23
يونيو - يوليو
٢٠٠٠

إذا كانت الحروب تتولد في عقول البشر
ففي عقولهم يجب أن تبنى حصون السلام

المركب

الثمن ٢٠٠ أوقية

مجلة ثقافية تربوية علمية تصدر عن اللجنة الوطنية الموريتانية للتربية والثقافة والعلوم

اخبار المنظمات :

- ألكسو : الإستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار
- ايسيسكو : في سبيل تعزيز الحواؤ الموضوعي بين الثقافات وإشاعة روح التسامح والتعايش بين الشعوب
- اليونسكو: ومواكبة التربية والتقدم التكنلوجي

المحور الثقافي :

الفقيد محمد المصطفى بن الندى (1940-2000)
البعد التاريخي للهوية العربية الإفريقية من خلال مشكل الأوقاف في المشرق العربي الحديث
البعد الإجتماعي في النوازل الشنقيطية : ملاحظات في النظر الفقهي عند علماء القرنين 13-14هـ
اكرنولوجيا النظام الأميري في موريتانيا خلال القرنين 18-19م
المرأة و وظيفة القضاء شرعا وعرفا

المحور التربوي

عوائق البحث العلمي والدرس الفلسفي في موريتانيا

المحور العلمي

التراث العربي العلمي وأثره في الحضارة الغربية

المدير الناشر: اعلي ولد ببوط

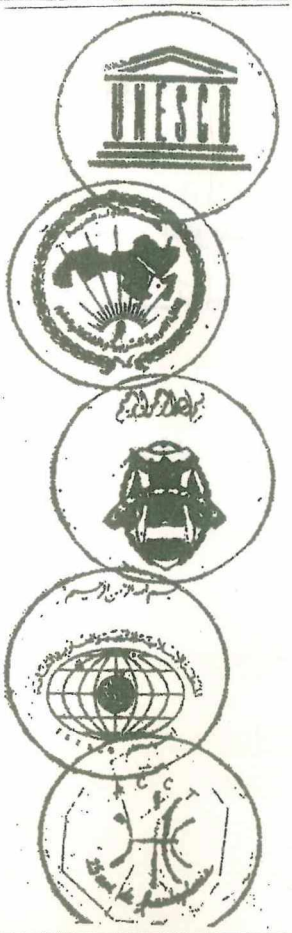
"لما كانت الحروب تتولد في عقول البشر ففي عقولهم يجب أن تبنى حصون السلام"

الموكب الثقافي

العدد 23

مجلة ثقافية تربوية علمية تصدر عن اللجنة الوطنية الموريتانية للتربية والثقافة والعلوم

المدير الناشر:
الاستاذ اعلي ولد ببوط
رئيس التحرير:
محمد الأمين ولد المنيـــر
المدير الفني
محمدو ولد محمدن بن احظانا
المدير المنتدب للقسم الفرنسي:
امبارك ولد بيروك
يساعده:
أحمد ولد الشيخ
سكرتير التحرير:
أحمد جدو ولد محمد
مصلحة المتابعة والاشتراكات:
المسؤول: سليمان ولد محمد بونا
عبد الرحمن ولد محمد الحافظ
محمد ولد اعمر ابـــال
المحررون:
الشيخ المعلوم ولد محمد سالم
مريم بنت بكـــر
محمد ولد محمد فال
محمد الأمين ولد المنيـــر
محمد ولد احظانا
احمد جدو ولد محمد



طبع وإخراج: اللجنة الوطنية
سحب: المطبعة السريعة
انواكشوط IMP. EXPRESS

الموكب الثقافي

تنبيـــــــــــــــه:

- الآراء المنشورة على صفحات المجلة لا تلزم المجلة ولا تعبر عن رأيها بالضرورة؛
- تستقبل المجلة كل البحوث والمقالات والإبداعات الجادة باللغتين العربية والفرنسية التي لم تنشر سابقا في مجـــلات أو نشـــريات وطنيـــة أو دولية وتخضع لشروط البحث العلمي والتوثيق؛
- تلتزم المجلة بنشر ما أجازته لجنة القراءة وتعويضه عند نشره؛
- لا تعاد أصول المواضيع لأصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

اليونسكو:

سنة 2000 سنة لثقافة السلام

الافتتاحية

لقد تم إعلان سنة 2000 سنة دولية للسلام من طرف الأمم المتحدة من أجل ترسيخ ثقافة السلام ونبذ العنف في العالم؛
واليونسكو بوصفها منسقة لفعاليات هذه السنة، أصدرت منشور 2000، المحرر من طرف شخصيات فازت بجائزة نوبل للسلام، وتدعونا (نحن شركاء اليونسكو - شبابا وجمهورا) إلى توقيع هذا المنشور الذي يعبر عن التزامنا الشخصي بإشاعة ثقافة السلام والتضامن ونبذ العنف.
اليونسكو تأمل تحصيل مائة مليون توقيع لتقديمها رسميا للأمم المتحدة خلال شهر سبتمبر 2000.

لهذا الغرض فإن حوالي 1400 شريك من المجتمع المدني عبر العالم قد تمت تعبئتهم لحملة جمع التوقيعات.وقد اتخذت هذه الأعمال أشكالا: (مبادرات في المدارس - عروض - حفلات - تظاهرات رياضية - محاضرات - منشورات - مواقع في الانترنيت) وبالفعل فقد تم الحصول على أكثر من 50 مليون توقيع، قدمت يوم 19 سبتمبر 2000 -اليوم العالمي لثقافة السلام- وذلك لرئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة السيد هاري هولكري، من طرف وفد من الأطفال القادمين من بعض الدول الأعضاء، خلال حفل رمزي تم أثناءه دق جرس السلام، وهو حفل حضرته عدة شخصيات اعتبارية دولية.

في موريتانيا بدأت اللجنة الوطنية الموريتانية للتربية والثقافة والعلوم منذ 1999 حملة لجمع التوقيعات، وتأمل الحصول في نهاية عام 2000 على عشرة آلاف توقيع مشاركة منها في إشاعة مبدأ السلام والأخوة.

وستتواصل حملة جمع التوقيعات حتى 31 ديسمبر سنة 2000 واللجنة الوطنية الموريتانية تجدد نداءاتها إلى الشباب والمدرسين والمجتمع المدني والجمهور بصفة عامة كي يشاركوا في هذا النشاط الدولي من أجل ثقافة السلام، وذلك من خلال توقيع منشور 2000 وإرساله إلى اليونسكو مباشرة أو إلى اللجنة الوطنية الموريتانية (ولمعرفة عنوان الإرسال المناسب يمكن الاتصال باللجنة الوطنية الموريتانية للتربية والثقافة والعلوم).

ونحن على قناعة كاملة من أن حصون السلام تبنى في عقول البشر لذلك يجب أن نواكب اليونسكو والمناضلين من أجل السلام في جهودهم النبيلة، سعيا لترسيخ ثقافة السلام في العقول، ومن أجل أن ينمو جيل المستقبل في أفق ثقافة السلام، ونبذ العنف. وهي ثقافة ندعمها بقوة طبقا للتوجيهات السامية لرئيس الجمهورية السيد معاوية ولد سيد احمد الطائع الذي ما فتئ يعمل على ترسيخ هذه الثقافة في جميع شعوب العالم.

اعلي ولد ببوط

فهرست المواضيع

الافتتاحية	1
استقطاب الخيار الثقافي الوطني للرأي العام	3
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم:الإستراتيجية العربية نحو الأمية وتعليم الكبار	5
الإيسيسكو: في سبيل تعزيز الحوار الموضوعي بين الثقافات وإشاعة روح التسامح والتعايش بين الشعوب	7
اليونسكو: مؤتمر استوكهولم:مبادئ وأهداف وتوصيات	9
اليونسكو ومواكبة التربية والتقدم التكنولوجي	11
محمد المصطفى بن الندى (1940–2000) الأستاذ– الباحث – الأديب	15
سيد عبد الله بن رازكة ورحلته العلمية	20
البعد التاريخي للهوية العربية الإفريقية: من خلال مشكل الأوقاف في المشرق العربي الحديث	22
البعد الاجتماعي في النوازل الشنقيطية: ملاحظات في النظر الفقهي عند علماء القرنين 13–14 هـ	28
أكرونولوجيا النظام الأميري في موريتانيا خلال القرنين 18–19م	33
المجتمع البيضاني التقليدي: الزوايا والرأس مال الرمزي	38
السرديات البويتيقية ومشغل الدلالات	40
دلالات الأسماء والألقاب في أعمال يوسف القعيد	43
أساليب التصوير في خطابة صدر الإسلام	47
المسرح الموريتاني الواقع والآفاق	53
الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان	55
حول الذات في الفلسفة الحديثة	57
المرأة ووظيفة القضاء شرعا	64
عوائق البحث العلمي والدرس الفلسفي في موريتانيا	67
التربية والثقافة في..عصر العلم،الثقافة والمال	69
التراث العربي العلمي وأثره في الحضارة الغربية	75
منوعات	80

استقطاب الخيار الثقافي الوطني للرأي العام

محمد ولد احظانا – من جامعة انواكشوط

بدأ الرأي العام الموريتاني يلتفت من جديد إلى المجالات الثقافية بعد أن احتلت اهتمامه عناوين أخرى. وقد لوحظ أن الخطوات التي قيم بها فى سبيل إعادة الاعتبار للثقافة والمعرفة بدأت توتي أكلها على مستوى الاهتمام العام. هذه الخطوات تمثلت:

أولا: فى إنشاء لجنة لنشر وجمع الثقافة الموريتانية بإشراف من رئاسة لجمهورية. وقد نشرت هذه اللجنة أربعة كتب حتى الآن وأعدت ملفا أدبيا بالتعاون مع مجلة الآداب البيروتية.

ثانيا: صدور مجلتين ثقافيتين هما "الموكب الثقافي"، وهي مجلة تصدر عن اللجنة الوطنية الموريتانية للتربية والثقافة وقد حظيت بعناية مباشرة من رئيس الجمهورية، وكذلك مجلة "الرباط الثقافي" التي تصدرها وزارة الثقافة والتوجيه الاسلامي.

ثالثا: الاعلان عن الجائزة العليا لرئيس الجمهورية، وهي جائزة شنقيط للثقافة والفنون والعلوم. وتحفز هذه الجائزة الأقلام الموريتانية على تقديم الأحسن منذ أن أعلن عنها، فى المجالات الأدبية والفنية و العلمية.

رابعا: إعلان رئيس الجمهورية عن إعفاء البنية التحتية للثقافة من الرسوم والضرائب الجمركية. مثل الكتاب، وأدوات الطباعة والورق والاقلام وأجهزة السحب. وهو ما دفع المستثمرين إلى الالتفات لميادين الاستثمار الثقافي، الذي لا يزال بحاجة كبيرة لإقبال جاد من طرف الممولين الوطنين من أجل إنشاء المسارح والمراسم ودور النشر والمجلات المتخصصة والمكتبات. كما تساعد استفادة الكتاب من الإعفاء الجمركي فى تسهيل شراء الكتب، ومن ثم تعميم القراءة، الذي هو سر إشاعة المعرفة.

خامسا: إنشاء بنية علمية متكاملة لحفظ وتثمين التراث الموريتاني والتعريف به. وهذه البنية تعتبر رأس خيط أساسي فى التخطيط لمشروع نهضة فى مجال التعامل مع التراث الموريتاني ذي الأبعاد الخصبة المتعددة.

وأخيرا، المهرجانات الشبابية الثقافية الجهوية التي صادقت عليها الحكومة، حيث تربط الشباب بالثقافة، وتهيئه للإسهام الفعال في النهضة، من مواقعه ومن مجالات اهتمامه وهوايته.

إن هذه الخطوات التي قيم بها من طرف أعلى سلطة فى الدولة، تعتبر خيارا ثقافيا محمودا سيقود إلى استعادة الشعور بالرسالة الموريتانية التاريخية الأساسية، رسالة استيعاب المعارف ونشرها فى الآفاق، مع تحري الصدق والأمانة العلميتين.

فى هذا الصدد ثمة ثوابت ومتغيرات:

فأما الثوابت فهي الاحتفاظ بالقيمة الدائمة للمعرفة، التى تتمثل فى الأحلام والرموز البشرية بالشجرة الدائمة الخضرة الأبدية الإثمار، ذات الأصل الثابت والأفرع التى تطاول السماء. ثم المحافظة على نسق الأخلاق المصاحب لنشر المعارف، كالتواضع ونكران الذات، والاستزادة من المعرفة في أي وقت وأي مكان، والاجتهاد فى بث مادة التعلم، وتشويق الأجيال الصاعدة لها.. والتضحية بكل شيء فى سبيل هذه الغايات السامية.

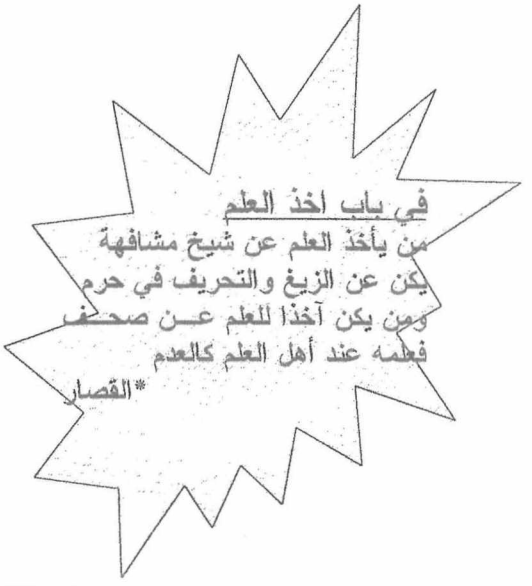
وأما المتغيرات فهي تجدد وسائل التعلم، حيث أصبحت المعارف تتداول بطرائق أخرى غير الطرائق التي كانت تستخدم لنفس الأغراض، فبدل عناء استنساخ الكتب بواسطة الحبر وأقلامه الثمامية أو الجريدية، أصبح بالإمكان طبع عدد هائل من النسخ في وقت قياسي، وما كانت تستحصل فيه نسخة واحدة من كتاب، أصبح ربعه كافيا لملء السوق بكتاب من نفس الحجم أو أكبر.

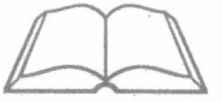
هذه الطريقة الجديدة نسبيا، غيرت جوهريا مسألة التحصيل المعرفي، فأصبح بالإمكان تعلم معارف في أوقات قياسية بالنظر إلى الأوقات الأصلية، ولم تعد ندرة الكتاب عائقا في وجه التعلم مع توفر وسائل حديثة لطبعه بكثرة.

إلا أن الكتاب لم يعد الوسيلة الوحيدة لانتقال وتداول المعارف، ولم يعد من الضروري أن يسافر الإنسان من بلد إلى بلد بحثا عن كتاب يهمه، ودفع ثمن مجز مقابل اقتنائه، وإنما أصبح بمقدور القراء والباحثين الاطلاع على مكتبات كاملة بما تحويه من معارف وكتب ونفائس فنية.. بواسطة فأرة صغيرة مربوطة بخيط رفيع إلى جهاز كومبيوتر تقفز هنا وهناك لا لتقرض هذا الكتاب أو ذاك وإنما لتحفظه وتتهجى جمله بتوأدة ووقار.

في هذا العصر الذي أصبحت فيه الفأرة تطالع الكتب وتتجول بين الرفوف للمطالعة، لم يعد فيه للإنسان مناص من القراءة والمطالعة، سبيلا لتجاوز واقعه الذهني والمادي، وقطع المسافة بيننا وبين المعلومات المستجدة، من أجل اختزال الزمن الحاجز بين واقعنا وأملنا المشروع في تغيير واقعنا المعرفي والعلمي إلى الأحسن.

إن هذا هو ما يجعل الخيار الثقافي خيارا إستراتيجيا، ويؤهله كي ينشر فروع شجرة المعرفة الدائمة الخضرة في أرجاء سمائنا.





المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم:

الاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار

مريم بنت بكرن
اللجنة الوطنية

في مرحلة الاستعداد الفكري والصياغة النظرية لأهداف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تم تحديد المنطلقات النوعية الأساسية لسعي المنظمة وتكوين البنية الأساسية للوسائل التنفيذية الضرورية للعمل داخلها، وكان من بين هذه الوسائل وضع الاستراتيجيات القطاعية في مجال عمل المنظمة وإقرارها من طرف المؤتمرات العامة لها، لتأخذ طريقها إلى التنفيذ قطريا وجماعيا. فهي عبارة عن وثائق فكرية ورؤية قومية وأداة عمل عربية تستأنس بها المنظمة والدول العربية في إعداد برامجها ومشروعاتها.

وهذه الإستراتيجيات هي:

-الاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار
-استراتيجية تطوير التربية
-الخطة الشاملة للثقافة العربية
-استراتيجية تطوير العلوم في الوطن العربي
-دراسة نظام العمل العربي.

نقصر الحديث هنا على الاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار التي أقرها المؤتمر العام للمنظمة العربية سنة 1978م حيث أنجزت بمشاركة واسعة من طرف لجان اختير أعضاؤها من أعلى مستويات التخصص، كما أسهم في وضعها عدد من المهتمين بهذا المجال إلى جانب الرأي العام. ثم عرضت على الدول العربية لإبداء الرأي فيها قبل عرضها على المؤتمر العام لإقرارها إغناء وتحديثا لها، لتصبح وثيقة فنية في مجال التكامل العربي.

ومن خلال هذه الاستراتيجية أبرزت المنظمة مفهوما جديدا للأمية يعتبرها أمية حضارية تشمل الأمية الأبجدية (المفهوم التقليدي) كما تعتمد وسائل جديدة تستند إلى مفهوم المواجهة الشاملة لمحو الأمية، أبجديا وحضاريا.

ومحو الأمية الأبجدية يأتي على رأس أولويات هذه الاستراتيجية، وليس الهدف استدراك حق المواطن العربي في التعليم ولا الاكتفاء بتعلمه القراءة والكتابة والحساب، ولكن الهدف أسمى من كل هذا ألا وهو خدمة الإنسان والمجتمع العربيين معا بحيث يصبح ذلك الإنسان المتحرر من أميته عنصر بناء للحياة ويصبح محو الأمية كذلك عملية وظيفية إيجابية وليست عملية شكلية، ومن هنا أوجد تعليم موازٍ للتعليم النظامي ألا وهو تعليم الكبار الموجه أساسا للمتحررين من الأمية والذين انقطعوا عن التعليم لسبب من الأسباب وذلك من أجل مساعدتهم على مواصلة الدراسة أو التأهيل المهني والتدريب في إطار التعليم المستمر.

فتعقد الحياة وتشعب متطلباتها ومشاكلها يفرض على المجتمع واجبات كثيرة لم تعد المدرسة بشكلها التقليدي قادرة على القيام بها مما استوجب قيام مؤسسات أخرى كالمدارس الأهلية ومعاهد التدريب والتعليم المتناوب والجامعات المفتوحة.. حتى تصبح الأنشطة

التعليمية الموجهة إلى الكبار تكمل الأنشطة المعتادة التي يقدمها نظام التعليم، ومنها تحقيق التربية المستديمة.

وهذا النوع من التعليم تظهر الحاجة الماسة إليه في البلاد العربية لأن الإحصائية أظهرت أن ما يقارب 50% من اليافعين في الوطن العربي هم خارج المدرسة ومحرومون من حق أساسي من حقوق المواطنة ألا وهو التعليم.

مبادئ الاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار:

لما وضعت المنظمة الاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار ارتكزت في ذلك على جملة من المبادئ أهمها:

*المفهوم الحضاري للأمية.

*المواجهة الشاملة وربط خطط محو الأمية بخطط التنمية الشاملة في الوطن العربي.

*سد منابع الأمية بتعميم التعليم الابتدائي.

*قومية العمل العربي في مجال محو الأمية.

*القرار السياسي والإدارة الشعبية في الحملة الشاملة.

*توجيه الجهود الشعبية والجماهيرية وتوظيفها في حركة عون ذاتي في معركة محو الأمية.

*تحقيق التكامل بين التعليم المدرسي وغير المدرسي.

*المتابعة والتقويم المستمران لكل مراحل وخطوات التنفيذ.

وبتطبيق هذه الاستراتيجية تكون المنظمة قد ضمنت تحرر الإنسان العربي من أميته والحيلولة دون ارتداد المتحررين من الأمية إليها ثانية، لأن المنظمة بعد أن تبنت الدول العربية هذه الاستراتيجية قامت بتنظيم الندوات والملتقيات وورشات العمل الضرورية لإعداد مواد ومناهج متابعة تنفيذها. إضافة إلى كونها أثرتها بإعداد العديد من المواد القرائية الحرة لهذه الشريحة الهامة من المجتمع من اجل تنمية القراءة داخل هؤلاء المتحررين، لأن الكتب الموجودة في السوق التجارية تكون في الغالب فوق المستوى الفكر الذي وصل إليه القارئ الجديد.

في باب من قرأ حرفا من القرآن

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول (الم) حرف، ولكن: ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف"

*صحيح الترمذي

الايسيسكو

في سبيل تعزيز الحوار الموضوعي بين الثقافات وإشاعة روح التسامح والتعايش بين الشعوب

تلخيص محمد بن احظانا

كانت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ولا تزال تولي اهتماما كبيرا بالحوار، إذ نظمت ملتقيات دولية وإقليمية حول الحوار، إمكانيته، وشروطه، ونتائجه، على الأطراف المتحاورة، إسلامية وغير إسلامية. واخيرا في إطار تجدد الاهتمام بهذا الحوار، واستنادا إلى قراري الجمعية العامة للأمم المتحدة بجعل سنة ألفين سنة دولية للسلام، وتلك القادمة سنة للحوار بين الثقافات، فقد نظمت الإيسيسكو بالتعاون مع رابطة العالم الإسلامي ومؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، اجتماعا في برلين وأصدرت بيانا حول حوار الثقافات جاء في ديباجته:

"عقدنا نحن المشاركين في الندوة العالمية حول الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات في برلين عاصمة ألمانيا الاتحادية يوم الخامس يوليو سنة 2000 ندوة دولية حول الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات".

وبخصوص التكامل الحضاري ودواعيه قال البيان:

"تأكيدا للإرادة المشتركة التي تحدونا جميعا للإسهام من خلال تضافر جهودنا في سبيل المستقبل المزدهر للإنسانية، وانطلاقا من قيم الدين الحنيف، وتشبعا بالقيم الانسانية، وتشبثا بمبادئ القانون الدولي، التي تستلهم روح الحضارات والثقافات الانسانية المتعاقبة عبر العصور، والتزاما بالواجب الانساني تجاه أجيال المستقبل، وكفالة لحقها في الحياة الحرة الكريمة على هذا الكوكب في ظل قيم الحق والخير والسلام، واسهاما في إقرار الأمن والسلم في العالم..من خلال تعزيز الحوار..الموضوعي النزيه بين الحضارات والثقافات، فإننا نؤكد على المبادئ التالية:"

وبدأ بيان برلين في تعداد المبادئ، فذكر في شأن المبدأ الأول: "ان الحوار ضرورة حتمية، وواجب إنساني، وشرط مؤكد للتعايش السلمي بين البشر، وهو مطلوب".

وعن المبدأ الثاني يضيف بيان برلين "ان الحوار والتعايش بين الحضارات يسهم في التقارب بين الشعوب، وفي إزالة الحواجز المتراكمة من سوء الفهم المتبادل، ومن

الأفكار المسبقة القائمة على أسس غير صحيحة.. مما يجعل من مواصلة الحوار، وتوسيع دائرته، رسالة النخب الفكرية والكفاءات الثقافية والعلمية، ومسؤولية المهتمين بالمصير الإنساني"

وعن المبدأ الثالث ذكرت الوثيقة:

"أن تحقيق فعالية أكبر..للحوار بين الحضارات والثقافات يقتضي التوسع في إقامة منتديات عالمية تتوزع على أكثر من منطقة وإقليم..من المؤسسات والمنظمات ذات الاهتمام المشترك.. على أن تكرس جهودها لإشاعة قيم الحوار والتعايش.."

وعن المبدأ الرابع المطلوب احترامه ذكر بيان برلين ب:

"ضرورة مواصلة التعاون في إقامة المزيد من الندوات الإقليمية والدولية حول الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات، ومد أسباب التواصل مع المنظمات والهيئات والجامعات الغربية.."

وبخصوص المبدأ الخامس جاء في طيات البيان:

"إن الحوار بين الحضارات والثقافات لا ينبغي أن تطغى عليه النزعة التاريخية، بحيث يبقى محصورا في معالجة القضايا التي لا تمت إلى روح العصر بصلة..وإنما..أن يهتم بالموضوعات التي تشغل الإنسانية.."

وعن المبدأ السادس من مبادئ الحوار أوصى البيان ب:

"الحرص على أن يقوم الحوار بين الحضارات والثقافات والمنتمين لهذه الحضارات جميعا، ويحمي مبادئ الحق والعدل والإنصاف، ويكون دافعا مساعدا لمساعي المجتمع الدولي من أجل تعميق التسامح واستتباب الأمن والسلام والتعايش الثقافي والحضاري الشامل بين البشرية".

ويعتبر ما جاء ضمن هذا البيان لبنة جديدة تضعها اليونسكو ضمن اهتماماتها المستمرة من أجل تنمية روح الحوار بين المسلمين والحضارات الأخرى.

في باب الإحسان

أحسن إلي الناس تستعبد قلوبهم

فطالما استعبد الإنسان إحسان

*أبو الفتح علي ابن محمد

اليونسكو:
مؤتمر استوكهولم: مبادئ وأهداف وتوصيات

الشيخ المعلوم ولد محمد سالم
اللجنة الوطنية

اشرفت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) على تنظيم المؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الثقافية من أجل التنمية في مدينة استكهولم بالسويد في الفترة من 30 مارس إلى 2 إبريل 1998 وضم المؤتمر زهاء 2400 مشاركا يمثلون 149 حكومة و23 منظمة دولية حكومية وقرابة 135 منظمة غير حكومية ومؤسسة ورابطة طوعية بالإضافة إلى عدد من الباحثين والخبراء والفنيين وقد أسفر المؤتمر عن جملة من المبادئ والأهداف والتوصيات على النحو التالي:

أ-المبادئ:

1.التنمية المستديمة والبعد الثقافي أمران مترابطان.

2.الانتعاش الثقافي والاجتماعي للفرد يمثل أحد الأهداف الرئيسية للتنمية.

