنحه المؤرخ للماضي يشرط اسلوب بناء زمان الماضي، الزمن الميت، والذي عليه احياءه وإعادة صياغته.

إن فكرة «التحقيب التاريخي»، فكرة تقليدية في التاريخ بل تكاد تختزل الممارسة التاريخية كلها في هذا المفهوم، إذ اتضح من خلال هذه الممارسة أن بناء «الاتصال التاريخي»، يتم من خلال الانفصالات المتكررة، واذا كانت الأساليب التاريخية تسعى الى تحقيق فكرة «الاتصال التاريخي»، باعتبارها جوهر التاريخ، فإن تحقيقها لا يمكن انجازه الا من خلال ممارسة الفصل بين الحقب وتقسيم التاريخ الى فترات.

الا ان بناء مفهوم «الزمان التاريخي» لا يستند الى اساس نظري معرفي فقط بل له كذلك خلفياته الايديولوجية، فهو يعبر عن رؤية خاصة بالتصور التاريخي المسيحي، «حيث يقدم ظهور زمان منسجم ومتصل كمفهوم سائد للتاريخ باعتباره شرطا ضروريا لنشأة الوعي التاريخي، فالتحرر من الصبغة الدورية للزمان، وهي خاصية الزمان الهيليني، تحقق بفضل المسيحية التي حققت التصور الخطي المتصل للزمان» (8).

لم يكن من الممكن تصور هذا الزمان في التاريخ الا من خلال فلسفة معينة تعطي أهمية مطلقة للحدث التاريخي وتعتبره الموضوع الأساسي للتاريخ، فالأحداث في تسلسلها وتطورها تسعى الى بلوغ غاية وتحقيق هدف، فهي موجهة بالارادة الالهية المتجسدة في الصيرورة التاريخية، ومن هذا المنطلق تكتسب فكرة «التقدم» نفسها معناها وقيمتها.

لقد ادى «التحقيب التاريخي» وتمايز الفترات واستقلالها الى نشأة مفهوم كان يبدو متعارضا مع الجوهر الحقيقي للتاريخ، ذلك هو مفهوم «الانفصال» فقد ادت الممارسة التاريخية وتعدد ازمنتها واختلاف مستوياتها الى عدم اعتبار الزمان الخطي مفهوما معطى بصفة مباشرة وامرا بديهيا، بل تم الكشف عن خلفياته المعرفية والايديولوجية، وقد ادى تقسيم الزمان التاريخي، الى «زمانيات» مختلفة، الى احداث ازمة في فلسفة التاريخ التي كانت

تستند الى التصور الخطي والمنسجم للزمن. ذلك ان التاريخ لم يعد مجرد احداث تجري في الزمان، بل اصبح للتاريخ زمانه، زمن مستقل يبنى من خلال اعادة بناء التاريخ ذاته

لقد حدث هذا التحول المعرفي نتيجة عوامل متعددة اهمها :

1- الممارسة التاريخية الجديدة التي اكتشفت ازمنة جديدة.

2- القطيعة التي احدثتها ابستمولوجية التاريخ مع فلسفة التاريخ.

3- ظهور مفهوم الزمان كموضوع رئيسي للتاريخ.

وقد أدت كل هذه العوامل الى تجاوز التصور الذي يرى في الزمان مجرد اطار خارجي للأحداث، واصبح بالتالي، بناء مفهوم «التاريخ» يتم من خلال بناء مفهوم «زمانه».

وقد سلكت الدراسات المهتمة بعلم التاريخ عند المسلمين مسالك مختلفة في تحديدها لمفهوم «التاريخ» لنظامه وشروط انتاجه، وهو اختلاف لا يعبر فقط عن غياب نظام نظري موحد لمفهوم «التاريخ» بل يعكس، تعدد التصورات التاريخية الضمنية التي تنطلق منها تلك الدراسات، ومن ثم، تجاهل الدارسون للتاريخ العربي والمؤرخون له «الزمان التاريخي»، معتبرين ان غياب مفهوم «التطور» من الممارسة التاريخية الاسلامية، وهو مفهوم جوهري يؤكد او ينفي صفة التاريخ عن فكر ما، كاف في حد ذاته لتبرير ذلك التجاهل، هكذا استنتج كلود كاهينC. CAHEN مثلا ان «العروض التي تقدم عن فائدة التاريخ تلح تقريبا، وبدون استثناء على عاملين اثنين، اولهما انها تقدم للقارىء مغزى تبدل الأزمنة، وثانيهما انها تزوده بنماذج للسلوك، فتغير الزمان يجب اخذه بمعناه الأكثر بساطة، وبصفة عامة بما يمكن ان يمنحه للانسان كي يدرك ضعفه امام القدرة الالهية، فلا علاقة لهذا التغير قطعا، بمفهومنا عن التطور» (9). كما اعتبر المستشرق غرنباوم هذه الخاصية، اي نفي صفة التطور، ظاهرة لا ترتبط بمجال التاريخ فقط، بل تتجاوز لتشمل رؤية المسلم للعالم بصفة عامة، يقول : «ان التطور مازال يفلت من الكاتب المسلم، وهذا نقص لا يتعلق بهذا المجال فقط، بل بمنظوره الانساني الذي يحول العالم الى ذرات، ويرى كل ذرة مثل مونادا ثابتة، تتغير فقط في علاقاتها مع المونادات المشابهة لها، دون ان يمس ذلك التبدل جوهرها او حتى شكلها» (10).

هكذا سادت مجموعة من المسلمات، مختلف الدراسات المتعلقة بمفهوم «التاريخ»، وبصفة خاصة تصور «زمانه»، فقد اعتبرت المسلمة الأولى ان تحديد «زمان التاريخ» ينطلق من تحديد طبيعته : دوري، ام منفصل، ام متصل، ومن ثم اثبات وجوده أو إنكاره.

أما المسلمة الثانية فقد اعتبرت ان الزمان التاريخي هو الزمان الخطي والمتصل، وان غيره من الأزمنة لا يمكنه ان يبني التاريخ و يؤسسه.

أما المسلمة الثالثة فهي القائلة بأن الذي يمنح التاريخ قيمته هو هيمنة فكرة «التقدم» على زمانه، ومن ثم فإن عدم توفر هذه الخاصية يؤدي الى إلغاء التاريخ وإنكاره.

وقد ادت هذه المسلمات التي اعتبرت بديهيات الى القول بدورية التصور الزماني الاسلامي مادام الزمان يعيد لحظة الخلق ويكررها باستمرارها، وبأن هذا التصور هو عبارة عن نقط مشتتة لا يربطها رابط ولا يبنيها نظام، فهو تصور «انفصالي» معارض ومناقض

للتصور «المتصل» الذي يعتبر الشرط الضروري والطبيعي لقيام علم التاريخ، واخيرا الى القول بأن الصفة المميزة لهذا التاريخ هي تراجعيته، مادام لا يستند الى فكرة «التقدم» ولا تحكمه وجهة معينة.

ومن دون شك، فإن هذه الأحكام تستند في مجملها الى المقدمات التي يستهل بها المؤرخون مؤلفاتهم، أو اعتمادا على النص القرءاني والأحاديث النبوية، متجاهلة نصوص المؤرخين نفسها وممارستهم التاريخية، وهذا يعكس بشكل مباشر علاقة الاسلام ذاته بالماضي، فالاسلام متصل ومرتبط بالتاريخ الكوني المقدس، فهو استمرار للحظة الخلق وتاريخ الأنبياء والرسل السابقين، الا انه في نفس الوقت منفصل عن تاريخه المباشر، التاريخ العربي، «الجاهلي»، والتاريخ هو المعبر الايديولوجي عن ذلك الموقف، فهو يسعى من جهة الى ربط التاريخ الاسلامي بالتاريخ الكوني المتمثل في قصة الخلق وتاريخ الأنبياء والرسل، ويسعى في نفس الوقت الى فصل ذلك التاريخ عن «ايام العرب» وقصصها، ولذلك كان تاريخ ما قبل الاسلام تاريخا دينيا مستمدا من القصص الواردة في القرآن وما ورد في الكتب المقدسة، بالرغم من ان التاريخ الاسلامي المدون هو تاريخ سياسي بكل معنى الكلمة.

وقد كان لهذا الموقف من الماضي تأثيره بالنسبة لتطور الأنماط التاريخية نفسها وللعلاقات القائمة بينها، وقد تجسد ذلك بصفة خاصة في المسار المزدوج لأيام العرب، اذ عرفت نهايتها بظهور نمط «المغازي»، لكنها استمرت بشكل مقنع في القصص الشعبي. إلا أن تأثيرها الواضح كان معرفيا، إذ استمرت بشكل مباشر في صورة «الخبر»، تلك الصورة التي احتفظ بها نمط «المغازي» و«التاريخ الحولي».

هكذا حدثت الثغرة الأولى في العلاقة بين «الايديولوجي» و«المعرفي» في الكتابة التاريخية الاسلامية، فإذا كانت غاية «الايديولوجي» هي إلغاء قصص «الأيام»، نظرا لارتباطها بالتاريخ الجاهلي، فإن هدف «المعرفي» هو الحفاظ على اسلوب رواية «الخبر» وصورته.

لقد حافظ المؤرخون المسلمون اثناء تدوينهم للتاريخ على تعدد الأنماط والأزمنة التاريخية، فالتاريخ نشأ من تركيب انماط تاريخية مختلفة من «ايام» و«مغاز» و«فتوحات» وغيرها، وقيام المؤرخ بتركيب هذه الأنماط لم يؤد الى تأسيس تاريخ يضمن تسلسل الأحداث وترابطها، فالمؤرخ كان يحافظ في نفس الوقت، على الزمان التاريخي الخاص بكل نمط، وقد ادت هذه الممارسة الى تركيب أزمنة تاريخية تتناسب مع الأنماط التاريخية، وكان من النتائج المباشرة لتلك الممارسة امتزاج النمط التاريخي بالحقبة التاريخية التي يروي أخبارها، واصبح لكل نمط تاريخي زمانه، فهو يختلف باختلاف «التواريخ» واختلاف «الأنماط التاريخية».

لقد ساعد على ترسيخ هذا الأسلوب في التأليف تعدد التقاويم التاريخية، فإذا كان التقويم التاريخي اداة تساعد المؤرخ وتمكنه من تنظيم وتزمين اخباره، فإن تعدد التقاويم يمثل عائقا يحول دون توحيد التاريخ وتحقيق اتصاله، ولاشك انه كان لدى المؤرخ وعي بضرورة توحيد التاريخ الاسلامي والانتقال به من وضعية تعدد التقاويم الى وحدتها، وقد

ساعده على ذلك وجود التقويم الهجري كأداة فنية تضمن استمرار التاريخ واتصاله، الا ان الممارسة التاريخية جعلت من التقويم الهجري مجرد اسلوب في التوقيت، ومن سنواته مجرد وحدات زمانية، فقد ظلت الاخبار محافظة على استقلالها وانفصالها بالرغم من وجود اداة تضمن استمرارها واتصالها، ولا شك ان هذه الوضعية ليست سوى نتاج للعلاقة بين «الايديولوجي» و«المعرفي» في الكتابة التاريخية الاسلامية، تلك العلاقة غير المتكافئة، فإذا كان الايديولوجي يطمح الى تحقيق الوحدة والاجماع، فإن المعرفي يبرز حدود الممارسة وعوائقها.

ان تحديد طبيعة «الزمان التاريخي» ودراسة كيفياته، لا يمكن استنتاجها من التصورات المعلنة للمؤرخ فقط، بل يجب بموازاة ذلك تحليل ممارسته التاريخية وتتبع اساليب التحقيب والتقويم لديه، وكذلك من خلال بناء مفهوم «التاريخ» ذاته، من خلال تحديد حقله المعرفي ونظامه النظري ومقارنته بالحقول والأنظمة النظرية المخالفة له، ذلك ان مفهوم «الزمان التاريخي» غير معطي بشكل مباشر بل يجب اجلاؤه واكتشافه.

هوامش

1) Ariés (P) : «Le temps de l'histoire» . Ed, du Rocher Monaco 1954.

2) DECERTEAU (M) : « l'Ecriture de l'histoire» Ed. Gallimard 1977, p : 10.

3) Calendruers (A) : «Comput, Chronologie, Calindriers» in «L'histoire et ses méthodes» Encycl. de la Pleiade. P. 47-48.

4) Pattaro (G) : «La conception chrétieenne du Temps» in «Les cultures et le temps» Payot 1975, p. 196.

5) Cordoliani (A) : op. cité p. 47

6) Le Goff (J) : «Pour un autre Moyen âge» Gallimard 1977. p.48

7) Gueneé (B) : «Histoire et culture historique dans l'occident Médiéval» Aubier 1980, p. 141.

8)Hasnaoui (A) : «De Quelques acceptions du temps dans la philosophie arabo-musulmane» in «Le temps et les philosophies» Payot 1978 - p. 75.

9) Cahen (C) : «Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale» in «l'enseignement en islam et en occident au moyen âge» Genthnier p. 81.

10) Grunebaum (Von) : «L'islam médiéval» Payot 1962 - p. 310.

الدرس الفلسفي - الدرس الفلسفي - الدرس الفلسفي -

عندما فكرنا في نشر درس من دروس الأستاذ الراحل نجيب بلدي على صفحات مجلة «الجدل»، كنا مدفوعين بعاملين :

1 - الوفاء لروح رجل احببناه، علمنا معنى الفلسفة وقيمة التفلسف، ورحل عنا مخلفا في نفوسنا الألم والأسى، رجل كانت تحملنا دروسه الى سماء الفكر وعليائه، حيث تجعلنا كلماته، وذلك الصمت المهيب الذي يخلق حوله، نسكن روح الفيلسوف، متجولين بين المؤلفات والنصوص، متحمسين لتأويل سرعان ما يبدده فكر ثاقب وذكاء خارق. كانت ثقافته الغربية الكلاسيكية، وروحه المصرية العريقة، تمتزجان فتمنحا كلماته قوة وسحرا غريبين.

2 - القيمة العظيمة لتلك الدروس، دروس فيلسوف لم يكتب إلا قليلا، ولكنه كان يقرأ بعمق، منقبا بين سطور النصوص عن المعاني الصميمية، رافضا البديهيات والتحليلات السطحية والتأويلات الباهتة، كان يسخر سخرية لاذعة من كل شخص يقف امام المعنى الظاهر، ولا يبحث في العمق عن الباطن، الدرس الفلسفي بالنسبة له مشقة وعناء، ممارسة حية للتفكير، معاناة وتوحد. كان يستمتع بالروح الحية للفلسفة في أصولها، يكره الوسائط والشراح. كان ينسى نفسه ساعات، وكنا ننسى انفسنا معه متجولين بين نصوص الفلاسفة ومؤلفاتهم، محاورين هذا الفيلسوف او ذا ك دون شعور بالنقص او إحساس بالجهل، كان يعلمنا كيف نكون تلاميذ أمام الفلاسفة وليس أمام الأساتذة.

الشروع في نشر دروس الدكتور نجيب بلدي، مبادرة فردية، نتحمل وحدنا اخطاءها، لكننا نأمل ان تتحول هذه المبادرة الى عمل جماعي، يساهم فيه كل طلبة الفيلسوف الراحل، وفاءا لروح رجل كان وطنه الفلسفة، وبيته الحكمة.

أما بالنسبة لقراء «الجدل»، فتجدر الاشارة الى ان دروس الأستاذ نجيب بلدي هي محاضرات، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، والطابع المميز لها هو الطابع الشفاهي، وقد حاولنا قدر المستطاع الحفاظ على هذا الطابع، بالرغم من أن النشر يفقد هذه الدروس الجزء الجوهري منها، صوت الفيلسوف - الأستاذ وتعابير وجهه، وذكاء، رغم تقدم في السن، حاد ولامع، وسيادة مطلقة على المكان، رغم نحافة جسم مميزة.

سليم رضوان
الرباط في 19 يناير 1987

د.نجيب بلدي

مقدمة في تاريخ الفلسفة

تاريخ الفلسفة... ما المقصود منه ؟ هل نحن امام تاريخ ؟ وقد انتبه لذلك مؤرخو الفلسفة، وبعضهم وجه اهتمامه الى الناحية التاريخية ليتحرى الأحداث الماضية التي ألمت بالفلسفة، فينظر الى الفلسفة وتعبيرها نظرة تاريخية بحتة، فلا يعنى بتسلسل الزمان. هذا أمر لا يمكن تجاهله، ولكنهم كانوا أيضا يعنون بأجزاء تاريخ الفلسفة عناية كبيرة للتعرف على العبارات في علاقتها بالوسط الاجتماعي والديني، وبصفة خاصة معنى الكلمة في أصلها اليوناني، ونحن هنا امام دراسة تاريخية للغة الفلسفية، بل اننا نجد اكثر من ذلك عند الألمان، دراسة هي دراسة المؤرخ بالضبط، دراسته للوثائق والمستندات، فيعتبر النص الفلسفي كوثيقة ومستند فينظر إليه نظرة الناقد، ان كان النص اصلا او نسخة او غيرهما، كما يتم الأمر في دراسة اصول التاريخ ومصادره.