3.ضرورة أن توفر الحكومات الظروف الملائمة للافراد لممارسة حقوقهم الثقافية المنصوص عليها في المادة 27 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

4.تهدف السياسات الثقافية إلى تحديد الأهداف وإنشاء البنى والحصول على الموارد الملائمة لإيجاد إطار إنساني منعش.

5.الحوار بين الثقافات شرط لا غنى عنه للتعايش السلمي بين شعوب العالم.

6.الإبداع الثقافي هو مصدر التقدم البشري والتنوع الثقافي كنز من كنوز الإنسانية لا غنى عنه للتنمية.

7.إن الاتجاهات الجديدة وخاصة العولمة ستعزز إقامة روابط أمتن بين ثقافات الأمم والشعوب وتؤدي إلى إثراء أوجه التفاعل بين هذه الأمم، غير أنها قد تلحق الضرر بالتنوع الإبداعي والتعددية الثقافية ولهذا فإن الحاجة إلى الاحترام المتبادل اليوم أهم من أي وقت مضى.

8.إن احترام الذاتية الثقافية والتسامح في إطار القيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية واحترام السيادة الوطنية تمثل شروطا اساسية لقيام سلام دائم وعادل بين شعوب العالم.

9.إن القبول بالتنوع الثقافي يعزز التفاعل والمشاركة بين مختلف مكونات المجتمع الوطني.

10.ضمان حرية الإبداع للفرد في أي مجتمع.

11.إن الدفاع عن الثقافات المحلية والإقليمية لا ينبغي أن يحولها إلى آثار جافة تفتقر إلى دينامية تنميتها.

12.ضرورة أن يتوفر جميع الأفراد وجميع المجتمعات على القدرة التي تمكنها من الاستفادة من ملكيتها الإبداعية ومن البحث عن وسائل التعايش مما ييسر تنمية إنسانية

أصيلة ويسهل الانتقال نحو ثقافة السلام واللاعنف.

وعلى أساس هذه المبادئ أوصى المؤتمر الدول الأعضاء باعتماد الاهداف الخمسة التالية:

ب: الأهداف:

1-جعل الثقافة أحد العناصر الأساسية للاستراتيجية الإنمائية.

2-تشجيع الابداع والمشاركة في الحياة الثقافية.

3-تعزيز السياسات والممارسات من اجل صون واستغلال التراث المادي والمعنوي والمنقول وغير المنقول والتشجيع للصناعات الثقافية.

4-تعزيز التنوع الثقافي واللغوي في مجتمع المعلومات.

5-تخصيص مزيد من الموارد المالية والبشرية للتنمية الثقافية.

ج: التوصيات:

كما أصدر المؤتمر توصيات إلى المدير العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة باعتماد محاور العمل التالية:

1.مراعاة خطة العمل هذه لدى إعداد برنامج اليونسكو.

2.اعداد استراتيجية شاملة لمتابعة هذا المؤتمر متابعة ملموسة مع تضمينها امكانية تنظيم أو عدم تنظيم مؤتمر قمة عالمي بشأن الثقافة والتنمية، بهدف عرض هذه المسألة على المجلس التنفيذي.

3.تشجيع إنشاء شبكات للبحوث والمعلومات في مجال السياسات الثقافية من أجل التنمية بما في ذلك دراسة إنشاء مرصد للسياسات الثقافية.

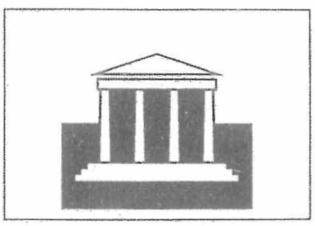
4.إعلام الامين العام لمنظمة الامم المتحدة بخطة العمل هذه، وإعلام الجمعية العامة بها بهدف رفع تقرير إلى الجمعية العامة في دورتها 53 عن نتائج هذا المؤتمر طبقا لاحكام القرار 197/52 للجمعية العامة.

5.تبليغ خطة العمل هذه إلى رؤساء جميع الوكالات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة والمنظمات الدولية الحكومية الأخرى سعيا إلى إدراج أهداف السياسات الثقافية في جميع برامجها وأنظمتها الانمائية بالتشاور مع الدول الأعضاء وبموافقتها.

6.مواصلة السعي إلى إدراج البعد الثقافي في الاستراتيجية الانمائية الدولية القادمة، ودعوة المؤسسات المتخصصة إلى تقييم ممارساتها وسياساتها الإنمائية من هذا المنظور.

7.اقتراح مجموعة من المشروعات على المجلس التنفيذي لتيسير التفكير وتبادل الخبرات واستحداث مشروعات مشتركة من أجل تقرير السياسات الثقافية من منظور التنمية البشرية المستديمة.

8.تقديم اقتراح إلى الأمين العام للأمم المتحدة لتخصيص سنة من سنوات عقد القضاء على الفقر 1997-2006 للعلاقة بين الثقافة والتنمية والقضاء على الفقر.



اليونسكو ومواكبة التربية والتقدم التكنولوجي

آمنة بنت تكدي
باحثة من المعهد الموريتاني للبحث العلمي

I-التربية والتكنولوجيا:

1-مفهوم التربية:

لا يمكن إعطاء تعريف مجمع عليه للتربية غير أننا سنذكر بعضا من تعريفات الدارسين لها.

التربية لغة الزيادة والنمو ماديا أو معنويا ويرى الفيلسوف "كانت": "أنها عملية تنمي لدى الفرد كل ما يستطيع من كمال" في حين يقول دوركايم :"التربية تكوين الفرد اجتماعيا". بينما يعتبرها هربار: "تكوين الفرد من أجل ذاته، وذلك بأن نوقظ جميع ميولاته المتشعبة." أما عبد الرحمن الباني فيعرفها قائلا: "التربية المحافظة على فطرة الناشئين ورعايتها وتنمية مواهبهم واستعدادهم وتوجيههم نحو الصلاح والكمال".

وبناء على ما تقدم نعتبرها عملية واعية تهدف إلى تنمية الفرد إنسانيا واجتماعيا(1).

2-تاريخ التربية:

انشغل الإنسان منذ نشأته بالتربية، فالإغريق في عصرهم كانوا يهتمون بتربية الفرد جسميا إذ لديهم تعليم رياضي يلتحق به الأطفال، وفكريا وجدت عندهم مدارس النحو التي تعلم الأطفال القراءة والكتابة والشعر والحساب، ومكان المدارس هو الساحات العامة ويبدأ تعليم الأطفال في سن السابعة. أما الفلسفة فيدرسها للشباب أساتذة عرفوا بالسفطائيين، وفي الجانب الوجداني لم يهملوا دراسة الموسيقى.

أما الرومان فكانوا يرون أن الدور الأساسي في تربية الطفل يقع على عاتق الأسرة التي تتولى رعاية الأطفال وعليها أن تنشئ منهم أفرادا صالحين، لذلك لم تعرف روما المدارس إلا في القرن الثالث قبل الميلاد وكانت المدارس عندهم شكلية في بدايتها وبعد ذلك اقتبسوا من المناهج الإغريقية.

ثم جاء الإسلام بعد ذلك متضمنا نظاما تربويا شاملا فريدا من نوعه منهجه القرءان العظيم وسنة الرسول الكريم(2).

ومع مرور الزمن وتعاقب الحضارات تتطور التربية وتتشعب طبقا لمتطلبات العصر.

مفهوم التكنولوجيا:

يذكر القاموس أن التكنولوجيا هي علم الصنائع والفنون والوسائل المستخدمة لتوفير الضروري لمعيشة الناس ورفاهيتهم(3). وفي الدروب يقول هايدغر متحدثا عن التقنية: "حتى كون الإنسان غدا ذاتا، وكون العالم غدا موضوعا، ما هو إلا نتيجة الماهية التقنية وسيادة مملكتها وليس العكس،" فمنذ الفكر الإغريقي الذي تغني على أكثر أشكال المعرفة أهمية بدأ الإنسان في معرفة التقنية، غير تقني بالمعنى اليوناني لا علاقة له مع التقنية الحديثة، العكس هو الصحيح، فالتقنية الحديثة هي التي لها علاقة مع ما كان الإغريق يدعونه تقنيا.

وفيما يتعلق بالمعنى اليوناني التقني كبعد أساسي لعلاقة الإنسان بالعالم فلن نعثر عليه في القواميس ولكن بالإصغاء إلى ما قاله الإغريق دون أن يقولوه مما يفترض النظر إلى ما قالوه بشكل مغاير لما اعتادته ترجمتنا ودراستنا، غير أن المعنى المتداول للتقنية هو

دلالتها على العلم المطبق"، لكن هيدغر يفهمها على ضوء التراث الإغريقي(5).

التربية والتكنولوجيا:

إثر النهضة العلمية الهائلة ومع مطلع القرن العشرين وبعد الثورة التكنولوجية التي ولدت نظاما جديدا نشأ عن عدة ظواهر نذكر منها:

*تطور وتنوع خدمات النقل والمواصلات.
*الخدمات الهاتفية والهاتف الجوال.
*السبرنتيكا وظهور التكنولوجيا التفاعلية (المزج بين الصورة والصوت والنص).
*الإنترنت (تحول الحاسوب إلى جهاز اتصال).
*الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية.
*الليزر.
*أطفال الأنابيب وتقنيات الاستنساخ الجيني.
*الحقيقة الخيالية وتكنولوجيا الواقع الوهمي.

إن هذه الظواهر الجديدة شكلت بعضا من خيوط شبكة عنكبوتية التفت حول الكرة الأرضية وهي الأساس اليوم لما يعرف بالعولمة، وأصبح الكون قرية واحدة، وأمام الاكتساح العولمي ما المطلوب منا كمربين؟ وما المطلوب من أنظمتنا التربوية؟ هل نتحصن ونرسخ خصوصيتنا الثقافية أم ننساق إلى "التعولم" اللامشروط؟

لذا تدعونا الضرورة إلى إعادة النظر في الأصول التربوية التي كانت سائدة، إذ لم تعد تكفي لإعداد أفراد قادرين على استيعاب المعطيات التكنولوجية الجديدة.

إن العلمية التربوية مسؤولية مجتمعية حقيقية لذلك ينبغي أن تتعاون فيها وزارات إلى جانب القطاع الخاص والمنظمات الغير الحكومية، وغير ذلك من قطاعات المجتمع المدني بما فيها وسائل الاعلام والمجتمعات المحلية.

وسنتناول هنا المراحل التعليمية التي يمر بها الإنسان:

1.التربية الأسرية:

إن الفترة الحاسمة من عمر الإنسان هي مرحلة الرعاية الأسرية التي يبدأ الفرد خلالها التعرف على الكون المحيط به، مما يجعلها تتطلب رعاية مركزة واحتياطا شديدا خصوصا في ظل انشغال الأسرة المعاصرة عن إعطاء الناشئة ما يلزم لها من تربية ورعاية، فالانفتاح الجديد الناجم عن ظاهرة العولمة عقد العملية التربوية في الأسرة، فالطفل المعاصر يجد نفسه وحيدا في البيت الذي يعج بوسائل الاتصال (إذاعات، تلفزيونات، هواتف، أجهزة كومبيوتر، موصلات بالانترنت..) فمن يرشده ويبين له الطريق السليم؟ لذلك يتوجب على الأسرة أن تخفف من إنشغالاتها خارج البيت لتعطي الأولاد وقتا كافيا لرعايتهم وتوجيههم.

2.التربية في مرحلة التعليم:

النشاط التربوي نشاط قصدي مستقبلي لسعيه نحو تحقيق غايات الاكتمال في تكوين إنسان الغد، لذلك فالتساؤل عن التربية الملائمة في عالم الخوصصة وتحديات العولمة، وعن التربية الملائمة للمستقبل، تربية القرن الواحد والعشرين؛ تساؤل أساسي لعموم المربين علماء أو ممارسين.

لذلك علينا الاهتمام بما ينبغي أن تكون عليه التربية المدرسية إذا أرادت أن تكون أداة فعالة في تكييف العالم وتوجيهه أو على الأقل تكييف وتطويع الأطفال والشباب، وإلى حد ما الكهول للاندماج في العالم بشكل إيجابي ومنتج، وكذا إذا أرادت المدرسة كنظام مؤسسي الاستمرار كاستثمار مستقبلي(7).

أ-التعليم النظامي:

في ظل البيئة التعليمية المتغيرة التي لم تعد محصورة على قاعة الدرس، وبعد انفتاح

المجال واسعا أمام ثقافة العولمة التي لا يمكن التخلص منها، الشيء الذي أدى إلى تخلخل النظام التربوي التعليمي، تصبح الحاجة ماسة لإجراء استعراض نقدي للنظم التربوية القائمة بغية إصلاحها وتجديدها. لذلك يتوجب على الدول الاعتناء بتكوين معلمين وأساتذة مؤهلين للإشراف على التربية في ظل الثورة العلمية، ويلزم في هذا الإطار ربط صلات وطيدة بين المؤسسات الجامعية والمصانع لتواكب العملية العلمية التعليمية للتطورات العلمية والصناعية.

ويلاحظ اهتمام دول العالم الثالث بتشجيع التخصصات العلمية وذلك سعيا منها للحاق بركب الأمم المتحضرة التي وصلت إلى درجة من التقدم العلمي والتكنولوجي وفرت لها مستوى من الرفاهية تطمح للوصول إليه بقية الأمم.

ب-التعليم المستمر:

يتعين على التعليم أن يستجيب لاحتياجات المجتمع المتغيرة ومن هذا المنطلق لا يمكن تصور التعليم كعملية تتحقق دفعة واحدة وتقتصر على مرحلة معينة من عمر الإنسان وإنما هو عملية مستمرة تتيح للأفراد فرصا تعليمية مدة حياتهم.

لذلك ينبغي للفرد المتعلم أن يكون مطلعا وأن يشارك كلما أتيحت له الفرصة في الدورات التكوينية والتدريبية ليواكب التطورات العلمية والتقنية، ونشير إلى أن المطالعة ومتابعة وسائل الاعلام والاتصال لهما دور هام في التعليم والتكوين المستمرين. وتجدر الاشارة إلى ضرورة إشراك القائمين على المؤسسات التربوية للفئات الغير المتعلمة وتحسيسها بأهمية المستوى العلمي والتكنولوجي ويتسنى ذلك بإعداد برامج خاصة بتعليم الكبار.

II-دور اليونسكو في مواكبة التربية للتقدم التكنولوجي:

في ظل التحولات العالمية الجديدة نحتاج إلى منظمة دولية مهتمة بشؤون التربية تحاول وضع نظام جديد لمجتمع يسير نحو العالمية وينجرف في تيار العولمة ويتجزأ إلى مجموعات دول تسعى كل منها إلى المحافظة على خصوصيتها الثقافية التي أصبحت مهددة.

نلاحظ أن اليونسكو التي من أهدافها تنمية النشاط التربوي وتطوير التربية والعلم والثقافة باعتبارهما عناصر للتنمية تضطلع اليوم بدور لا يعوض في مجال حفز وتنظيم ومساندة تبادل المعارف، ومقارنة الأفكار فيما بين أخصائيي العالم أجمع، وقد نسجت المنظمة على مر السنين بين رجال العلم والثقافة والتربية شبكة لا مثيل لها في العالم، ذات كثافة واتساع، كما أن التعاون الفكري الدولي الذي تعد اليونسكو حجر الزاوية فيه ساهم مساهمة كبيرة في تقدم التربية والعلم والثقافة.

إن اليونسكو تدعو إلى استخدام كل ما هو متوفر من أدوات وقنوات للإعلام والاتصال من أجل تعليم البشر، وترى ضرورة إنشاء شبكة عالمية لمراكز التعليم والتدريب وتضع تصورات للتربية المنفتحة والتعليم بلا حدود، كما تشير إلى التزام الحيطة والحذر لدى استخدام التكنولوجيا الحديثة التي لا تعد دواء في حد ذاتها لجميع الأمراض التربوية.

ونظرا لانعدام المساواة في الانتفاع بالتعليم والمعلومات والتكنولوجيا الجديدة تفضل اليونسكو استكشاف انسب التكنولوجيات المكيفة على أفضل صورة لبلوغ كم أكثر من البشر(9).

ويتجلى دور اليونسكو البارز في تطوير التربية بوضعها للإستراتيجية المتوسطة الأجل (1996-2001) والتي نذكر من أهدافها:

-تعزيز تقدم المعارف العلمية والتكنولوجية ونقلها وانتشارها على أوسع نطاق وبمعدل اسرع وذلك عن طريق تحسين نوعية التدريس والتدريب الجامعيين في التخصصات العلمية والفروع المشتركة بين العلوم واستيفاء المناهج الدراسية للوفاء باحتياجات اليوم والغد.

-تعزيز البحوث وتنسيق التدريب العالمي وانشطة البحث.

-إقامة الروابط وتعزيزها بين القطاعات الإنتاجية والخدمات والمؤسسات التعليمية العالمية والبحوث.

-دعم الهيئات والشبكات الوطنية والإقليمية والدولية التي تطلع بجمع المعلومات العلمية والتكنولوجية وتوزيعها.

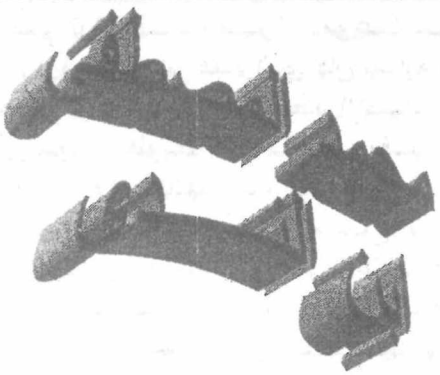
-دعم وتوسيع نطاق كافة أشكال التعاون الإقليمي والدولي بين العلميين والمؤسسات العلمية والمنظمات الدولية الغير حكومية المتخصصة.

وفيما يتعلق بالعلوم الأساسية (الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا..) والعلوم الاجتماعية والانسانية، فإن الاستراتيجية تركز على تطوير الموارد البشرية والعمل على تنفيذ مشروعات البحوث التعاونية وتأمين النقل الفعلي للمعارف والتدريب العالمي للأخصائيين في المجالات الرئيسية للعلوم الأساسية التي تنطوي على آثار هامة للتنمية(10).

كما ترى اليونسكو أن الحاجة إلى جيل مهندسين يعتمدون على التكنولوجيا سليمة من الناحية البيئية وعلى عمليات هندسية متلائمة مع التنمية المستديمة، تتطلبان تقييما للتعليم الهندسي والتدريس ونظم الأداء وإعادة تدريب المهندسين أثناء الخدمة وتوطيد العلاقة بين التعليم الهندسي والصناعة.

وسيقوم برنامج التشارك بين الجامعة والصناعة والعلوم بتحديد ونشر أنجع السبل لتحسين نقل نتائج البحوث إلى الصناعة وتشجيع التشارك بين الجامعات ومراكز البحوث والصناعات من أجل إعادة تدريب المهندسين الذين يمارسون نشاطهم وسيساعد تطوير وانتشار برمجيات اتعليم بالوسائط المتعددة في وضع أهداف جديدة للتعليم الهندسي وسيلفت الانتباه إلى أهمية إدارة التكنولوجيا كما أن هناك شبكات تقوم بجمع المعلومات المتعلقة بالعلوم الطبيعية والاجتماعية وتخزينها ونشرها مما سيؤدي إلى تعجيل نقل المعارف وتقاسمها، وسيجري إصدار التقرير العالمي عن العلوم كل عامين، مما يجعله أداة مهمة لأصحاب القرار فيما يتعلق بسياسات العلوم والتكنولوجيا.

المراجع:
1.دروس المدرسة العليا للتعليم سنة 1990.
2.نفس المرجع.
3.معجم فرنسي عربي.
4.مقال في التقنية ل جان بوفري ترجمة عبد السلام بنعبد العالي(مجلة فكر ونقد عدد 12 اكتوبر ص: 150).
5.نفس المرجع السابق.
6.مجلة فكر ونقد. مقال التربية والتعليم لصاحبه محمد الدريج ص:42.
7.نفس المرجع السابق.
8.مجلة فكر ونقد ص:48.
9.مجلة اليوبيل الذهبي لليونسكو عدد 31 يوليو 1995 (استراتيجيات اليونسكو).
10.نفس المرجع.
11.نفس المرجع.



(2000 – 1940)

الأستاذ - الأديب -الباحث

أحمد ولد حبيب الله
جامعة انواكشوط
الأمين العام لرابطة الأدباء والكتاب
الموريتانيين

كان المرحـــوم محمـد المصطفى بن الندى أحد الباحثين الذين نشـــروا بحوثا متعددة في مجلـة الموكب الثقافي.
وننشر هذا المقال التأبيني للباحث الدكتور أحمد بن حبيب الله، وفاء لذكرى باحثنا الفقيد، الندى، طيب الله ثراه.

وما الدهر والأيام إلا كما ترى
رزيئة مال أو فراق حبيب

تستهدف هذه المقالـة المتواضعـة، الباكيـة، مقاربة ترسيخ تقاليد تكريم الأبنـاء الاوفيـاء والنبلاء والفضلاء، الذيـن ضحـوا بالغـالي والنفيس خدمة للعباد في هـذه البـلاد، بـلاد الصفاء والتقاء والعطاء والفداء عبر الأزمـان حتى يبقوا حاضرين فـي الأذهـان الثاقبـة، والذاكرة القوية، والآذان الواعية عبر الأجيـال الموريتانية المتتالية، عـبرة وقـدوة وأسـوة حسنة في المثل العليـا، والاخـلاق النبيلـة، والشمائل الغراء، والصيت والصـوت والذكـر الحسن، والذكرى العطرة والوفاء..

وقد اجتمعت هذه الخصال كلها فـي اسـتاذنا وصديقنا المرحوم محمد المصطفى النـدى(1940 – 2000)، وقل أن تجتمع في شـخص واحـد باتفاق معارفه قبل أصدقائه الذين يتفقون علـى انها خصائص فريدة، ومبدعة وخلاقة ونـادرة في زمننا وطموحة إلى أبعد الحـدود. ولذلـك استحق أن يكرم وتخلد ذكراه جزاء وفاقا له.

إن عجالة الراكب هذه التى نحن لها عـارضون بعنوانها الذي يتخذ من مصطفى الندى، فقيـد العلم والثقافة والخصال الحميدة، نموذجا معولا على الكتابة والقراءة في الألواح يـوم كـانت وسيلة النجاح والفلاح والصلاح في تلك الايـام الملاح، التي كانت تعتمد على الألواح وسـيلة للحفظ والتدوين والإفهام والإيضاح والرسـوخ في الذاكرة الصافية والقوية.

وقصدنا من الندى موضوعا لهذه العجالة هـو الوقوف عن كثب على أحد الرموز النادرة التي عملت طيلة حياتها متعلمة ومعلمـة وباحثـة وكاتبة لرفع راية هذه البلاد، عالية، خفاقة في المناسبات الوطنية والدولية.

ولعل ذلك مما يدل على أصالة الندى وتفانيـه وإخلاصه لوطنه ودينه، وعلـى تضلعـه فـي مختلف العلوم والمعارف التي درسها بواسـطة مجموعة من الأسس والمنطلقـات التعليميـة التقليديـة وشـبه العصريـة والطموحـات الشخصية القوية والدائبة حتى آخر لحظة مـن حياته.

ولذلك كله غدا كعبة طـــلاب العلـم والبحـث والدراسة وصيدا ثمينا لوسائل الإعلام الوطنية التي كان حضوره فيها مكثفا ومؤثرا، حتى قبل وفاته بثلاث ليال. ذلك انه كان ثمرة وتتويجـا لحقبة من الدرس الموريتاني زاهرة، وحقبـة معاصرة مزجت بين الأولى وما اسـتجد فـي عالم الدرس الحديث، كما أنه كان في الوقـت ذاته تـأصيل و تـأطيرا للفـترة أو الحقبـة المعاصرة التي واكبها وظل ينضح عرقه خدمة لها، وبذلك يمكن أن يعتبر همزة وصـل بيـن المحضرة الموريتانية فـي ثوبـها التقليـدي الزاهي والزاهر، والعصـري المنفتـح علـى مناهج العصر وتقاليده الأكاديمية.

فهو مثال حي لارقي ما وصل إليه خريج هـذه المحضرة في ثوبها العصري، المعهد العـالي للدراسات والبحوث الاسـلامية فـي ميـدان التوسـع والاسـتيعاب والتعمـق والمنهجيـة العلمية والموضوعية. وسـوف نعـالج هـذا الموضوع في ست نقاط بـارزة وقـد تكـون متداخلة في بعض الأحيان، ولكن الهدف هـو مقاربة هذه العجالة لعلها تفضي إلى مبتغاها:

1-الندى.. الكفاءة العالية
2-الندى.. القيم الإنسانية السامية
3-الندى.. شذا النقاء والوفاء للأصدقاء
4-الندى.. الأداء التقليدي والعصري للـدرس الفقهي واللغوي والأدبي
5-الندى.. تأصيل التراث الموريتاني وتأويلـه وإحياؤه
6-النـدى.. الشـمائل الأخلاقيـة والعلميـة والمعرفية الغراء.

1.الندى.. الكفاءة العالية

سيظل الندى عزيزا على أصدقائه ومعارفـه، وله مكانة سامقة، فى نفوسهم، وموقع كبـير فى قلوبهم كان يشغله ويحتله بكفـاءة نـادرة ولن يحتله أحد بعد رحيله المفاجئ والمذهـل والذي ترك احساسا مـرا ودموعـا سـاخنة، مدرارة حزنا على فقده الذي كان بمثابة ضربة خنجر قوية في أكبادهم، يتجدد الإحساس بـها في سويداء قلوبهم كلما قـارنوه بغـيره مـن معارفهم وأصدقائهم. ذلك أنه رحل كما يـذوب الندى وذهب كمـا يذهـب صبـاح شـواطئ الأطلسي في نواذيبو ونواكشوط عندما يفاجئـه قيظ "إريف" المحمل بالغبار الثقيل. لأنـه كـان أبيض القلب، عف اللسان، نظيف اليد، وهـو الذي رحل وما زال في توهج الرغبة الجامحـة فى العطاء، تاركا تراثا ونتاجا متنوعا وغنيـا ودروسا متجددة للأدبـاء والأبنـاء الأحيـاء، يلقيها رحيله هو وأمثاله من علماء هذه البـلاد وأبنائها البررة، الأكفاء الذين يرحلون ولكنـهم يبقون احياء فى الذاكرة الفردية والجمعية بمـا خلفوا من عمل صالح وذكـر حسـن وصيـت وصوت مدويين.

لقد رجع الندى إلى ربه راضيا، مرضيا عنـه، تاركا كل ذلك وتاركا غصة ومرارة فى حلـوق أصدقائه ومعارفه، ومخلفا المثل الأعلـى فـى الرجولة والشهامة والجد والاجتهاد وتواضـع العلماء وأخلاقهم وسـخاء النفـوس الأبيـة، القنوعة، الشريفة والنظيفة.

لقد عاش الندى مبتسما ولو كان يغـرق فـي همومه، ورحل ضاحكا، راغبا، محبا لقاء ربه، مشتاقا إليه، لانه كان يتحلى بخلق قويم ونبـل عظيم، وسلوك مستقيم، وحرص شـديد علـى أداء أعماله بتفان واتقان، مترفعـا عـن مـا يتهالك ويتكأكأ عليه الناس من قصعـات هـذه الحياة الفانية، بل كـان يشـتد علـى نفسـه بحرمانها من رغد الحياة، ولأنه كان في بعض الأوقات التى تقتضي حضور الحـق والحجـة والرأي الصريح غير المـوارب ولا المحـابي، نجده حاضرا، معبرا عن موقفه بوضوح وحزم وقوة صاحب الحق والدليل الراجح، والحجـة الدامغة.

وفى نتاجه الفقهي والأدبـــي والعلمـــي نجـد الباحث الرصين والخريت الماهر فى موضـوع بحوثه، وحين نقرأ نتاجه نلقاه معبرا عن ذاتـه ورؤيته ورأيه -في موضوعية- وفى عبـــارة رقيقة وأسلوب متين وصور جميلة تدل علـــى امتلاك ناصية اللغـــة، وهـــو لا يـــأتي بكـــلام مزخرف، منمق بدون فكر ولا عمق، لأنه كـــان صاحب رأي وموقف قبل أن يكون صياد كـــلام كثير في إهابه من الإنشاء الجميـــل أو ســـجع الكهان.

لقد رجع الندى إلى ربه مطمئنا، وهو فـــي أوج عطائه منتظرا مولودا جديدا من مؤلفاته خارج البلاد. ولكن بقيـــت الشـــهادة لـــه بالكفـــاءة وبالعطاء الذى أثرى الساحة المحلية الثقافيـــة وأغنى المكتبة وأفاد المتلقي، وسيظل حـــاضرا ومؤثرا في الساحة الثقافية، وقد ترك مشروعا علميا على معارفه وأصدقائه انجـــازه وهـــو" موسوعة الاعلام الموريتانية" التي أخذت منـــه الكثير من الجهد والوقت في إعداد الاستمارات وتكثيرها وتوزيعها والتنقيـــب عـــن أســـماء الأعلام الموريتانية في شتى ميـــادين العلـــوم والمعارف.

كما ترك أمانة في اعناق الجميع هـــي امانـــة حفظ موســـوعة "حيـــاة موريتانيـــا" لأســـتاذه المختار بن حامدن التي كان يحتضنها برفـــق وحنان ويسهر عليها دائما خوفا عليـــها مـــن الضياع والتمزق قبـــل ان تطبـــع. واملنـــا ان توضع أيد أمينـــة، حنونـــة، تتـــابع صيانتـــها وحفظها ونشر بقية أجزائها، كما كان يتمنـــى. وكان لديه مشروع آخر هو نشر كتاب ذهبـــي عن المختار بن حامد في ذكراه السابعة، وقـــد طلب منا التعاون معه، وقطعنا أشـــواطا فـــي سبيل إنجاز أمنيته الغالية عليه، وكان يبحـــث عن صورة المختار بن حامد في آخر حياتـــه، وكان يعكف على انتقاء نصوص مـــن شـــعره ونثره ليضمها الكتاب المنشود.

وهكذا تبدى من الحديـــث الآنـــف أن الســـاحة الموريتانية الثقافية فقدت ابنا بـــارا وعزيـــزا واستاذا وأديبا وباحثا مثابرا، وبذلـــك منيـــت بخسارة لا تعوض. ولكنه كان وديعة لا بـــد أن ترد إلى من أودعها وخلقها ومنحـــها الحيـــاة ولاراد لقضائه، ولا اعتراض عليه، بل نقبلـــه برضا تام، وتسليم تام، والعزاء فيما خلف مـــن أثر جميل وعمل جزيل، وقيم انسانية سامية.

2.الندى.. القيم الانسانية السامية

سيظل الندى..الندى الغائب الحـــاضر بقيمـــه السامية، وإنسانيته الحقة وبثقافته الاســـلامية النقية، وستبقى كلمات عن هذه الناحيـــة مـــن شخصيته تغص بها حلوقنا وتأبى عن البـــوح بها والإفصاح عنها ألسنتنا مهما أوتينـــا مـــن البراعة واليراعة.

لقد وقف الندى على استنبات الأخلاق وغـــرس القيم وغـــرس الخـــير والجمـــال والإحســـان والفضيلة والحق والشـــهامة والرجولـــة فـــي محيطه الأسرى والاجتماعي وفي مكتبه وفـــي قاعة محاضرته وفي البلـــد بصـــورة عامـــة، ليضمن دفق الإنسانية السامية وعلـــو شـــأنها وتماسك البنيان الوجداني والروحي والاخلاقـــي للشعب الموريتاني المسلم الذي كـــان يتمـــيز بالقيم الفاضلة والأخلاق العالية، فقد كان يفدي معارفه وأصدقاءه وطلابـــه بـــالصبر والعلـــم والإيمان بالحق والصدع به من غير مواربـــة ولا مراوغة ولا محابـــاة ولا مداهنـــة دون أن تغره هذه الحياة ولا تخدعه مظاهرها الخلابـــة ودون أن ينسى نصيبه منها، فقد عرفناه معلما وأستاذا وباحثـــا ومحافظـــا علـــى موســـوعة المختار بن حامدن وعضوا نشطا ووفيـــا مـــن اعضاء لجنة إحيائها ونشرها، ومتحدثـــا لبقـــا وطريفا في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية وكاتبا وباحثا في المكتوبة منها وعضوا فـــاعلا في الرحلات العلمية لجمع المخطوطات ووضع

الفهارس للمخطوطات في المدن الموريتانيـــة. ولم تزده أعماله المتنوعة إلا نبـــلا وتواضعـــا وتسامحا، وحبا للجميع، فكان في كل أعمالـــه يتحلى بأخلاق العلماء الأثبات والباحثين الثقات والأساتذة الحريصيـــن علـــى غـــرس العلـــم والمعرفة ومناهج البحث العلمي فـــي نفـــوس طلابه والباحثين الذين يترددون علـــى مكتبـــه ومكتبته بحثا عن الوثـــائق النـــادرة المتاحـــة بكثرة وبسخاء عنده، فكان يفتح صـــدره قبـــل مكتبه ومكتبته الخاصة لكل الراغبين في العلـــم والمعرفة.

لقد ولج الندى هذه الحياة اعزل إلا من قلمـــه وأوراقه وإرادته الصلبة، وعزيمته القوية التي فجرت طموحاته غير المحدودة. ورحـــل عـــن هذه الحياة أعزل أيضا إلا من عمل نافع، وولد صالح، وصدقة جارية وشـــهادة مـــن الأمـــة الإسلامية بفضله وصلاحه، وذلك هـــو الفـــوز العظيم.

وســـتبقى قيمـــه الســـامية وآراؤه الســـديدة، وأفكاره المستنيرة وفتاويه وكتاباته وبحوثـــه حاضرة مؤثرة في الساحة الثقافيـــة المحليـــة وفي قلوب معارفه وأصدقائه وطلابه..

وما هذه الكتابات التي كتبها هؤلاء الاصدقـــاء الأوفياء إلا شاهدا على بقائه حاضرا في قلوب الذين عرفوه وسمعوا به وأخـــذوا عنـــه فـــي التعليم النظامي وفي المعاهد التي كان يغذيـــها بعلمه وأخلاقه سنوات خصبة من حياته النقيـــة والحافلة بالخير والعطاء والنقاء.

3.الندى..النقاء والوفاء للأصدقاء

لقد كان محمد المصطفى النـــدى فـــي ميـــدان النقاء والوفـــاء للأصدقـــاء فـــارس الزمـــان والأوان، فقد علم أبناءه وطلابـــه وأصدقـــاءه ومعارفه معنى الوفاء والاســـتقامة والنزاهـــة والتفـــاني والإخـــلاص والصـــدق والصداقـــة والزمالة والوفاء علميا، فقد كان حريصا أشـــد الحرص على الوفاء لأستاذه وصديقه العلامـــة المختار بن حامد، وتجلى ذلك الوفاء النادر في أمور منها: حبه القوي له، وحرصـــه الدائـــم على بقاء موسوعته حية، ناصعة بعيدة عـــن أيدي العبث والمتاجرة، لأن حمايتها من حماية الثقافة الوطنية في هذا البلد الذي ظل مســـكونا بهمومه وأوجاعه، وآماله في سبيل النـــهوض والتقدم، فكان يجاهد ويجالد ويصابر في ســـبيل حماية تراثه، ويعتبر ذلك مطلبا كريما، وغايـــة سامية ووسيلة وهدفا في آن واحد لـــدى كـــل مواطن مخلص، مؤمن بوطنه هذا.

ولذلك كان يعتبر الاسترخاء والاستجمام بعيـــدا عن معركة البناء وملحمة الشرف فـــي هـــذه البلاد سببا للكسل والملل والسآمة وغذاء غنيـــا للهوان في النفـــس الموريتانيـــة، والرغبـــات الدنيئة، فكان لآرائه هـــذه، وقيمـــه الســـامية الأخرى التي تحدثنا عنها آنفا تربيـــة أبنائـــه وطلابه في طلاقة وجه، وابتســـامة وظرافـــة وطرافة، مستدلا بما يختزنه في ذاكرته القويـــة من كنوز الشعر والأمثال والحكايـــات القديمـــة والحديثة ذات الدلالة والمغزى أكبر الأثر فـــي تأثيره في الحياة الموريتانية.

وعندما يعرض عليه أصدقاؤه فكرة تخدم هـــذا البلد لا يتردد لحظة فـــي الموافقـــة الفوريـــة عليها، والتعهد بإنجازها بسرعة، فعندما علمنا بوفاة المختار بن حامدن عـــام 1993م عرضنـــا عليه فكرة مساهمته فـــي الكتابـــة عـــن هـــذا العلامة وإصدار ملحق عنه في جريدة "الشعب" استجاب فورا وكتب يومها مقالا شيقا وممتعـــا عن حياة المختار بن حامدن وآثاره.

وعندما اقترحنا عليه إعداد كتاب ذهبي عنـــه وافق فورا، وكان في سبيل اعداد نصيبه منـــه على أحسن ما يرام. ويجب هنا أن نعترف بـــأن شتاء عام 1986م كان شـــتاء رائعـــا وممتعـــا بالنسبة لنا، فقد كان فرصة طيبة لتعرفنا علـــى الندى لأول مرة حينما كنا نعد رسالة دكتـــوراه

السلك الثالث عن ديوان الشاعر الموريتاني "محمد ولد أبنو ولد احميدا جمع وتحقيق ودراسة" في جامعة القاهرة عام 1998م وكان خير معين لنا، حيث انعقدت بيننا العلاقة الحميمة والصداقة القوية والاخوة الصادقة، والمودة الخالصة والباقية، ووجدنا فيه الأخ العزيز والوفي الذي يطاعن دهره العضوض عن مبادئه. وما لانت له قناة في هذا المجال ولا انكسرت له شباة، ولافل له عزم في وجه العض بالنواجذ على القيم والمثل العليا، وجاهد وصابر محتفظا بها حتى غدا ملء السمع والبصر، ولم يزده ذلك كله إلا تواضعا ودماثة أخلاق ووفاء واخلاصا وإيمانا بمبادئه ورسالته في هذه الحياة، التي سيبقى ذكره وذكراه فيها:

أيا غائبا حاضرا في الفؤاد
سلام على الغائب الحاضر.

4.الندى..الأداء التقليدي والعصري للدرس الفقهي والأدبي(الأصالة والمعاصرة)

ولقد عرفه زملاؤه وأصدقاؤه طالبا نابها، مثابرا في المحاضر التي نهل وعل من معارفها المتنوعة، وعرفناه طالبا وأستاذا وباحثا جادا في المعهد العالي للبحوث والدراسات الاسلامية حيث تخرج فيه بإجازة في العلوم الشرعية، وأعد فيه بحثا قيما عن دور المحضرة الموريتانية العلمي والثقافي وإشعاعها الفكري والحضاري، وأشفعه ودعمه بالوثائق الغنية والنادرة. ثم غدا مدرسا في هذا المعهد ومعاهد اخرى للمنطق واللغة والفقه ومناهج البحث الحديث وغيرها، فكان يغوص في المصادر والمراجع غوص الماهر، الخريت حتى يستخرج منها، اللآلئ الجميلة المحبوبة لدى طلابه الذين كانوا يقبلون على درسه واشرافه على بحوثهم ليزودهم بتوجيهاته الغنية، الحلوة، الخفيفة الدم والظل.

وعرفناه في مكتبه بقسم الدراسات الإسلامية في المعهد الموريتاني للبحث العلمي وكنت أتردد عليه باحثا عن معلومات جديدة ووثيقة نادرة، وحديث شيق وطرفة مفيدة، ونصائح ثمينة، وعطات بالغة، وكان لا يضن علي بشيء مما أبحث عنه.. وأصيخ إليه ليقوم بدور الراوي الماهر والقاص البارع للحياة الموريتانية العلمية والثقافية القديمة، فإذا بي أغوص معه في اعماق تلك الحياة، لأستخرج معه كنوزها.

وكان يزودني بالمخطوطات القيمة وبنسخ من البحوث التي أشرف عليها على سبيل الإعارة، وأردها إليه في الموعد غائبا او حاضرا بوضعها تحت باب مكتبه وكان يقول لي: "إنه بريده المسجل".

وكنت أراقب عن كثب نشاطه العلمي والثقافي، فقد كان يدرس فى عدة معاهد ويشارك بجد فى مناقشة بحوث تخرج طلابها، ويساهم فى المواسم الثقافية وفى الصحافة باحثا وكاتبا حيث كان يصرف جهدا جهيدا في البحث والكتابة فى سواد الليل والناس في نوم عميق حيث سكون الحياة بحيث يختفي ثغاء الغنم ونهيق الحمير وعواء الكلاب، وهدير محركات السيارات وصخب محلات الموسيقى، وخصام الراجلين التائهين على شوارع من اللصوص وغيرهم.

وكانت لديه حساسية مفرطة في الاصرار على اتقان عمله، فهو بالغ الرهافة، رقيق المشاعر، خفيض الصوت، نافذ الإدراك، حاد الذهن سريع البديهة، ولذلك فقد غدا الذوق الفطري المتنامي عدته وعادته في درسه أو بحثه الفقهي والأدبي، وفي تقويم أصدقائه وعلاقته مع الناس.

يتواصل

سيدي عبد الله ابن رازكه

(الجزء الثاني)

المصطفى ولد أحمد حبيب الله

1-مدحه للرسول صلى الله عليه وسلم:

جريح سهام الحب عاث به الهوى
فأبدى الذي أبدى وأخفى الذي اخفى
توطنت الأشواق سوداء قلبه
فترفعه ظرفا وتخفضه ظرفا
فحسب المحب الصادق الود قلبه
جفاء بشكواه مرارة ما يخفى

وهو هنا فى هذه الأبيات يتمنى رؤيته الشريفة، ويصف نعله ويتفنن فى الاستعارة والتشبيه قائلا:

وإني وتوصافى بديع خلاهما
كمن هم بالبحرين يفنيهما غرفا
موازى تراب النعل بالتبر سائم
..الخ

أما مدحه للأمير محمد العالم بن مولاي اسماعيل فيقول فيه:

وأم بساط ابن الشريف محمد
مبيد العدى ذكرا ومبدي الهدى صبحا
وليث بحق الله لم يبق زغبة
عواء الكلاب الترهات ولا نبحا
أمير ملوك الكفر أضحوا لسيفه
كما تتبقى الذبح فى عيدها الاضحى

والامير فارس مغوار فعندما يقترب من العدو نراه لا يبالي بالحياة فى سبيل حماية بيضة الاسلام.

القسم الثالث والأخير من المدح والذي يمدح فيه الشاعر بعض الأدباء والعلماء يقول فيه لـ محمد الكريم بن القالي بن سيد الفال:

أعزاء القنا حي لقاح
يرون الموت فى عيش المضيم
فوارس يركضون بنات عوج
أتوا وأتين بالعجب الجسيم
ففى اسيافهم حتف الأعادي
وفى راحاتهم كسب العديم
لآل الفاضل الفضلاء أيد
شددن على عرى المجد الصميم

ونفس الصفات والمزايا نرى الشاعر يقولها عن محمد اليدالي وقومه فهم فوارس أهل السلاح وشوكة لم يسبوا ولم يدينوا لأي ملك أو نظام معين، قائلا:

أتراب حي لقاح	عرندس ذي طلال
أهل الجياد المذاكي	والعوذ عوذ متال
الناس فى المجد هضب	وهم أعالي الجبال

ونلاحظ أن الشاعر عندما يمدح العلماء والأمراء يمتدح شعره ويستعظمه.

2-الرثاء:

وهو من الأغراض القديمة، يظهر فيه الشاعر لوعته وحسرته على غياب المفقود، وقد تطرق صاحبنا لهذين النوعين من الرثاء فى رثاء أحمد بن يوسف:

هو الموت عضب لا تخون مضاربه
وحوض زعاق كل من عاش شاربه
وما الناس إلا واردوه فسابق
إليه ومسبوق تخب نجائبه

وما علينا إلى التسليم والانصياع لقضاء الله وقدره فكل ما قدر الله فهو محمود:

رضينا قضاء الله جل جلاله
وإن ضل فيه الجاهل المتعسف
هو الحق يجزينا ثواب صنيعه
وتنفق من خيراته وهو يخلف

3- فى الشكوى والعتاب:

وهذا الغرض موجود فى الأدب العربي، وقد رأينا الشاعر يحمل مسؤولية انحطاط المسلمين

لابتعادهم عن العلم وتفشـــي البـدع وأصحابـها، يقول:

زمان توانى فى المصالح أهله
وكلهم نحو المفاسد راكض
يقولون خير الدين والعلم سعيهم
وسعيهم للدين والعلم هائض

ويقول:

سأعصي عذولي فى الشرى وهو ناصح
وأغتشه فى نصحه وهو ماحض
إلى حيث صير الشرع لانهج ظاهر
ولا باطل من حكمه متناقض

4- الألغاز والأحاجي:

استخدم سيد عبد الله هذا اللون من المبادلات بيننا وأشقائنا المغاربة وقـد أشـار الأسـتاذ عبـاس الجراري إلى ذلك في قول الشاعر:

سؤال غريب دون شنقيط أرضه
من البيد تيه يستصل بتيه
قراه لديكم أهل فاس جوابه
بنص بيان فى البيان وجيه
وأنت ابن زكري إمام محقق
تفردت بالدنيا بدون شبيه

ولم نعثر على جواب هذا اللغز من طرف علمـاء فاس ولا من طرف ابن زكري، وإنما أجابه محمـد اليدالي بما فيه الكفاية.

ويمكننا القول ان هذا العالم يمثل فى مجال الشـعر استمرارا للشعر العربي فى فـترة مـن فتراتـه، فالمعاني عند الشاعر تقليدية فـى مجملـها وقـد انتهج بها نهج الشعر العباسـي والاندلسـي فـى عصر قوتهما وخصوصا عند ابي تمام والمتنبـي وابن زيدون وغيرهم.

وقد اختط الشاعر لنفسه طريقة خاصـة فـالبيت عنده يحمل عدة إجابات مختلفة لا يمكن فهمـها إلا بالرجوع إلى كتب البلاغـة والاسـتعمالات التـى استعملها فى معانيه.

هذا فى المضمون، أما فى الشكل فقد ركـز علـى المحسنات البلاغية يستعملها استعمالا هادفا يـدل على مقدرته الشعرية، وقد طرق جل بحور الشـعر العربي عبر مساره التاريخي، فالفترة التي عـاش فيها كانت فترة انحطاط للأدب والشعر في المشرق العربي بينما كانت فترة انتعـاش ونـهوض فـى المغرب، وفى الصحراء. شخصية شاعرنا كـانت بارزة واضحة فى معظم شعره.

وأخيرا فإنني ألاحظ أن هذا العالم المتبحر فى كـل ضروب العلم ورائد الشعر الأول بلا منازع فى بلاد شنقيط كان يمثل حلقة تواصل ثقافي مـع البـلاد التي زارها خصوصا المغرب بوصفه يمثل نخبـة مجتمعه، الشيء الذي جعل علاقته بالمغرب مـع الامراء والعلماء العظام وكبار الشعراء، فرحلة ابن رازكه العلمية التعليمية السياسية خصوصـا أنـه كان يصاحبه فيها الأمير التروزي أعل شـنظورة، خلقت نوعا من التواصل والتعريف بهذا البلد يجب ان تظل قائمة لانتعاش الثقافة ولمد الجسور بيـن الشعوب. وقد توفي ابن رازكه رحمه الله على مـا أرخ به بابه بن أحمد بيب سنة 1144هـ/1731م.

الهوامش:

*ديوان الشاعر، تأليف محمد بن سعيد بن دهاه/تقديم.د.محمد المختار ولد أباه. 1406هـ/1968 ط.الأولى. جهة النشر/مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء. رقم الايداع1986/311 ص. 16و70.

*فتح الشكور فى معرفة اعيان علماء تكرور/تأليف أبي عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي الولاتي. تحقيق ابراهيم الكتاني و محمد حجي -دار الغرب الاسلامي/بيروت 1401/1981.ط. الاولى .

*الشعر والعراء د. محمد المختار ولد أباه. ش. ت. ل. ت/1981/رقم/126/81/ص.47-48.

*الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط/ تأليف احمد بن الامين الشنقيطي.ط الرابعة. مكتبة الخانجي/القاهرة/ 1401/ 1989م/ ص.1-40

البعد التاريخي للهوية العربية - الإفريقية:

من خلال مشكل الأوقاف في المشرق العربي الحديث

حماه الله ولد سالم
كلية الآداب - جامعة انواكشوط

يمثل التاريخ الإفريقي - العربي المشترك عامل وحدة وتضامن، غير أنه يمكن أن يكون عامل تفرقة وشتات إن لم تتم صياغته على نحو منسجم، من قبل باحثين يحتكمون إلى قراءة تتوسل بأدوات البحث المعاصر.

إن هذه المداخلة تسعى إلى استجلاء ملامح بعض فصول التاريخ الإفريقي - المشترك، من خلال مثال مسألة الهوية وأسسها الثقافية والاجتماعية في العصر الحديث.

ذلك أن الصلة الفكرية والحضارية بين الأفارقة والعرب قديمة متصلة منذ عهد العلاقات التجارية والحضارية بين المجموعات العروبية التي تغلغلت في إفريقيا منذ عصور سحيقة وسكان الحواف الصحراوية الشمالية وتخوم السافانا الجنوبية.

ثم كانت القفزة الكبرى مع الإسلام الذي أدى إلى طفرة في المبادلات التجارية والثقافية بين طرفي الصحراء بفعل الانتقال من الاقتصاد الشفاهي إلى الاقتصاد الكتابي (1)،"حيث لم تعد المبادلات التجارية بين المنطقتين موكولة إلى نزاهة الشهود وطول اعمارهم وقوة ذاكرتهم، وغير ذلك من العوامل الذاتية، بل أصبحت هناك شروط موضوعية للتعامل إطارها الوثيقة المكتوبة طبقا للشروط المعمول بها شرعا". ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد انتشار الثقافة الكتابية التي جاء بها الاسلام إبان الفتوحات الكبرى.

ومع ازدياد الصفقات التجارية الكبرى أصبح التعامل بواسطة الصكوك والعقود التجارية ضروريا ورائجا نظرا لحجم المواد ونوعها (تبر،..) مع ما يطرحه التبادل القائم على المقايضة والعرض الموسمي من مشاكل.. فضلا عن مشاكل الاختلاف في تفسير العقود، كل ذلك دعم من دور الفقهاء الذين كان المعول عليهم للسهر على سلامة كل هذه العمليات وحل كل الاشكالات.(2)

وعلى أساس من الفائض التجاري الذي وفرته التجارة بعيدة المدى، ازدهرت العواصم العلمية والتجارية في الساحلين الصحراوي والسوداني، وظهرت نخب علمية متمرسة بالدرس والتأليف

مثل: آل الحاج، آل أقيت، آل أند - أغ - محمد، في تنبكتو، إضافة إلى الأسر الشريفة والعربية في المدن الاخرى: ولاتة، تيشيت، وادان، شنقيط، وغيرها من الحواضر التي شعت بفقهائها في شبه المنطقة.(3)

وعلى اكتاف هذه النخب ستزدهر ثقافة عربية إسلامية متجددة المعين ثرة العطاء، متكئة على نفس عصر التدوين، مشاكلة من حيث المشاغل والمضامين مثيلتها في الحواضر العربية الإسلامية آنذاك.

وقد كانت هذه الحركة العلمية تمتح من منبعين أساسين هما الرافدان المشرقي والمغربي، عبر قنوات الاتصال الحضارية التي انتقلت عبرها وبعفوية السلع والأفكار بين تلك الفضاءات الثقافية.(4)

وقد لعبت قوافل الحاج الدور الأعظم في تلك العملية بما كانت تفضي إليه من احتكاك ديني وحضاري إيجابي بين حاج الأقطار، وبما كانت

تجلبه من مؤلفات وتصانيف ومراسلات إخوانية وإجازات واستجازات في مختلف الاتجاهات.

وإذا غضضنا الطرف إجرائيا عن بنية هذه الصلات الفكرية المعقدة، مولين وجهة سياقها الحضاري العام، فإننا سنجد الترابط العربي- الافريقي فيها واضحا جليا، على مستوى تنظيم مؤسسة ركب الحاج وتأسيس المدارس العلمية وتقديم الأوقاف، وكله باسم مسلمي المنطقة من عرب وأفارقة ومثالهم الشاهد العلماء والأهالي من بلاد شنقيط (موريتانيا) وبلاد السودان الغربي (غرب إفريقيا) الذين هم على شرطنا في هذا العرض والأطروحة الأساس التي نسعى إلى بسط بنائها النظري هنا هي التأكيد على دور المجتمع الأهلي في تدعيم الروابط الحضارية بأبعادها المختلفة وتنميتها بعيدا عن الهياكل الرسمية وتوابعها التعسفية، من خلال المؤسسات الأهلية، التي جسدت حدودا دينية من الإجماع، بالدلالة المتداولة في الاجتماع السياسي، والتي تعني وجود حالة من التوافقات الثقافية- الاجتماعية التي يعبر من خلالها المجتمع عن هويته المشتركة ومرجعيته المؤسسة التي يقيس انطلاقا منها حدود الاختلاف ومستويات الترابط.