هل يمكن القول اذن، ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ فحسب ؟ ان العبارة لا تعطينا هذا المعنى، فإن التحام كلمتي التاريخ والفلسفة يغير من معنييهما بحيث تكيف الفلسفة التاريخ، فهل نحن هنا امام تمازج بين تاريخ وفلسفة، هل نحن مؤرخون وفلاسفة في نفس الوقت ؟ ربما كانت هذه إجابة اصوب، ولكن يجب قبل كل شيء ان نعرف ان الفلسفة تكيف التاريخ على الأقل في هذه العبارة، وان الأولوية تكون للفلسفة وإلا لن نفهم اذا اخذنا تاريخ الفلسفة على انه تاريخ فحسب.

ان تاريخ الفلسفة هو تفلسف يعتمد على مادة يعطيها لنا التاريخ، تاريخ، هو تاريخ الفلسفة بوجه عام وخاص، اي بمعنى الوسط والأحداث من ناحية وبمعنى النصوص الفلسفية من ناحية اخرى، وسنرى ابان هذه الدراسة معنى القول ان تاريخ الفلسفة هو تفلسف.

ما هي هذه المادة التي يعتمد عليها تاريخ الفلسفة ؟ انها قبل كل شيء النصوص الفلسفية، ونصوص المفكرين والفلاسفة الذين ارتبط بهم الفلاسفة بعد ذلك، ثم هي نصوص كتاب ارخوا للفلسفة او اشاروا الى هذا او ذاك من المفكرين، ولكنها بالأساس النصوص الفلسفية، اذا ترك فيلسوف، ما نصوصا (سقراط لم يترك نصوصا)، هذه هي المادة الأولى، اما المادة الأخرى فيجب ان تكون حاضرة عندنا، وهي الوسط والدين، وهذا فيما يتعلق بالعصور الأولى حتى القرن 17، فيفهم النص في المجال المجتمعي الذي ظهر

فيه، بحيث هناك كلمات وردت في العصور القديمة و حتى في القرن السابع عشر لم تعد تفهم كما كانت تفهم آنذاك، ثم هناك الدريخ. فلا يمكن ان نأول فلسفة افلاطون مثلا دون ان نربطها بالتاريخ.

في المرحلة الأولى اذن، يجب ان نكون امام النصوص، وفي المرحلة الثانية تكون مرحلة تأمل، وهي نتيجة تحدثها العودة الفكرية امام النص، وغاية التأمل هي استخراج المعنى الخفي المستتر وراء النص، فمثلا مادة ارسطو معلقة لا تظهر الا بعد تأمل، وهو تأويل في بعض معانيه، وهذه كلمة توحي بشيء من الارتباك في الفهم، فالغرض ليس هو التأويل لاننا لن نصل الى حقيقة المعنى بمجرد التأويل، أما التأمل فإننا نشعر فيه بأننا امام نص في مجال ضيق، نص لأفلاطون او نص لأرسطو مرتبط بما سبق وما لحق من المحاورة، وقد يصعب علينا فهم النص فنستعين بكتب اخرى لنفس المفكر، عندئذ قد يتضح معنى النص الضيق الذي نحن امامه، ولكن هذا البحث في النص، هذا الانتقال من اجل فهمه الى مؤلفات اخرى يؤدي بنا الى الحيرة والارتباك والتساؤل والدهشة، يؤدي بنا الى الشعور بأن ثمة تناقض عند هذا المفكر فيما يقوله هنا وما يقوله في موضع اخر، وهذا ما يؤدي الى ترك النص او الى رفع التناقض اي استخراج المعنى الخفي الكامن وراء النص. ورفع التناقض ليس امرا يسيرا اذا اردنا ان نكون مدققين فلابد من معنى مفسر يكون جامعا ووافيا في نفس الوقت. وهناك صعوبة تؤدي الى ظاهرة التناقض، عندئذ يتبين لنا الالهام الذي ادى الفيلسوف الى النص ويكون واسعا وغنيا لأننا قد اطلعنا على نصوص اخرى، هنا نصبح امام الفيلسوف، نتجاوب معه ونتحد به وقد نصبح فلاسفة عندما نكون قد وصلنا بهذه العملية الابتكارية الى اكتشاف المعنى.

المرحلة الثالثة المهمة، وقد وقف عندها كثير من مؤرخي الفلسفة هي التنسيق، اي ربط المعنى الذي اكتشفناه بمعاني اخرى عند نفس الفيلسوف لكي نكون نسقا Systéme، وربما ضحى هؤلاء في سبيل التنسيق والتنظيم وهو نوع من الدكتاتورية فمثلا ايجاد نسق لارسطو يجعله في مجال ضيق ومحدد، والتنسيق يكون ممتازا اذا كان مرتبطا بالالهامات التي اكتشفناها عند الفيلسوف، وكثيرا ما لا تظهر لنا العلاقة بين هذه الالهامات، لا تظهر لنا كإلهامات، هنا يجب الرجوع الى تاريخ الفيلسوف نفسه، فأفلاطون بدأ يؤلف من سن خمس وعشرين الى خمس وسبعين سنة، ومن الصعب ان نجد إلهاما واحدا، ومن الأصعب ايجاد نسق كامل ومذهب.

مقدمة في الفلسفة اليونانية :

بصدد الفلسفة اليونانية، يجب ان نعرف ان هناك تطورا ونموا وازديادا، المؤرخ قد يصل الى مشاهدة ميلاد هذه الفلسفة، بل ميلاد الفلسفة ذاتها، اذا كانت يونانية في معناها العميق، ونحن نريد ان نتبين طريقة لمشاهدة هذا الميلاد أو لتخمين معناه.

نحن امام تفكير يوناني، على الأقل في المرحلة التي تنتهي قبل ارسطو، مرحلة دامت حوالي ثلاثة قرون، والأمر البين ان ثمة اختلافا جوهريا بين ما نراه فيما كتبه المفكرون الذين سبقوا سقراط وبين ما كتبه افلاطون، وبوجه اخص بين ما كتبه المفكرون الأوائل وما كتبه ارسطو، الزمن له تأثيره، تأثير اذا لم يراعيه الفيلسوف وقع في الخطإ، وهذا ما وقع فيه أرسطو.

يجب ان ننتبه الى عصور هذه الفلسفة حتى الفلسفة التي تنتهي عند سقراط، فنتبين اوساطا مختلفة، مجتمعية وسياسية ودينية ايضا، هناك على الأقل علامة واضحة على ذلك، وهي ان الفلسفة بدأت معالمها لا في بلاد اليونان ذاتها كما يجب ان نفهم ذلك، بل خارج بلاد اليونان، واستمر نموها لكي تصبح فلسفة مدة مائة وخمسين سنة على الأقل خارج بلاد اليونان، في المدن التي انشأها اليونان للتجارة والمعيشة، نزحوا من بلادهم لأمور عدة، امور مادية، يهاجرون يستعمرون، ولو اننا نحن هنا امام إنشاء مدن وليس استعمارا، ما نفيس مثلا، فالتفكير الذي نشأ خارج بلاد اليونان، في هذه المستعمرات، في هذا الوسط الجديد الذي خلقوه يختلف عن ما هو موجود في المدن التي كانت من قبل، في اثينا مثلا، وربما كان ميلاد الفلسفة راجع الى هذا الانتقال من خارج المدينة الى المدينة.

نحن هنا امام اوائل، والاتصال بهم ينير الطريق، ولكنه صعب، ويؤدي في كثير من الأحيان الى اغلاط، وربما لا يمكن تجنبها، فنحن امام امرين، محاولة فهم النصوص المبعثرة والقليلة لهؤلاء وهي شذرات، ان نفهمها في ماديتها، في معناها اللغوي، ربما لن نفهمها وانما نقف امام ترجمتها لأننا امام أشياء ناقصة، تكتمل بما سيتم فيما بعد، اذن اتصال مادي من ناحية، ونوع من الالهام يعيننا على فهم هؤلاء يجاوز المعنى الحرفي للنص، هذا الالهام نجده مثلا عند نتشه الذي اهتم اهتماما خاصا بالأوائل، ثم عند هيدجر الذي يمكن اعتباره تلميذا لنتشه، («ما هي الفلسفة»، «مقدمة في الميتافزيقا»).

الموقف بصدد هؤلاء الأوائل موقف خفي، وفهمهم ليس يسيرا، ويدعو الى تساؤلات من أين جاء هذا التفكير ؟ ربما كانوا متصلين بالشرق القريب على الأقل، اذ كانوا موجودين على موانيء اسيا الصغرى، وهو يؤدي بنا الى حدود فارس، كلام هرقليط عن النار المادة الجوهرية للعالم، يبدو انه كان مرتبطا بالشرق، ولكن لا نستطيع ان نجزم بذلك، فربما مس ذلك ناحية حساسة، عندما نتكلم عن ارتباط بين الأديان الشرقية المختلفة وبين الفلسفة، الأوروبيون يرفضون هذا التفسير ويعتقدون اننا نضحي بفهم الفلسفة من حيث هي فلسفة، الفلسفة تتكون بفضل خروجها من هذا التفكير الشرقي الديني، على كل حال، حتى افلاطون لا يمكن فهمه دون اشارة الى تطور الدين اليوناني، خصوصا عندما ضعف تأثير الدين على العقول، لا إشارة للدين عند ارسطو، ولكن هذا كما قلنا امر لا يؤدي بنا بعيدا.

هناك اتصال بين الأوائل وبين مفكري عصرهم، هو ميروس مثلا سواء في الالياذة او الأوديسا، الغرض ليس تبين تأثير الشعراء وكتاب المآسي على الفلاسفة، ولكن الغرض من هذا الاتصال احداث شيء من التجانس بين تفكيرهم والتفكير الذي تجسده خصوصا لغة هوميروس، هنا ميلاد تفكير، ميلاد الفلسفة، الكلمة اليونانية من حيث هي يونانية، لأن

هناك ارتباطا وثيقا بين الاسم والمسمى، هناك تمازج، التصاق، بحيث ان فهمنا للاسم يحضرنا مباشرة امام المعنى، لسنا بصدد تأويل للكلمة... إنما نحن بصدد اكتشاف المسمى.. والكلمة لا نحن، هي التي تكتشف المعنى، وهذا واضح بصدد الكلمة الفلسفية، وهنا ندخل هيدجرحين تحدث عن كلمة فلسفة، فيلوسوفيا،.. نحن لا نجد عند الأوائل كلمة فيلوسوفيا، وانما نجد كلمة فيلوسوفوس، هنا المقصود (في القرن السادس ق.م) ارتباط وثيق بين مدلولين، بين كلمة Philos محب وSophos للحكمة، وهذا هو التأويل الذي يقدمه سقراط وأفلاطون. فهل كان هذا هو تأويل هيرقليط، لا نظن... لأن هذا التأويل يوحي بانفصال بين جزئي الكلمة، بحيث يكون الانسان فيلسوفا عندما يوجه رغباته نحو الحكمة كما لو كان منفصلا عنها، ولكن الحقيقة انه لا انفصال بالمرة، هناك تمازج وتجانس واتفاق كامل بين الانسان وبين الحكمة بحيث لا يكون محبا للحكمة بالمعنى الذي سيأتي فيما بعد، بل بحيث يكون حكيما.

المرحلة الأولى اذن عند الأوائل في ميلاد الفلسفة، هي المرحلة العلمية، مرحلة الحكمة، موضوعها هو الطبيعة، اي الى الكل او الوجود، فالحكيم هو الذي يتفق والوجود، يتجاوب والوجود، هو الذي يتواجد و الوجود، هذه المرحلة تدوم حوالي مائة او مائة وخمسين سنة، ويستمر تأثيرها ولكن تنقطع حوالي نهاية القرن الخامس ق.م، قلنا ان الحكمة تقصد بهذا الموجود الذي يتواجد مع الحكيم، ولكن هذه الكلمة المستوفى منها صوفيا يصبح لها معنى جديد في نهاية القرن الخامس ق.م عندما سينتقل التفكير من خارج اليونان الى اثينا، ويصبح معنى صوفيا لا يعني حكمة بالمعنى السابق، بل براعة ومهارة في الكلام، وكان المتخصصون في ذلك السفسطائيون، ولا يجب ان نفهم انهم من حيث تأثيرهم في افلاطون قد وجدوا الى شيء، الى رغبتهم فقط في البراعة الكلامية، انهم عملوا من التفكير كلاما هو جدل ونقاش، يبدأ الجدل عندهم، ولكن الذي يفتح الطريق لهم، وللجدل السقراطي، والجدل الأرسطي، والهيجلي والماركسي، اي الذي مهد لهم هوزينون، لدينا اذن مرحلة ثانية، السفسطائيون وخاصة الممهد لهم، زينون الايلي، المرحلة الثالثة هي مرحلة الفلسفة ومنشؤها هو سقراط، اي هذا التفكير الذي تكون بفضل انفصال بين الحكمة ومحب الحكمة، فعندما قال السفسطائيون ان الحكمة هي الجدل، تحويل سقراط لهذا التأثير هو الذي انشأ مع سقراط الفلسفة.

المرحلة العلمية :

طاليس والفلسفة اليونانية بمدينة ماليطة :

طاليس من أسرة يونانية عريقة بآسيا الصغرى، الحكماء الأوائل كانوا دائما من أسر عريقة، وقد تكون لها قرابة بأسر حكام هذه الجهة وملوكها، ويمكن أن تكون أسرة طاليس من خليط بين يونان واسيويين، يقال أن طاليس واحد من الحكماء السبعة، ما معنى، الحكمة هنا، الحكمة المقصودة هي علم وعمل، وحتى عند العرب فالحكيم هو الرجل العملي، ابن

سينا كان طبيبا، هناك اتحاد بين العلم والعمل في الحكمة، بين معرفة العالم وبين التأثير في العالم وخاصة التأثير في الانسان، لا نعرف على وجه الدقة سنة ازدياد طاليس أو سنة وفاته، ولكن يمكن أن نحدد فترته باكتشاف قام به، اكتشف كسوفا للشمس، حدد له يوما معينا، قبل الميلاد أن هذا الكسوف تم في 28 ماي من سنة 585 ق.م فيكون إذن قد ولد تقريبا في النصف الأخير من القرن السابع ق.م مثلا عام 680ق.م وتوفي أثناء النصف الثاني من القرن السادس ق.م مثلا سنة 560 ق.م طاليس تنبأ بكسوف الشمس، في يوم ما ستختفي الشمس كليا، ومن المعلوم أن طاليس تنبأ بذلك استنادا الى التقويمات التاريخية التي وضعها البابليون، ولكن البابليين لم يتوصلوا الى تحديد تاريخ كسوف الشمس أو التنبؤ كما فعل طاليس فهو قد أضاف الى ما تعلمه ملاحظاته الشخصية، كما كانت لطاليس منزلة سياسية كبرى في بلاده، كان له تأثير على مواطنيه، كان يعمل كل ما يستطيع من أجل أن يوحد فيما بينهم، ومن المؤكد كذلك أنه قام باكتشافات علمية وخاصة في الميدان الرياضي : فهو الذي اكتشف النظريات الهندسية الخاصة بتشابه المثلثات، وله نظرية في الهندسة تعرف بنظرية طاليس. وقد وضع اكتشافات منها طريقة لقياس الزمن ولقياس بعد السفن عن المرسى سواء عندما تتجه إليه أو تبتعد عنه. ولكن طاليس يسمى حكيما، وهذه الاكتشافات هي التي جعلت الآقدمين يعتبرونه حكيما. إن القضية التي أثبتها طاليس والتي يرجع إليها من بعده الفلاسفة، وبصفة خاصة ارسطو، قضية شهيرة، فأرسطو يزعم أن طاليس قرر أن العالم صادر عن الماء وراجع الى الماء أو تعبير طاليس العالم صادر عن المحيط وراجع إلى المحيط، ارسطو يشرح لنا الأدلة على هذه القضية فيقول الماء، وما به يتغذى الشيء يتكون منه، وبواسطته الشيء بالضرورة، ثم إن النبات والحيوان يصدران عن الرطوبة، فالجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء يقرر ارسطو إذن، أن ما يقابل الأحوال الجزئية يمكن تطبيقه على الأرض كلها وعلى العالم الذي يستمد من الماء العناصر المغذية.