ومن هنا فقد ظلت مؤسسات التواصل الأهلية تلك نشطة وفعالة بفضل تجسيدها للإجماع ومصالح الناس، وبرغم ما شابها أحيانا من ضروب الصراع الأهلي، فإنها لم تتدهور وتتجه نحو الضمور إلا بعد خضوعها المباشر للشروط التعسفية الرسمية، وما تلاها من تمدد الدولة الوطنية داخل جسم المجتمع، وما أفضى إليه ذلك التمدد من ضرب الاستقلالية الأهلين وهويتهم.

1.مؤسسة ركب الحاج:

ليس من شك في أن فريضة الحج في الإسلام كانت الدافع الأساس وراء سفر آلاف الحجاج من غرب الصحراء وغرب افريقيا إلى الحجاز كل سنة.

لكن هذه العملية الكبرى، حسب مختلف الشهادات المتوافرة، لم تكن اعتباطية أو تنحو منحى ارتجاليا، بل كانت بعيدة عن ذلك كليا.

فقد تشكلت منذ قرون ركاب حاج شنقيطية وسودانية محكمة التنظيم على مستوى بنيتها البشرية ومواردها المالية، وعالميها ومرشديها، وكذا فقهائها المعنين بالنوازل التي تعرض لرفاق الحاج بين الحين والآخر.. إلى العديد من ضروب الحراسة وترتيب الحركة والمكوث حسب مقتضيات الزمان والمكان.

وقد مر تكوين ركاب الحاج، في شبه المنطقة، بمراحل مختلفة، تشكلت خلالها قوافل الحاج المختلفة التي نهتم هنا منها بركبين اثنين هما ركب الحاج الشنقيطي، وركب الحاج التكروري.

أ-ركب الحاج التكروري:

التكرور: علم جغرافي يشمل إفريقيا الصحراء الكبرى إلى البحر الأحمر شرقا، وقد نشأ كاصطلاح إداري مشرقي دون أن تكون له أية أبعاد عرقية أو لغوية.(5)

والتكرور في الأصل علم على إمارة سودانية (سوننكية) عاصمتها تقع قرب نهر السينغال غير بعيدة عن مصبه. وقد أسلم ملوكها في وقت مبكر عن باقي السلطنات السودانية، وشارك بعضهم في مراحل الجهاد الأولى للحركة المرابطية.(6)

وقد سيطرت امبراطورية مالي على مملكة تكرور هذه لكن المشارقة استمروا يطلقون اسمها على غرب إفريقيا قبل أن يوسعوه على كامل المجال المشار إليه. ويفعل هذا اللبس امتعض منسا موسى ملك مالي، في حجته

المشهورة، عندما خاطبه أهل مصر بلقب ملك التكرور، فبين لهم أن هذا الإقليم مجرد نطاق محدود من مملكته المترامية الأطراف.(7)

وعندما توسع المشارقة في اطلاق عبارة التكرور على كل إفريقيا المسلمة، كان ذلك مرتبطا - فيما يبدو- بنشاط ركاب الحاج القادمة من تلك الوجهة. ويذهب الباحثون بهذا الخصوص، إلى أن المشارقة في مصر والحجاز كانوا أول من حور دلالة الاسم.

ويفترض أن السبب في ذلك يعود إلى أن أول حجاج المنطقة الذين وصلوا إلى المشرق بأعداد كافية تكفي لتمييزهم كمجموعة مستقلة، قد يكونون وصلوا من إمارة التكرور التي كانت، كما قدمنا أول الدول السودانية إسلاما، ثم توسع المشارقة في إطلاق اسم التكارة (واحيانا التكارنة) على كل من يأتي من هذه الوجهة.(8)

وقد ظل المشارقة يطلقون تسمية ركب الحاج التكروري على تجمع قوافل الحاج التي كانت تسير تحت إشراف الممالك الاسلامية السودانية، ولاسيما مالي والسونغاي، وينظمها ويسيرها الأهلون من شناقطة وسودانيين ويلتحق بها حجاجهم القادمون من كل فج عميق.

لكن رحلات الحج الملكية هي ولاشك التي أعطت الركب الحجي التكروري شهرته في الأمصار المشرقية، كما ساهمت في إكسابه الصبغة المؤسسية التي كلفت له الانتظام في تسييره سنويا.

ومن أشهر تلك الرحلات الملكية رحلة حج المنسا موسى (724هـ ، 1323م) حيث انطلق من عاصمته إلى ولاته ومنها نحو اتوات، ولاشك ، أنه مر عبر الساحل التونسي مما أتاح للتجار الأوروبيين الذين يعملون في تبادل السلع مع إفريقية، أن يشهدوا موكبه في طريقه إلى القاهرة، التي صرف خلال إقامته بها كميات ضخمة من الذهب أثارت دهشة مضيفيه من الأمراء، وخلبت لب العامة وأثارت حنق التجار الذين ذعروا من تدهور قيمة الذهب في الأسواق بفعل كمية الهدايا التي قدمها المانسا للخاصة، وصرفها على مرافقيه.(9)

وينسحب الأمر على رحلة حج ملك السونغاي الأسكيا محمد سنة (1496- 1497) الذي خرج في ركب حجي ضخم، عبر طريق لا يبعد عن ذلك الذي سلكه سلفه. وفي مصر لقي كبار العلماء من أمثال السيوطي وأضرابه. كما أنفق كميات من الهدايا الذهبية الهامة، غير أن رحلته كانت دون رحلة المانسا موسى شهرة وأبهة.(10)

غير أن هذه الرحلات الحجية الملكية قد ساهمت في تسيير ركاب الحاج الأهلية وتوفير بعض التسهيلات الرسمية لها على مستوى السلط المشرقية، الأمر الذي ساهم في ازدياد أعداد الملتحقين بركاب الحاج كما وكيفا، وهو ما تؤكده الشهادات المختلفة مثل ما ذكره المقريزي، في سياق ذكره حوادث سنة 844هـ، من وصول ركب الحاج التكروري بأعداد ضخمة لا تقل عن خمسة آلاف(11). وبالرغم من تحفظنا على الارقام الصماء فإن ناتج الصلات المدروسة، يسمح بقبول مثل هذا النوع من الارقام.

وتكشف المصادر المشرقية والمحلية عن حركة انتقال نشطة لكبار الفقهاء ونابغي الطلبة من غرب الصحراء وغرب إفريقيا نحو المشرق والمغرب.

وبغض النظر عن التواصل بين هذه النخبة ونظيراتها هناك، فإن الحضور السوداني والشنقيطي في الديار المشرقية قد صارت له مؤسساته التي تمتح من الاوقاف الأهلية وشبه

الأهلية، مثل مدرسة ابن رشيق في القاهرة ورواق التكرور في الأزهر الشريف.(12)
وفي الحجاز صارت للمجاورين من شناقطة وسودانيين، أوقاف باسم أهل التكرور، وصارت لها ضوابط وتنظيمات محكومة بالتقاليد المؤسسية المملوكية فالعثمانية.

ب -ركب الحاج الشنقيطي:
شنقيط في الأصل مدينة من مدن منطقة آدرار إلى الشمال من وسط موريتانيا الحالية. وقد تأسست مدينة شنقيط سنة 600هـ/1261م قرب مدينة أخرى كانت تعرف بآبير بنيت سنة 160هـ/776م ثم اندثرت في ظروف غامضة، فهاجر سكانها إلى موضع قريب منها، وفيه أقاموا المدينة الجديدة.
لكن المدينة لم تشهد ازدهارها الحقيقي إلا في القرن الثاني عشر الهجري بعد أن أصبحت مركز انطلاق لركاب الحاج من غرب الصحراء، الامر الذي أدى إلى إطلاق اسمها على كافة المجال الموريتاني الحالي (13).
وأول شرح لتلك الظرفية، التي تم خلالها إطلاق اسم المدينة على البلاد كلها، نجده في رسالة من تأليف الفقيه عبد الله بن الحاج ابراهيم العلوي (1233هـ/1814م) وعنوانها: "صحيحة النقل في علوية ادوعلي وبكرية محمد غلي". والمكتوبة سنة 1205هـ/1790م، وفيها يقول: "وكان الركب يمشي من شنجيط إلى مكة كل عام، ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق، حتى أن أهل هذه البلاد، أعني من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان، يعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناجطة.."(14).
لكن ابن الحاج ابراهيم لا يوضح السياق الذي انفصل فيه الشناقطة عن الركب التكروري، وشكلوا خلاله ركبهم الحجي الخاص.

وهو الاستقلال الذي نرجح حدوثه في النصف الأول من القرن الحادي عشر "17م"، بعد أن انهار الركب الحجي التكروري بانفراط عقد السلط السودانية التي كانت تسهر عليه وتسيره، وآخرها سلطنة السونغاي التي دكتها مدافع الباشا جوذر قائد جيش الرماة المغاربة، بعد معركة تونديبي سنة 1591م.
وابتداء من تلك الرحلة نشأ بالنسبة للحج في بلاد شنقيط (المجال الموريتاني) نوع من التخصص الجهوي بحيث صار لكل إقليم ركبه الحجي الخاص، لكن الركاب جميعها كانت تلتقي في المحطات الكبرى مثل اتوات وغيرها من "الكصور" الصحراوية.

** الركب الولاتي:*
ينسب هذا الركب الحجي إلى مدينة ولاتة الواقعة على حافة الهضبة الكبرى في أقصى الشرق الموريتاني. وقد تأسست في القرن الهجري الثاني(ق.8م) ثم ازدهرت على يد التشكيلات الصنهاجية العربية في القرون الموالية كمحطة تجارية نشطة على الطريق التجاري الغربي وحاضرة علمية لا مثيل لها في غرب الصحراء.
وقد بدأت تقاليد الحج تترسخ في ولاته على عهد مملكة مالي التي كان لها نفوذ على المجال الشرقي الموريتاني الحالي، وإن ظل نفوذا اسميا بفعل وجود القبائل المسوفية العصية الانقياد، ثم لأن الحكام الماليين قد صاروا، في أواخر عهدهم على الأقل، يولون على السكان حكاما من بني جلدتهم.
وفي العهد المالي كان الحج الرسمي والأهلي يمر من خلال حاضرة ولاته، لأسباب نجهلها.
وفي عهد مملكة السنغاي، ولا سيما في عهد الأساكي (1443-1591م) ازدهرت الثقافة العربية الاسلامية على نطاق واسع، وازداد التحام

المجموعات العربية والافريقية فـي التواصـل الفكري مع المشرق العربي.
ومع استقلال الركاب الحجية الشنقيطية عـن صنوها السودانية، مع بقـاء التنسـيق عـبر مسالك الحج، استقل الركب الحجـي الولاتـي وصارت له قيادته وموارده الخاصة.
لكن الاشارات عن هذا الركب لن تكون واضحة إلا ابتداء من القرن الثـاني عشـر الـهجري (ق.18م).
حيث يذكر الفقيه الولاتي محمد ابن أبي بكـر الصديق البرتلي (1140-1219هـ) في مصنفـه "فتح الشكور في معرفة علماء التكرور"، فـي سياق ترجمة الحاج أحمد بـن الحـاج ألميـن الغلاوي الملقب التواتي، وهو أصيل ولاته، أنه "حج مرات بيت الله الحرام، وهو شيخ الركـب من أرضنا حتى يصل إلى توات فيكون الأمـر لأبي نعامة.."(15). واستطرد دوره في تنظيـم الركب الولاتي وحمايته من خطـر لصـوص القوافل، وقد اهلته لذلك شخصيته الحازمة وما اضطلع به من مهام في هذه الحـاضرة وفـي أحوازها في الشرق الموريتاني الكبير.
وابتداء من توات كانت قيادة الركب تعود إلـى أبي نعامة الكنتي التواتي شيخ الزاوية القدريـة الكنتية في بلدة آقبلي (من عمالة توات)، التـي كان لها دور اسـتثنائي فـي الحيـاة الدينيـة والتجارية في شـبه المنطقـة، كمـا تـرددت أصداؤها في المصادر المشرقية خلال القـرن الثاني عشر الهجري. فقد ذكرها الزبيدي فـي مصنفه النادر معجم المشايخ وترجم لأعيانـها ومنتسبيها وذكر شيخها أبـا نعامـة الملقـب بالبكاي وحلاه بالولي الصـالح وأثنـى عليـه وأجازه عندما قدم القاهرة سنة 1197هـ (16).
*الركب التيشيتي
نسبة إلى تيشيت الواقعة إلى الغرب من ولاتـه في الهضبة الشمالية من المشرق الموريتـاني أيضا. وقد تأسست هذه الحاضرة سنة 536هـ ولكن تقاليدها الحجية لم تزدهر إلا مع مثيلتـها الولاتية والشنقيطية.
وقد ظل الركب التيشيتي يختلط بالركب الولاتي لقربه منه أو يتجه مباشرة إلى تـوات حيـث ينسق مع باقي الأركاب (17).

يتواصل

الهوامش:

1.راجع ولد عبد الله "ددود" الثقافة والفكر ببلاد شنقيط، بحث ضمن المؤلف الجماعي: تاريخ موريتانيا نشر مخبر الدراسات التاريخية. جامعة انواكشوط. 1999.ص79.
2.ولد عبد الله "ددود" الثقافة والفكر ببلاد شنقيط، بحث ضمن المؤلف الجماعي: تاريخ موريتانيا نشر مخبر الدراسات التاريخية. جامعة انواكشوط. 1999.ص79 (المرجع أعلاه)
3.راجع مثلا البرتلي، فتح الشكور في معرفة اعيان التكرور. تحقيق م.حجي وم.الكتاني دار الغرب الاسلامي.بيروت. 1981.
*4.راجع: ولد السالم (حماه الله): موريتانيا في الذاكرة العربية قيد النشر، *إشكاليات المجال والهوية في موريتانيا..، مجلة المستقبل العربي،العدد 2/1997، ص ص، 84- 93.*
*5.راجع: *ولد السالم، حماه الله:المجال والهوية..م. س، ص ص87 8 *البرتلي، فتح الشكور..م. س، ص 26 .*
6.راجع البكري، المغرب.. نشر دوسلان، الجزائر. 1857م.ص168 و172.
7.راجع: العمري، مسالك الأبصار.. تحقيق م. أبو ضيف، ط. الدار البيضاء. د. ت. فصل الصحراء والسودان. الفصل الخاص بمملكة مالي.
8.راجع: عمر النكار، تكرور: تاريخ تسمية. Umar Nagar,Takror,The history of name. 'Journal of African History,X,3(1969) PP/365

9.راجع ابراهيم طرخان، مملكة مالي الاسلامية، القاهرة، 1973. ص: 80- 81.
10.راجع: زبادية،"عبد القادر"، مملكة سانغاي، الجزائر،د.ت. ص.36.
11.المقريزي، السلوك، ج2، حوادث سنة 844هـ.
12.راجع: طرخان، م. س،69.
13.راجع احمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم ادباء شنقيط، ط،4، القاهرة، 1979 ص 423.
14.الوسيط، ص426
15. البرتلي، فتح الشكور، (ترجمة الحاج الامين الغلاوي التواتي).
16.الزبيدي، معجم المشايخ، ج1 ص18 (مخطوط مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة) وقد عثرت على هذه النصوص سنة 1993. وقمت بعرض تراجم الشناقطة منها في:
-موريتانيا في الذاكرة العربية، قيد النشر.
-تراجم الشناقطة في معجم المشايخ للزبيدي، مجلة الموكب الثقافي، اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم، نواكشوط. العددان 13- 14 ،1997م.
17.كانت تيشيت على صلة وثيقة بولاته وشنقيط، راجع: الوسيط،م.س،426.

في باب الثقافة

الثقافة ليست العلم، ولا المعرفة، ولا قراءة الكتب، ولا الرحلات، ولا الاستطلاع على الصور والتماثيل، ولا الاستماع إلى الموسيقى.

اعود إلى مثل المصباح لأقول إن الثقافة هي رؤية كل نشاط العقل، والاحساس البشري، رؤية عامة، وكأن المصباح يضيئها، أو ينيرها جميعا، والثقافة هي الاحساس بكل مظاهر الفكر والفن والعلم والأدب، هي الاحساس بان هذا الادراك الذي أشرت إليه توا أهم للإنسان من الغذاء والماء..

*حسين فزي

البعد الاجتماعي في النوازل الشنقيطية
ملاحظات في النظر الفقهي عند علماء القرنين 13، 14 الهجريين

محمذن بن احمد بن المحبوب
المفتشية العامة للتعليم الثانوي والفني

يحسن القول في فاتحة هذه السطور إن الاشتغال بالنوازل والفتاوى قديم قدم الشرع الاسلامي، فالاستفتاء ومساءلة النفس امران في الاسلام مطلوبان، فليس للمسلم ان يفعل فعلا حتى يعلم حكم الله فيه ويسأل العلماء، قال تعالي: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)(سورة الانبياء/7)، وتعتبر النوازل والفتاوى حقلا معرفيا غنيا بالدلالات والرموز لذلك اعتني الفقه الاسلامي كثيرا بامرها الي درجة ان البعض اعتبرها كاشفا مهما لخفايا الأمة وأسرار الشعوب، بل ربما مصدرا للتاريخ الاسلامي،(1) فالنوازل هي العدسة الكاشفة لحياة الأمم كما انها هي النافذة التي نطل من خلالها علي صميم المجتمع، حتى نستطيع الغوص الي اعماقه والنفاذ الي كنهه. ومن هنا اهتم الشناقطة بالوقائع والمستجدات اهتماما كبيرا جعلهم يسعون الي تكييف المعارف الفقهية مع مجتمعهم وحياة أناسهم فسايروا بذلك مختلف الاحداث مستجيبين للبيئة وخصوصياتها، فردوا علي اهم الاشكالات التي وردت عليهم فكانوا كلما استفتوا عن النوازل افتوا وأفهموا وبينوا.

ونشير هنا الي ان الموضوع الذي نشتغل عليه في هذه الورقات هو: "البعد الاجتماعي في النوازل الشنقيطية (ملاحظات في النظر الفقهي عند علماء القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين). إن هذه الصياغة تدعوا الي التساؤل عن دلالة هذا العنوان ومحمولاته، فكيف كان اسهام القوم في فقه النوازل؟ وما المواضيع الاجتماعية التي مثلت مركز الثقل في تفكيرهم؟ وهل استطاعوا ان يظهروا التقاليد الفروعية السائدة بين أظهرهم؟ أم أنهم ظلوا -رغم محاولاتهم العديدة- راكنين إلي المدونات المالكية، ولسلطانها خاضعين؟

ان الاجابة عن هذه التساؤلات تستدعي منا التوقف ولو يسيرا مع الكلمات المفاتيح والتراكيب النحوية الواردة في العنوان وهي :"البعد الاجتماعي، النوازل الشنقيطية، النظر الفقهي."

فـ"البعد الاجتماعي" نقصد به هنا ذلك الجانب الذي يرتبط بالواقع ويمس هموم المجتمع ومشاغل الناس، مبرزا العلاقات التي تحكمهم، والصلات التي تربط بعضهم ببعض. أما"النوازل" فهي جمع نازلة وهي لغة (الشدة تنزل بالقوم).(2) اما في الاصطلاح فهي الوقائع المستجدة والحوادث التي لم يرد بشأنها نص صريح، ولا فتوى سابقة مما يجعلها تتطلب بذل الوسع واستفراغ الجهد حتى يستخرج حكمها، وتناط بامر الشرع، فهي اذن مسائل طارئة تنزل بالناس وتستشري حتى يعم خبرها فيصبح حلها امرا لازما وحاجة ضرورية لاعني عنها. أما "الشنقيطية" فهي نسبة إلي مدينة "شنقيط" التي كانت منطلق ركب الحجيج، فنالت شهرة بذلك وسيرورة بين الناس، فاطلقت قديما علي المجال الجغرافي المعروف اليوم بموريتانيا. اما التركيب النعتي (النظر الفقهي) فمقصودنا به بذل الوسع في تنزيل الوقائع اليومية علي النصوص الشرعية، مع اعتماد مبدأ الاجتهاد الذي يعتبر من أعظم القرب التي يتقرب بها إلي الله تعالي.(3)

وقبل الدخول إلي صميم الموضوع نري لزاما علينا أن نلم ولو يسيرا بجانب من خصوصيات المجتمع الشنقيطي، حتى نطلع علي نظام الخلافة والحكم فيه، ونتعرف علي بنية المجتمع ومكونات الثقافة، فيسهل علينا بذلك استيعاب فقه النوازل، ذلك الفقه الذي هو زادنا في قراءة المستجد والواقع وعمادنا في الكشف عن رؤية العالم الشنقيطي وقدرته علي التعامل مع الاحداث بمرونة وانفتاح.

وسنتناول هذا الموضوع في مستويين:

اولهما نتناول خلاله السياق التاريخي والوسط الاجتماعي والثقافي الذي ظهرت فيه هذه النوازل.

و ثانيها نعرض فيه لنماذج من هذه النوازل نفسها ولكن من زاوية اجتماعية وسنبرز ذلك في مايلي:

I-الوسط المحتضن لهذه النوازل:

وقد عملنا في هذا المستوي علي ابراز ملامح الوسط الذي انتج هذه النوازل متوقفين يسيرا مع الاوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية بالبلاد يومئذ. فكيف كانت هذه الاوضاع؟ وما الخصائص التي تميزها من غيرها؟

أ-الوضع السياسي:

إن أبرز ظاهرة سياسية في هذا الصدد هي غياب السلطة المركزية في بعض الأحيان، فلم تعرف البلاد الشنقيطية بعد العهد المرابطي سلطة رسمية موحدة وإن كانت قد عرفت نظاما أميريا هاما سعى جهده إلى تدابير أمور الناس مع أنه لم يتمكن في أغلب فتراته من إقامة سلطة تطبيق الشرع ويتحاكم إليها الخصوم في الوقائع اليومية، وقد تمثل ذلك النظام في الامارات الحسانية التي حكمت البلاد عدة قرون امتدت إلى نهاية العقد السادس من القرن العشرين عندما أعلن ميلاد دولة الاستقلال تحت اسم الجمهورية الاسلامية الموريتانية، في 28 نوفمبر 1960.

وهذا ما يسمح بالقول إن التاريخ السياسي للبلاد امتاز بسمة من البداوة تعززها في بعض الفترات ضروب من اضطرابات السلطة المركزية وغيابها أحيانا، فكان ذلك دافعا إلى صياغة جملة من الأسماء تلح فى معظمها على وصف هذه الأرض بالخروج على السلطة والحكم، والابتعاد عن الخلافة والنظام. ومن هذه الأسماء "البلاد السائبة" و"بلاد الفترة" و"المنكب البرزخي". وقد تحدث الشيخ محمد المامي(4) عن خلوها من مقومات الملك والسلطان كالدرهم المسكوك، والأمير المطاع، يقول"هي البلاد التي لا حكم فيها ولا دينار ولا سلطان.. بادية فى فترة من الأحكام بين المملكتين البوصابية في الجنوب والإسماعيلية فى الشمال."(5) ولا شك أن مسألة"السيبة" أو"التسيب" كان لها تأثير كبير على أوضاع البلاد السياسية والاجتماعية، فلعلها هي التي حملت علماء الشرع على أن يكيفوا الكثير من الأحكام البدوية وفق النموذج القائم، فاجتهدوا قدر الممكن والمتاح في المصالح والمقاصد، بل إن هذا الاستثناء ولد عند أهل الذكر قناعة بعدم جدوى نشدان دولة النظام خشية الفتنة والفساد.(6) وقد عبر الشيخ محمد اليدالي(7) عن جانب من هذا التوجس، مبينا جهله يومئذ بامور الحكم وفقه السياسية، موضحا الظروف القياسية التى سعى فيها الامام ناصر الدين،(8) إلى إقامة سلطة مركزية إسلامية. يقول: "..مع أن ذلك البلد لم يكن فيه سلطان ولا وال قط، فلا علم لهم بتقديم أحد على أحد"(9). ورغم المحاولات الجادة لإقامة دولة مركزية فإن السلطة السياسية ظلت للإمارة الحسانية، تعززها حضوات صوفية فى بعض الأحيان.

(ب)الوضع الاجتماعي:

لقد ظلت بنية المجتمع في بلاد شنقيط خاضعة لتقسيمات فئوية متعددة، يحددها فى الغالب العمل السائد في صفوف كل فئة، فهذا العمل هو الذي يقوم حياة الفئة، وهو الذي يقدم بطاقة تعريفها،

وعبره تستمد منزلتها الاجتماعية، وترسم آفـاق مستقبل أفرادها، والسمة الغالبة علـى المجتمـع الشنقيطي هـي التعـدد الفئـوي والاختصـاص الوظيفي. وقد كانت في قمـة الـهرم الاجتمـاعي أرستقراطية مؤلفة مـن فئتيـن متمـايزين فـي الاختصاص والقيمة، تتنازعان قيادة المجتمع مـع اختلاف في الأسلحة والمناهج وهما:

-فئة حسان: وهم اصحـاب السـلطة السياسـية والعسكرية، وقد قسموا البلاد إلى منـاطق نفـوذ مختلفة وسموها إمارات.

-فئة الزوايا: وهم أصحاب السلطة الدينة والـثروة الاقتصاديـة والأنشـطة التجاريـة، وبعـد هـذه الأرستقراطية ذات الجنـاحين تـأتي فـي السـلم التراتبي الفئات الدنيا مـن المجتمـع كاللحمـة، والمغنين، والحدادين..(10) ويمكن القول إن هـذا التنظيم التراتبي يستند في مرجعيته التاريخية إلـى العهد المرابطي الذي يقسم المجتمع على أسـاس وظيفي، وقد ظل الطابع البدوي مسيطرا على هـذه الفئات إلا إذا استثنينا بعض الحواضر القليلة فـي الشمال الشرقي للبلاد. (ولاتة، تشـيت، شـنقيط، وادان).