الماء إذن اصل الأشياء، هذا ما يقوله ارسطو، قضية طاليس مختلفة عن ارسطو نوعا ما، فهو لا يقول «الماء» بل يقول «المحيط»، العالم يخرج من المحيط ويرجع الى المحيط، ولفهم هذه القضية يجب ان نميزها عن شرح ارسطو، في سياق كلام ارسطو عن طاليس وعن ما يعتبره ادلة طاليس، الماء اصل العالم، كلمة «ماء» ترد في حديث ارسطو عن العلل، علل الوجود، ففي نظره ثمة علل اربعة للوجود، علة مادية، ثم علة محركة والعلة العائية والعلة الصورية، العلة المادية ما يتكون منه الشيء والعلة المحركة هي التي تدفع بالأشياء، والعائية هي التي من أجلها يوجد الشيء، والصورية هي الشيء ذاته في صورته، ارسطو يرجع كل علة من هذه العلل الى مفكر معين سابق له. فهو يرجع العلة المادية للاقدمين وعلى رأسهم طاليس، ولكن هؤلاء قالوا بالماء وبالهواء وبالنار، وبعضهم تكلم عن اللامحدود... لكن المعنى واحد، ما منه يعمل الشيء او يصنع او يتكون. أما العلة المحركة فيرجعها ارسطو لانكساغوراس، اما العلة العائية والصورية فقد اكتشفهما افلاطون، هكذا جمع ارسطو بين هذه العلل. واعسرها علل الوجود ومبادئه، بينما وقف

السابقون عندها دون ذلك. اما هو فقد اكتشفها ونسق بينها، هكذا ادعى ارسطو.. ولكن هذا التأويل يرجع فيه ارسطو السابقين الى نفسه، كأنهم وجدوا فقط للتمهيد له، كأنهم مهدوا لفلسفته، والمعروف عن ارسطو، بالرغم من عظمته، انه كان متحزبا لنفسه، فقد انتقد افلاطون معلمه، بالرغم من ان افلاطون كان معجبا به ويسميه العقل. واذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بشرحه لأفلاطون، وهو قريب منه، وتعايشا معا، فكيف سيكون الأمر بالنسبة للآقدمين وهم يسبقونه بمائتي عام. يجب اذن ان نترك شرح ارسطو جانبا ونتفهم طاليس. ما معنى ان العالم يأتي من المحيط ويرجع الى المحيط، ما معنى المحيط ؟ انه هذا الماء، هذا البحر الكبير الذي يحيط بالعالم، ولكن عند طاليس نفسه نجد عبارة تفسر العبارة الأولى، فهو يقول : ان الآلهة تملأ العالم. وقوله ان الماء اصل العالم لا يقصد فقط البداية والنهاية، ولكن المادة المتغلغلة في العالم، ما يعمل منه العالم، يقصد بالماء هنا الآلهة، يتغلغلون في العالم، حالون فيه، فالمحيط اذن يكون هو الاله الجامع، مجموع الآلهة، ولكن اذا نظرنا كذلك الى اصل كلمة ماء او محيط، من حيث هو اصل، فمن الجائز ان يكون معنى ماء هو النفس، وان قصده أن يقول : ان النفس متوغلة في العالم، فهي تحييه، وفي هذا شيء من الصواب، ذلك ان طاليس قريب من التفكير البدائي الذي يعتقد ان ثمة نفس متغلغلة في العالم تحفظه في الوجود. ولكن طاليس، وكذلك شأن الذين جاءوا بعده، اتجهوا الى اثبات علاقة بين المبدأ المحيي، النفس والعالم، وهكذا قال طاليس والمفكرون اليونانيون اللاحقون انه علاوة على نفس كل واحد، ثمة نفس عالمية، كلية يسميها افلاطون نفس العالمL'âme du monde. كل هذا طيب، ولكن يجب البحث ايضا في هذه المعاني وذلك ان نظرنا الى اشياء اخرى ذكرناها سابقا وتنسب الى طاليس والى الذين اتوا بعده، اشياء جعلت الفلاسفة وغيرهم من الناس يسموهم حكماء. قد اشرنا الى ناحية يمكن ان نسميها ناحية إلهية للحكمة، ولكن هناك ناحية اخرى، ناحية علمية أيضا، فطاليس وانكسمانيس وانبرقليطس وانكساغوراس، كل هؤلاء علماء او متكشفون لبداية العلم... لا مانع ان ننسب لطاليس العبارة التي ينسبها له ارسطو، قيام دلتا النيل في مصر، ان من ادلة أهمية الماء في ارض خصبة هي دلتا النيل. ولطاليس اكتشافات كثيرة علاوة على تنبئه بكسوف الشمس. فنحن مع طاليس إذن امام ناحيتين : حكمة غامضة، من الماء نأتي وإليه نرجع، وناحية علمية، اكتشافات يذكرها ارسطو ويعتبرها نموذجا لتفسيره، وخاصة في الفيزياء والفيزيولوجيا. نحن امام حكماء بالمعنى الغامض وعلماء، فكيف نربط بين الناحيتين، بين الملاحظات العلمية وبين الحكمة، وما هي هذه الحكمة التي ترتبط بملاحظات علمية، هنا هيدجر يقوم بتأويل بارع، وهو اننا مع الأوائل لسنا امام قضايا علمية بحتة، انما نحن امام حكمة ينزلون دونها لكي يجعلوا الآخرين يفهمونها، فيدللون عليها بعلامات ملحوظة على هذه الحكمة، منها دلتا النيل مثلا، عندئذ نستطيع ان نقول اننا اذا أردنا ان نفهم قضية طاليس الماء أصل العالم، او قضية انكسيمانيس الهواء اصل العالم، او قضية هيرقليدس النار أصل العالم، وخاصة عندما نربطها بما نسميه ملاحظات علمية، وبما يجب تسميته علامات فقط، يمكننا ان نقول ان الأوائل هم قبل كل شيء حكماء من حيث ان لهم نظرة كلية، شاملة وجامعة للوجود، وهذه النظرة هي نظرتهم للطبيعة، لافارق بين وجود أو كل، بين جميع

الأشياء وبين الطبيعة، إننا لانقصد طبيعة هنا بالمعنى العلمي الذي يتكلم عنه علم الطبيعة، وإنما نقصد نظرة حكمية للطبيعة. وسنتكلم عن معنى الطبيعة عندما نتعرض لهيرقليدس. فالمعروف أن جميع الأولين، ابتداء من انكسيماندروس وانكسيمانيس، قد كتبوا كتبا، ربما كانت قصائد شعرية اطلق عليها المؤرخون الأوائل «عن الطبيعة»، والطبيعة ليس لها هنا المعنى المتفق عليه حاليا. فهؤلاء الأوائل وطاليس في مقدمتهم وقفوا الى حدس الوجود. اي الى نظرة مباشرة للوجود، عرفوا فيها الوجود فورا كما لو لم يكن هناك انفصال بين الناظر والمنظور إليه، أي الاتحاد بينهما، وهذا الاتحاد هو الحكمة، وهذا ما جعلهم يسمون حكماء، انكسماندروس يقرر مثلا ان الأصل هو اللامحدود، اللامتناهي، وانكسيمانيس يقرر أن الأصل هو الهواء لا الماء كما قال معلمه طاليس. الأول عنده ناحية علمية، يحاول في بعض القضايا الغامضة ان يتصور تاريخ الكون ابتداء من المادة حتى نشأة الكائنات الحية، وبنظرته التاريخية هذه قد اعد الطريق لأصحاب نظرية التطور، إنه يتكلم عن تطاحن في العالم : «العوالم تعاقب بعضها بعضا على الظلم الذي اقترفه كل واحد منها» ربما يقصد انه كان هناك نضال كوني، خاصة في الكائنات الحية يعد الى بقاء الأصلح كما يقول داروين، هذا بالنسبة لانكسما ندروس. أما انكسيمانيس فقد اهتم بالهواء، فهو يقول ان الهواء يمكن ان يتخلل فيصبح نارا ويمكن ان يتركز فيصبح بخارا، ويقرر ان الهواء نفس العالم ونفسه... كل هذا يدل على ازدواج، على ناحيتين عند الأوائل، ناحية فكرية، حكمية وناحية علمية... ولكن السبق للناحية الفكرية، بحيث تكون الملاحظات العلمية، مجرد علامات على الناحية الفكرية، على صحة الحكمة، مجرد قرائن بالنسبة لنا نحن البشر على الحكمة، وكان هؤلاء الأوائل حكماء لهذا الاتصال المباشر بدون انقطاع بينهم وبين الوجود.....

شهادات واقتراحات - شهادات واقتراحات - شهادات واقتراحات

لمقال الصديق محمد مزوز حول تدريس الفكر الاسلامي بالثانوي ميزتان :

الميزة الاولى أنه يفتح النقاش في مجال حظي خلال السنوات العشر الاخيرة بالاسبقية، إن لم نقل استحوذ على كل مقرر الفلسفة بالتعليم الثانوي.

الميزة الثانية، انه في روحه، مرتبط بالمحور الخاص بهذا العدد محور «التاريخ»، وبصفة ادق بالتصور التاريخي السائد في تدريس الفلسفة والفكر الاسلامي.

تعتبر «الجدل» تدريس الفكر الاسلامي بالثانوي، وإدماجه ضمن مقرر الفلسفة مكسبا، واستجابة لمطلب ملح عبر عنه مدرسو الفلسفة في أكثر من مناسبة. فبواسطة قضايا الفكر الاسلامي يتعرف التلميذ على إشكاليات وقضايا ومواقف مرتبطة بمجتمعه وبالأفكار السائدة فيه، من جهة، ويسمح له بالتفكير فلسفيا في قضايا تعتبر ميدانا للايمان والاعتقاد فقط، من جهة اخرى.

كيف تمت صياغة هذه المبادىء التربوية الواضحة في الممارسة ؟ كيف يدرس الفكر الاسلامي، او عفوا، إشكالية «العقل والنقل» داخل الأقسام الثانوية ؟ كيف يتناول كل مدرس هذه الاشكالية ؟ تلك اسئلة يتطلب ا لجواب عليها وقتا طويلا، وربما تحتاج الى صياغتها عمليا، ذلك ان وضوحها المبدئي لم يشفع لها.

أما بالنسبة الميزة الثانية لهذا المقال، فترتبط بالتصور التاريخي السائد في تناولنا لقضايا الفلسفة والفكر الاسلامي، ذلك التصور السردي الذي يبحث لكل مشكلة عن أصلها، وعن كيفية تطورها، وعن الاحداث التاريخية التي أحاطت بها، فتضيع المشكلة نفسها، وسط التواريخ والاسماء والاحداث. ما هي اسس هذا التصور التاريخي ؟ هل تعبر تلك الممارسة عن تاريخ للفلسفة ؟ هل مدرس الفلسفة مؤرخ ؟ وأخيرا لماذا يحل التاريخ محل الفلسفة ؟ وما هي الحدود الفاصلة بينهما ؟

تلك مجموعة من الأسئلة يحتاج حلها الى اجوبة نظرية صائبة، ذلك أن تدريس الفكر الغربي أو الفكر العربي يستند الى مسلمات تشرط الممارسة، وهي مسلمات تتسلل الى العملية التربوية فتصبح تقليدا تربويا بديهيا، يصعب زحزحته وتغييره، ذلك

ان المدرسين بصفة عامة، هم من اشد الفئات محافظة عندما يتعلق الأمر بوسائلهم التربوية والبيداغوجية.

تبقى كلمة أخيرة، أن «الجدل» عندما خصصت ركن «شهادات واقتراحات» للمقالات الخاصة بتجارب المدرسين، بأفكارهم واقتراحاتهم، من أجل تطوير تدريس الفلسفة والرفع من مستواه، كانت تأمل في مشاركة واسعة لمدرسي الفلسفة، سواء بنقد المقالات المنشورة او معارضتها أو تثمينها وتطوير الأفكار الواردة فيها، أي كانت تأمل في خلق نقاش حي، حر وموضوعي جول ممارسة اصبحت موضع سؤال. «الجدل» تجدد مرة اخرى، هذا الأمل، داعية كل المهتمين بمستقبل الفلسفة بمدارسنا الثانوية والجامعية الى المساهمة في هذا النقاش وإغنائه.

«الجدل»

محمد مزوز

حول تدريس الفكر الاسلامي بالثانوي (1)

يكاد أن ينعقد إجماع المدرسين - في مادة الفلسفة - على أن هاهنا مشكلة، توشك ان تصبح معضلة. تتميز هذه المشكلة عن غيرها من مسائل الثقافة، بكونها تحمل خصوصية نظرية، تجعلها في وضع «قلق» بين مرتبة التجريد المطلق، ومرتبة التشخيص المطلق.

إن قضايا الفكر الاسلامي تتراوح بين مشكلة الا مامة (من يحكم المدينة ؟)، وبين مشكلة الخلق (من أوجد العالم ؟). هذه المسافة المعرفية تمتد على ارضية سياسية، ولكنها تنتهي في بنية ميتافيزيقية. من هنا صعوبة التناول : إن الاغراء السياسي في التفسير، عادة ما يؤجج حماسا، يندفع بنفس التفسير الى المسائل الميتافيزيقية. إن العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا، هي علاقة غائرة، لا يجوز تبريرها بالبحث عن «الجذور».

كما أن من طبيعة الحماس ان يخلفه الفتور، كذلك من طبيعة حكاية الأحداث ان يعقبها النفور. عندما تتحول القضية الى رواية، لابد ان يتحول السامع الى راوية، كذلك هو شأن تدريس الجذر التاريخي، بغية الكشف عن «سر» المعنى الكلامي !

1 - البداية

هناك مفارقة تحملها مؤلفات علم الكلام، هي إجماعها على تأخير قضية الامامة، كآخر مقصد من مقاصد هذا العلم. في حين ان مدرس الفلسفة يجعلها اولى مقاصد الكلام ! قد يكون هوس «الأصل» كحالة عصابية في الثقافة، يرتاح لها الفكر، اذ يجد فيها حلا زائفا لنوازعه. لكن ان تمتد هذه الحالة المرضية الى التفكير النقدي - الذي يشترط فيه الوعي بكل ما هو زائف - فها هنا تصبح العملية التعليمية وباء.

لكل شيء بداية في الزمان، ولكن للفكر زمانيته الخاصة، ولعل هذه الخاصية المميزة لوضعية الفكر، هي التي استدعت القول - عند بعض اهل زماننا - بضرورة «ربطه»

بالواقع. إن الربط يحيل مباشرة، على شيء من طبيعته التسريح، وحتى لو ألقي القبض على هذا «المتهم» فإن سجنه لن يرغمه على التصريح بخطاياه.

إن مشكلة الخلافة رغم اسبقيتها في الزمان، لم يذهب امرها على كبار المتكلمين. بل كان همهم ان يضعوا لها شروطا، تعكس قيما ينبغي ان تكون، ان احتقار ما هو كائن، والسير نحو الممكن، هو اختراق لحجب فكرية، والسعي نحو اخرى مطلوبة، هل هذا يعني ان مدرس الفلسفة، يوجد اليوم دون مستوى المتكلم ؟ اذ بدل الصعود بعلم الكلام الى المستوى الفلسفي، يتم النزول به الى مستوى الحكاية.

الحكاية تعني تسلسلا للأحداث، يرتبط لاحقها بسابقها. و«أحداث» الفكر الاسلامي، ينعكس فيها التسلسل، إذن هاهنا خلل يلزم تقويمه : إما بتغيير نظام هذا الفكر، وإما بتغيير جهة النظر إليه، ولكن طبيعة أي فكر هي التي تفرض نظامه، اعني منطقه الداخلي. والتغيير ان طال قضاياه، يعجز عن إدخالها ضمن نظام مغاير.

يبقى تغيير جهة النظر، أعني تناول نفس القضايا كحالات، بدل تداولها كحكايات، ان احداث الفكر الاسلامي، يجب وضعها بين قوسين، (2) لكي تستطيع القفز الى وعي التلميذ. لكن ليس بإلغائها، بل بجعل مضامينها «تستفز» الشعور والكيان، بغية استدراج المخاطب داخل سياج السؤال.

2 - الصيرورة

كيف سار علم الكلام ؟ وكيف صار النظر يتعقبه اليوم ؟ إن اوائل هذا «العلم» عرفت امتزاجا مع علوم العقيدة الأخرى، كما أن بنيته لم تتضح الا مؤخرا، عندما اوشك على النهاية.

في القرن الثامن الهجري «شاخ» العلم، وآذان بالأفول ، ليس لأنه كان يحمل في ذاته، معوقاته الخاصة، بل نظرا لتوقف الثقافة الاسلامية عن العطاء (3).

عندما نضج العلم (تطبيق المنطق في التفسير)، نضج موضوعه (لم يعد منحصرا في اصول العقيدة). إذ أصبح موضوع علم الكلام «هو المعلوم، من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا» (4).

والمعلوم هو كل شيء قابل للمعرفة، سواء كان اصوليا او منطقيا او طبيعيا... إلخ.. والمعلوم بهذا المعنى، يقترب من مبحث الوجود Ontologie : كاد المتكلم ان يصبح فيلسوفا !

إذن فعلم الكلام ليس هو «الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» (5) بل «الخصم وان حطأناه، لا نخرجه من علم الكلام» (6). وليس «مقصود هذا العلم، إقامة البرهان على وجود الرب تعالى، وصفاته وافعاله، وصدق الرسل» (7) بل «قد يبحث فيه عن غيرها،

كالجواهر والأعراض، لا من حيث هي مستندة إليه تعالى». و«قد يبحث فيه عن المعدوم والحال» (8).

إلا أن هذه «الأنطولوجيا الكلامية» ظل نصفها مشلولا (نقليا)، لا يقوى على الحركة. فالالهيات (العقليات) تشغل نصف الأصول، بينما السمعيات (النقليات) تشغل النصف الثاني. هنا تطرح مشكلة المعرفة، بجانب مشكلة الوجود.

ما هي مصادرنا في المعرفة : أهي العقليات ام النقليات ؟ إن كانت العقليات يمكن الجزم فيها باليقين، فهل الدلائل النقلية تفيد اليقين ؟

النقليات لكي تكون احدى مصادرنا في المعرفة، «لابد من العلم بعدم المعارض العقلي، اذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع» و«الحق انها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة، تدل على انتفاء الاحتمالات»(9).

لقد بدأ تسريح العقل وتقنين الشرع، ولكي يتم التصديق بالشرع (الايمان)، يلزم ان يتأسس على العقل والمشاهدة وعدم الجمع بين المتناقضات. اذ لابد ان يقوم الايمان على العلم بالدلائل، ومن ثمة فإيمان المقلد لا يجوز. هكذا نفهم لماذا كانت مؤلفات علم الكلام، تبدأ ببحث «النظر» باعتباره اول ما يكلف به المؤمن.

إن شرط التكليف هو النظر، ولكن النظر في ماذا ؟

إنه النظر في موضوع العلم. وما هو موضوع علم الكلام ؟

إنه النقليات والعقليات، منظورا إليها من زوايا متعددة : الجواهر/ الأعراض/ المعدوم/ الحال.... إلخ

ا ـ العقليات وتنحصر في موضوعات :

- الذات
- الصفات
- خلق الأفعال
- الحسن والقبح

استبدل المتكلمون مفهوم الله، بمفهوم الذات، تجنبا لقداسة الاسم، لأن الذات تحيل على الكينونة، ويقترب معناها من الماهية كقضية فلسفية، لكن المتكلمين قالوا ان الذات الالهية «غير معلومة للبشر». لهذا لجأوا الى الصفات المعلومة، كمؤشرات دالة، تمنح للذات ا لمجهولة سلطة الفعل في العالم.

ان الصراع بين الفرق الكلامية (المعتزلة والاشاعرة)، سيقع حول الصفات وليس حول الذات، لأن الصفات هي قيم بشرية انتفى عنها النقص. اي تم اقتطاعها من الشعور، واعتبرت نماذج تمثل غايات.

الصفات الالهية (القيم النموذجية)، هي التي ستؤسس الأفعال الانسانية (القيم النسبية)، لذا كان طبيعيا ان يسير الانسان بشكل آلي، وفق طبيعة النموذج، وهذا ما شعر به المعتزلة، فلجأوا الى تغييب الصفات في الذات، اعني الالقاء بالنماذج في المجهول، وقالوا بالابقاء على الأفعال البشرية (الصفات النسبية) فقط. وهنا برزت الحرية، اي عندما تم القضاء على مفهوم الكمال، الذي يحاصر الفعل. بينما انتصر الأشاعرة للقيم النموذجية،

ومنحوها كينونة كاملة. وذلك بفصلهم بين الذات والصفات، وجعل هذه الأخيرة زائدة، أي انهم ابعدوا الصفات عن المجهول، ليؤسسوها في دائرة المعلوم. ومن ثمة ضرب الحصار على الفعل من طرف النموذج.

ان الفعل المراقب (بفتح القاف)، لا يمكنه تقييم ذاته الا انطلاقا من طبيعة النموذج المراقب (بكسر القاف). لذا كان التمييز في نتائج هذا الفعل، يحسم فيها النموذج الكامل (الصفة الالهية). أعني ان تحسين او تقبيح نتيجة هذا الفعل أو ذاك، يعود امره الى الصفات، اذ الصفات تمثل الوسائل التي بواسطتها، يمارس ا لله رقابته على العالم.

بينما يعتبر تغييب النماذج الكاملة، ابطالا لمفعول هذه الوسائل، في احكام الرقابة على الفعل، لذا كان التمييزيين حسن الأفعال وقبحها، يرجع الى المجهود الفكري (العقل).

ان العقليات ليست قضايا مفككة، يجمعها التوحيد والعدل فقط، بل هي قضية واحدة (النظر الى العالم من خلال الفعل).

هذه القضية تم تقسيمها الى وحدات، من أجل تأسيسها على مرتكزات في وعي المسلم. إنها خطاب حول الوعي، وليست خطابا حول «الالهيات».

ب ـ اما النقليات فتنحصر في موضوعات :

- النبوة
- المعاد (الحشر)
- الأسماء والأحكام (الايمان والكفر)
- الامامة

ما العمل امام النقليات ؟ اعني بأية وسيلة يمكن النظر إليها وكيف السبيل الى فهمها، أبالعقل ام بغيره ؟ ودعوى الفهم بدون عقل باطلة : هنا تبرز العلاقة بين العقل والنقل.

ان اجتياز العقل لحدوده المرسومة، داخل الأصول، يؤدي الى الالقاء به خارج هذه الأصول (الكفر)، كما ان التسليم للنقل بكل امتيازات التفسير، يؤدي الى انحلاله وتآكله الفوري.

ان اقصى ما بدله المتكلمون «العقلانيون»، هو محاولة التخفيف من وطأة التقرير الذي تؤكده النقليات. فالنبوة «لطف» واحداث المعاد (اي اعادة المعدوم، وكل ما يرافقه من مشاهد)، صور مجازية للثواب والعقاب. والمعاصي والمحاسن، لا تتناقض في شخص المؤمن الذي يعتقد بالأصول، تبقى الامامة، وهي تتحدد بشروط تنصيب الامام.

لماذا هذا السرد، لبنية علم الكلام النظرية ؟

لأن مشكلة الفكر الاسلامي، يمكن اختزالها في الطريقة التي يتعايش فيها النقل والعقل معا، اعني كيف كان المسلمون يفكرون داخل دائرة النقل بأدوات منطقية ؟ ولأن هذه «الطريقة» بواسطتها، يمكن للتلميذ ان يفكر داخل الحصة !

ان المبادىء التي تؤكدها العقليات، يمكن الاعتماد عليها لتفسير النقليات، ورغم ان هذا التفسير، لم يتوصل إليه علم الكلام بعد، لكن الحصة التي تدرس فيها هذه القضايا،

يمكن ان تصل الى نتائج. والنتيجة التي سيتم التوصل إليها لا تهم، بقدر ما يهم مدى تشغيل ذهن التلميذ، وكيفية استيعابه للآليات النظرية التي تتحكم في هذه البنية.

اذا كانت النقليات تمثل تعطيلا للعقل داخل علم الكلام، فهي تمثل اختبارا لذهن التلميذ، ومقياسا لمدى فهمه للعقليات. انها دلالة على اثبات او نفي قدرة المدرس والتلميذ، معا، في التواصل.

ان علاقة المدرس بالتلميذ ليست علاقة تعليم، بل هي علاقة تعلم. وليست ايضا، تعلم التلميذ من المدرس، بل هي تعلم التلميذ من الأصول النظرية،، ومحاولة الوصول الى نتائج ذاتية.

إذن أين تتوقف حدود المدرس، وأين تبدأ «حقوق» التلميذ ؟ وبعبارة اخرى، اذا كان التلميذ يتعلم من الأصول والمبادىء الكلامية او الفلسفية، ليؤدي به الأمر الى الاستنتاج الفردي، فما دور المدرس داخل صراع التلميذ مع «قواعد العقائد» ؟

أولا، هذا الدور يكمن في عرض سليم، لهذه المبادىء. إلا أن هذا العرض لا يجب أن يكون «بريئا»، أي يحمل نزعة وضعية في التفسير، على شكل قرارات نهائية. بل يجب ان يبنى هذا العرض الأولي، بشكل يسمح للمشاكل ان تطل منه، وليس الدفع بالعرض إلى الحلول والنتائج.

ثانيا، يلزم إدراك النقطة الحاسمة، التي تفصل بين بروز المشكلة، واكتمال عناصر العرض الكفيلة باستنفار شعور التلميذ، ليبحث عن الحل.

ثالثا، التدخل المتقطع للمدرس، عندما تبرز «الحلول» من طرف التلاميذ، وهذا التدخل هو بحث عن احتمالات معاكسة، من أجل العودة الى الأصول لاظهار قصور الحل عند التلميذ. إلا أن التدخل قد يكون تثمينا لمجهود التلميذ، لكن شرط ان تتم صياغة ذلك التثمين كحل يثير مأزقا آخر، يستلزم معالجة جديدة.

رابعا، قد تكون مجهودات التلاميذ، دليلا على انعدام الاتفاق على حلول مرضية، اذا كانت المشكلة المثارة ميتافيزيقية. وقد تكون عناصر متناسقة حسب منطقها، عند فيلسوف. او فرقة كلامية معينة، وتصاغ كخلاصات للحصة.

كيف يمكن تحقيق هذه الأهداف، والوعي بخارطة الفصل النفسية، والتحكم في تفكير الأفراد، و«قيادة» خطاهم في البحث ؟

يسهل الاعتراض على هذا السؤال، عن طريق الدفع به الى الغرور الديداكتيكي. ويقابل بسؤال معاكس، ما العمل امام رفض التلميذ للدرس (الفلسفي او غيره)، وعدم اهتمامه، وعدم مشاركته، وعدم.... ؟(10)

3 - العبرة

إن التفكير في السؤال، يحمل عدة مستويات لفهمه، ومن هنا تتعدد الأجوبة عن سؤال واحد. اعني انه يمكن تقديم أجوبة فورية عن سؤال ما، ولكن يمكن ايضا تقديم

اجوبة اخرى عن نفس السؤال، إذا استطال نفس (بفتح الفاء) الجواب. واستطالة الجواب تنبع من البحث، المتسائل دوما، عن أشباه الحلول المقدمة.

هذا يعني ان المشكلة المراد طمسها، بأسئلة مناقضة - شعوريا او لا شعوريا - تؤول في آخر المطاف الى مشكلة جدلية (11) وحينما تتشابك الأسئلة، يختفي الموضوع المتساءل عنه، تحت عنف الخطاب. في هذه الحالة لا يمكنه الاقتراب من الحل إلا بالممارسة، اذ هي التي تكشف عن زيف السؤال.

لذلك فتحقيق الأهداف التربوية، ليس مشروطا باستيعابها، بل بالعكس من ذلك : ان استيعابها هو نتيجة لتحقيقها. هنا يتحول السؤال الفلسفي، الى تساؤل نفعي : ما هي دلائل ومؤشرات إنجاز الهدف ؟

إن الهدف يدل معناه، على شيء ما يقترب من النتيجة، نعم، هو يقترب من النتيجة ولا يصلها، اذ لم يجمع بعد على ما هية الهدف. او هو لن يحصل قط، مادامت المعايير التي يقاس عليها، تعيش هي نفسها مشكلة، هذا يعني، انه لم «يجمع بعد على ما هو الاجماع».

اذن تبقى المؤشرات العامة، والتي يمكن بواسطتها وبالاعتماد عليها، التحقق من هذا الاقتراب. وهذه المؤشرات يمكن صياغتها كالتالي :

ا - العرض (الأستاذ) يستهدف العقل (التلميذ)

ب - العرض (التلميذ) يستهدف العقل (التلميذ) يصيب الشعور (التلميذ).

في الحالة الأولى، يتميز الدرس الفلسفي (سواء تعلق الأمر بالفكر الاسلامي او بغيره)، بكونه يسعى الى جعل التلميذ يفهم عناصر العرض، وكذا الخلاصات التي تؤدي إليها.

في الحالة الثانية، يصبح الهدف من هذا الدرس، هو محاولة الوصول الى الفهم ثم تجاوزه من أجل اصابة شعور التلميذ. اعني ان تغطي المشكلة المدروسة، المستوى العقلي وتتجاوز الى المستوى العاطفي.

هذا لا يعني ان خلق الحركية داخل الفصل، لا يتحقق في الحالة الأولى، ويقتصر فقط على الحالة الثانية. بل يعني شيئا اخر تماما، هو طبيعة ونوعية هذا الذي نتساءل حوله، او هذا الذي نسائله.

إن تسابق اصابع التلاميذ في فضاء القسم، استئذانا في الجواب ليس دليلا على اصابة الهدف. كما أن إطباق الشفاه عن الجواب، ليس دالا على فشل اصابة هذا الهدف. وقد تعكس القضيتان.

هذا ما قصدناه قبل بمشكلة المعايير، التي يلزم القياس عليها. ومن هذه المشكلة نفسها تنبع خصوصية الدرس الفلسفي، وتتميز قواعده التربوية عن غيره.

- كيف ؟

لعل ما يميز الفكر الفلسفي عن انواع الفكر الأخرى، هو التساؤل الوجودي (12). أعني وضع وجود القيم والمعارف والقناعات... موضع سؤال. لذلك، عندما تكون مقاصد الحصة، منحصرة في فهم هذه الموضوعات، فهي تسعى الى تقرير أوضاع و«جهويات»

في الفكر، لا غير. أي انها تهدف الى تعريف وعرض المعلومات، حول قضايا. إذن فالمطلوب هو الفهم، والغاية هي حشر هذ القضايا في عقل التلميذ.

أما ان كان هدف الحصة هو الغوص الى الأسس، التي تنبني عليها هذه الجهويات الفكرية، فهنا يبرز القلق المعرفي عند التلميذ، وهنا أيضا تتزحزح القناعات عن مواقعها. اذن فالهدف بدأ يتجاوز الفهم العقلي، الى الايقاع بالشعور في هذا الفهم : السؤال يخلق حالة انفعالية في شخصية التلميذ.

في هذه الحالة، يستديم السؤال الفلسفي في الوعي، لأنه صاحب اهتزازات عاطفية. وآثاره ستظل عالقة بشعور التلميذ، على شكل تصدع معرفي او وجودي او قيمي وهل للفلسفة اهداف غير هاته ؟

تاهلة في 86/11/8

هوامش

1) ـ يقتصر جهدنا في هذه الملاحظات على علم الكلام فقط.

2) ـ بالمعنى الذي ذهب إليه هوسرل، عندما وضع العالم بين قوسين، قصد تحويله الى المستوى الشعوري.

3) ـ هنا تصبح المشكلة غير مقتصرة على علم الكلام، وإنما تنسحب على ميدان اوسع وهو كيف تتعطل آليات الثقافة عن الاشتغال ؟

4) ـ عضد الدين الايجي : المواقف في علم الكلام، ص : 7

5) ـ ابن خلدون : المقدمة ـ ص :458

6) ـ عضد الدين الايجي : المواقف ـ ص : 7

7) ـ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص : 7

8) ـ الايجي : المواقف ـ ص : 8.7

9) ـ الايجي : المواقف ـ ص : 40

10) ـ يسوء الأمر اكثر عندما يلجأ «المربون» الى تبني هذا السؤال المعاكس كحل للسؤال الأول.

11) ـ بالمعنى الردىء لكلمة «جدل»

12) ـ لا أقصد هنا، مبحث الوجود او ما يطرحه فلاسفة الوجود.

نتائج مسابقة «الجدل» الأولى 1987

أعلنت مجلة «الجدل» في عددها السابق (1986/4) عن تنظيم مسابقة في كتابة المقالة الفلسفية (الانشاء الفلسفي)، الهدف منها تشجيع التلاميذ والطلبة على الكتابة في مجال الفلسفة. وقد حددت المجلة موضوعا موحدا (الحقيقة)، بالنسبة لجميع المشاركين تمت صياغة الأسئلة المرتبطة به حسب المستويات الدراسية.

ويسر المجلة أن تعلن عن أسماء الفائزين في هذه المسابقة وأن تنشر مقالاتهم ضمن هذا العدد :

- المستوى الدراسي 6 ثانوي : الخمسي عبد اللطيف، ثانوية علي بن بري. تازة.
- المستوى الدراسي 7 ثانوي : خوخو محسن، معهد الرازي أزرو.
- المستوى الجامعي : مفتاح عبد الهادي. السنة الأولى من السلك الأول. شعبة الفلسفة. كلية الآداب. الرباط.

ويسعد المجلة أن تنوه بالمستوى الفكري للفائزين، وبطريقتهم في الكتابة، وقدرتهم على التحليل والنقد، وهي خصائص ضرورية لكل كتابة فلسفية متميزة.

وتغتنم المجلة هذه المناسبة لتشكر كل المشاركين في هذه المسابقة وتحثهم على الاستمرار في ممارسة الكتابة، وقراءة النصوص الفلسفية، وتجنب الوسائط والدروس الجاهزة قدر الامكان.

نشير في هذا الصدد بصفة خاصة الى مساهمات :

ويعيبي عبد الرحيم، ضبشي محمد، جامعي مصطفى، بورحيم محمد من دائرة أبزو إقليم أزيلال.

- سليمة حريز من العيون ناحية وجدة.
- النجاري خالد من خنيفرة.
- بلغزاوني فاطمة من سيدي قاسم
- سالمي مصطفى من سطات.

وتود المجلة أن تعبر عن اعتزازها بالمفاجأة السارة التي حملها لها البريد والمتمثلة في مساهمة تلميذ من 4 إعداد هو علي بعيز من مدينة فاس. كما نشكر السيد محمد ورادي، المدرس بالتعليم الابتدائي بمدينة انزكان على مشاركته في هذه المسابقة.