(ج) الوضع الثقافي:

إن الثقافة في بلاد شنقيط ظلت تحكمها بنية ثابتة، وهي الجمع بيـن التعـاليم الاسـلامية والعلـوم اللغوية، فالثقافة عندهم تقوم على قراءة القـرآن، وفقه مالك، وعقد الأشعري، وتصوف الجنيدي من جهة، وعلى دراسة ديوان الستة وغيلان وترديـد آراء نحاة البصرة والكوفة والأندلس مـن جهـة أخرى. وقد ازدهرت هذه الثقافة بمختلف فروعـها بين أظهر القوم ازدهارا كبيرا جعلـهم يفخـرون بمخزونهم المعرفي مؤكدين فضلهم على نظرائـهم في الدول الاسلامية، حيث أنتجوا ثقافـة شـرعية رعتها السفرية والارتحـال، وأظلتـها الحركيـة والانتقال، وذلك ما أوضحه عالمهم المختـار بـن بونه الجكني(11) بقوله(12) البسيط:

ونحن ركب من الأشراف منتظم
أجل ذا العصر قدرا دون أدنانا
قد اتخذنا ظهور العيس مدرسة
بـها نبين شـرع الله تبـيانـا

ويبدو أن المذهب المالكي كان عمادهم فـي ذلـك التبيان إذ سيطر على تفكيرهم، وكان الاشتغال بـه همهم الناصب، حتى أن أحد فقهائهم وهو نافع بن حبيب(13) يصرح بوضوح أنه لا يتبع غير سـبيل إمام دار الهجرة ولا يهتدي بغير هداه يقول(14):

ونحن لا نقتدي في دين مالكنا
إلا ب"مالكنا" وحسبنا كلمه.

وبهذا الحماس المذهبي قـابل القـوم المدونـات المالكية فاحتفوا بمختصر خليل واعتبروه العمـود الفقري لمقرراتهم الفقهية، بل إنهم كانوا كثيرا مـا يرددون قولة شهاب الدين اللقاني: "إننا خليليون إن ضل ضللنا." لذلك تدوول هذا المختصر الفقـهي بينـهم وتنـوول بالدراسـة والشـرح، والنظـم والاستدراك، والتعليـق والتصويـب، والمحاكـاة والحفظ والاستظهار، بـل كـان مـادة القضـاء والفتوى، ودليل العالم والمفتي.

ذلك كان مقدمة ومهادا للموضوع، سعينا ضمنـه إلى تحديد مجال البحث وتبيان إطـاره المكـاني، "بلاد شنقيط" وفترته الزمنية "القرنين الثالث عشـر والرابع عشر الهجريين"، وبعـد ذلـك سـنعرض لصميم البحث وصلب الموضوع.

II البعد الاجتماعي للنوازل:

وفي هذا الاطار انتقينـا مجموعـة يسـيرة مـن الفتاوى التي لها صلة وثيقـة بحيـاة المجتمـع وهموم الناس، وقد ركزنا بصورة خاصـة علـى ظواهر "التبلاح" و"لحسان" و "ونكالة" و "بديلـة" و "أتاي"، وسنعرض لهذه الظواهر الاجتماعية تباعـا في ما يلي:

1-ونكاله: وهي بواو مفتوحة ونون ساكنة وكـلف منعقدة فارسية بعدها لام مفتوحة متصلـة بـهاء

السكت، حسانية عامية، وهي عبارة عن تعاقد اجتماعي إلزامي يقوم على مبدأ التناوب في الإطعام فتتفق جماعة محدودة العدد على أن يقوم كل واحد منهم يوما بذبح شاة وتوزيعها بينهم بالسوية أو بإحضار وجبة جاهزة حتى تمر الدورة بهم جميعا وان شاؤوا زادوا دورة ثانية، وهي أنواع كثيرة منها ما يختص بالرجال ومنها ما يختص بالنساء. وقد تناول حكمها نخبة من علماء القوم منبهين إلى جوازها إذا وقعت مكارمة ومسامحة، وقوبلت الشياه قبل الذبح، مرجحين حرمتها اذا تغيب شرط من هذه الشروط. ولعل أقدمهم تناولا للموضوع هو محنض بابه بن اعبيد(15) الذي حرر في حكمها فتوى واضحة يقول: "أما ونكاله فأنواع كثيرة منها ما يجوز وهو إخراج شياه أو بقرات مشترك فيها أربابها قبل الذبح فتكون كل واحدة ملكا لجميعهم ثم يقتسمون اللحم بمرضاة أو قرعة معتدلة، ومنها ما لا يجوز إلا إن تدعو الحاجة اليه، وهو أن كل واحد ياتي بشاة ويذبحها في يومه لأنه من بيع اللحم بالحيوان وفيه طعام بطعام مؤخر."(16) ثم يخص تناوب النساء على الاطعام بفتوى خاصة، مؤكدا منع ذلك وحرمته يقول: "ومما يمنع تداول النساء بينهم كل واحدة تصنع لهن عيشا مأدوما لأنه طعام بطعام مؤخر، ولا يبيح ذلك خلط زروعهن ثم يخلطن الادام كل يوم لتأخير الادام عن الطعام والله تعالى أعلم"(17). وقد نظم هذه الفتوى زين احمد اليدالي مفصلا شأنها يقول: (18) رجز

خلط الطعام صانع قد جازا
لدى الامام مالك جوازا
مسألة لمالك جليه
يدعونها حاجية كليه
وان تقابلت شياه واشترك
فيها كنعاج "لونكال" ترك
واقتسموا مع تراض واعتدال
وقرعة تسد أبواب الجدال
والحل في "ونكال" سد بابه
للعيش للنسا محنض بابه

وقد جمع محمد مولود بن أحمد فال(19) رسالة مفيدة في شأن و"تكاله" مبينا حكمها وأقوال العلماء فيها، يقول: "أما بعد وفقنا الله وإياك فقد عمت البلوى بـ"ونكالة" في هذا القطر لعموم الحاجة إليها لفقد أسواق الطعام.. فنقل ابن الحاج أنه يجوز أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئا يدفعونه لرجل ينفق عليهم ويأكلونه.. والظاهر أنهم إن اجتمعوا أن يخرج كل واحد طعاما من عنده لا صحابه يوما جاز ان كان على سبيل المكارمة والمطايبة ويحرم ان كان على سبيل المكايسة يعني المعاوضة لأنه طعام بطعام إلى أجل وللجهل وللغرر"(20). ثم يسترسل معززا رأيه بأقوال العلماء منتهيا إلى التأكيد على حرمة "ونكالة" خاصة تلك التي يقوم بها النساء لما ينجم عنها من غيبة ونميمة يقول: "..وبه تعلم أن ونكالة حرام إذ القصد فيها المعاوضة لأن من لم تفعل مثل التي قبلها أو أفضل عيب عليها أشد العيب، هذا بالوسيلة لذات "ونكالة"، أما بالنظر إلى عوارضها اللازمة لها من غيبة ونميمة وشتم وتفاخر وتكاثر بأمور لا توصف، ووسيلة الحرام حرام"(21).

أما حيمد بن انجبنان فقد فصل هو الآخر القول في شأنها منبها إلى أنها ضربان: ضرب يشبه النهد (جمع الأزواد) ويماثله، وهو جائز وضرب آخر يقع فيه الغبن والغرور، ولا يجوز إلا على شرط المكارمة يقول:(22)

"ونكاله" قد تاتي على ضربين
ضرب من النهد بدون مين
أن يخلط المسافرون النفقات
لهم وذا يجوز للمرافقات
والثاني هو ما لدينا اشتهرا
وان على المكارمات قد جرى
دون الترقب أو التشوف
إلى تماثل ففقده يفي
فهو معروف وذا لا تحظره
منها على ما بعضهم قد شهره

وجوزنها إذا اشتروا شياه
واشتركوا فيما اشتروا من الشياه
فإن تكن واحدة تلفت
يكون منهم ما من المصيبة
والخلاصة أن ونكالـــة إذا كـــانت علـــى طريقـــة المكارمة والمطايبة وقوبلت شياهها قبـــل الذبـــح جازت، وإن لم يقع ذلك منعت، وقد نظم هذا الحكم أحدهم في بيت جار على الألســـنة مشـــهور هـــو قوله:
وحيث لم تقابل الشياه فالحل في ونكاله لا أراه
(بحث متواصل)

الهوامش:

(1) سعد غراب حوليات الجامعة التونسية، مقال بعنوان: كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية، مثال نوازل البرزلي،العدد:16،ا السنة 1979 ص:67.

(2) ابن منظور لسان العرب، مادة:نزل، لبنان بدون تاريخ.

(3) عبد المجيد بيرم: مجلة الموافقات مقال بعنوان: هل الاختلاف في الفروع الفقهية من مقاصد الشرع، جامعة الجزائر،1996 ص:21.

(4) هو الشيخ محمد المامي(ت1296 هـ) من قبيلة أهل بارك الله،عالم جليل، وشاعر من أبرز الوجوه الثقافية في القرن(13ه) دعا إلى نصب الإمام وتطبيق الحدود وإقامة دولة إسلامية. له عدة مؤلفات منها"كتاب البادية، وديوان شعري مرقون يجمع الفصيح والشعبي".

(5)أحمدو بن الحسن: الشعر الشنقيطي في القرن(13هـ)، جمعية الدعوة الاسلامية العالمية- ليبيا،1995، ص:12.

(6)يحي ابن البراء: الفقه والسلطة والمجتمع في موريتانيا، المطبعة المدرسية انواكشوط:1994،ص:36.

(7)هو محمد بن المختار بن محمد سعيد اليدالي(1096هـ 1166هـ) عالم جليل وشيخ في التربية والتصوف وإمام حضرة شاذلية وشيخ محظرة. كان شاعرا من رواد الحركة العلمية والتأليفية في البلاد الشنقيطية له مؤلفات منها "الذهب الابريز في تفسير كتاب الله العزيز" و"حلة السيرا في انساب خير الورى" و"خاتمة التصوف"، و"شيم الزوايا" بالاضافة إلى ديوان شعري محقق.

(8)هو الإمام ناصر الدين ابوبكر بن أبهم الأبهمي الديماني ولي مكاشف ورجل صالح قاد حرب الزوايا مع حسان العزوفة ب"شربيه" (ت 1085هـ) له مراثي وكشوفات ذكرها اليدالي في كتابه "أمر الولي ناصر الدين".

(9)ابن البراء: الفقه والمجتمع، مرجع سابق،ص:35.

(10)ابن الحسن: الشعر الشنقيطي، مرجع سابق،ص:12.

(11) المختار بن بونه الجكني(1100هـ -1220هـ) عالم جليل قاد الحركة التأليفية في البلاد يعتبر أبا النحو والبلاغة والعقيدة في تلك الربوع، أخذ عن أبي أحمد المجلسي وخديجة بنت العاقل، له مؤلفات منها: الجامع بين التسهيل والخلاصة، المانع من الحشو والخصاصة و"وسيلة السعادة" بالإضافة إلى ديوان شعري.

(12)محمذ بن المحبوب: أدب الرحلة في بلاد شنقيط، دبلوم الدراسات العليا جامعة محمد الخامس-الرباط، المغرب1995،ص:3.

(13)هو نافع بن حبيب التندغي(ت 1416هـ) عالم شاعر أخذ عن المرابط محمد سالم بن ألما وصحبه فترة كان شيخ محظرة وإمام حضرة شاذلية له مؤلفات منها بعض المنظومات الفقهية واللغوية وله تاريخ في وفيات الأعيان الشنقيطية بالاضافة إلى ديوان شعري.

(14)مخطوط بحوزتنا.

(15)هو محنض بابه بن اعبيد الديماني(1185- 1277هـ) فقيه متضلع دعا إلى نصب الإمام وإقامة الدولة وعمل جهده على تطبيق الحدود الشرعية بالتعاون مع الأمير محمد لحبيب. له مؤلفات منها"ميسر الجليل على مختصر خليل" بالإضافة إلى مجموعة من الفتاوى والأنظام وبعض الأشعار والمقامات.

(16)احمد محفوظ بن محمود: النوازل وأثرها في المجتمع الموريتاني، المعهد العالي للدراسات والبحوث الاسلامية 1989، ص27.

(17) احمد محفوظ بن محمود: النوازل، مرجع سابق ص:69.

(18) لمرابط بن امام: تحقيق نظم زين ابن احمد لفتاوى بابه -المعهد العالي للدراسات انواكشوط/1988،ص:42

(19) هو محمد بن مولود بن احمد فال الموسوي اليعقوبي (ت1323 هـ) عالم جليل وفقيه بارع من أبرز رواد الحركة التأليفية في البلاد، زادت مؤلفاته على السبعين. ومن أهم كتبه "كفاف المبتدي" و "مطهر القلوب".

(20) مخطوط بحوزتنا.

(21) حميد ابن انجبنان التندغي (1247هـ-1329هـ) أخذ عن عمه محمذ فال بن متالي كان شيخ محظرة، له مؤلفات منها: "الدرر الملقوطه في الفقه، و"مزيل الشك في شرح قفا نبك" و"الماشي في احكام العاشي".

أكرونولوجيا النظام الأميري في موريتانيا خلال القرنين 18 – 19م

محمد فاضل ولد الحطاب
(بـــــاحث)

تطلبت الظروف الصحراوية المانعة للاستقرار والتمدن، و تركبة المؤسسات الأصيلة وعلاقتها البينية. بروز نمط من التنظيمات الاجتماعية والسياسية المحدودة حجما والمتعددة الوظائف، لسد فراغ السلطة السياسية في المجتمع الموريتاني ما بعد دولة المرابطين، مما برر وجود ما عرف بالامارات الموريتانية كتعبير عن هذه التنظيمات والهياكل. فشرع التطور الطبيعي للمجتمع في خلق اجهزته الذاتية وأرسى لها قواعد وقيما ثقافية تحمى لها كينونتها وتخلق لها منظومتها الخاصة وتدافع بها عن جملة من الرموز والمصالح حسب المواقع والظروف من أجل تقاسم للأدوار الزمنية والروحية.

وتميز هذا النظام الجديد "الإمارات" باتساع فضاء الولاء فيه إلى درجة تجاوزه للإطار القبلي، وذلك من خلال ضمه لمجموعة من القبائل ذات الأصول المختلفة والمتنافرة غالبا تحت سلطة سلالة أميرية واحدة متغلبة بحد السيف، مما أدى إلى تعدد مراكز الاستقطاب وتداخل مجالاتها وتخصصاتها، وسيجد هذا التدخل التعبير الأصدع عنه في حركات المد والجزر التى ستعرفها هذه المراكز من خلال حروبها الداخلية أو الخارجية.

وقد غذى الوجود الأوروبي على السواحل الأطلسية منذ القرن 15م الصراعات بين هذه الإمارات بدفعه اتاوات وضرائب سنوية للأمراء بمقتضى معاهدات يبرمها معهم لتامين التبادل التجاري. هذه الاتاوات اعتبرها الأمراء ضريبة مستحقة واعترافا بحكمهم وسلطتهم بينما اعتبرها الأوروبيين أجرة يدفعونها لمن أخلص لهم الولاء ويحجبونها عن كل من لا يرضيهم، مما مكنهم شيئا فشيئا من التحكم في اللعبة السياسية الإماراتية. والجانب الأهم في هذه الضرائب هو اعتبار الأمراء لها رمزا من رموز السيادة، تلك السيادة التي سنوا لها قوانين تنظيمية في مجالات عديدة قصد ضبطها وتحكيمها، غير أنها ظلت في مجملها هشة نظر لعدم توثيقها من جهة ولخضوعها من جهة أخرى لأمزجة وأهواء الامراء.

وهكذا بات البحث عن أساليب ووسائل السيادة هاجسا يفسر أغلب تقنيات النظام الأميري يعوقه بالأسس تحديد المجال الذي ستمارس عليه هذه السيادة، حيث ظلت مسألة الحدود الفاصلة بين إمارة وأخرى غير محسوسة بشكل دقيق. ومع هذا فقد بقي الموقع الجغرافي لكل إمارة، والحدود المتواضع عليها أمرا شبه متفق عليه وإن بشكل نظري. ومهما كان واقع الإمارة صداميا أو وديعا، هشا أو قويا، فقد تشكل التعبير السياسي المحلي للفترة ما بين القرن 17م واكتمال الهيمنة الفرنسية، وذلك باقتسام البلاد إلى خمس إمارات يمكن تلمس أهم أحداثها وآليات تعاملها من خلال اعطاء لمحة عن كل واحدة منها:

أولا: إمارة أولاد أمبارك:

شكل قادة هذه الإمارة إمارتين حسب تطورهم التاريخي:

-الامارة المتنقلة التي سيطرت على كافة الإمارات لفترات متباينة دون استثناء مما جعل وصفها بإمارة الإمارة غير مبالغ فيه. فقد فرض أولاد امبارك سيطرتهم على الجنوب الغربي الموريتاني وعلى الشمال ولم يول عهدهم بهذه المناطق إلا

مع تحالف الإمـــارات الثلاثـــة (آدرار، لبراكنـــة، اترارزة) ضدهم في وقعة أكيرت (نهاية ثلاثينـــات القرن 17م)(1).

-الإمارة القارة: كانت بدايتها مع القـــائد هنـــون لعبيدي (1712م) الذي تلقب نظرا لعلاقة مـــا مـــع المغرب بلقب السلطان بدلا من الأمير وهو لقـــب سيحتفظ به خلفاؤه(2). ومثلت الســـنوات (1758-1829م) أوج ازدهار هذه الإمارة(3)، لتعرف فـــي السنوات (1829-1841م) أزمة حادة نظرا لضغـــط قبيلة مشظوف، لكن السلطان خطري ولـــد أعمـــر الحاكم في نفس الفترة تقريبـــا اســـتطاع إقصـــاء الخطر عن إمارته، غير أن هذا الإقصاء بدا آنيا إذ أعاد الخصم الكرة سنة 1852م ليميل ابتـــداء مـــن هذه السنة برجحان الكفة لصالحه(4).

وتبنت هذه الإمارة تنظيما داخليا صبا فـــي اكـــثر الأحيان إلى الدقة التي تحددت أساسا في النظاميـــة العسكرية من خلال صرامة اجـــراءات الـــتربص، وانتقائية المسابقات العسكرية وطمـــوح العقيـــدة الحربية عند "الأمباركيين" إلى الموت أو النصـــر. أما التحيز والتكتيكات الحربية طويلة المدى فكانوا يعتبرونها ضربا من التلكؤ عن الوغى ولذا نجدهم يحشدون وســـائل الحمـــاس والرهـــب النفســـية والعسكرية لكل معركة بقصد كســـبها مـــن خـــلال التدريب الدقيق والقتال في اللباس الأبيض وقيـــادة الأمير شخصيا للحرب(5).

هذه النزعة المقاتلة جعلت كلمة اولاد امبارك تلـــج في الذاكرة الشعبية حظائر الأسطورية دون رقيـــب توثيقي، ولكن استثناء هذه النزعة العسكرية هـــو سلامة الزوايا من سلاحها وإعفائهم من الضرائـــب تقديرا لدورهم الثقافي، ولمشاطرة بعضـــهم اولاد امبارك في كافة ادوارهم. مما جعل نهايـــة هـــذه الإمارة تلمح بشكل بين إلى التلاقح بيـــن الزوايـــا والامباركيين وأدوارهم المشتركة بانسجام تكـــاملي ينبئ عن تقاسم للادوار بشكل اختيـــاري(6) علـــى العكس من العلاقة بين هذين الطرفين في بعـــض الإمارات الأخرى.

ثانيا:إمارة الترارزة

بدأت مع القائد احمد بن دامان (ت.1636م)، وقـــام عليها بعده أحفاده، خصوصا اعلي شـــنظورة بـــن هدي بن آحمد بن دامان (حكم1703-1726م)، الـــذي يعتبر المؤسس الفعلي لهذه الامارة بفضل تخلصـــه من اخطار كانت محيطة به واستعان عليها بـــأحد سلاطين المغرب(7).

وقد انتبـــه اعلـــي شـــنظورة إلـــى الخصوصيـــة الجيوبوليتيكية لإمارته بإطلالتـــها علـــى المحيـــط الأطلسي ونهر السينغال، وحدودهـــا مـــع ثـــلاث إمارات موريتانية، ومثلهن من إمـــارات الزنـــوج وحاول مرات استغلال هذه الخصوصية. كما قـــام بتقنين العلاقات التجارية بيـــن إمارتـــه والـــدول الأوروبية مستفيدا من تنـــاقض مصالحـــها علـــى السواحل الأطلسية. وعلى هذه السياسة الأخـــيرة درج خلفه أعمر ولد أعل شـــنظورة (حكـــم1727-1757م) وجعلها سنة باقية في عقبه وخلفائه الذين تمكنوا بفضل ما تدره هذه السياسة مـــن عوائـــد معتبرة من إحراز تفوق عسكري جلي مقارنة مـــع نظرائهم. وهي السياسة التي وفرت للإمارة قـــاعدة اقتصادية صلبة نسبيا مكنتها مـــن الحفـــاظ علـــى قوتها وتوسيع نفوذها بشكل مطرد، وسمحت لـــها بتألق سياسي في المنطقة دعم انقسام المجموعـــة الاميرية إلى فئتين متعارضتين بشكل شبه دائم.

أ.اولاد أحمد بن دامان الذين ظلت الإمارة فيهم.

ب.بنـــي عمومتـــهم أولاد دامـــان الذيـــن ظلـــوا يستقطبون كل المناوئين للامير إبان أزمات الإمارة أو يخلقون للإمارة أزمات داخلية.

أما عن علاقة هذه الإمارة بالزوايا فلـــم تطبعـــها الطيبة في كثير من الأحيان خصوصا عندمـــا هـــم الزوايا في بادئ أمرهم بحمل الســـلاح ومواجهـــة

الامراء بدوافع مختلفة، مما افضى مـــع عوامـل أخرى إلى قيام ما عرف بحرب شربيه في النصـف الثاني من القرن 17م(8). وهي الحرب التي كـــان من نتائجها استقرار امارة اترارزة التي لم تتمكـن من الوقوف بشكل مؤسسي إلا بعد أن أجهضت كل طموحات الزوايا فـــي السـلطة وحمـل السـلاح وإقرارهم بذلك وفـق شـروط هزيمتـهم (حظـر السلاح، حق الضيافة، الثلـث المـائي). وهكـذا كرست هذه الشروط هيمنة حسان تلـك الهيمنـة التي تدعمت لتنقل العاقة بين حسان والزوايا مـن مجرد تشريع الزوايا لسلطة حسان ضمنيا بالتعامل معهم إلى توفير المرجعية الفقهية لهم والتأسـيس الشرعي بكثرة الفتاوي التي تقر نفـوذ أحكامـهم وتؤصلها نصيا، وهو أمر لم تسلم مـن تأثيراتـه الإمارات المتاخمة لأترارزة خاصة جارتها لبراكنة.

ثالثا: إمارة لبراكنة:

تحدها من الشمال تكـانت وآدرار ومـن الغـرب اترارزة ومن الجنوب نهر السينغال وظهرت هـذه الإمارة في نفس الفترة التي ظهرت فيها جارتـها الغربية اترارزة ومثلت قوة عسـكرية وسياسـية ذات شأن في بداية العـهد الحسـاني المـهاجر، وكانت لها هيمنة نسبية على بعـض الإمـارات، ويتضح ذلك مثلا من خلال السيطرة التي مارستها على إمارة اترارزة حيث طبعت النصف الأخير من القرن 18م محاولات هذه الأخيرة الخروج من تلـك السيطرة والتبعية تغريها في ذلك امتيازات التجارة الاوروبية على ضفاف نهر السـينغال والسـواحل الأطلسية(9). وتختلف الروايات التاريخيـة حـول المؤسس الفعلي للإمارة بين محمد بـن عبـد الله البركني أو بكار بن أعل المعروف ببكـار الغـول (ت.1681م). ولا نستبعد أن تكون الأرجحية لـهذا الرأي الأخير على اعتبار ان الإمارة عرفـت فـي عهده فترة سيادة الامراء فيها، حيث تـم تعيـين الأعوان وتنظيم الجيش وإسناد المسؤوليات إلـى كافة التشكيلات القبلية المنضويـة تحـت لـواء الإمارة كما بلغت في عهده أوجها، مما مكنه مـن ربط علاقـات مـع السـلطان المغربـي مـولاي إسماعيل(1672-1727م)، وهي العلاقة التي كان من نتائجها زواج السلطان من ابنة الأمير خناثة بنـت بكار التي أنجبت له خلفه المولى عبـد الله (حكـم 1727-1757م)(10).

لكن هذه الإمارة سرعان مـا تعرضـت للانقسـام خصوصا مع النصف الثاني من القـرن 18م بعـد انقضاء فترة حكم الامير احمـد بـن هيبـة بـن نغماش(ت.1175هـ/1762م) الذي سعى إلى ربـط علاقات ودية مع جيرانه الزنوج، وطبـع السـلم الداخلي فترة حكمه، لكن محاولاتـه الإسـتتبابية أجهضتها المناوشات مع جيرانه اترارزة. وكـان انهزام لبراكنة في هذه المناوشات سببا رئيسا فـي إثارة الفوضى والاضطرابات الداخلية للإمارة وبعد وفاة هذا الأمير سحب البساط مـن تحـت أبنـاء نغماش(الفرع الأكبر من أولاد عبـد الله) لصـالح أولاد السيد(الفرع الأصغر)(11)، وعموما عاشـت هذه الإمارة في منتصف القـرن 19م فـترة مـن الفوضى السياسية وصلت أوجها فـي السـنوات 1841-1858م ليتعاقب على الحكم بعد ذلك أمـراء كانوا بحاجة إلى قبضة تتناسب والأوضاع الداخلية وتحسب بشكل جيد للضغـط الخـارجي المتمثـل بالدرجة الأولى في تنامي تدخل السلطات الفرنسية والإمـارات المجـاورة لتغذيـة ضعـف الإمـارة والإسراع بأفولها.

رابعا: إمارة آدرار:

تقع هذه الإمارة على الحـدود الشـمالية للبـلاد الموريتانية وشهدت بدايات تأسيسها تعثرات غـير يسيرة، تمكن في نهايتها الأمير عثمان بن لفظيـل (حكم1745-1775م) من أن يكون المؤسس الفعلـي للإمارة بتثبيته أركانها في واحة آدرار وليسـتقر حكمها في يد أبنائه مـن بعـده خاصـة بعدمـا

استجابت له إمارة لبراكنة وأمدته عسكريا للقضاء على منافسيه. وقد حاولت هذه الإمارة ان توجد تقنينا ثابتا لانتقال السلطة ظهر فيه بشكل جلي احتكار آل لفظيل للحكم دون غيرهم من بني عمومتهم ومن القبائل الحسانية الأخرى. إلا أن هذا التقنين ظل السبب المباشر أحيانا او غير المباشر أحيانا اخرى في وجود صراعات دامية باتت تعصف بالإمارة طيلة القرن 19م. جاعلة اختيار الأمير يخضع لاعتبارات اخرى منها قوة شخصيته والتحالفات التي تربطه بالمجموعات المتواجدة في ظل الإمارة أو خارجها خاصة ذات الوزن الديموغراسياسي أو السوسيو روحي.