«الجدل»

المستوى الدراسي : 6 ثانوي

الموضوع : هل يعتبر الاحساس بعدم المعرفة بداية طريق الحقيقة ؟

التحليل :

إن الفلسفة كما نعلم قد اتخذت شكل صراع نظري أكثر مما هي انعكاس لصراع موضوعي، فقد كانت تسعى منذ فترة بروزها الى إرساء مناهج للبحث قادرة على تفسير الوجود واستكشاف جوهر القضايا الفلسفية الكبرى سواء كانت وجودية أو قيمية. وإن كان الصراع قد اشتد بين الفلاسفة خاصة حول نظرية المعرفة. إن السؤال الذي بين أيدينا يرمي إلى طرح إشكالية معرفية أكثر منها علاقة الذات بالموضوع. وقد لا نذهب بعيدا إذا قلنا أن السؤال يقر مسافة الانتقال من المستوى السيكولوجي الى المستوى المعرفي، فنسلم أولا بأن الاحساس بعدم المعرفة هو تهييء سيكولوجي لتقبل الحقيقة، فديكارت مثلا يعتبر الذات عارفة وأنها تمتلك يقينيات أولية وأفكار فطرية، ولا يمكن نفي هذه المعارف ما دامت تشمل معرفة حقيقية، فليست هناك قطيعة نفسية بين المعرفة وبين الذات العارفة. ونتساءل هل الاحساس بعدم المعرفة حقيقة في حد ذاتها، فنفي المعرفة عن الذات قد يستدعيه السؤال الفلسفي وتستدعيه الفلسفة، فتنائية الاحساس ـ معرفة في إطار علاقة نفي لا تعني تعارض بل تركيب يدفع بالبحث الفلسفي نحو الأفضل، إنها علاقة نفي لصالح الحقيقة ولصالح الموضوع، فكوني أحس بعدم المعرفة يعني أنني أرفض وجود الذات، ويصبح الموضوع شاملا، إنه نقيض أكثر منه تركيب منتج. فالاحساس بعدم المعرفة هو تأسيس قفزة معرفية من عمق الذات الى مستوى الموضوع. وهذا الاحساس «بعدم المعرفة» هو تهييء سيكولوجي للذات للبحث عن الحقيقة، فتكون الذات بداية الحقيقة. وقد نتفق مع هذا الطرح الفلسفي لكون الاحساس بعدم الشيء يزيد من نفي الذات لصالح الموضوع، ومحاولة وضع قطيعة نفسية بين الاحساس بالمعرفة وعدميتها هو بداية الحقيقة، لأن الأطروحة الفلسفية تكون قد تحررت من الذات، ويكون العقل الفلسفي قد تفرد بالبحث دون عوائق ذاتية أو إيديولوجية.

إن القول بأنني أعرف ليس من الفلسفة في شيء، ويعني أن الحقيقة قد اكتملت، لكنها حقيقة غيبية غير علمية، ومن المنظور الفلسفي وإيمانا منا بالكوجيطو الديكارتي يجب وضع النفس في حالة شك، لأن مظاهر الوجود والوجه المغري للكون وصراع المجتمع واغتراب الانسان، كلها قضايا تجعلنا نتقبل الحقيقة اعتباطيا رغم تفاهتها؛ فمن الواجب أن نحس بعدم المعرفة الحقيقية، فالايمان بأسبقية المعرفة على البحث الفلسفي هو تسليم بأن القضايا الفلسفية خالية من المعاناة، مبرءة من التعقيد. وكوني أحس بالمعرفة يجعلني بعيدا عن المعرفة، فعلاقة

الاحساس هاته. تضع عوائق بيني وبين الحقيقة كغاية. فالسؤال قد يقترب من الكوجيطو الدكارتي الذي يقول «أشك إذن أنا موجود»، فديكارت ينفي معرفته بكل شيء لبلوغ اليقين، إنها نظرية في المعرفة، أما السؤال فيطرح إشكالية معرفية تضع مكان الشك الديكارتي الاحساس بعدم المعرفة، فإذا كان الشك الديكارتي شكا ابستمولوجيا فإن الاحساس «بعدم» أكثر منه شك «أحس بعدم، إذن أنا موجود» ولا ننسى أن هذا الاحساس مركزه الذات. نقول بأولوية الاحساس على الشك لكون الاحساس إطار الشك والشك إحساس في حد ذاته، وكلاهما يكون جانبا في نظرية معرفية مثل هذه. ولهذا فالقول بالحقيقة اعتباطيا يتنافى ومبدأ العقل ومع مبدأ التفسير الفلسفي الذي يريد من الباحث ألا يرتبط ببديهيات وبعض المعارف السابقة وإلا سقطنا في صراع الفلسفة مع الايديولوجيا. وإذا قلنا هذا فلا نعني أن على الفيلسوف أن ينطلق من الفراغ، فالفراغ لا يؤسس المعرفة، بل هو يقدم وسائل البحث ومناهج التفكير في موضوع البحث وليس الذات. ولهذه الفكرة أهميتها. وهكذا فإن الصراع بين الموضوع وما يحتويه والذات التي تحمل معارفه، يستدعي نفي المعرفة عن الذات لصالح الموضوع، لأن الموضوع هو الذي يحقق الحقيقة ويحددها. وأي محاولة لفك هذا الصراع هو بداية الحقيقة. فنفي الذات بعد التفكير والبحث يعني إثباتها لتقبل الحقيقة، بل تأسيس الموضوع.

وما الاحساس بالمعرفة إلا تسليم الأمر للمعرفة العقلية وصياغة بحث فلسفي يعتمد على المنطق والبرهان، وهنا نسقط في إشكالية خطيرة هي إشكالية العلاقة بين الاحساس بعدم المعرفة والمعرفة الحسية. فقد أكد حجة الاسلام أبا حامد الغزالي أن المعقولات تدرك بالعقل والمحسوسات بالحواس وكل ما خالف الحس والعقل يدرك بواسطة الحدس والاستلهام.

وما يهمنا هنا هو ما يدرك بالحواس، فكيف تتفق المعرفة الحسية أو الادراك بالحس مع الاحساس بعدم المعرفة كشرط قبلي. إننا لا نعقل هذا ونؤكد أن نظرية المعرفة التي نحن بصدد تحليلها لا تتوافق إلا مع المعقولات، والقضايا المدركة بالعقل، إذ لا يمكن أن نحس بعدم المعرفة مادام الاحساس في حد ذاته ألة المحسوسات ! فنقول إن القول بالمعرفة قبل البحث لا يخدم الحقيقة ويتنافى مع مبدإ العقل والتحليل الفلسفي، لأننا إذا قلنا بالاحساس بالمعرفة، أولا هذا يدل على أن الحقيقة موجودة، لكن ما يخصها هو الشكل والنسق الفلسفي ولعل هذه خاصية التفكير الديني وليس الفلسفي، فالاحساس بعدم المعرفة باعث على الشك الذي هو جزء منه، وهذا الشك يقود الى اليقين. فالاحساس ينطلق من الذات، والذات إذا ادعت المعرفة تناقضت مع العقل، والعقل لا يقبل المسلمات والحلول الانتقائية. إن السؤال يقودنا من مستوى الطرح المعرفي الى المستوى الوجودي، فإذا كانت نظرية المعرفة التي طرحها السؤال هي إخضاع الأنا السطحي ومعارفه للموضع، فإن البحث عن الحقيقة هو مسافة بين الذات والواقع، بين أداة المعرفة وهي قضية معرفية وبين الموضوع، أي موضوع المعرفة وهو قضية وجودية. ونحسم في السؤال : إن القول بالمعرفة قبل البحث ومحاولة استقصاء طريق البحث الفلسفي يحمل سمة التناقض، فكيف يعقل أن تعرف النفس شيئا و تبحث عنه ! إن المعرفة الفلسفية خاصة بالنسبة للمعقولات تتطلب تفريغ الذات من المعارف التي تحملها. فمادمت أعرف يعني أنني أتنافى والفلسفة وماهيتها. فالمعرفة تتطلب أولا وقبل كل شيء الأخذ بالقولة الشهيرة «أعرف أني لا أعرف

شيئا»، فتحقيق التخلص من المعرفة على صعيد الذات يعني بداية تحقيق المعرفة، فما يؤكده السؤال هو تحقيق «أنطولوجيا الذات»، و الاحساس بعدم المعرفة يناقض الوعي بالاحساس، بل هو تكريس للوعي بالوعي. ولهذا فالاحساس بعدم المعرفة يتم على مرحلتين :

ـ الوعي بالذات كذات غير عارفة ـ ونفي هذه الذات، وكل هذا يؤدي الى الاحساس بعدم المعرفة، وتلك بداية تجلي الحقيقة للعقل. فمن حقي أن أحس بعدم المعرفة إذا أردت أن أبحث في موضوع بطريقة فلسفية، فإحساسي بالمعرفة يعني إحساسي بوجودي الذاتي، ولكن الاحساس بعدم المعرفة ينفي الاحساس في حد ذاته ويؤسس نظرة العقل، لأن الحرية هي طريق البحث الفلسفي. ولهذا فالاحساس يعدم «ذاتي» و غير ذاتي لأنه ينطلق من الذات، ويريد تجاوزها عندما يقر بعدم المعرفة. وهذا التجاوز هو دخول مرحلة الحقيقة. وأخيرا، لكي تكون الحقيقة كاملة لاتتقاسمها أوهام الذات وتجربة العقل يحق للباحث أن يجرد ذاته من المعرفة (مع كثير من التحفظ عند اعتبارنا الحقيقة كاملة)، وأخيرا، إن نظرية المعرفة التي طرحها السؤال تتلاءم والفلسفة، وكذلك البحث العلمي، ولا ننسى أن نؤكد أن الحقيقة ليست مطلقة، بل هي نسبية حتى في الخطاب العلمي. فقد أكد باشلار «أن الحقيقة نسبية وذلك على مستويين، تكون الحقيقة نسبية في المستوى الأول إنها مظهر لتقدم العلم، فإن تاريخ العلم يبين لنا أن ليست هناك حقيقة تظل ثابتة وتكون نهائية».

الخمسى عبد اللطيف
ثانوية علي بن بري
- تازة -

المستوى الدراسي : 7 ثانوي

الموضوع : هل الواقع مظهر من مظاهر الحقيقة أم مجرد ظل لها ؟

تحليل الموضوع :

في البدء كان الخطأ...

ومنذ البدء والانسان يسعى ويبحث من أجل تجاوز الخطأ، الخطأ الذي أخرجه من ال «جنة». بعد أن كان فيها سعيدا مرتاح البال. والخطأ هو فعل، ولكل فعل دوافع وأسباب وأهداف كذلك؛ والبحث والسعي الانساني كان منذ بدايته وراء الكشف عن الكوامن التي تركن وتقبع وراء تعاسته وقلقه وخروجه من جنة النعيم. (1)

كما أن هذا البحث لم يكن منغلقا على نفسه، لم يكن أعمى، بمعنى أنه كان متفتحا على ما يعكسه من تطورات على الخلفية التي تؤسسه، وبالتالي كان يعرف قفزات مهمة تذهب به الى هذا الحد أو ذاك، الى الاقتراب من الحقيقة وتبعده عن الخطإ.

والانسان كان واعيا منذ بداية بحثه عن الحقيقة بأن الطريق الموصل إليها لا وجود له إلا بصيغة الجمع، وأن الجهد القادر على كشفها لا يحتويه الانسان/الفرد، ولهذا كان أول عمل قام به كل من آدم وحواء بعد نزولهما الى الأرض هو البحث قبل كل شيء عن بعضهما البعض وجمع جهدهما وقواهما في اتجاه واحد : معرفة الحقيقة.

ولعل الفهم الصحيح لفعل (قطف التفاحة) - الذي كان سبب خروجهما من ال «جنة» - هو الذي يزخر بدلالات فلسفية عميقة تعبر عن الرغبة الجامحة الكامنة في الانسان لاقتحام المجاهل، والتجريب وسلب كل المعطيات نحو تجاوزها وفسح الطريق أمام الرقي الانساني.

وهكذا كان عقاب الآلهة للانسان على فعله هذا، حافزا جد قوي هيج البحث عن الحقيقة وأعطاه معناه ودلالاته الحضارية وعمقه الانساني.

وعليه، فقد كانت الحقيقة - ولا زالت - والوصول الى تملكها، وفي كافة مستوياتها هي الهدف والغاية التي أطرت مسار التفكير الانساني منذ بداية الموغلة في الغيب والميثولوجيا حتى أعلى درجات علميته وتفلسفه، كما كانت هي الخلفية التي تؤسس كل جهاز معرفي يتوخى منه أن يكون أداة ومنهجا فعالا للوصول الى هذه الغاية/الحقيقة.

وإذا كان مرتكز البحث (هل التجربة، أم العقل، أم كليهما) هو أساس اختلاف الفلاسفة الذين يمثلون زبدة الفكر الانساني، في تعيين طريق الحقيقة، فإن تحديد مكان تواجدها وتموضعها (هل في السماء أم في الأرض ؟) كان هو الاخر عاملا خطيرا في تأجيج الاختلاف والدفع به الى أن يصبح صراعا، الأمر الذي جعل البحث عن الحقيقة في كافة مستوياته أحد تجليات الصراع الفكري/ الاجتماعي، إن لم يكن نقطة بدئها. ومن هنا يصبح البحث أبحاثا، والحقيقة حقائق، والمرتكز العميق هو الموقع الجغرافي داخل الخريطة

الاجتماعية. وهذا في اعتقادنا هو المبرر الذي ينهض عليه السؤال المطروح، والذي يجعله يزخر بدلالات فلسفية عميقة.

لكن مهما تعددت واختلفت الحقيقة في تلويناتها وأشكالها، تبقى الحقيقة الجديرة بهذه التسمية هي التي تشكل أثناء الكشف عنها حافزا جد صلب لتحقيق تطور منشوذ ورقي حضاري يبعد الانسان عن جذوره الحيوانية، بمعنى آخر «إن الحقيقة من حيث هي كذلك تكون دائما ثورية».

وقبل الاجابة على السؤال/الاشكالية المطروح : هل الواقع مظهر من مظاهر الحقيقة أم مجرد ظل لها ؟ يجدر بنا أولا أن نحدد الحقيقة كمفهوم داخل الحقل الفلسفي. فالحقيقة في الفلسفة دائما واحدة، رغم اختلافها من فيلسوف الى آخر، إنها الحقيقة الانطلوجية التي تؤطر بالضرورة كل نظام Sytème ابستمولوجي لكل فيلسوف. وهي من جهة أخرى الأرضية التي ينبني عليها النسق الفلسفي العام لكل فيلسوف. الحقيقة عند كل الفلاسفة على اختلاف مشاربهم هي : الماهية، فـ «حقيقة الوجود هي الماهية» كما يقول هيجل : أصله، خالقه، جوهره، روحه... الخ....

صحيح أن ثمة فلاسفة رفضوا منطق الماهيات وتجاوزوه، خاصة مع اكتشاف الجدل عند هيجل إذ أصبح منطق الماهيات الذي كان في الأساس طريق الوصول الى الحقيقة، أصبح مع الجدل هو منطق العلاقات، ولم يعد بالتالي هناك وجود للماهيات سواء كمقولات أو كمثل. وأصبحت العلاقات هي التي تحدد حقيقة الأشياء والوجود، وأصبحت للمعرفة الحقيقية تنطلق من تحديد العلاقة الكلية بين الانسان والواقع الخارجي وبالتالي دائمة التجدد والتغير، عكس ما كانت عليه مع «منطق الموقف الطبيعي» (2) الذي كان يرى في الكون الاستقرار الثابث وفي الكائنات مراتب متصاعدة القيمة والوجود الشيء الذي يعوق كل معرفة جديدة، فمادام منطق الماهيات قد حدد مسبقا طبائع الأشياء، وعز لها عن الزمانية فإن وجودها ليس إلا تكرارا، توالدها ليس إلا نسخا عن ماهياتها الأصلية، هذا المنطق الذي استسيغ بشكل كامل ونهائي مع أرسطو، صار عند اكتشاف الجدل مع هيجل عائقا في طريق الحقيقة وبالتالي متجاوزا.

بيد أن كل هذا لا يعني سوى أن الماهية اتخذت بعد الجدل، ومعه، مفهوما آخر غير المفهوم الذي كانت عليه مع الفكر التقليدي الأرسطي. فالماهية التي كانت مع هذا الأخير جوهرا دائم الثبات لا يعرف التغيير، بل إن هذا الأخير في نظرها يعد من باب الفساد والشر، صارت مع الجدل الهيجلي سلبا لكل وجود ضمن «الحركة اللانهائية للوجود» وراء كل حالة متعينة. من هنا يأتي تعريف هيجل للماهية في كتابه (علم المنطق) على أنها «عمق أو أساس الأشياء. فكما أن العدم يؤلف مع الوجود وحدة مباشرة مجردة، كذلك فإن الهوية المجردة للجوهر تؤلف وحدة مباشرة مع سلبيته المطلقة، فالماهية ليست شيئا آخر، إلا هذه السلبية الخالصة التي هي خاصيته ورد فعله» فلا يمكن فهم أية ماهية بدون أن تكون ذات وجود متحقق وسالب في آن واحد، فالتحقق وحده لا قيمة له، إن لم يكن هو ذاته نتيجة لفعل سلب ومقدمة لفعل سلب آخر.

ولا يهمنا نحن هنا تلجيم هيجل للجدل الذي اكتشفه وتعطيل حريته الشيء الذي جعل

الطابع الماهوي للتراث الفلسفي التقليدي الأرسطي حاضرا وملازما لحركة فكره، هذا الجانب لا مجال للخوض فيه هنا، كل ما يهمنا إن قررنا معنى الحقيقة على اعتبار أنها الماهية، هو أن نجيب على السؤال الاشكال المطروح.

إذا كنا متفقين على أن العلاقة مع الفلسفة باعتبارها حقلا معرفيا - مجرد العلاقة - هي غير بريئة وتنم عن موقف، فإن السؤال الفلسفي من جهته، يعد صيغة لتمرير موقف فلسفي اتجاه إشكالية ما، واتجاه صراع طبع التفكير الفلسفي في إحدى مراحله.

والسؤال/الأشكال الذي نحاول الاجابة عليه، إذا ما سخرنا منه (السخرية هنا بمعناها الفلسفي، الخلخلة والنقد (نيتشه)) فسنجده ينهض على مبررات - موقف /معرفة مدى الاختلافات العميقة التي حددت مواقف الفلاسفة اتجاه هذه الاشكالية.

فثمة فلاسفة لا يقرون بالواقع كمظهر من مظاهر الحقيقة، بل يرون فيه نسخة زائلة فاسدة لأصل علوي معقول هو موضع الحقيقة ومكانها، الحقيقة المطلقة الثابتة، وناهيك عن من ينكر له (للواقع) الوجود بالمرة، وباعتباره قائما في الادراك والمعرفة (أي في الفكر) ليس إلا.

وفي المقابل ثمة فلاسفة احتكموا للملموس، وأتبثوا الواقع ليس كمظهر من مظاهر الحقيقة فحسب، بل هو المتضمن الوحيد لها على اعتبار أن لا وجود لشيء آخر غير الواقع الموضوعي من جهة، ولا وجود لحقيقة كيفما كانت إلا داخله من جهة ثانية.

ولعل الانتقال من موقف الى آخر - إذا لم يكونا متلازمين إلا في حالة نادرة جدا - كان ضرورة فرضها التطور المعرفي الانساني في كافة مستوياته، مثله في ذلك مثل الانتقال من منهج الماهيات الذي وصل ذروته في بناء المنطق الصوري عند أر سطو، الى منهج العلاقات الذي بدأ مع هيجل واكتمل فضحه مع ماركس وإنجلز، هذه الضرورة تولدت عند وصول البحث عن الحقيقة في الماهيات الى طريق مسدود وتحوله الى عقبة في طريق الكشف الفلسفي، الأمر الذي صرف الاهتمام الفلسفي والهم المعرفي الى فهم الظواهر الطبيعية، أي إلى ما يناقض تماما هدف البحث السابق التقليدي، فحين تصبح الظواهر الطبيعية ومعها الانسانية محور العناية الأولى للفهم والمعرفة الفلسفية فإن هذا سينتج بالضرورة موقفا مغاير جديدا اتجاه الواقع والحقيقة، يقوض ويخلخل الموقف السابق، وهذا ما نلمسه مع كل من نتشه وماركس وغيرهم ممن أتوا بعد اكتشاف الجدل.

والواقع أن هذا الانتقال، مر بمراحل طويلة، يمكن تحديد بدايتها مع عصر التنوير الأوروبي وما تبعه من خطوات التحرير المتقدمة، في مختلف المجالات والأصعدة، الاعتقادية والفكرية والاجتماعية والعلمية، وبالتالي التحولات الاقتصادية الهامة، ففي حين انطلقت المدرسة الانجليزية مع بكون ولوك وهيوم نحو تأسيس مذهب تجريبي يقوم على أسس المعرفة الحسية وحدها، بعد أن تحررت من سلطة الكنيسة الكاثوليكية.

والواقع، الواقع الموضوعي، كان قد اتخذ قيمته المستقلة مع ديكارت الذي حمله تحت إسم الامتداد في مقابل الفكر الذي جعله شاهدا على قيام الميتافيزيقا والعلم في آن واحد.

وتجدر الاشارة الى أن كلامنا أعلاه ينبني أساسا على وحدة جدلية بين الموقف الفلسفي اتجاه الواقع والوجود والبحث عن الحقيقة. على اعتبار أن الهدف الأخير للفلسفة هو الحقيقة.

والآن. سوف لن نجد في القول أن الواقع مجرد ظل للحقيقة، سوى قول بعيد كل البعد عن المنطق التاريخي والفلسفي العلمي، بل إننا نذهب الى القول أن الواقع ليس فقط مظهر من مظاهر الحقيقة بل إنه مظهرها الواحد. على شرط أن نفهم الواقع ليس فقط ماهو ملموس، بل كل ما هو حاضر وموجود، وأن تكون علاقته بالفكر علاقة جدلية.

يقول هيجل : «لا يعرف التفكير النظري حقيقة المعرفة إلا باعتبارها وجود المعرفة في الكلية (3) وكل متعين ليس له بالنسبة الى التفكير النظري من واقع ومن حقيقة إلا داخل معرفة علاقته بالمطلق. والمطلق عند هيجل هو الوحدة التي تعتبر بمثابة الوجود الذي هو أساس كل موجود، والذي هو ماثل داخله، باعتباره ما يضيف الوحدة على كل تغاير. (4).

بيد أن المعرفة (والحقيقة) ليست تسجيلا أو استنساخا للموضوع. (الواقع) بل كشفا عن ماهيته التي تحيط بها المفهومات وتشكلها المفهومات (5). وبناءا على هذا، فإن اكتشاف الحقيقة يتم انطلاقا من المعرفة الحسية وتطويرها بصورة فعالة الى المعرفة العقلية، ثم الانطلاق من المعرفة العقلية لتوجيه الممارسة العملية التي كانت نقطة بدء المعرفة، وذلك في أفق تغيير العالم الذاتي والعالم الموضوعي.

وإذا كانت بداية الحقيقة هي معرفة أن المظهر والماهية (المسار الخارجي والمسار الأساسي) متضادان ولكن داخل وحدة، فإن سؤالا يطفو على السطح يؤسس إشكالا جديدا ويدعونا لطلولة البحث والمناقشة من جديد هو كالتالي : هل الواقع الذي يحوي الحقيقة هو هذا الواقع الدارج العارض، أم هو الواقع العمق/الجوهر/ «الواقعي»، وذلك على اعتبار أن الواقع شيء والواقعي شيء ثان كما أكد جاك لاكان.

إنه سؤال يرفض كل الأجوبة الجاهزة التي تزخر بها كتبنا المدرسية «الفلسفية»، ويدعو بشكل أكثر إلحاحا للبحث والتساؤل والتنقيب وبسخرية ناقدة.. وفي يدنا مطرقة نتشه !

خوخو محسن
معهد الرازي، أزرو

هوامش

1 ـ انظر شاكر عبد الحميد : الزمن الآخر : الحلم وأنصهار الأساطير، مجلة فصول. المجلد الرابع 1985. ج II. انظر كذلك «الأسطورة والمعنى» كلود ليفي ستراوس. ترجمة صبحي حديدي. منشورات عيون المقالات 1986. الدار البيضاء. وكذلك الأسطورة والرواية مشيل زيرافا. ترجمة صبحي حديدي. نفس الدار ونفس السنة.

2 ـ أنظر العقل والثورة لهربرت ماركوز. ترجمة فؤاد زكريا ص 114 ـ 115. أما فيما يخص المنطق الجدلي الهيجلي ومواجهته المطبوعة بالتقويض للمنطق التقليدي الأرسطي أنظر نفس المرجع ص 140 الى ص 147.

3 ـ يجب أن نفرق بين «الكلية» الهيجيلية و«الكل» الماركسي. انظر في هذا الصدد مقالة ألتوسير «مرافعة أميانس»، مجلة «الجدل» العدد 2 خريف 1985.

4 ـ انظر : نظرية الوجود عند هيجل» أساس الفلسفة التاريخية هربرت ماركوز. ترجمة إبراهيم فتحي. دار التنوير الطبعة الأولى 1984. ص 66. ومنها أخذنا قولة هيجل.

5 ـ نفس المرجع : أنظر مقدمة الترجمة العربية، ص 6.

المستوى الجامعي :

الموضوع : هل نسعى الى البحث عن الحقيقة أم الى خداع أنفسنا !

التحليل :

«من طبيعة الفكر أن يبتدع المطلق ليضيفه الى النسبي، مثلما يبتدع «الأنا» ليضيفه الى تعدد الوقائع. إن الانسان يقيس العالم وفق مقادير يفترضها هو، في حين أنها ليس إلا أوهامه الأساسية.» (؟).
- «نيتشه» -

لعله من نافل القول : أن مفهومي «الحقيقة» و«الوهم» كانا، وما زالا يمثلان إشكالا معرفيا طرح بالحاح كبير، على الفكر الانساني طيلة تاريخه، وفي مختلف أوجه نشاطه، وكانت المعالجات التي أعطيت له كثيرة ومتنوعة، تصل في أغلب الأحيان حد التناقض الصريح، بين وجهة نظر تدعي أن في مقدور الانسان امتلاك معرفة «يقينية ومطلقة»، لا مجال فيها للشك والوهم، كما بالنسبة لنظرية (... أفلاطون... أرسطو... ديكارت... هيغل...)، وأخرى ترى على العكس من ذلك أن معرفة الانسان قاصرة ونسبية، باعتبار أن ما ندعوه «حقائق» ليس إلا «وهما» يخالف «الموضوعية» وزكت وجهة نظرها استنادا الى معطيات جديدة في «العلوم الحقة» و«العلوم الانسانية»، منها على الخصوص التحليل النفسي نتيجة الاكتشاف الجديد الذي ظهر مع (فرويد)، المتمثل في (اللاشعور) وماله من وظيفة تؤثر على سلوك الفرد. والمعرفة التي هي موضع إشكال ليست في «حقيقتها» إلا سلوكا يصدر عن طبيعة فعالية الانسان النفسية والعقلية، وبالتالي فهي تتأثر في جانب كبير منها بـ (اللاشعور)، مما يعني أن «الحقيقة» و«الوهم» يتداخلان الى حد يصعب معه الفصل بينهما.

لا نريد أن نستطرد في هذ المجال، فنوضح جملة من النظريات (فلسفية كانت كما هو الأمر عند نيتشه» أو «هيدغر» أو «فوكو» بخصوص مفهوم الحضور، والغياب، والتأويل، أو لعوية كما الحال عند «لاكان») هذه النظريات التي «فصلت المعنى عن الوعي، وأخرجت المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل والمثول والحضور (...) فساهمت إسهاما فعليا في تقويض فلسفة الذاتية.» (1) بتجريدها من وهم «الحقيقة الثابتة». كما لا نريد أن نتناول هذا الموضوع من وجهة نظر الايستموجيا المعاصرة كما بلورها (باشلا وبياجي)، والتي بموجبها أصبح من الصعب على نظريات المعرفة التقليدية ومن يدور في فلكها، الحديث عن معرفة «حقيقية» و«مطلقة» ذلك أننا نريد في البحث القصير المتواضع أن ينصب اهتمامنا على ميدان الفلسفة كمجال معرفي خاص، نعالج فيه إشكالية «الموضوعية» بكيفية تسمح لنا بالوقوف على طبيعة «الحقيقة الفلسفية»، أي هل ما تقدمه من معرفة لا يقبل القياس بمعياري الصدق والكذب ؟

هذه أسئلة محورية يتعين علينا للاجابة عليها، النظر في المعرفة الفلسفية من جانبين أساسيين :

ـ الجانب الأول بقتضي دراستها دراسة ابستمولوجية تمكننا من تحديد خصوصيات علاقاتها بالعلم، «ذلك أن نسيان اللحمة بين الفلسفة والعلوم، يعني التمسك بالعمل في العمء.» (2).

ـ الجانب الثاني : دراستها دراسة سوسيولوجية تستهدف تحديد وظيفتها الاجتماعية. عن طريق تحديد طبيعة علاقتها بالايديولوجيا كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي، مادامت هذه الأخيرة ليست «عرضا زائدا ينضاف الى الواقع، بل إنها إحدى المركبات الأساسية له، تشكل لحمته ونسيجه.» (3). وتفحصنا لعلاقتها بالفلسفة، لن يكون «بفصلها عن التاريخ، أي عن حياة المجتمعات، ولكن بإظهار دورها وعواملها وأشكالها في المجتمع وانطلاقا منه.» (4)!

وبما أن هناك إمكانية للتأكيد على أن الايديولوجيا ذاتها تمثل مجالا معرفيا خاصا، مادامت المعرفة بشكل عام «هي ما بإمكاننا أن نتحدث عنه داخل ممارسة خطابية تكون من تمة متميزة (...) هي الميدان المكون من مختلف الموضوعات التي قد تحصل أولا تحصل في المستقبل على صفة العلمية (...) وهي الفضاء الذي يمكن للذات أن تحتل فيه موقعا تتكلم منه عن موضوعات اهتمامها» (5)، فإنها تشكل مجالا خصبا لبحث إشكالية «الموضوعية» المتعلقة بها، وتوضيح خصوصية «الحقيقة الملازمة لتلك «الموضوعية».

غير أنه وجب أن نشير الى كون ما نريد أن نقوم به من بحث ابستمولوجي وسوسيولوجي للفلسفة لا يمكن أن يتم بحيث نفصل الواحد منهما عن الاخر. ذلك أن البحث في علاقة الفلسفة بالعلم، وعلاقتها بالايديولوجيا، لن نتناوله بعيدا عن علاقة الايديولوجيا بالعلم، مادامت هذه الأخيرة «ما من نوع معرفي يتخلص كليا من نفوذها، (وما دامت) تدفع بالواقع المعرفة الادراكية للعالم الخارجي، معرفة «الاخر» و«النحن» معرفة الحس السليم. المعرفة التقنية والعلمية بدرجات مختلفة وبشكل شديد جدا تدمغ المعرفة الفلسفية.» (6) وهذا يعني أن البحث في طبيعة «الحقيقة الفلسفية» هو تفكيك لترابط عضوي بين مستويات ثلاث هي : الفلسفة/ العلم/ الايديولوجيا. وهو ترابط يقوم نتيجة العلاقة التي تجمع بين هذه المعارف والواقع الاجتماعي لسبب بسيط يتجلى في كون «موضوع المعرفة، ليس المعرفة، بل علاقات الانتاج الماثلة في التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية القائمة. فلكل معرفة دور في البنية التي هي فيها، ووظيفة هذه المعرفة هي مواكبة النشاط الفعلي الذي يحدث في الواقع والتناغم معه.» (7) إلا أن هذا لا يعني أننا نقصي وجهات النظر القائلة «بالاستقلالية النسبية» للمعرفة، وأننا نقول بنظرية الانعكاس المباشر، كل ما في الأمر أننا نعتبر «الروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، أفضت الى تأكيد فكرة التبادل الدياليكتكي القائم بينهما خلال جملة من الوسائط التي يجب تحديدها لتجاوز التصور الميكانيكي، وللتخلص من المثالية و «الاقتصادوية» معا (...) فمن الضروري الربط بين معطيات البنية الفوقية والتحتية (...) لان معطيات البنية الفوقية لا يمكن تفسيرها (...) دون إرجاعها الى معطيات الواقع الاجتمعي، هذا مبدأ أصبح التأكيد عليه عاديا إلى حد الابتذال.» (8) وهو مبدأ يساعدنا على فهم الطبيعة النوعية لاشكال «الموضوعية» ومفهوم «الحقيقة» المرتبط به في مجال الفلسفة/ العلم/

الايديولوجيا، سيما وأن «الموضوعية كإشكال يطرح علاقة المعرفة بالوجود، أو بالواقع التاريخي، كان (مانهايم) الذي عني بالمعرفة السياسية بأشكالها التاريخية (...).

قد صاغها في سؤالين أساسيين : هل أن معرفتنا بالاشياء تحتمها الاوضاع الاجتماعية ـ التاريخية المحيطة بنا ؟ أم أن هناك حقائق تلخص معرفتنا بالأشياء خارج نطاق الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية وتتخطاها ؟» (9)، وكانت النتيجة التي انتهى إليها لا تتنافى مع ما اعتبرناها ضرورة منهجية بالنسبة لنا، وهو «أن على كل نظرية حديثة في المعرفة أن تنطلق من وجود مجالات في التفكير، يستحيل فيها تصور حقيقة مطلقة مستقلة عن القيم والأوضاع، لاتشدها أية رابطة الى السياق المجتمعي.» (10).