أما علاقة الإمارة بالزوايا فقد طبعتها الطيبة عموما نظرا لاحترامها لهم وعدم تدخل أي من أفرادها في شؤونهم ولو كان الأمير نفسه، وهذا ما سمح بحضور هام لبعض الشخصيات الدينية في هذه الإمارة خاصة الشيخ محمد فاضل ولد محمد ولد اعبيدي والشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل لا سيما بعد هجرة بعض القبائل التي شكلت في كثير من الاحيان الخلفية الأمنية للإمارة إلى هذا الأخير، نظرا لصراعاتها مع الإمارة(13).

وبصفة عامة عاشت امارة آدرار صراعات كانت تدور في مجملها حول وراثة السلطة خاصة مع الأزمة التي اندلعت بعد وفاة الأمير أحمد بن سيد احمد عيدة (1861)، الذي أفضت وفاته إلي صراع غير مألوف بين أبنائه السبعة غير الأشقاء(12) وتحالفاتهم التي فتحت المجال في الامارة أمام الآخر لا سيما مع تدخل إمارة تكانت بأميرها القوي بكار ولد اسويد احمد خال اثنين من ابناء ولد احمد عيدة.

خامسا: امارة تكانت:

تقع في الإقليم الأوسط من البلاد تحدها إمارات أولاد امبارك وآدرار ولبراكنة ولها حدود متصلة بالبلاد المالية عند كاراكور واخرى بالحدود السنغالية عند مركزي بوكل ولكصيبه. ويطلق على هذه الإمارة اسم القبيلة القائدة لها "ايدوعيش" وبذا تعتبر هذه هي الإمارة الوحيدة في البلاد الموريتانية التي تصرح بأنها من أصل صنهاجي من بقايا دولة المرابطين(15) بينما تصو نظيراتها على التمسك بالاصل العربي بدافع من التأسيس التاريخي المتحفظ عليه رغم استساغة بعضه. وبدأت هذه الإمارة في التشكل باستغلالها الصراعات الداخلية لإمارة أولاد امبارك لتخوض ضدها الحرب في مرحلة لاحقة خاصة في الفترة 1739–1758م بزعامة الامير بكار ولد أعمر(ت.1761م) الذي وفر المرجعية لقيام إمارة مستقلة وأنعش الشعور بذلك، واقتفى خلفاؤه أثره خاصة محمد شين(حكم 1761–1788م) الذي انتصو فيما عرف بحصار احنيكات بغدادة سنة 1788م(16). وكان هذا الانتصار بمثابة الإعلان الرسمي عن ميلاد هذه الإمارة، كما مكن من إضافة مجموعات قبلية إليها اصطلح على تسميتها ب سارة محمد شين(17).

لكن المنطقة كانت على موعد مع حدث آخر وجدت الإمارة نفسها مضطرة للتعامل معه تمثل في تنامي قوة الزعماء الدينين فتحالفت أولا مع الزعيم الروحي لمرابط سيد محمود غير أن اختزام الموت له جعلها تتحالف مع الفقيه الذائع الصيت سيد عبد الله ولد الحاج ابراهيم(1733–1818م). ومن هنا بدأت علاقة تشريع القاضي سيد عبد الله وتنفيذ الامير محمد بن محمد شين الذي أدت وفاته قبل احتلام ابنه اسويد احمد إلى طمع اعمام الابن في الحكم، ودارت حروب بين الأمير واعمامه كانت اهمها في السنوات(1821–1829م) حيث اغتيل الامير وفتح هذا الاغتيال طورا جديدا من الاغتيالات كتعبير أوحد عن تصفية الحسابات انجر عنه انقسام الامارة إلى حلفي أبكاك وأشراتيت. وبهذا الانقسام أصبحت السلطة

المركزية مجزأة حول نفسها مما سلبها شـــرعية المحافظة على الأمن والاستقرار وحل النزاعـــات الداخلية المتفاقمة حتى أفرز هذا الانقسام القـــائد بكار ولد اسويد احمد (عاش فـــي الفـــترة 1840-1905م) الذي تمكن من جمع الامارة تحت ســـلطته وأصبح بعد تحرشات، الســـيد بـــلا منـــازع فـــي المنطقة، وعاشت الامارة في عهده اوج توســـعها قبل ان يتصدى لهيمنة الفرنسيين في مطلع القـــرن 20م ويصبح من المع قواد حركة المقاومة الوطنية المسلحة معتمدا في كفاحه على خبرته العســـكرية وعلاقته مع قواد الجـــهاد مـــن شـــيوخ الطـــرق الصوفية.

"إمارة إهل لمحيمد من مشظوف:

إمارة أسسها أحمد محمـــود ولـــد المختـــار بـــن لمحيميد، إثر انتصاره على أهل بوسيف ولد أحمـــد في معركة "أفاره" سنة 1866 م. وقد استتب الأمـــر لأحمد محمود (حتى وفاته سنة 1301هـــــ) ثـــم أبنائه في الحوض حتى قدوم الفرنسيين. وتعتـــبر هذه الإمارة من أحدث الامارات الموريتانية نشـــأة، إذ تأسست في ستينيات القرن 19م

عرف مؤسس الإمارة بالدهاء السياسي، وحســـن التدبير، والصبر في القتال، وهذه الإمارة تنتمـــي لنفس الأصل غير الحساني الذي تنتمي إليه إمـــارة إدوعيش.

سن أحمد محمود نهجا في حكمه لرعيته، وتنظيـــم الأمور داخل البيت الأميري منع به التنـــاحر بيـــن أبنائه، وربما ساعده في ذلك أن الإمارة لم تتجاوز أربعين سنة حتى كان الاستعمار يخترق البلاد، فلم تصل إلا إلى الجيل الثاني، وهو من أجيال العصبـــة وقوة الالتحام في نظام الملك الأميري، هذا خلافـــا للإمارات الأخرى التي شاخت، ووصلت إلى الجيـــل التاسع وأكثر.

وكانت العلاقة بين الإمارة ومجموعـــات الحـــوض من زوايا وغيرها علاقة تطبعها الرطوبـــة علـــى العموم"

المصادر والمراجع:
1.الشيخ محمد اليدالي شيم الزوايا-ام الولي ناصر الدين- رسالة النصيحة، تقديم وتحقيق محمذن ولد باباه، تونس 1990م ص 84.
2.شيخنا ولد الحسين، مقابلة بتاريخ:1998/12/02 انواكشوط.
3.الناني ولد الحسن:امارة اولاد امبارك في الحوض 1712-1841م، جامعة انواكشوط 1986م،ص 93.
4.نفس المرجع،ص 11.
5.شيخنا ولد الحسين نفس المقابلة.
6.الشيخ محمد محفوظ ولد محمد الأمين. مقابلة بتاريخ1999/05/12م.
7.محمد فال ولد بابه العلوي: كتاب التكملة في تاريخ إمارتي لبراكنة والترارزة، تحقيق أحمد ولد الحسن، تونس 1986م، ص28.
8.محمد المختار ولد السعد: حرب شر بيه أو أزمة القرن 17م في الجنوب الغربي الموريتاني، انواكشوط 1986،ص 51.
9.محمد المختار ولد السعد: الإمارات والمجال الأميري البيظاني خلال القرنين 18و19م، حوليات كلية الآداب، نواكشوط العدد الثاني 1990م،ص45.
10.محمد فال ولد بابه العلوي: المصدر السابق،ص27.
11.محمد ولد شيبة: أزمة امارة لبراكنة خلال القرن 19م. جامعة انواكشوط 1989م،ص48.
12.لال عيشة بنت البناني: أزمة إمارة آدرار في القرن 19، انواكشوط 1987، ص 12.
13.المرجع السابق،ص 86.
14.نفس المرجع، ص 32.
15.الشيخ سيدي بابه ولد الشيخ سيديا:تاريخ امارتا إيدوعيش ومشظوف، تحقيق إزيدبيه ولد محمد محمود، نواكشوط 1992،ص،81.
16. Abd El Wedoud ould cheikh. Éléments d'histoire de la Mauritanie, NKTT 1988 P 95
17.محمد المختار ولد السعد: الامارة والمجال الأميري.. نفس المرجع،ص37.

* الفقرة الأخيرة تكملة من هيئة التحرير للحديث عن الامارات الموريتانية، وقد تعذر وجود كاتب البحث، وبدا الموضوع مجزوءا لدى لجنة القراءة إن خلا من حديث عن إمارة اهل لمحيميد من مشظوف، ولتيقن اللجنة أن الباحث قد أهمل هذه الإمارة سهوا، فقد قامت بإكمال ما تم إهماله.

المجتمع البيضاني التقليدي الزوايا والرأسمال الرمزي

عبد الوهاب ولد محفوظ
كلية الآداب - جامعة انواكشوط

سنتناول في دراستنا هذه نقطتين أساسيتين: نقطة نظرية تبحث في ملابسات مفهوم الزاوية عموما في إطار مجموعة من الدلالات الرمزية والشكلية. أما النقطة الثانية فتتعلق بالجانب الميداني في إطار مجتمع بعينه هو المجتمع البيضاني في موريتانيا التقليدية، فكيف تم تحديد هذا المفهوم إذن؟ وما الذي يعنيه في المجتمع البيضاني التقليدي؟

1.مفهوم الزاوية، الزوايا: بين الدلالة والأبعاد:

يحيل التعبير الدلالي لمفهوم الزاوية إلى الركن الذي يمثل الدعامة المادية والرمزية لكل شكل مؤسسي، وفي الثقافة الإسلامية يقترن الركن "بدلالة دينية كبرى، خصوصا إذا علمنا أن الديانة الإسلامي تتشبه بصرح ينبني على أركان خمسة أساسية تميزها عن باقي الديانات أو التيارات الثقافية والدينية الأخرى."(1) يتجسد ركن أركانها في الشهادة بمعنى الإقرار بوحدانية الله والتصديق برسوله. من هنا سيظهر الركن كأساس وجود، ويظهر ركن الأركان كقمة تعمل على خلق وتشريع هذا الوجود في شكل تراتبي سينعكس على المجتمع الإسلامي على حد تعبير زاهي نور الدين(2) عندما نجد "صورة متشابهة تتضمن اسم النبي في الوسط وأسماء الخلفاء الأربعة موزعة على الأركان، هنا أيضا يظهر النبي كركن للأركان"(3). بهذا المعنى ستأخذ الزاوية(4) التي وجدت في المغرب الإسلامي كمؤسسة تعليمية وجهادية، ستأخذ إذن، مكانها حسب ما يحيل إليه حقلها الدلالي كركن خامس بعد المؤسسات الإسلامية الأخرى: المسجد، الكتاتيب(المحضرة)، بيت الحكمة أيام بني العباس، ثم الخلافة، خصوصا إذا عرفنا ان الرسالة الزاوية الجهادية بدأت في المساجد على شكل مواعظ وتلاوة في أركان المساجد، والمسجد كما هو معلوم هو الصوت الديني الذي يؤطر باستمرار إعادة إنتاج الأركان الخمسة من كل صلاة، كما ستأخذ الزاوية مكانها بالمفهوم الهندسي الذي يتخذ حسب زاهي نور الدين(5) شكلا رمزيا وثقافيا ودينيا في اللحظة التي تقترن فيها الهندسة بمجال الرمزية وذلك حين يأخذ "شكل نقطة تقاطع بين خطين في المجال الإسلامي وهما خط: الإسلام العالم، وخط الإسلام الشعبي، المكتوب ثم الشفهي، المقدس ثم الدنيوي، واخيرا خط العالم الديني وخط العالم المادي"(6) مما جعلها قطب الرحى ومركز الدائرة الذي منه ينطلق الإشعاع وبه تنار الأطراف حسب رأينا. يقول الشيخ محمد المامي في المعنى الاشتقاقي لهذه المؤسسة الدينية -التي سينسحب معناها في المجتمع البيضاني على مجموعات قبلية معينة - ما نصه: (وأما اشتقاق التزاويت، فالزاوية لغة ركن البيت أو المسجد أو الدار، وشبه ذلك، وقد غلبت عند أهل المدن على زوايا المدارس المبنية للدراسة خاصة، أما ما جمعت الدراسة والصلاة فإنهم يغلبون اسم المسجد على الدراسة كما في الجامع الأزهري بالقاهرة، ويقولون في المدارس زاوية فلان المدرس وزاوية العالم فلان، كما قال السوسي في آخر شرحه الكبير لمنظومته الحسابية " وفرغت من تكميله في زاوية سيدي علي بن داوود ببير مان". ثم إن المدارس في الإسلام قائم أهلها بحمل فريضة العلم لا يأخذون السلاح..) (7).

هذه الخصائص وغيرها جعلتنا نتساءل عما إذا كان من الممكن قراءة الزاوية في المجتمع البيضاني كمؤسسة دينية من هذا النوع الآنف الذكر، تؤطر التصوف وتعمل على حراسته كما هو الحال في شمال إفريقيا مثلا أم أن الأمر يتعلق بمجموعات قبلية تتأسس على الرأسمال الجنالوجي أكثر من الرأس مال الرمزي؟

2.الزاوية، الزوايا في المجتمع البيضاني التقليدي:

إن التأسيس الإيديولوجي والسوسيولوجي لمفهوم الزوايا بالمجتمع البيضاني التقليدي يتعلق بلحظتين أساسيتين: أولهما فترة يحي بن ابراهيم وعبد الله بن ياسين وما رافقهما من صلاح

ورباطات جهادية سيعيد إنتاجها أبو بكر بن عمر والحضرمي المرادي مع بداية القرن 11م، وثانيهما فترة تأسيس النظام الأميري وسيطرته السياسية والعسكرية على المنطقة بعد شربيه وما نجم عن ذلك من احتكار لممارسة العنف المادي جعل شريحة الزوايا تبدو بصفتها تجسيدا اجتماعيا وايديولوجيا تتناقض في كل شيء مع حملة السلاح، لتساهم في إنتاج الجهاد السلمي بعد ما فشلت في تجسيد الجهاد المسلح.

إنما يهمنا هنا هو ان الزاوية كمؤسسة وإن كانت قد بقيت في المجتمع البيضاني كأساس مرجعي للثقافة العالمة كزاوية أهل فلان مثلا، إلا أنها تجاوزت مجالها الصوفي التقليدي في معظم الأحيان لتشمل كل من ترك السلاح عن قصد أو هزيمة ليمتهن الصلاح والمسالمة، في شكل مجموعات قبلية أغلبها من أصل صنهاجي "انزووا بدينهم بعد انكسار شوكة دولة المرابطين واندثارها جراء الخلافات القائمة داخل فصائل صنهاجة التي استغلها العنصر العربي، بنو معقل، فتغلبوا على البلاد واقتسموها إمارات ومناطق نفوذ"(8).

من هنا وجدت هذه التسمية (الزوايا) موقعها في مكانة هذه المجموعة ((الدينية)) ودورها الإصلاحي الذي ليس الصلاح سوى وجه من وجوهه في وضع يفتقر لسلطة تشريعية ودينية يستند إليها ويتخذها كأساس.

إنه من الأهمية بمكان أن نسجل مفهوم "التياب" ضمن هذه الشريحة لما يجمع بينهما من صفات الرجوع والإقلاع والتوبة، والتي قد تكون إرادية ناتجة عن اقتناع ذاتي محض بضرورة الإنابة والرجوع إلى الدين وهنا يكون أصحابها أحرارا مثل قبيلة "انتابه"، من أولاد الناصر وهو الامر الذي ينسحب على بقية الزوايا الأحرار غير التابعين(9).

إن مفهوم الطالب وجمعه "الطلبه" الذي يستعمل في المناطق الشرقية من البلاد الموريتانية كمرادف لمفهوم "الزوايه،" و"الزوايا" في منطقة الكبلة والمناطق المحاذية لها يدل بشكل أو بآخر على الرأسمال الديني والعلمي الذي تستهلكه هذه الشريحة بشكل مكثف، كما يدل على أنها (شويحة الزوايا) شكلت ركنا منيعا أو زاوية قوية للمحافظة على هوية المجتمع الحضارية التي يعتبر الدين واللغة من أركانها الأساسية، فهم طلبة العلم ومعلموه (طلبه) وهم زاوية البناء الاجتماعي وركن هويته الثقافية.

بالإضافة إلى ذلك فإن مفهوم "لمرابط" الذي يعتبر الأكثر استعمالا لمرادف آخر لمفهوم "الزاوي" و"الطالب" ليؤكد الطابع الجهادى والرباطي الذي كان لهذه الشريحة بشكل يفند الأطروحة الاستسلامية التي روج لها الانقساميون أثناء حديثهم عن هذه الشريحة، وأكبر دليل على صدق هذا التفنيد ما حدث من حروب بين قبائل الزوايا ببعضهم وبينهم وبين القبائل المحاربة ذات الشوكة، ليس في التاريخ الوسيط فحسب بل في التاريخ الحديث كذلك لهذا المجتمع.

الهوامش:

1.،2.نور الدين (الزاهي): طبعة و آليات الانتقال والتحول من ظاهرة الزاوية إلى ظاهرة الحزب في المجتمع المغربي – رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا –جامعة سيدي محمد بن عبد الله/السنة الجامعية – 92/91، ص 63.

3.Rènè(Gienon),Symboles fondamentaux de la Science sacrée – ed Gallimard- 1962- P 300

4.ظهرت الزاوية في المغرب في القرن السابع الهجري مع بداية تشكلها تحت اسم (دار الكرامة).. ثم اطلق اسم (دار الضيوف) على ما بناه المرينيون من الزوايا، وفي القرن الثامن الهجري تكاثرت الزوايا في المغرب ونمت حولها مدارس استقر فيها طلبة العلم مما جعلها تتخذ طابع المؤسسة الدينية التي تسهر على تلاوة القرآن وترديد الأذكار النبوية في عهد أبي عنان المريني أو مراكز لنشر الايديولوجيا الرسمية ولتأطير الفعل السيكولوجي للمسافرين لتشكل فيما بعد إطارات جهادية في المغرب الأقصى. رجعنا إلى محمد حجي في: الزاوية الدلائية، وكذلك، M.kably, Pouvoir, Société et religion, ed..P.290

5.–6.نورالدين الزاهي: نفس المرجع – ص71.

7.الشيخ محمد المامي: حمان البادية– مخطوط بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي–نواكشوط موريتانيا.

8.الشيخ محمد البدالي: نصوص من التاريخ الموريتاني(شيم الزوايا – امر الولي ناصر الدين – رسالة النصيحة) تقديم وتحقيق محمدن ولد باباه– بيت الحكمة – قرطاج– 1990 الحاشية رقم (2) – ص 58.

9.الزوايا الاحرار هم زوايا الشمس الذين لا يستظلون بأية قوة أخرى شأنهم في ذلك شأن التياب الذين تابوا بشكل ارادي أو الطلبة حسب الاصطلاح المتداول شرقي البلاد الموريتانية أو لمرابط، اما روايا الفئة الغارمة المستظلة بغيرها من اصحاب الشوكة فمثلهم في ذلك مثل "اللحمة".

السرديات البويتيقية ومشغل الدلالات

(الجزء الثاني)
محمد الأمين ولد مولاي ابراهيم
باحث موريتاني مقيم في القاهرة

3-5.يعتبر كتاب د. سيزا قاسم "بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ"(15) من الدراسات النقدية التطبيقية الرائدة في هذا الاتجاه، فهي دراسة تعود- كما في إهدائها- إلى سنة 1978 وإن لم تنشر إلا سنة 1984؛ وقد سعت الناقدة في دراستها هذه إلى وصف تقنيات السرد كما جسدتها كتابة "الثلاثية" من منظور بنيوي سردي عمدت فيه إلى وصف بناء الثلاثية.

وتكمن القيمة النقدية لهذه الدراسة في أنها لفتت الانتباه في زمنها إلى ضرورة اشتغال البنيوية السردية العربية نهاية السبعينات ببناء الرواية وأهمية ارتباط هذه البنيوية بتقنيات السرد في النص الروائي العربي، باعتباره الخيار النقدي السردي الذي سيسهم لاحقا في تطوير أدوات النقد البنيوي السردي في التجربة العربية من جهة، وفي ارتباط هذا النقد مستقبلا بالنص السردي العربي في أبنيته الداخلية؛ للوقوف على خصوصية تشكله وعلى دلالات هذا التشكل من جهة ثانية. لذلك لم تقتصر الدراسة على وصف وتحليل تقنيات السرد في الثلاثية والاشتغال بمكونات الخطاب الروائي في النصوص الثلاثة فقط، وإنما تعرضت أيضا إلى دلالات هذا البناء ووظيفته الدلالية، وأكدت في خاتمة عملها على"أن الدلالة في العمل الأدبي لا تأتي من المضمون الأدبي. بل من البنية نفسها..(..) فالدلالة في العمل الأدبي، لا تأتي من المعنى الإشاري للكلمات التي يتكون منها العمل الأدبي، بل من التركيب على المستويات المختلفة"(16).

3-6.هذه العناية بمشغل الدلالة في مقاربة النص السردي العربي سوف تتخذ لاحقا مع سيزا قاسم في بحوثها اللاحقة ومع سعيد يقطين ويمنى العيد مع منتصف الثمانينات، أبعادا مقارباتية ومنهجية أكثر وضوحا، تدفع بأصحاب السرديات البويتقية إلى المظهر النصي في اتجاهين متباينين ومتكاملين أثناء مقاربتها لنصوص السردية العربية بحثا عن خصوصيتها.

3-7.السرديات البويتقية العربية ومشغل الدلالة: الاتجاه التوسعي:

3-7-1.من أبرز النقاد الروائيين العرب المتبنين للنقد البويتيقي السردي، الناقدة يمنى العيد؛ فبعد أن أولت اهتمامها دراسة الخطاب الروائي في كتابيها "الراوي: الموقع والشكل"(17) و"تقنيات السرد الروائي"(18)، انتقلت في كتابها الأخير فن الرواية العربية: بين خصوصية الحكاية وتميز الخطاب"(19) لتهتم بدلالة "الخطاب ودلالة النص من خلال" التشديد على حضور المرجع الاجتماعي في النص الأدبي حضورا متميزا بفنيته"(20). وذلك باشتغالها على سؤال: "ما هو شكل حضور المرجعي في هذا النص؟ أو كيف يتشكل النص بنائيا بعلاقته مع المرجع الحي"(21).

وقد قادها سؤال المرجع الحي-هذا- في بنية الشكل "إلى الكلام فيما بعد على عبور القول إلى بنية الشكل إلى اعتبار الجمالية ماثلة في نظام التركيب اللغوي نفسه"(22).

3-7-2.وقد سعت يمنى العيد في نطاق اشتغالها بالبحث عن الدلالة-إلى الأخذ بالسرديات التوسعية، وذلك من خلال عنايته بالقصة (المادة المسرودة) أو ما أسمته بالحكاية في الرواية العربية، تقول "لقد سعيت إلى قراءة لا تفصل ولو إجرائيا (شأني في بعض الدراسات السابقة) بين خصوصية المعنى وتميز الشكل، أو بين الحكاية من حيث علاقتها بالمرجعي الخاص والخطاب باعتبار التقنيات التي يتعين بها هذا الخطاب، كجنس روائي مميز(23).

هذا التوسع في موضوع الدراسة، ليشمل الخطاب والقصة في بحثها عن خصوصية الرواية العربية، كان دافعه الأساسي العناية بمشغل الدلالة. وهو

مشغل تقول عنه "ما يشغلني منذ بدايات بحثي في مجال الدراسة الأدبية، هو الدلالة المولدة على قاعدة العلاقة بالمرجعي، وبالأخص المرجعي الحي، المرتبط بالزمن المعيش. فالرواية العربية معنية بشكل أساسي بهذا الزمن. وهي حتى عندما تستعير حكايتها من الماضي أو التاريخ إنما تعيد صياغة هذه الحكاية وتوظفها لتوليد دلالات هذا الزمن"(24).

3-7-3.ولئن سعت د. يمنى العيد ومن يسايرها في هذا الطرح(25)؛ إلى توسيع مجال السرديات البويتيقية العربية عموديا ليشمل موضوعها: الخطاب والقصة وربطها بالمرجع في بحث منها عن البعد الثالث للنص(الدلالة)- فإنه وجد من أصحاب هذا الاتجاه من تبنى أطروحة التوسيع لكن في اتجاه أفقي هذه المرة.

3-8.السرديات البويتيقية العربية ومشغل الدلالة: الاتجاه التوسيعي الأفقي

3-8-1.من نقاد السرديات البويتقية العرب المتمسكين بهذا الاتجاه أداة ومنهجا في مقاربتهم للسرد العربي والتنظير له والمراهنين عليه خيارا نقديا يحضر بقوة في أعماله د.سعيد يقطين. والقارئ لهذه الأعمال وخاصة منها المتعلقة بالرواية يلاحظ أن يقطين قد تبنى-ومن يسايره(26) في هذا الخط- في كتابيه:"تحليل الخطاب الروائي"(27) و"انفتاح النص الروائي"(28)، أطروحة توسيع موضوع السردية البويتيقية لتشمل: الخطاب والنص في بحثه عن الدلالة. فقد لا حظ يقطين أن جهود أصحاب "سرديات الخطاب" لا تكفي للامساك بالدلالة، ذلك أنه و "بسبب(أن) جنيت وتودوروف يقفان عند حدود المظهر النحوي (الخطاب)؛ فإنهما يظلان عند حدود خاصة لا تسمح بتجاوز الراوي والمروي له في إطار علاقتهما بالخطاب"(29).

3-8-2.ويتحدث د.يقطين عن درجة الانسجام التي حرص على أن تحكم تصوره المنهجي، وهو ينتقل من الخطاب إلى النص، أو من"سرديات الخطاب" إلى ما أسماه "بسرديات النص". فيقول "بالنسبة لي ولأسباب تتصل بالأسئلة التي أطرحها على الرواية كخطاب أدبي ينتج ضمن خطابات أخرى أدبية وغير أدبية، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية وغيرها، لا أرى أن الحد النحوي (الخطاب) لوحده كفيل بالإجابة على هذه الأسئلة؛ لذلك لا بد بالنسبة لي من توسيع الحد النحوي (الخطاب) وتجاوزه إلى ما أسماه تودوروف في حديثه عن المستويات بالمستوى الدلالي (..). هنا وجدتني مقيدا بالسرديات البنيوية، ولتجنب التعسف في الانتقال منها إلى سوسيولوجيا النص مع "زيما" وجدتني أعمل على توسيع مجال السرديات أفقيا وليس عموديا. فكان علي تجاوز الحد النحوي إلى الدلالي وبذلك وجدتني ألتقي مع زيما، وأنا مشدود إلى المظهر النحوي. إن المظهر الدلالي توسيع للمظهر النحوي وليس إلغاء له أو قطيعة معه"(30).