إلى حدود هنا نكون قد أتينا على إبراز طبيعة العمل الذي نقوم به، بالحديث عن بعض العناصر الأساسية منهجيا، لتحليل الأسئلة التي طرحت مقدما كهدف رئيسي لهذا البحث، والتي تكمن الأهمية في طرحها أكثر من الاجابة التي نسعى لايجادها. كما لن نكون مطالبين ـ بعدما أوضحناه من تلازم بين الفلسفة/العلم/الايديولوجيا، هذا التلازم الذي سيكون تفكيكه والبحث في طبيعة العلاقة القائمة بين مستوياته هو ما يشكل طبيعة العمل الابستمولوجي في الفلسفة ـ أن نبتعد عن استحضار معطيات الواقع الاجتماعي كمجال خاص، تنكشف فيه العلاقة بين تلك البنية من المعارف، عن طريق استحضار العلاقة التي تربطه هو (أي الواقع الاجتماعي) بتلك البنية. فالذي نؤكد عليه بإلحاح هنا، هو أن العلاقة بين الواقع والفلسفة/العلم/الايديولوجيا هي التي تنتج بالضرورة علاقة صميمة بين هذه البنية ذات الأقطاب الثلاثة المترابطة عضويا، وهو ما يجعل عملنا كذلك يكتسي الى حد ما طابع التحليل السوسيولوجي. وسيكون السؤال الأول هو كالتالي :

ـ ما علاقة الفلسفة بالعلم، وكيف تنشأ هذه العلاقة ؟

نستبعد منذ البداية ونحن نبحث علاقة الفلسفة بالعلم، كل إدعاء يعتبر هذه العلاقة مجرد ممارسة تعسفية للفلسفة في مجال العلوم لا تمتلك أي مبرر موضوعي لذلك. أو الاقرار بادعاء «الوضعية» أنه يجب على الفلسفة أن تكون في خدمة قضايا العلم بتحليل لغته من «شوائب الميتافيزيقا» لأن هذا التصور الذي يستهدف تهميش الفلسفة، لا يمكنه أن يصدر إلا عن موقف ايديولوجي ما دامت ترى «أن المشكلات الفلسفية (مشكلات زائفة ووهمية) ليست مشكلات علمية وبالتالي فإن الفلسفة ليس لها أي تأثير عملي.» (11) وكبرهان على تجاوز هذه الرؤيا، نعتبر كون العلاقة بين الفلسفة والعلم متعددة الأوجه، نظرا لتعدد الأغراض، التي تجمع بينهما. أو بالأحرى لأن الفلسفة «ليست مجرد «فرع معرفي» وإنما هي المحل الذي يطرح فيه مشكل العقلنة، والمحل الذي يختبر فيه ذاته من حيث هو كذلك، عبر كيفياته المختلفة، وبالتالي فإن كل خطاب منظور إليه في ذاته، أو من حيث أنه ينظم ممارسة ما. (الشيء الذي ينطبق كذلك على العلم) يجب أن يحال على هذا المحل كما لو أنه مدفوع إليه بضرورة العقلنة ذاتها. فليس هنا لوغوس غريب عن هذا المحل.» (12) مما يعني أن نفوذ الفلسفة في مجال العلوم، يؤلف علاقة صميمية بينهما، ستتضح لنا أكثر عندما نأتي على تناول جانب منها يتعلق بالعلاقة بين العلم والايديولوجيا، هذه العلاقة التي تشكل الوجه الاخر لعلاقة الفلسفة بالعلم.

أما في سياق هاته الاجابة، يتبين لنا أن الفلسفة تستند الى معطيات العلم، وأن العلم ينبني على تصورات الفلسفة لطبيعة ممارسته، كما يتضح من خلال «فلسفة العلوم» و«نظرية المعرفة» و«الميثودولوجيا» و«الايستمولوجيا» و«العلوم الانسانية». والفلسفة إذ تشدد على هذه العلاقة مع العلوم، فلأنها «صابرة عن كونها تعبر في مستوى يتمتع بانسجام كبير، عن مواقف كلية يتخذها الانسان أمام المشاكل الأساسية التي تطرحها العلاقات فيما بين البشر، وبين هؤلاء والطبيعة.» (13) وحتى إذ ذهبنا الى حد القول «أن العلم الجديد يبدع منطقا خاصا، وفلسفة خاصة في مسيرة تقدمه أكثر مما هو خاضع لمنطق بعينيه، أو مؤطر بفلسفة ما.» (14)، فإن هذا لا ينفي كون العلاقة بين الفلسفة والعلم جدلية، تجعل كل واحد منهما مؤثرا ومتأثرا بالاخر، خلال مسيرتهما التاريخية الطويلة ف «ليس بإمكاننا أن نفصل تاريخ الفلسفات عن تاريخ العلوم، لأن دور الفلسفة كان ذا أهمية كبرى، وتأثير المفاهيم الفلسفية على نحو العلم وتقدمه كان بمثل التأثير الذي أحدثته التصورات العلمية على نمو الفلسفة.» (15)، وهذا شيء يتأكد لنا بحدة، إذا علمنا أن «الفلسفة تواصل وظائفها في إثارة الفكر وطرح المشكلات والارهاصات بالحلول (....) كما يبقى لها دورها الخاص عندما تؤلف بين ما حققته العلوم، وتدمجه في إطار معياري موحد، ونظرة كلية يتخذان هيأة النسق الاستنباطي (...) فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية مثناترة، والفلسفة بغير علم تجريد عقيم.» (16).

هكذا يكون بإمكاننا انطلاقا من هذه التوضيحات البسيطة أن ننظر الى العلاقة بين الفلسفة والعلم، على أنها قديمة وضرورة تجمع بينهما بطريقة ديالبكتيكية في إطار سيرورة وصيرورة تاريخيتين، تجعل طبيعة عملهما متكاملا ومتبادل، والتأثير، يزداد اقتناعنا بها إذا نظرنا في وجود عدد من الاشكالات الكبرى المطروحة في مجالات شتى من المعرفة، حيث نجد عددا من «الأسئلة» التي تنتصب أمام (العالم) أو (الفيلسوف) لا تجد إجابتها لا في العلم الصرف ولا في الفلسفة الصرفة، ذلك أنها تطبيقيا تقع في نقطة التقاطع بين العلم والفلسفة، من مثل الأسئلة المتعلقة بحقيقة تصوراتنا عن الأشياء المحيطة بنا، وبالعلاقة بين المادة والوعي، أو بين الفكر والدماغ ؟ أو بين ماهو موضوعي وما هو ذاتي... الخ، ومن جهة أخرى فإنه سواء في مجال العلم أو الفلسفة لا بد من الاحتكام الى الممارسة التي هي المقياس الوحيد لصحة «القضايا» العلمية أو الفلسفية وأن هذا الترابط بين «النظرية» و«الممارسة» سوف يؤدي الى الخروج بالنظريات العلمية أو الفلسفية من حيز التفسير (Interpretation) الى حيز التطبيق (Veranderung)، من دائرة ما هو كائن الى دائرة «ما يجب أن يكون» الأمر الذي سيجعل الفلسفة بحاجة الى العلم، ويجعل العلم بحاجة الى الفلسفة» (17).

هذه الجملة من الاستشهادات التي اتينا بها للاقرار بعلاقة الفلسفة والعلم، والتي توضح إحدى الخصوصيات الرئيسية لهذه العلاقة باعتبارها جدلية وضرورية، كانت تسعى بالاساس للاجابة على الشق الأول من السؤال : أي ما علاقة الفلسفة بالعلم ؟ واقتصرت بالخصوص على المستوى النظري، مما يجعلها قاصرة ما دامت لم تتناول بعد تحليل العلاقة بين الواقع الاجتماعي اوعلاقة العلم بالفلسفة التي تشكل أساس اللحمة بينهما، يكتسي تحليلها طابع دراسة سوسيولوجية تحلينا الى بحث علاقة العلم بالايديولوجيا، كإجابة على الشق الثاني من السؤال : كيف تنشأ علاقة العلم بالفلسفة ؟ وتجعلنا أمام ضرورة الفصل في علاقة الفلسفة

بالايديولوجيا، وهذا معناه «التفكير في الشروط الاجتماعية للفكر التي هي أمر ممكن (...) (يهذف) الى التذكير بالشروط التي يتم فيها التفكير الفلسفي، وإذكاء حدة الوعي بالحدود التي تفرضها على الفكر الشروط الاجتماعية للانتاج مثل مختلف أشكال الوهم بغياب الحدود (...) وبوهم التحرير وعدم الخضوع للشروط الاجتماعية.» (18) سيما وأن غاية هذا البحث هو الوقوف على طبيعة «الحقيقة الفلسفية» التي لايمكن الحسم فيها إلا بعد تحليل تلك المستويات المختلفة للعلاقات بين الفلسفة/العلم/الايديولوجيا من جهة وبينهما والواقع الاجتماعي من جهة ثانية. فما هي إذن العلاقة بين العلم والايديولوجيا التي تفسر لنا الوجه الآخر لعلاقة الفلسفة بالعلم ؟

من الأهمية بمكان إذا أردنا أن نحلل هذا السؤال، القيام برسم الحدود التي يكون عندها التقاطع بين مفهوم الفلسفة ومفهوم الايديولوجيا حاضرا بقوة، لأن الصعوبة التي تواجهنا لمعرفة العلاقة بين الايديولوجيا والعلم، هي كون الفصل بين الايديولوجيا والفلسفة مهمة لا يكاد يكون ممكنا اجراؤها بكيفية لا لبس فيها، «فالفلسفة مدينة بحياتها للايديولوجيا (...) لأنه باستطاعة النقد الايديولوجي أن يكشف دوما في قراءة تقدم نفسها على أنها قراءة فلسفية الابعاد (...) مثلما أن باستطاعة القراءة الفلسفية أن تناقش الأرضية التي يقوم عليها النقد الايديولوجي» (19) هذا التلازم بين الفلسفة والايديولوجيا هو ما يجعل الممارسة الفلسفية حتى وهي تقوم بمعارضة موقف ايديولوجي معين، لاتزيد عن كونها موقفا ايديولوجيا آخر يحل محله، بسبب «المركز الذي تحتله الفلسفة في تاريخ التطور الفكري للانسان (لأنها) تتحدد بدرجة غير صغيرة بكونها شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي وبحث على السواء.» (20). فالتقاطع بين الفلسفة والايديولوجيا الذي كان من اللازم أن يحظى بأسبقية المعالجة كعمل إجرائي في تفسير العلاقة بين الايديولوجيا والعلم، ومن ثم توضيح كيفية نشأة العلاقة بين العلم والفلسفة، لا ينشأ إلا باعتباره معطى الواقع الاجتماعي الذي يجعل الفلسفة تتجاوز المستوى النظري، الى ضرورة البث في قضايا الممارسة السياسية من حيث هي الحقل الواسع للممارسة الايديولوجية، وما دام الأمر كذلك فإن كل فصل (كما يرى «التوسير» بين الفلسفة والسياسة (الايديولوجيا) سيكون (فصلا مشبوها) (...) لأن كل فلسفة مهما كانت مغرقة في التجريد، تنطوي على موقف سياسي، وأن كل سياسة تصدر عن فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. لكل فلسفة سياسة تكونها، ولكل سياسة فلسفة تدعمها» (21)، هذا التماهي بين الفلسفة والايديولوجيا هو حصيلة الوظيفة الاجتماعية التي لا تختلف لكل منهما، ذلك أن «ما تقدمه الممارسة الفلسفية، يدور على الفحص النقدي للواقع الاجتماعي» (22)، والايديولوجيا كذلك ترتبط بالمجتمع من حيث «هي نسق من الأفكار والنظريات والآراء حول الحقيقة الاجتماعية ككل أي حول مختلف جوانبها وعملياتها ومشكلاتها، والتي إنما تعكس المصالح الطبقية المرتكزة فيها» (23).

فكيف نفصل إذا في علاقة الايديولوجيا بالعلم لنفسر علاقة العلم من حيث نشأتها بالفلسفة ؟

هذا السؤال يقتضي الانطلاق من ملاحظة منهجية أثرناها سابقا وتجلت لنا في رصد التقاطع بين الايديولوجيا والفلسفة، وهي ارتباطهما الصميمي بالمجتمع، خصوصا على مستوى الممارسة، حيث تحدد وظيفتهما بملابسات الواقع الاجتماعي/التاريخي مما يدل على أن

العلاقة بين العلم ولايديولوجيا، إنما تحدد كذلك بوظيفة اجتماعية عندما تتوخى هذه الأخيرة توظيف معطيات علمية في مختلف أشكال الصراع بين الطبقات، ويسير هذا التوظيف في اتجاهين متقابلين :

- اتجاه سالب عندما تقلب «الحقائق العلمية» لتغطية مصالح طبقة لا يكون في مصلحتها ما يترتب عن تلك «الحقائق» من ضرورة عملية.

- اتجاه موجب عندما تكون «الحقائق» المثبتة في ميدان العلم لا تتنافى مع أهداف يكون من مصلحتها تدعيم تلك «الحقائق» ونشرها دون تحريف.

وهذا التوظيف لمعطيات العلم في هذين الاتجاهين ناتج عن كون «القراءة الايديولوجية، تكون داخل تاريخ الصراع حول الحقيقة (...) فهي تبرز في تدافع عنها (إيمانا منها) بأن المعارف تتحول الى سلطة» (24) حيث أنها توظف معطياته في الصراع الاجتماعي - مؤشرا (مع بعض التحفظ) على عدم استقلالية الممارسة العلمية، عن المشاركة في تدعيم مصالح طبقية «ففي حين يتوجه العقل أصلا (...) الى اكتشاف الطبيعة من أجل تطوير المجتمع الى أفضل حالاته العقلية والسلوكية والانسانية، فإن التناقضات الاجتماعية تحرف دائما حيادية العقل، وتقلب إنتاجاته المعرفية الى مؤسسات مصلحية تستبدل فعل الوعي بسلطة الايديولوجيا» (25)؛ والأهم في هذا أن المماسة لايديولوجية وهي تعقد أقوى الصلات بالعلم، إنما تنفي نفسها باعتبارها كذلك، لتظهر بمظهر الممارسة العلمية «فهي لا تستطيع دون إنكار نفسها أن تتماهى مع العقل، لأنها في طبيعتها الأصلية من عالم الاعتقاد الايماني، ولا يستطيع العقل دون نفي نفسه أن يتحول الي صناع آراء تخدم مصلحة جماعة دون غيرها، لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة، أو بالأحرى الحقيقة قبل المصلحة، ولكن تستطيع الايديولوجيا استعمال العقل في سعيها الى غاياتها الأخيرة، مما يفسح المجال لتأثير هام للعقل في صميم حركة الفكر الايديولوجي.» (26).

هذا القدر من التوضيح لعلاقة العلم بالايديولوجيا لا يتطلب منا أن تعطي الآن حكما تقييميا ينفي أو يثبت مشروعيتها، لأن هذا سيكون موضوع اهتمامنا عند بحثنا في طبيعة «الحقيقة» و«الموضوعية المتعلقة بالايديولوجيا كمجال معرفي. وسيكون علينا أن نعيد النظر في العلاقة بين العلم والفلسفة، بعد أن نظرنا في الخاصية المشتركة للفلسفة والايديولوجيا من حيث أنهما لاينفصلان لما لهما من وظيفة اجتماعية تكاد تكون واحدة في جوهرها.

فكيف تفسر لنا العلاقة بين العلم والايديولوجيا نشأة العلاقة بين الفلسفة والعلم ؟

لاحظنا بخصوص علاقة الايديولوجيا بالفلسفة أن هذه الأخيرة تقوم في معظم الأحيان مقام الأولى، أولا تتخلص من الطابع الايديولوجي حتى وهي تعارض موقفا ايديولوجيا ما، لما لها من ارتباط وثيق بالواقع الاجتماعي، الشيء الذي يجعل توظيفها لمعطيات العلم غالبا ما يكون مماثلا للوظيفة التي تسندها الايديولوجيا لتلك المعطيات «فهناك تفسيرات فلسفية متباينة للاكتشافات العلمية، ذات الدلالة الايديولوجية، ولهذا السبب فإن التعارض بين المعالجات الايديولوجية المختلفة يظهر حتى في المجال الايديولوجي - العلمي - الطبيعي للمعرفة.» (27) وتعكس هذه التأويلات الفلسفية المختلفة لحقائق العلم، الوظيفة الايديولوجية للفلسفة كبؤرة للصراع الاجتماعي، عندما يكتسي طابعا نظريا ينزع الى التجريد. ف «الغالبية العظمى من

الفلسفات (كما يؤكد ذلك «التوسير») قد استغلت العلوم لأهداف تبريرية تخرج عن أهداف الممارسة العلمية (....) للتدليل على بعض القيم الخارجة عن مجال العلم، أو لاعطاء بعض الضمانات عن تلك القيم، (فوجود) صراع نظري داخل مجال الفلسفة (يجعل بالضرورة) النتائج العلمية تخضع للتأويلات المختلفة التي تدخل عليها وجهات النظر الفلسفية المختلفة وما تعكسه من ايديولوجيات عملية.» (28) وبهذا يكون توظيف الفلسفة لمعطيات العلم، لا يختلف عن الكيفية التي بها توظف في الايديولوجيا فيما اعتبرناه اتجاها سالبا يحرف تلك المعطيات. وربما لن نكون في حاجة، في هذا البحث القصير، إلى تفصيل القول بأن الفلسفات المثالية بمختلف إشكالها، هي ما تحدد خاصية علاقتها بالعلوم على هذه الوثيرة. ولكن كما أن الايديولوجيا ليس من مصلحتها دائما أن تحجب «الحقيقة العلمية» يلزمها أن توظف تلك «الحقائق» توظيفا موجبا، لذا كثيرا ما نجد الفلسفة ذاتها تجند نفسها «لحماية الممارسة العلمية من صولات الفلسفة المثالية، ولحماية ما هو علمي من صولات الايديولوجيا» (29) فتكون بذلك «الممارسة الفلسفية هي التي تبين أن أخطاء الماضي (في مجال العلم) كانت تمثلات ايديولوجية تدعي الحقيقة» (30).