3-8-3.ولعل وجه الطرافة والعمق في مساهمة سعيد يقطين، يكمن في قدرته على فهم أطروحة السرديات البويتيقية المنغلقة في تحليلها على الخطاب، وعلى تصرفه في هذه الأطروحة من موقع واع بها وبالخلفية الفكرية اللسانية التي تصدر عنها، تصرفا يجعل لبنية الخطاب امتدادا أكبر، تتحقق داخله، يدعمها ولا يلغيها، هو النص. يقول يقطين متحدثا عن هذا الانتقال من الخطاب إلى النص: "وبإدخالي النص كمفهوم متميز عن الخطاب وإعطائه بعد المستوى الدلالي، وجدتني أعطي"النص" دلالات خاصة عكس ما نجده مع السرديين الذين يعتبرونه مرادفا للخطاب. لذلك ف"جنيت" وهو يتحدث عن الخطاب السردي أو النص السردي نجده يحملها بنفس الدلالة، وعلى اعتبار النص مفهوما مختلفا عن الخطاب، فإن له مكوناته الخاصة به، والتي لضمان الانسجام لا يمكن إلا أن تكون توسيعا لمكونات الخطاب، ولا يمكن لقطبيه الرئيسيين(الكتاب/القارئ) إلا أن يكونا توسيعا لقطبي الخطاب (الراوي/المروي له)(31).

4.خاتمة

4-1.على هذا النحو يتبين لنا أن تجربة النقد الروائي العربي البويتيقي قد تبنت الاتجاه التوسيعي للسرديات البويتيقية، بفعل الاهتمام بالمشغل الدلالي والوظيفي وإن اختلفت صيغة

التوسيع. وقد لاحظنا أن خـــط التوســـيع الأفقـــي (سيزا، يقطين) كان أوفـــى لأطروحـــة مؤسســـي "السرديات" البويتيقية (جنيت، تـــودوروف)، فـــي حين كان خط التوسيع العمودي (يمنى العيد) أقرب إلى أطروحة المنادين بعدم حصر الســـرديات فـــي مجال تحليل الخطاب وبانفتاحها علـــى مســـتويات أخرى، لم تهتم بـــها الحقبـــة البنيويـــة (القصـــة /الدلالة/ النص).

4-2.وفي كلتا الحالتين كانت تجربة النقد البويتيقي السردي العربي مرتبطة في نشأتها ونضج أدواتها المنهجية وعمق تفكيرها المنهجي بمشغل الدلالـــة عند أصحاب هذا الاتجاه الفتي في نقدنا الروائـــي، بحيث كان هذا المشغل-فـــي نظرنـــا- المحـــرك والدافع لأصحاب هذا الاتجاه إلى تبني موقف نقدي من أطروحة التوسيع تستجيب وخياره المنـــهجي. مما يعني أن سياق نشأة السرديات البويتيقية فـــي النقد العربي، كان سياقا خاصا ومباينـــا للســـياق الذي نشأت فيه السرديات البويتيقية الغربية، علـــى أنه تنبغي الإشارة أخيرا إلى أنه حتى وإن كـــانت الأولى متحققة في أفق الثانية الفكـــري والنقـــدي والمنهجي فإنها ومن موقعها، ولعل هذا ما يميزها عن المرحلة البنيوية السابقة لها، كانت محـــاورة لهذا الأفق في طرحه الفكري والنقدي والمنـــهجي بصورة غير علنية (سيزا قاسم، يمنى العيـــد)؛ أو بصورة علنية كما هي الحال عند ســـعيد يقطيـــن، مما يبعث على الأمل مستقبلا في أن يغير الكثـــير من نقادنا من مواقعهم المكتفية في كثـــير منـــها بالتقبل وإعادة الإنتاج، إلى مواقع جديدة تتأســـس على النقد والحوار في صياغتها لخطابها النقـــدي المستلهم والمستفيد من خطاب الآخر، ودون ذلـــك الكثير من البحث والجهد والإخلاص لهما.

هوامش الدراسة:

15.سيزا قاسم: بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

16.سيزا قاسم: المرجع السابق،ص/168.

17.صدر عن مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.

18.صدر عن الفرابي،بيروت، 1990.

19.صدر عن دار الآداب، بيروت 1998.

20.يمني العيد: المرجع السابق،ص/8.

21. يمني العيد: المرجع السابق،ص/9.

22. يمني العيد: المرجع السابق،ص/9.

23. يمني العيد: المرجع السابق،ص/11.

24. يمني العيد: المرجع السابق،ص/15.

25.اقتصرنا على مدونة يمنى العيد باعتبارها عينة على خط التوسيع العمودي وإن كان لهذا الخط امتداده في التجربة العربية.

26.ما قلناه عن يمنى العيد يقال عن سعيد يقطين باعتبار أعماله تمثل خط التوسيع الأفقي وهو خط يجد أيضا امتداده في التجربة العربية.

27.صدر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989.

28. صدر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989.

29.سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي:مرجع مذكور سابقا ص/52.

30.سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي: المرجع السابق ص/53.

31. سعيد : تحليل الخطاب الروائي: المرجع السابق ص/53.

في باب اللغة:

اللغة هي ضابط الاحساس، كما هي ضابط الفكر، الانســـان لا يعي إحساسه ولا يتنبه إلا إذا استطاع أن يسكنه اللفظ المحدد الدال..

***محمد مندور**

دلالة الأسماء والألقاب في أعمال يوسف القعيد الروائية

(المبحث الثالث)
ظاهرة تضمين اسم المؤلف

ازيد بيه ولد محمد البشير
جامعة انواكشوط

نجد ظاهرة تضمين اسم المؤلف في المتن الروائي في نص آخر من نصوص يوسف القعيد هو " مرافعة البلبل في القفص "(20) حيث نجد "يوسف القعيد" شخصية من شخصيات القصة وذلك في قول السارد (أحد أبطالها كاتب.. وهناك من قبل المؤلف الذي كتب القصة، أو قصة القصة واسمه طويل: محمد يوسف القعيد (بضمة على القاف وشدة مكسورة على الياء) ومحمد اسمه ويوسف الاول اسم والده ويوسف الثاني اسم جده والقعيد لقبه. وأصل العائلة يعود إلى.. اسم المؤلف الحقيقي الطويل جرى اختصاره إلى اسم ثنائي، ويقولون عنه في أوساط من يحملون الأقلام: يوسف القعيد. من يقابل بين الاسم المدون في الأوراق الرسمية وهو طويل، والاسم المختصر يكتشف أن الثاني اسم الشهرة كما يقال في مثل هذه الأحوال) (الرواية ص. 8-9).

ولا ينى يوسف القعيد يقدم اسمه بتشكيلاته المختلفة وتمفصلاته الممكنة في متن هذا النص الذي يقدم -كما يقول شمس الدين موسى- (على صورة حكايات قصيرة كل منها تتناول واحدا من هؤلاء الأبطال: المرأة والمحامي والضابط والكاتب والمؤلف والقاضي) (21)، لذلك نجده مرة يقدم اسمه (محمد بن يوسف من آل القعيد أو يوسف القعيد) (ص10)، ومرة يوسف القعيد (ص65) وأخرى [محمد بن يوسف القعيد من آل القعيد (مع ضمة القاف وشدة وكسرة على حرف الياء وليس القعيد بمعنى الجليس كما حاول دكتور كل العصور أن يسخر من اسمه) أو يوسف القعيد (ص67).

وهذه هي كل التوليفات الممكنة لهذا الاسم وهي أيضا ما نعرفه في العالم الواقعي لا التخييلي عن يوسف القعيد الذي ندرس الآن بعضا من نصوصه. أي أنه يمكن التحقق من هذه المعلومات عند الرجوع إلى السيرة الذاتية أو الأوراق المدنية لكاتب مجموعة من الروايات المتداولة في الحقل الأدبي العربي. وبذلك تكون هوية المؤلف موقع "مرافعة البلبل في القفص" وروايات أخرى، المدعو في ثنايا النص - يوسف القعيد- هو ذلك الكاتب المصري ذو الوجود الفعلي.

فهل تسعفنا هذه تأكيد مقولة (فيليب لجون) السالفة التي تقول إن وجود الاسم الحقيقي ضمن نص روائي الحقيقة فيما يجعل كل أحداث هذا النص حقيقية، خاصة إذا دعم هذا الاسم بأسماء أخرى "حقيقية" قلما يخلو منها نص من نصوص القعيد. كأسماء الشخصيات السياسية أو الفكرية كالسادات، عبد الناصر،

مبارك، نيكسون، بطرس غـــالي.. المعروفـــة لدى القارئ بنفس المعلومات المقدمة عنها في ثنايا النص الابداعي، وفي بعض الأحيان تكون هذه المعلومات المقدمة في هذه النصوص حية طازجة في ذاكرة القارئ، كما نجد مع الأسماء السياسية الدولية أو العربية أو المصرية التـــي ترد في " شكاوي المصري الفصيح" أو "يحدث في مصر الآن" أو "الحرب في بر مصر".

فهل يعني كل ذلك أن يوسف القعيـــد لا يكتـــب الروايـــة، علـــى الأقـــل بمعناهـــا التخييلـــي التجريدي، أم أنه إنما يلجأ إلى هذه الوســـائط ليضمن مشاركة القـــارئ وتحمســـه للقـــراءة عندما يتلقى بعض ما يعرفه مقدما من غـــيره، خاصة إذا اعتبرنا أن (تدخل المؤلف باســـمه.. لا يلغي الطابع المتخيل في الرواية، بل لعلـــه يضاعفه، ذلك أن تدخله يستشعر كحيلة فنيـــة لتأكيد واقعية الحدث الروائي لا أكثر) (22).

وهناك مظهر آخر، من مظاهر تعامل القعيد مع الأسماء لا نريد أن ننـــهي هـــذا المقـــال دون التطرق إليه والوقوف على بعض دلالاته. ذلـــك هو اهتمامه المثير بتعليـــل أســـماء الأمـــاكن، والبحث لها عن متكآت فـــي التـــاريخ تـــبرر تسميتها.

فالمكان، كما يقول القعيد، "له حضور خـــاص جدا في وعيي، ولذلك فأنا شديد الحرص علـــى تحديد الأمـــاكن التـــي تجـــري فيـــها أحـــداث الروايات بالاسم، فلا أقول حدث في قريـــة" س" أو مدينة "ص" كما يفعل الكثير من الروائيـــين، لأن ذلك يختصر الحضور الحي للمكان ويحوله إلى مجرد رمز أجوف خـــال مـــن أي معنـــى وعاجز عن أي دلالة" (23).

وهكذا فإن الفضاءات التي تدور فيها أحـــداث روايات القعيد تثبت بعناية وحرص وكما هـــي معروفة لدى القارئ، فتقدم المـــدن والقـــرى وشوارعها ومقاهيها وحدودها تقديما يثبت أن ما يدور من أحداث تخيلية يدور في هذه المدن والقرى الحقيقية التي يعرفها القارئ أو يسمع عنها. فالقاهرة التـــي تجـــري فيـــها أحـــداث "شكاوي المصـــري الفصيـــح" هـــي القـــاهرة المعروفة بشوارعها وأحيائها ومآثرها. وكذلك "الضهرية" مركـــز إيتـــاي البـــارود محافظـــة البحيرة فهي القرية الأثـــيرة عنـــده ومســـقط رأسه.

بيد أن ما يلفت النظر أكثر فـــي تعـــامل هـــذا الروائي مع أسماء الأماكن هو اجتـــهاده فـــي تأويل هذه الأسماء، وإيجاد معان دالـــة علـــى السياق العام للأحداث، لذلك فإنـــه كثـــيرا مـــا يبحث في المعاني الاشتقاقية لـــهذه الأســـماء وإيحاءاتها الدلالية كما في "منطقتنا التي أكتب عنها كل رواياتي مليئة بجميع تناقضات أيامنا. عاصمة المنطقة اسمها دمنهور. أهـــل بلـــدي يقولون أنه حدث في مصر القديمة في القـــرن العشرين قبل الميلاد وفي الربع الأخير منـــه، أن طغى أحد الفراعنة وانتشـــر الســـوء فـــي أيامه. وازداد الأغنياء غنى والفقـــراء فقـــرا وبعدت المسافة بين الطرفين، وأوصل التذمـــر الناس إلى ثورة دموية. كان الدم فيها أنـــهارا يسبح فيها الثوار: سميت الدم نهور، وحرفـــت مع الزمان إلى دمنهور" (يحدث في مصـــر الآن ص171).

ويكشف هذا المستنسخ كيف يستند القعيد على التاريخ والميثولوجيا الشعبية لتعليـــل أســـماء مدن وقرى أعماله كما أن المستنسخ يتضمـــن،

بمصاحبة هذا التعليل، تحريضا صريحا لأبناء دمنهور، الذين يعيشون نفس واقع أسلافهم، على التحرك.

ونجد أيضا "أنا عائد الآن من قريتنا الضهرية التي بناها الظاهر بيبرس في إحدى جولاته في بر مصر... ليست مصادفة أن تتسمى قريتنا بهذا الاسم. التوفيقية التي تقع فيها النقطة الثابتة حملت اسم الخديوي توفيق. إيتاي البارود المركز يقال إن محمود سامي البارودي كان أحد أبنائها. ويقولون أيضا في التاريخ المروي شفاهة والذي لم يدونه أحد أن المدينة بنيت مكان مخزن للبارود في ثورة عرابي" (الرواية ص.171).

وليست مثل هذه التعليلات الاشتقاقية لأسماء المدن والقرى هي ما يوجد في أعمال القعيد بل اننا نجد تعليلات اشتقاقية ساخرة لأسماء بعض الشخصيات العالمية، كما في اسم "جيمي كارتر" الذي كان بطلا من أبطال "الخاتمة التي كتبتها ظروف الوطن" وهو أحد شهود كامب ديفد حيث نجد (إن جيمي اسم الدلع لجمال وكارتر اسم الدلع لكركر وهو وادي في جنوب الصعيد. فهل هو صعيدي دون أن ندري؟ يجب دراسة الأمر. وتشكل لجنة للتنقيب في تاريخ مصر القديم والوسيط والحديث. وتقف اللجنة أمام الهجرات التي تمت في كل العصور ما بين صعيد مصر وجنوب آمريكا. ياه! الفرج يأتي أخيرا، كما توقعنا فإنه لا يأتي إلا من آمريكا وحدها) (شكاوي المصري الفصيح ص469 –470).

كما ليست أسماء الشخصيات والأماكن وحدها هي ما استأثر بعناية القعيد وتعامل معه بهذا الأسلوب، بل إن لأسماء النصوص الروائية المثبتة على الغلاف الخارجي دلالتها أيضا. فهي مختارة بعناية وانتقاء، لا لتدل على ما سيجري داخلها من أحداث فقط بل لتحيل القارئ في بعضها، على الأقل، إلى عوالم أخرى خارجة عن السياق المباشر للأحداث كما نجد مثلا، في رواية "شكاوي المصري الفصيح" التي تومئ إلى حكاية "الفلاح الفصيح" المعروفة في التراث الفرعوني، والتي تروي حكاية فلاح سرق فاشتكى إلى المحكمة، وأدهش، إذ يقدم شكواه، القاضي بفصاحته. وسعيا إلى استخراج المزيد من فصاحته طلب القاضي من الفرعون ألا يحكم له بالعدل مباشرة، وأن يرعى عائلته من دون علمه.

وبذلك يمكن أن نقول عن أعمال يوسف القعيد واستناده على التاريخ والبطولات الجاهزة في تسمية شخوصه الروائية وشخصياته وفضاءاته ما قاله سعيد علوش بصدد أعمال أميل حبيبي. من أن البحث عن أسماء أخرى وابتداعها غير مبرر ما دام يوجد عندنا في جاهز الثقافة بطولات وأسماء تغنينا عن ذلك وحين نستعملها (ينفتح جرح التسمية الشخصية على تداخل حقول تاريخية وسياسية وتراثية وتخييلية وشعرية (..مما يخلق إيهاما) بدفع الإيهام عن الأسماء والبطولات المتنامية واستبدالها بأسماء وبطولات جاهزة، فالأشياء تسمى بأسمائها ورموزها وإيحاءاتها، فلا مجال لإبداع أسماء أبدعها الواقع التاريخي والسياسي)(24).

هكذا إذن تكشف لنا هذه الوقفة على الأسماء عند يوسف القعيد خصوصية تعامله مع الشخصيات الروائية التي تحرك عالمه التخييلي. ومدى العناية الفائقة التي أولاها

للتسمية سواء من أجل أن تكون هذه الأسماء دوال سلبية على مسمياتها تضفي عليها مزيدا من الغموض. أو من أجل أن تكون دوال إيجابية تساهم في تألق الشخصية وبروزها مما يجعلنا نقول إن الأعمال التي وقفنا على اشتغالها على الأسماء لم تتعامل مع هذه كما كانت الرواية التقليدية تتعامل بل نحت منحى الروائيين الجدد الذين زحزحوا مكانة هذه الأسماء وتعاملوا معها باعتبارها دوال ثانوية لا تملك (القيمة المهيمنة) التي كانت لها لدى الروائيين التقليديين الذين كانوا يغدقون على الشخصيات من الأسماء والأوصاف والمؤشرات التلميعية ما ينحو بها منحى الآدمية. عكس الروائيين الجدد الذين جردوا الأسماء من أي دلالة على الآدمي ومن أي أوصاف ونعوت تجعلها تلابس ولو في توهمنا النماذج البشرية.

الهوامش:

20. محمود امين العالم: التاريخ والفن والدلالة في ثلاث روايات مصرية. الآداب العددان 2- 3 فبراير /مارس 1980 ص27.

21. حوار مع يوسف القعيد أجراه عيسى مخلول تحت عنوان: "كتابنا رؤوسهم في الرمال"، مجلة اليوم السابع الاثنين 13 أكتوبر 1986 ص39

22. سعيد علوش: عنف المتخيل في أعمال أميل حبيبي. المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع. الدار البيضاء1986 ص. 64

في باب ما لا يجوز جهله:

هو الجهل جهل الفقه ليس بجائز
وجاهل علم النحو ليس بفائز
ولا تترك التوحيد ملغى فإنه
لخيبة دين المرء إحدى الركائز
وجهل قريض الشعر شر غريزة
إذا عددت يوما شرار الغرائز
ولا تجهلوا علم الحساب فإنه
قبيح على الفتيان عد العجائز

من شعر المحظرة الموريتانية

أساليب التصوير فى خطابة صدر الإسلام

(المبحث الثاني) التشبيه والكناية
محمد محمود ولد محمد الأمين
(أستاذ)

كانت نهاية الحديث في المبحث السابق عن مثال الراعي يدخل الحمى دون أن يدري، وهنا نواصل حديثنا من خلال تعميق هذا المثال:
وقد تدخل مواشي الراعي على حين غفلة منه إلى الحمى القريب، وهنا لن تكون العاقبة مرضية ولن يعصمه الحذر منها، والأمثلة فى هذا الجانب لا حصر لها.
ويلاحظ أن تكوين الصورة القائمة على التشبيه فى خطابة صدر الاسلام، انتزعت من الطبيعة المحسوسة، وكانت بيئة الخطباء بكل ما فيها، هي المنبع الذي يستقون منه تشبيهاتهم.
وقد شملت الصورة أنواع التشبيه المختلفة، حتى التشبيه الضمني، أما أدوات التشبيه فقد استخدمها الخطباء كلها، اسما وفعلا وحرفا.. وحذفت أحيانا فكان لحذفها دوره فى التأكيد والإثبات، وتوسلوا بتشبيه المحسوس بالمحسوس، والمعقول بالمحسوس، أما تشبيه المحسوس بالمعقول فلا تكاد تجد له أثرا، وهذا فى الخطابة أمر طبيعي بحكم وظيفتها أو مهمتها، فالعقل مستفاد من الحس، ورسم الفكرة المجردة بصورة محسوسة، يجعلها اقرب إلى فهم الناس وأوضح مدلولا فى أذهانهم مهما اختلفت مداركهم، وقد أشار البلاغيون القدماء مثل عبد القاهر الجرجاني، إلى أن التشبيه كي يقوم بمهمته فى الإيضاح يجب أن يقوم على إخراج النفوس "من خفي إلي جلي"، أما العكس فلم يقبلوه بل أشاروا إلى قبحه "إخراج الظاهر إلى الخافي أو المكشوف إلى المستور".
ويمكن ان نجمل القول فنقول: لقد جاءت الصورة التشبيهية واقعية مصوغة بطريقة فنية، تتميز بجزالة التعبير وصدق الأداء، ولم تكن من قبيل الزينة، ولذلك جاءت بعيدة عن التكلف والصنعة.
لم يكن التشبيه وحده هو الذي يقوم ببناء الصورة عند الخطباء بل كانت هناك أدوات أخرى تتدخل فى كثير من الأحيان كالكناية والاستعارة وغيرها.. ولذلك كان من الممكن أن نقرأ الصورة أكثر من مرة وأن نقرأ فيها أكثر من معنى.
ب-الاستعارة: تشكل الاستعارة عنصرا بالغ الأهمية من عناصر بناء الصورة الفنية، وهي خطوة متطورة فنيا على التشبيه، ولذلك فإنها تتمتع بقدرة أكبر على التعبير وعلى إغناء المعنى لما لها من دور فى التأثير والتخييل، وقد اهتم بها البلاغيون اهتماما وأشادوا بدورها وبمزاياها ويتحدث عنها عبد القاهر الجرجاني مشيدا بمحاسنها فى كتابة أسرار البلاغة، فيرى من مناقبها أنها" تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ".
وطريقة الاستعارة فى تقديم المعنى ورسم الصورة تتجاوز الحدود الواضحة للرسم الواضح، لتدخل فى إطار التمثيل الإيجابي، او التغيير الإيجابي، فتعمل بذلك على تحريك العاطفة والخيال، لفهم المعنى المراد من خلال ركن واحد من أركان التشبيه كما أنها تترك للخيال حرية الحركة والتأمل، ثم أنها من خلال تركيبها اللغوي الجديد تكسر الحواجز الموجودة بين الأشياء فى عالم الواقع، وتخلق عالما جديدا غنيا، ولهذا كله تبدوا الاستعارة أقرب إلى الشعر، وبه ألصق، حتى أن ابن سينا يراها غريبة على الخطابة فيشير إلى أن

"الاستعارة فى الخطابة ليست على أنها أصل، بل على أنها غش، ينتفع به فى ترويج الشيء على من ينخدع وينغش"

هذه الفوائد العظيمة التي تتمتع بها الاستعارة، وهذا الثراء الذي تمد به المعنى بما تتمتع به من قدرة على تجاوز العلاقات الموضوعية بين الأشياء، والمحددة بشكل من الاشكال، جعلتها وسيلة لاغنى عنها، لا فى الشعر فحسب وإنما فى النثر أيضا، وقد استعان خطباؤنا بها وحاولوا الاستفادة من مميزاتها فى تشكيل صورهم والتعبير عن أفكارهم، فتوسلوا بالتشخيص وجعلوا المعنى المجرد كائنا محسوسا له ملامحه وأبعاده وله قدراته فى بعض الأحيان على الحس والحركة. ولننظر إلى الأمام علي كرم الله وجهه، وهو يستخدم الاستعارة فى بناء صورة خطبة له، ويتوسل إلى ذلك بكائن محسوس هو الناقة، حيث يقول: "فما أحلو لت لكم الدنيا فى لذتها، ولا تمكنتم من رضاع أخلافها إلا من بعده، يعني الرسول صلى الله عليه وسلم، صادقتموها حائلا خطامها قلقا وضيفها". هذه اللوحة تصور الدنيا وطغيانها على النفوس بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي فى الوقت نفسه تشير إلى ما كان عليه الوضع قبل وفاته، الدنيا تتحول إلى ناقة، هذه الناقة جامحة ثائرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، صعبة الانقياد، لقد خلعت زمامها أو أعجزت راكبها عن تقويمها، وفى كلا الحالتين يظل المعنى واحد، وهو أنها تسير به على غير هدى، وتمضى به إلى حيث أرادت، لا إلى حيث يجب أن تمضى، وحركتها الثائرة القوية جعلت وضيفها "الأنساع التى يثبت بها الرحل على ظهر الدابة"، يسترخي وهذا الاسترخاء يشير إلى خطورة الركوب، لأن ما وضع على ظهرها للركوب عليه لن يكون ثابتا وعندئذ سيلقي بالراكب أرضا. ومع أن الناقة التى تعني الدنيا، فى هذه الحال من الجموح قد تمكنوا من إرضاع أخلافها، وقد يبدوا الأمر متناقضا، فالرضاع يستلزم الثبات، وقد يبدو رضاع أخلاف الناقة فى هذه الحال أمرا غير ممكن، ولكن الصورة تتخطى فى كثير من الاحيان القيود المنطقية ولا تعترف بها، والتناقض الذي نشير إليه يساهم مساهمة فعالة فى بناء هذه الصورة، فانصراف الناس أصبح إلى الرضاع دون الاهتمام بتهدئة الناقة، والقبض على زمامها للسير بها فى الاتجاه الصحيح ولتجنب المهالك التي تقود إليها.

والصورة تشير من جانب آخر إلى ما كانت عليه الدنيا، الناقة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كانت سهلة الانقياد، أسلمت صاحبها زمامها وثبت وضيفها وسارت إلى حيث يجب أن تسير دون انشغال الناس بالضرع والرضاع، هذه الصورة تعبر عن قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم للمسلمين فى الطريق الحق، الذي يوصلهم إلى حيث الخير والأمان. ولن نكثر من الأمثلة فهي كثيرة جدا، وإنما يمكننا أن نخلص إلي القول باطمئنان، أن خطباءنا، توسلوا بالاستعارة فى التعبير والتصوير، ولم تكن الاستعارة عندهم زينة يزفون بها خطبهم أو حلية يصطنعونها، وإنما جاءت حيث جاءت وسيلة ضرورية للتعبير، لا غنى عنها فى أداء المعنى الذي يرمى إليه الخطيب، ولا نعني فى حديثنا هذا الاستعارات البالية أو الذاوية، وإنما نعنى الاستعارات التي تنبض بالحياة والتي تنم عن جهد ذهني وفني. والحقيقة أن هذا النوع لم يتوافر إلا فى خطب قلة من الخطباء وقد أجاد هؤلاء غالبا فقدموا صورا حية متحركة يتفاعل فيها المشبه مع المشبه به، ويمده بنسغ الحياة ويمنحه الإحساس، فإذا الفكرة فى كثير من الأحيان كائن حي له أبعاده المحسوسة وملامحه الواضحة.