هذا التنوع في مظاهر العلاقة بين الفلسفة والعلم، هو من جهة وليد علاقتها بالايديولوجيا كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي ومن جهة أخرى ينشأ عن ممارستها كفلسفة تعكس موقفا ايديولوجيا خاصا بها في سعيها لبلورة ماهو عملي اجتماعيا، حتى وهي تضفي على نفسها طابعا معرفيا صرفا وهنا نطرح السؤال التالي : إذا كان هذا التنوع في العلاقة بين الفلسفة والعلم، يعكس تناقضا اجتماعيا يجد ترجمته في مجال الفلسفة، فهل هذا يعني أن الايديولوجيا «تشوه» المعرفة الفلسفية، وتجعل طبيعة «حقيقتها» أحيانا ما ضربا من الأوهام ؟

قد لا نتمكن من إجابة مباشرة على هذا السؤال، فطبيعة «الحقيقة الفلسفية» موضوع يتطلب النظر أولا في «طبيعة المعرفة الايديولوجية» انطلاقا من وظيفتها ومدى مطابقتها «لحقيقة الأشياء»، خصوصا وأن طبيعة هذه، تمثل جزءا من طبيعة «الحقيقة الفلسفية» غير أننا لن نحاول أن ننظر الى الايديولوجيا - حتى وإن كانت في جانب منها تكرس «الوهم» وتمثل «وعيا مغلوطا» يحول دون «الموضوعية» في مجال العلم ويشوه «الحقيقة» - كشيء يجب القضاء عليه ما دامت «تشكل جزءا عضويا في كل وحدة مجتمعية (...) وبنية ضرورية للحياة التاريخية للمجتمعات.» (31) وإنما سننظر إليها في حدود وظيفتها الاجتماعية، وتقييم تلك الوظيفة على ضوء علاقتها بالعلم، عندما يجد فيها انعكاسة المطابق «لحقيقة قضاياه». أو في الحالة التي يحصل له العكس عندما لا تكون «وظيفتها أن تعطي معرفة صائبة عن البنية الاجتاعية، وإنما أن تحشر الناس ضمن نشاطاتهم العملية.» (32) فتنقسم بذلك على ذاتها لتتحول الى أصناف من الايديولوجيات، تتقاسم الصراع الاجتماعي وفق ما يحدد لها طبيعة نشاطها العملي. وعليه سيكون من المفيد أن نحكم على الايديولوجيا من خلال ما تسعى الى تحقيقه في الواقع، لأن «علمية الايديولوجيا أولا علميتها يتحدد (كما ترى الماركسية) بمصالح الطبقات الاجتماعية التي تعكسها هذه الايديو أو تلك.» (33)، ولأن الحكم على علمية الايديولوجيا أو لا علميتها شيء ممكن ما دامت «ليست هناك (كما أوضحنا في علاقة الايديولوجيا بالعلم) مصلحة لكل الطبقات في التضليل.» (34) و«الصفات السلبية (كتوظيف

العلم في اتجاه سالب) ليست بالضرورة ملازمة لكل الايديولوجيات، (...) فهناك ايديولوجيات علمية وأخرى غير علمية.» (35) يمكن من خلال النقد الواعي، المتشبع بروح العلم تحديد كل واحد منها، بناء على ما يميز علاقتها بالعلم ذاته، ومدى قدرتها على تمثل «حقيقة الواقع الاجتماعي» على أساس من تطلعات المجتمع في كليته وشموليته، فالايديولوجيا عندما تكون متضمنة لمصالح أقلية خاصة من فئات المجتمع، يكون عليها لضمان تلك المصالح أن تتميز بالدوغمائية، فتدعي العلمية وتنسب الى تصوراتها «الحقيقة» و«الموضوعية»، فتجعل من الوهم «حقيقة» تعاش، ولا يمكنها بالتالي أن تتمثل «الحقيقة» لأن هذه تناقض المصلحة، فالمصلحة بالنسبة لها، هي المقياس الذي يحدد لها «الحقيقة» و«اللاحقيقة»، وهو ما يجعلها تميل «إلى الغموض الواضح، أكثر مما تميل الى الوضوح، فتتشبث بالاعتقاد والوثوق أكثر مما تنزع الى النقد، تحب الامتلاء وتهاب الفراغ (ولا يمكنها اعتبارا لهذا أن تكون) طريقا الى المعرفة، مادامت كل معرفة حقيقية تقوم دوما ضد يقين البداهات، وامتلاء الفكر الدغمائي.» (36)، غير أن هذه الايديولوجيا اللاعلمية وإن كانت تفرض نفسها باسم العلم وتعتمد مجموعة من الوسائط المادية والمعنوية لتظهر بمظهر «الحقيقة» المتعالية على الزمان والمكان، ليس في مقدورها أن تمنع انكشاف حقيقتها على أنها تنطوي على «اللاحقيقة» مادام «كل وضع تاريخي جديد لابد أن يخلق ثقافة جديدة له (...) الشيء الذي يعني وفوق كل شيء نشر نقديا لبعض الحقائق التي اكتشفت بالفعل، لاضفاء الطابع الاجتماعي عليها.» (37).

أي نشوء ايديولوجية علمية تستلهم معطيات العلم من حيث هو ضامن قوتها في تاريخ صراعها ضد اللاحقيقة، وبالفعل، هل من ايديولوجية يمكنها أن تكون في مستوى أداء هذه الوظيفة إلا إذا كانت علمية، كل همها أن تجعل من البحث عن «الحقيقة» سلاحا ضد كافة أشكال الوهم، فتكون بذلك هذه الخاصية هي ما يميزها عن جميع الايديولوجيات اللاعلمية.

ربما يكون بوسعنا الآن ان نخلص الى إجابة عن طبيعة «الحقيقة الايديولوجية» فنقول عنها أنها ليست بالضرورة أن تكون وهما، إلا إذا كان الوهم واللاحقيقة هما غايتها القصوى، تتطلبهما ظروف اجتماعية معينة لطبقة معينة في مرحلة تاريخية ما.

كما لن تكون طبيعة «حقيقتها» سعيا الى البحث المستمر عن «الحقيقة» في سيرورتها التي ترتبط جدلا بالعلم والمجتمع والتاريخ، إلا إذا كان هذا من طبيعة وظيفتها الاجتماعية كما تحددت تاريخيا.

يبقى علينا الان أن نطرح السؤال التالي محور هذه الدراسة المبسطة كخلاصة لها :

– كيف تحدد طبيعة «الحقيقة الفلسفية»، أو بالأحرى كيف وجب أن ننظر إلى قضاياها ونتعامل معها على ضوء هذه المعطيات ؟

إذا كانت الفلسفة قد تجلت لنا سابقا على أنها شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي ترتبط بعلاقة جدلية مع الايديولوجيا والعلم في تطورهما التاريخي المضطرد «فإنه يجدر بنا إغفال ما يدعيه الفلاسفة من قدرتهم على بلوغ اليقين، واكتشافهم للحلول النهائية للمشكلات التي يتناولونها بالدراسة الفلسفية.» (38) حتى نكون بذلك بعيدين عن كل تصور مثالي، ينفي التاريخ ليجعل من «حقيقته» مطلقا بتعالى عليه «فليس في الفلسفة مثلما هو الأمر في العلوم الوضعية حقيقة يمكن أن نعتبر اكتسابها قد حصل (...) وليس فيها حقيقة يمكن اعتبارها خالدة

مستقلة عن الزمان (...) وبالفعل فإن ماضي الفلسفة يتجلى كتتابع لمذاهب ينفي بعضها البعض، دون أن تتمكن من إثبات إدعاءها باكتشاف حقيقة خارجة عن الزمان، حقيقة يتقبلها الجميع ويكتسبها بصفة نهائية.» (39) وهذا حكم ينطبق بشكل (قطعي) على جل الفلسفات المثالية، مع استثناء نسبي (للمادية الجدلية) لأن «المقولة الفلسفية للمادة، التي هي أطروحة وجود وأطروحة موضوعية (...) لا يمكن أن تتغير، إنها (مطلقة)» (40) الشيء الذي يعني أن علينا كذلك أن نتجنب الوقوع في (اللاأدرية) فنقول أن «الفلسفة تقدمت في ذات الوقت الذي تقدمت فيه النواة الموضوعية للمعرفة البشرية (...) عبر الصراعات والتناقضات، فكانت تعكس تلك النواة التي يزداد اتساعها دون انقطاع في الفلسفة بتفتح مفهوم عن العالم تمكن الواقع الموضوعي أن يجد من خلاله انعكاسه الحقيقي.» (41) بالشكل الذي تحدد به في (المادة التاريخية)، وعلينا إذا أردنا أن نعتبر الفلسفة يمكنها أن تعكس الواقع في (موضوعيته)، أن نستحضر مجموع الاجراءات التي قمنا بها للفصل بين ايديولوجية - علمية وأخرى لا علمية، وطبيعة علاقة كل منهما بالعلم والكيفية التي تتحدد بها علاقة الفلسفة بكل عنصر من هذه المجموعة، إذ بواسطة علاقة الفلسفة بالايديولوجيا سواء العلمية أو اللاعلمية، هذه العلاقة التي تولد نتيجة علاقتهما بالواقع الاجتماعي/التاريخي، والتي بها تتحدد العلاقة بين الفلسفة والعلم، تتهيأ لنا الأرضية التي منها يجوز الحكم على القضايا الفلسفية «مادام التفسير الفلسفي - شأنه شأن أي شكل آخر للمعرفة - يؤكد أو ينفيه في النهاية المجمل الكلي للأدلة التي يوفرها العلم والممارسة.» (42) إلا أن الحكم على القضايا الفلسفية يجب أن يتم بحيث يأخذ بعين الاعتبار أن «الفلسفة ليست كشفا للأخطاء، بقدر ماهي فضحا للأوهام» (43) وأنها «ليست كقضايا العلم التي يقال عنها أنها قضايا صائبة صادقة لأنها أثبتت وبرهن عليها، بل لأنها قضايا تكون محقة أولا.» (44) فيترتب عن هذا أن طبيعة «الحقيقة» في المعرفة الفلسفية من حيث أنها تقوم ضد «الوهم» و«اللاحقيقة» أو تكرسها وتضفي عليها طابع المعقولية، يجب النظر فيها من خلال قيمتها العملية التي تربطها بالمجمع وتجعلها في تنازع جدلي مستمر بين «حقيقة» العلم ووهم الايديولوجية اللاعلمية.

مفتاح عبد الهادي
السنة الأولى من السلك الأول. شعبة الفلسفة علم الاجتماع وعلم النفس
كلية الآداب - الرباط

الهوامش

(1) عبد السلام بنعبد العالي : «التراث والاختلاف» بيروت 1985. ص 113.
(2) الخطيبي : «النقد المزدوج» دار العودة بيروت، 1985. ص 162.
(3) بنعبد العالي/سالم يفوت : «درس الابستمولوجيا» البيضاء 1985. ص 65.
(4) جورج بوليتزر : «مبادىء أولية في الفلسفة» تـ «فهمية شرف الدين» 1981 بيروت. ص 193.
(5) م. فوكو : «حفريات المعرفة» تـ : «سالم يفوت» البيضاء 1986. ص 175.
(6) ج. غورفيتش : «الأطر الاجتماعية للمعرفة» تـ : «خليل أحمد خيل» بيروت 1981. ص 141.
(7) فريدريك معتوق : «تطور علم اجتماع المعرفة» الطليعة بيروت. ص 115.
(8) الطاهر لبيب : «سوسيولوجية الثقافة» ط II، البيضاء 1986 ص.ص.27.26
(9) خلدون النقيب : «الايديولوجيا والطوباوية وعلم اجتماع المعرفة» الفكر العربي المعاصر. ع.16 بيروت 1981 ص : 24
(10) كارل مانهايم : «الايديولوجية والطوباوية» تـ «عبد الجليل الطاهر» بغداد : 1978. ص 157
(11) مراد وهبة : «الفلسفة ورجل الشارع» عيون المقالات. البيضاءا 1986. ص 152 ع. 4
(12) بول لوران اسون : «التحليل النفسي (أسسه الفلسفة ومكتشفاته الكبرى) تـ : م سبيلا. البيضاء 1985 ص : 82
(13) L. Godmann : «Recherche dialectique» P : Ed : Galimard. 1959.
(14) معين النقري : «الفكر العلمي والتطور» دراسات عربية. ع 4. فبراير 1981. ص : 28
(15) أنظر (3) ص : 63.
(16) صلاح قنصوة : «فلسفة العلم» ط II بيروت 1982. ص.ص.20 ـ 28.
(17) محمد أحمد الزعبي : «التغيير الاجتماعي بين علم الاجتماع البورجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي» ط : II بيروت 1982 ص : 9
(18) بيير بورديو : «الرمز والسلطة» تـ : بنعبد العالي. البيضاء. 1986. ص : 49.
(19) بنعبد العالي : «تطور الفكر الفلسفي بالمغرب» بيروت (الطليعة) ص.ص : 53.52.
(20) تيودور وزرمان : «تطور الفكر الفلسفي» تـ : «سمير كرم» طII بيروت. 1979. ص : 64.
(21) علي حرب : «مداخلات» دار الحداثة. بيروت. ص : 131.
(22) انظر (11). ص : 155.
(23) انظر (17) ص : 13.
(24) انظر (19) ص : 51.
(25) مطاع صفدي : «إشكالية العقل والايديولوجيا» الفكر العربي المعاصر (انظر (9)) ص : 13
(26) ناصيف نصار : «نظرة في التنازع بين العقل والايديولوجيا».(انظر (9)) ص : 51.
(27) انظر (20). ص : 255ا
(28) محمد وقيدي : «ماهي الابستمولوجيا ؟» دار الحداثة. بيروت. 1983. ص : 20.
(29) التوسير : «الفلسفة بين العلم والايديولوجيا» تـ : م. «سبيلا» أقلام. ع.8. 1974. ص : 64.
(30) بنعد العالي : «الميتافيزيقا ـ العلم ـ الايديولوجيا» بيروت ـ دار الطليعة ـ 1981. ص : 105ا

L.Althusser : «Pour Marx» (PP : 238 : 239) F.Maspero. Paris. (31)

N.Poulantzas : «Pouvoir politique et classes sociales» P.P : 27.28. (32) Maspéro.

(33) انظر (17) ص : 14.

(33) انظر (17). ص : 14
(34) سمير أيوب : «تأثيرات الايديولوجيا في علم الاجتماع» معهد الانماء العربي. بيروت. 1983. ص :
(35) انظر (34) ص.ص : 75.74.
(36) انظر (30) ص : 105.
(37) انطونيو بوزوليني : «غرامشي» تـ : «سمير كرم» بيروت : 1977. ص : 155.
(38) أنظر (16) ص : 14.
M. Gueroult «leçon inaugurale au college de France» P.P : 14.15 Paris. (39)
(40) انظر (29) ص : 51.
J.T Desanti : «Introduction a l'histoire de la philosophie» P.P. 65.66. (41) Ed : social Paris.

(42) : انظر (20) ص : 98.
J. La croix : «Spinoza et le probleme de salut» P : Puf Paris.(43)
L'Athusser : «Philosophie et Philosophie spontanée des savants P.P : (44) 56.7 Maspero. Paris.

من محاور الأعداد القادمة :

الفلسفة والعلم

الفلسفة والسياسة

الايديولوجيا

الفلسفة والأدب

ساندوا «الجدل»

ساهموا في «الجدل»

اشتركوا في «الجدل»

عرفوا بـ «الجدل»

من أجل الاشتراك في مجلة الجدل

ابعثوا القسيمة التالية الى :

مجلة الجدل
صندوق البريد 4577 - العكاري - الرباط
المغرب

الاسم : .....
الاسم الشخصي : .....
العنوان : .....
.....
الاعداد : .....

الاشتراك العادي : 40 درهما (4 أعداد)
اشتراك المؤسسات : 150 درهما
اشتراك المساندة غير محدود.

تبعث الاشتراكات باسم «الجدل» إلى :
الحساب البريدي : E 43 - 1056 - الرباط