إذا تفحصنا خطب خطبائنا، ستطالعنا الاستعارة بكل أشكالها، غير أن النوع المكني يغلب عليها، والخطباء يراعون العلاقة المنطقية بين عناصر استعاراتهم ليسهل على المتلقي الوصول إلى المراد، ولم يتطرفوا فى بنائها، ولم يتسلوا بما لم يكن معروفا بل استمدوا عناصر صورهم من الواقع، من البيئة التي يعيشون فيها فربطوا بين طرفي الاستعارة على أساس من التشابه الذي كانوا على وعي تام به، فلم تكن هناك استعارات غريبة على المتلقي فهمها والتأثر بها. ويمكن أن ندون هذه الملاحظات حول الاستعارة فى هذه الخطابة:

*استعانت بعناصر الواقع المحسوس، وكان الشبه يؤخذ على الغالب من الأشياء المشاهدة المدركة بالحواس، للمعنى المعقول فكانت تشخص الأمور المعنوية وكثيرا ما كانت تضفي عليها الحياة.
*استعانت بأعضاء من جسم الإنسان أو الحيوان، ولا سيما الأليف منه كالناقة.
*استعانت أيضا ببعض موجودات البيئة من شجر وخيام وأقواس وسهام..الخ.
*جاءت فى الغالب من النوع المكني، لكن المشبه أو المستعار له هو الذي يتحرك ويؤدي دوره فى تقديم المعني.
*الصور الاستعارية صور جزئية تاتي فى ثنايا الخطبة، ولا تشكل لوحات واسعة.
*الصور الاستعارية تستعين بالكناية فى كثير من الاحيان فكان للكناية دورها فى الصورة، والواقع أن اغلب الاستعارات جاءت من النوع الذي يحمل بالإضافة إلى كونه استعارة مجاز بالكناية، أما التشبيه فلم يكن له دور كبير.
*ليس للبديع، إلا نادرا، دور يركز فى بناء الصورة الاستعارة.

ج.الكناية
تعتبر الكناية أيضا من العناصر الهامة في بناء الصورة، وقد أدرك الخطباء المسلمون مالها من دور في التأثير وفي تحقيق وظيفة الخطابة، فتوسلوا بها كما بها كما توسلوا بالتشبيه والاستعارة في بناء صورهم، بل إنهم استعانوا بها في التعبير أكثر مما استعانوا بالتشبيه والاستعارة.
ويرجع البلاغيون أن أهمية الكناية إلى كونها نابعة من "أن إثبات الصفة بإثبات دليلها وايجابها، هو شاهد في وجودها، وأبلغ فى الدعوى.." ولعل صاحب الطراز كان أكثر إحساسا بقيمتها حين أثار إلى ما تمنحه للنص من طلاوة ورونق، وإلى تحريكها للخيال في سبيل فهمها، فهو يقول إنها "تفيد الألفاظ جمالا وتكسب المعنى ديباجة وكمالا، وتحرك النفوس إلى عملها، وتدعوا القلوب إلى فهمها".
لقد تنوعت صور الكناية في خطابة صدر الإسلام، واستعملها الخطباء للتعبير عن موضوعاتهم، فكنوا عن الصفة وعن الموصوف، وعن التشبيه، وتوسلوا بها للتعبير عن مواقفهم الدينية أو السياسية أو الاجتماعية، وعبروا بها عن معان لو عبروا عنها بالتصريح لفقدت كثيرا من دلالاتها وجمالاتها.
فالرسول(ص) يتوصل بالكناية للتعبير عن ذهول المرء يوم القيامة، فيقول: "تعلمن والله ليصعقن أحدكم ثم ليدعن غنمه ليس لها راع". فترك الأغنام دون راع كناية عن شدة الهول والرعب الذي يقطع أوشاج اهتمام المرء بالدنيا ومشاغلها ومغرياتها. وترك الأغنام دون راع يعرضها لخطر افتراس الوحوش، وصاحب الغنم في العادة حريص عليها، ولفظة الأغنام في هذا السياق تتسع دلالاتها لتمثل كل

ما من شأنه أن يشغل الإنسان أو يحظى باهتمامه.
وعثمان بن عفان رضي الله عنه يوضح للثوار أن قتله سيؤدي بهم وبالمسلمين إلى فتنة لا تحمد عقباها، فيعبر بالصورة عن خطورة هذا الفعل، يقول: "فإنكم إن قتلتموني وضعتم السيف على رقابكم.." ووضع السيف على الرقاب كناية عن إقتراب الموت والوقوع في الخطر المحدق الذي لا مفر منه، وهي صورة يدركها المتلقين مهما اختلفت صورة وضع السيوف على الرقاب عندهم.
والواقع ان التصوير بالكناية حظي ببعض اهتمام الخطباء، ولكن الصورة القائمة على الكناية لم تبلغ من الجمال ما بلغته الصورة القائمة على التشبيه والاستعارة، ولا يعود ذلك إلى عجز الخطباء وإنما يعود إلى طبيعة الكناية نفسها، ويتعاظم اهتمام الخطباء بالكناية في الخطب السياسية، إذ يلجأ إليها الخطيب للاستفادة من طاقتها في التعبير والتأثير والإيحاء، ففي الكناية إثبات للمعنى بشاهد ودليل كما يقول عبد القاهر.
أما السمات الفنية للكناية في هذه الخطابة، فلا تختلف كثيرا عن السمات التي ذكرناها للتشبيه والاستعارة، فقد استعان الخطباء بالبيئة في كناياتهم و أفادوا من الأمثال الشعبية، كما أنهم أفادوا من دلالات بعض الألفاظ القرآنية في بناء كناياتهم، وقد استخدم الخطباء الكناية المفردة والمركبة ولكنهم مالوا إلى النوع المركب لأنه أكثر قدرة على التصوير والتعبير، كما أنه أعظم بلاغة وأشد ملاءمة.
ويمكن أن نجمل القول فنقول إن خطباءنا استعانوا بالتشبيه والاستعارة والكناية في بناء صورهم، وفي التعبير عن أفكارهم، واستخدموا هذه العناصر بمختلف ألوانها وأشكالها، وإن كانت الكناية أكثر استعمالا في التعبير إذا أضفنا إليها المجاز الكنائي الذي يعد من الاستعارة ايضا، أما من حيث الصور فكانت الصور العالية هي التي تقوم على التشبيه والاستعارة.

2.الاسلوب المباشر للتصوير:

التصوير بالأسلوب المباشر من خصائص الأسلوب النثري، فهو أقرب إليه من الأسلوب البلاغي، حقا لقد استعان الخطباء المسلمون بالأسلوب البلاغي، بمعنى أنهم لم يهملوا التعبير القائم على التخييل والمحاكاة، ولكن اعتمادهم عليه كان بمقدار، وعندما لجؤوا إليه اعتمدوه بالقدر الذي يساهم في عملية الإقناع.
والأسلوب البلاغي ليس هو الأسلوب الوحيد للتصوير، فقد تخلو الصورة بالمعنى الحديث من المجاز أصلا، فتكون عبارات حقيقته الاستعمال، ومع ذلك فهي تشكل صورة دالة على خيال خصب، والصورة هي الشكل الفني المكتمل، سواء في ذلك أن يكون فكرة أو استعارة، فالتصوير المباشر لون آخر من ألوان تقديم المعنى، وإن بدا أقل جاذبية واخف بريقا، وهذا مما دفع بعض النقاد لتسميته "التقرير" غير ملتفتين إلى ما تحمله هذه اللفظة من إيحاء بالجفاء والجمود.
ومن هذا النوع من التصوير قول الرسول الكريم(ص): "أما بعد أيها الناس، فقدموا لأنفسكم، تعلمن والله ليصعقن أحدكم، ثم ليدعن غنمه ليس لها راع، ثم ليقولن له ربه، وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه، ألم يأتيك رسولي فبلغك، آتيتك مالا، وأفضلت عليك، فما قدمت لنفسك فلينظرن يمينا وشمالا فلا يرى شيئا، ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق من تمرة فليفعل، فمن لم يجد فبكلمة طيبة..".
إنها صورة حية تعرض مشهدا من مشاهد الحساب، وتحرك الخيال والعواطف لمتابعته، فالعبد انتقل من دنيا الباطل بكل ما في تلك

الدنيا من آمال وطموحات وأعمال إلى دنيا الحق للحساب، ويقف قبالة الله عز وجل وجها لوجه دون حاجب يحجبه، ويعرض الله عليه الحجة، من هداية له، وإضافة نعم، ويسأله عما قدم لنفسه، الله سبحانه وتعالى أعطاه الأسباب التي تهيئ له سبل النجاة، ومنحه القدرة على ذلك، وهو لا يريد منه شيئا فيسأله: ما قدمت لنفسك؟ وليس ما قدمت لي؟ ويمكن أن نتصور بعد ذلك الحالة النفسية السيئة لهذا العبد الذي أعيته الحجة، فما استطاع جوابا، وهو يريد أن يتعلق بشيء ما، أن يجد شيئا يستعين به، يدلنا على ذلك هذا التلفت يمنة ويسرة الذي يشير إلى حالة الحيرة والاضطراب والخوف، ولكن هذا العبد لا يجد شيئا، وعند ذلك يدرك النهاية القاسية، والرسول (ص) لا يقول فيساق إلى جهنم أو فيكون مصيره جهنم، أو غير ذلك من العبارات بل يترك المشهد مستمرا، ليفضي إلى النهاية:"ثم لينظر قدامه فلا يرى غير جهنم"، العبد يواجه الحق في البداية والآن يواجه النار في النهاية، بعد أن واجه ما قدم لنفسه من عمله فلم يجد شيئا بكل ما تحمله عملية المواجهة من خوف ورهبة، واستخدام الرسول (ص) للفعل"لينظرن" المؤكد هو تأكيد لحدوث الفعل، وتحريك للخيال في تصور هذه الجزئيات، وهو (ص) لم يقل ادخل إلى جهنم وإنما قال "فلا يرى غير جهنم"، وهنا ينتهي المشهد، المتلقي سيدرك - طبعا- القيمة التي يوحي بها الموقف والتي تؤكدها لفظة "قدامه" ولكنه سيدرك ذلك بعد أن يتأمل صورة النار التي يراها ذلك العبد، ولذلك كانت رؤية النار تكتسي أهمية خاصة قد تفوق أهمية إتمام الأحداث التي تسير إليها الصورة.

قد يبدوا أن المشهد انتهى هنا، وأن قوله(ص) "فمن استطاع ان يقي وجهه من النار، ولو بشق من تمرة، فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة" ما هو إلى خلاصة القول الذي أراد الرسول(ص) أن يصل إليه أمام المسلمين. وقد يكون في هذا الأمر شيء من الصحة، ولكن يمكن أن نلحظ ان القول يضيف شيئا إلى الصورة، لأنه يحمل بين طياته تعبيرا عن عظمة النار وهيبتها، والخوف الذي يعتري المرء عند مشاهدتها، حتى الشق من الثمرة على بساطته بشيء عظيم يقي به المرء وجهه من النار، وكذلك التعبير بالوجه دون غيره من الأعضاء يضيف لونا آخر إلى الصورة، فالوجه هو مركز الحواس التي تجعل الإنسان يتمتع بملذات هذه الدنيا، وهو اقل أعضاء الجسم تحملا للمشاق والعذاب، وليس هذا كل ما في الأمر فقول الرسول(ص) :"لمن استطاع.." يمنح الصورة اتساعا وشمولية عندما يعمم الموقف ويوحي للمتلقين بأن كلا منهم قد يكون مكان هذا العبد.

والأمثلة عند خطبائنا المسلمين أكثر من الحصر، فقد عبروا بهذا الأسلوب من التصوير عما ينتظر الإنسان من موت وحساب، وعن ما هو عليه الآن، وعما يتعلق به من مناقب أو مثالب وصوروا الماضي القريب، وحالة العرب قبل الإسلام كما صوروا بداية الدعوة الإسلامية، وما واجه المسلمين من عقبات ومصاعب، ولكن دون أن يهملوا بعض الأحداث الهامة التي كانت تجري ضمن إطار الدولة الإسلامية، وكانت صورهم تعتمد على الحدث حينا وعلى الحوار حينا آخر، وعلى الوصف حينا ثالثا وقد تجتمع هذه الأمور كلها، أو بعضها في الصورة الواحدة.

ويمكن أن نخلص من هذه الدراسة إلى لقول: إن الخطباء المسلمين استعانوا بالصورة في سبيل التعبير عن أفكارهم وإيصالها إلى الجمهور المتلقي، وفي سبيل التأثير في هذا الجمهور، صحيح أن وظيفة الشعر هي: التأثير وبعث الانفعال أولا، ووظيفة النثر هي: للإفادة

وتغذية العقل أولا. ولكن التأثير في الخطابة يتمتع بقدر كبير من الأهمية لانه يهيئ النفوس للفهم والإقناع ولذلك سعى الخطباء من أجله، واستخدموا كثيرا من الوسائل التي تحققه، ولعل الصورة كانت إحدى أهم تلك الوسائل، إذ لم يخف عليهم أن الصورة أكثر ثباتا في العقل والنفس من الفكرة المجردة، وأكثر إقناعا لأنها تجعل المتلقي يرى الفكرة في صورة يشارك خياله في بنائها، في أكثر الأحيان.

وتباعا لارتباط الصورة بالفكرة يمكن أن نحدد لها بشكل رئيسي وظيفتين أساسيتين هما:

*الشرح والتوضيح والتوكيد

*التحسين والتقبيح

وقد يقال إن الخطباء استعانوا بالصورة على الوصف أيضا، غير أن هذا الوصف الذي قد نراه لا يخلو من أن يكون على سبيل الشرح والتوضيح او على سبيل التحسين والتقبيح، ولذلك لم نشر إليه مستقلا.

وتبقى هناك ملاحظات هامة تستحق أن نشير إليها وهي أن الصورة في هذه الخطابة لم تكن واسعة إلا في أحايين قليلة، فقد كانت الصور تميل إلى الإيجاز، وتصور على الغالب جانبا واحدا من جوانب الموضوع كم أنها تميل إلى الوصف حتى لتكاد الوصفية أن تكون سمة من أهم سماتها.

مراجع الدراسة:

*الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. د. جابر عصفور، بيروت. 1983م.

*الصورة الادبية، د. مصطفى ناصف.

*منهاج البلغاء وسراج الأدباء، عبد القهار الجرجاني

*كتاب الشفاء لابن سيناء، الجزء الخاص بالخطابة، تحقيق الدكتور سليم سالم.

*نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندي حتى ابن رشد)،د.الفت كمال،بيروت 1983م.

*أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القادر الجرجاني.

*سر الصناعتين، أبو هلال العسكري.

*الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي.

*دلائل الإعجاز- عبد القادر الجرجاني

*السيرة النبوية، ابن هشام" ابو محمد بن عبد الملك" تحقيق مصطفى السقا، بيروت.

*الكامل في التاريخ عز الدين بن الاثير – بيروت 1979م، ج3

*مجلة المعرفة السورية – العدد 344 أيار 1992م.

*مجلة التراث العربي – العدد 78 كانون الثاني 2000.

في باب أحب إلي مما طلعت عليه الشمس:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لأن أقول سبحان الله والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر أحب إلي مما طلعت عليه الشمس"

*رواه مسلم

إنشاء المسرح الوطني الموريتاني

(الجزء الثالث)
جمعيات ونوادي مسرحية

احمد ولد الشيباني ولد منيرة
مخرج مسرحي

بالإضافة إلى تأسيس فرقة القافلة الحمراء الثقافية التي تحدثنا عنها سابقا، فقد شهدت سنة 1989م ميلاد جمعية الخلاص للمسرح كما شهدت تأسيس فرقة المسرح الكوميدي وتواصل العطاء المسرحي لهذه السنة بمشاركة مسرحية لمجموعة من الشباب الهواة في مانستير التونسية تحت إشراف وزارة الثقافة.

وفي سنة 1990 تم تنظيم كأس عمدة انواكشوط للمسرح وقد شارك في هذه التظاهرة الثقافية كل من فرقة مسرح شنقيط وجمعية المرابطين وجمعية المعرفة وانتهت هذه المسابقة بفوز جمعية المرابطين بالكأس، وذلك بمسرحية "واقانونا" كتابة احمد حبيبي واخراج محمد ولد الشيخ، وتأتى سنة 1991 لتغادر أول دفعة شبابية للدراسة بالمعهد العالي بالفن المسرحي بتونس، وقد تكونت هذه الدفعة من الشباب التالية أسماؤهم: التقي ولد عبد الحي، احمد ولد مولود ولد أيده، احمد حبيبي، عبد العزيز ولد محمد الحسن. وتجدر الإشارة هنا إلى أن عناصر جمعية المعرفة بعد هذا الأسبوع الثقافي تفرقوا ما بين مسرح شنقيط، المرابطين، وجمعية الخلاص للمسرح، لتختفي جمعية المعرفة عن الأنظار.

لقد اعتمد النشاط المسرحي في هذه الحقبة من الزمن على الجهود الذاتية البحتة لهواة المسرح. فالتمويل يتم من خلال التبرعات التي تجمع من الأهالي والتي لا تكاد تفي بمتطلبات الإنتاج المتواضع لأولئك الشباب في تقديم عروضهم المسرحية وأما العناصر نفسها فاجرها على الله. كما امتازت هذه الفترة كذلك بالبحث عن منفذ بغية التكوين.

وحسب ما اعتقد فقد لعبت هذه الجمعيات والأندية من خلال أعمالها المسرحية الكثيرة دورا أساسيا في القضاء على الحساسية التقليدية التي يعامل بها المسرح من قبل الكثير من أفراد الجمهور. وما أقصده هنا هو المحاولات الجادة لخلق مسوح فعال قادر على طرح الإشكاليات الجادة مثيرا بذلك خواء الذات في جمهوره من كافة سكونيته حينما يتعامل مع الفكر والثقافة والحضارة، أو حينما يتعامل مع الزمن والتاريخ وذلك انطلاقا من قناعتهم بأن المسرح خيط إشعاع رفيع يحاول أن يجمع حزم الضوء الكامنة في الماضي والحاض، ثم يسلط هذه الحزم لتبدع وتخلق وتضيء جديدا.

ولا أبالغ هنا إذا قلت بأن أهم الإنجازات التي قامت بها هذه الأندية الجمعيات هي قدرتها على تأصيل حب المسرح لدى الهواة، الشيء الذي نتجت عنه تضحية كاملة بالوقت والمال لرغبة هؤلاء الهواة الملحة لخلق مسرح موريتاني. مما أدى ببعضهم إلى التضحية بدراستهم الجامعية وارتكاب معاناة السفر والمغامرة خارج البلاد للدراسة في معاهد المسرح العليا ولو على حسابهم.

لم يتوقف الدور الذي لعبته هذه المجموعات الشبابية عند هذا الحد بل ظلت تحرك الساحة لما تعالجه من مشاكل اجتماعية حساسة كالزواج غير الناضج والطلاق وغير ذلك من الشعوذة والرشوة والتلاعب بالأموال العمومية..الخ.

وفي هذه الآونة ظهر البرنامج التلفزيوني الساخر" ش إلوح أفش" الذي استجذب إليه أفضل الممثلين مما أحدث شرخا في صفوف بعض الفرق والأندية المسرحية آنذاك مثل فرقة مسرح شنقيط والمرابطين، إذ غادر من الأخيرة إلى البرنامج

المذكور أعلاه كل من احمد طالب الملقب باب المصري، والعالي بنت سيد محمد أما من شنقيط فغادر كل من احمد سالم وعبد الباقي ولد محمد أما الكوميدي الملقب "بط مكعور" فلم يكن له حضور يذكر على الساحة المسرحية، إلا أن الحظ حالفه في الشهرة من خلال "ش إلوح أفش" وقد أعد هذا البرنامج وقدمه للتلفزيون الزميل المخرج احمد ولد محمد الأمين.

لقد تأثر نادي المرابطين بمغادرة بعض عناصره إلى برنامج "ش إلوح أفش" تأثيرا قويا جعل عناصر أخرى تغادر النادي للالتحاق بفرقة مسرح شنقيط التي ظلت أكثر الجمعيات تحريكا للساحة طيلة 1993 رغم مغادرة احمد سالم وعبد الباقي الفرقة إلى برنامج "ش إلوح أفش" كما ظهر كل من بنه ومولاي المغادرين لنادي المرابطين إلى جانب أعضاء فرقة شنقيط أثناء عرضهم لمسرحية "حفلة خطوبة" التي شارك في تمثيلها إلى جانبهما كل من محمد ولد بخوصه، محمد سالم ولد دندو والطالب ولد سيد وعبد الله ولد امود والولي الشيخ، الذي كتب المسرحية المذكورة، وفي نفس الفترة قدمت الفرقة مسرحية "مملكة العقل الواحد" بطولة وإخراج محمد سالم ولد دندو.

وفي نفس السنة كذلك ظهرت الرابطة الوطنية لترقية الثقافة والرياضة المعروفة اختصارا بالمتطوع، ونظمت هذه الرابطة أول تظاهرة مسرحية لها في شكل مسابقة بين الأندية والجمعيات بدار الشباب الجديدة. شارك في هذه المسابقة من الجمعيات والأندية الهواة: النبراس، همام للمسح الرواد، وكذلك النهضة. واختتمت هذه التظاهرة بفوز جمعية النبراس. وبعد ذلك بأشهر قليلة اختفت الرابطة الوطنية لترقية الثقافة والرياضة ليحل محلها نادي المتطوع الذي لم يعمر طويلا.

وفي نهاية 1993 تغادر جمعية النهضة هي الأخرى الساحة المسرحية بعد الأسبوع الثقافي الذي نظمته في دار الشباب الجديدة والذي قدمت خلاله عروض مسرحية متنوعة. وفي الفترة نفسها نظمت جمعية المرابطين للثقافة والفنون أياما مسرحية في نفس المكان كان أبرز ما قدم فيها مسرحية "وأخيرا نطق الحجر" التي شارك في تقديمها الطالب ومحمد ولد الشيخ الذي أعد المسرحية كتابة وإخراجا. وقد عالج هذا العمل المسرحي قضية الشعب الفلسطيني.

ظهرت فرقة الأصابع المنشقة عن مسرح شنقيط في نهاية 1993 وبداية 1994 والمتألفة من عبد الباقي ولد محمد وعبد الرحمن ولد احمد سالم إضافة إلى محمد الحسن ولد بوخوصه والطالب ولد سيدي. كان من بين الأعمال التي قدمت هذه الفرقة مسرحية "على شرط"، ولكن مسرح شنقيط تأكيدا لاستمرار يته ولو بعد غياب أبرز عناصره الأعمال التالية:"الحب" لتوفيق الحكيم، "الحب للجميع" لمحمد فال ولد عبد الرحمن. وفي نفس الآونة انضم كل من بنه ومولاي إلى فرقة الأصابع مع المسرح الشعبي والأصابع تولدت فرقة جديدة هي فرقة الأصابع للمسرح الشعبي.

أما في نهاية 1994 فقد نظم الأسبوع الثقافي والرياضي لمنطقة انواكشوط وقد شارك في هذا الأسبوع كل من فرقة شنقيط عن تيارت، جمعية الخلاص للمسرح عن تفرغ زينه، فرقة الأصابع للمسرح عن الميناء، نجوم المسرح عن عرفات، نادي توجنين للمسرح عن توجنين ونادي المتطوع عن الرياض وانتهى الأسبوع بفوز الأصابع للمسرح الشعبي في ميدان المسرح.

ومن الملاحظ أن نهاية 1994 شهدت مغادرة جل الأندية للساحة المسرحية أو توقفت هذه الأندية عن عطائها الفني ولو مؤقتا نتيجة لغياب الدعم المادي اللازم لتقديم أي مسرح.

الأسس الفلسفية لحقوق الانسان

محمد ولد مكحل
المفتشية العامة للتعليم الثانوي والفني

ان البحث في مسألة حقوق الإنسان يضرب بجذوره في أعماق التفكير الفلسفي، ولا يعني هذا مجرد أنه يعكس، من حيث الموضوع ، فكرا أنثروبولوجيا، بل اكثر من ذلك فان إشكالية حقوق الإنسان ولدت في أحضان الفلسفة، وبخاصة فلسفة الأنوار التي مهدت، من خلال تركيزها علي مقولة الحرية، لاعلان حقوق أساسية، اعتبرت آنذاك جوهر إنسانية الإنسان.

فعلي المستوى المفهومي نجد أن كلمة "حقوق" التي تحيل إلى حقل دلالي قوامه المعيارية، ترتبط بحكم ذلك ارتباطا وثيقا بمجال البحث الفلسفي. ومقولة "الإنسان" تحيل، هي الأخرى، إلى الإنسان من حيث هو إنسان، أي إلى الجنس باعتباره تجريدا ميتافيزيقيا وليس إلى هذا الفرد أو ذاك.

أما علي مستوي النشأة التاريخية، فإن اللحظات الحاسمة في مسار تناول المسألة كانت دائما لحظات ممارسة فلسفية ساهمت من خلال طرحها وأسلوب معالجتها في تحديد معالم تلك الحقوق كمفاهيم أولا (الحرية- العدالة-المساواة..)، ثم كمبادئ تمت صياغتها من خلال الإعلانات التاريخية لحقوق الإنسان. يتعلق الأمر إذن بمحاولة استثمار مفاهيم تجريدية في الأصل في حيز التاريخ والوقوف علي مدي إمكان ذلك الاستثمار.

إن اكتشاف حقوق الإنسان مرتبط بالفصل بين ما هو سياسي وما ليس سياسيا. ويعتبر هيجل انه مرتبط بالتمييز ما بين الدولة والمجتمع المدني، ذلك التمييز الذي تم داخل حقل التفكير الفلسفي، ضمن مسار نضج النظرية السياسية.

وإذا كان صحيحا أن الفلسفة السياسية هي التي أخذت دائما علي عاتقها تحديد ماهية المدينة العادلة، فإن إعلان حقوق الإنسان، أي انتقال تلك الحقوق من حالة مبادئ الحق الطبيعي إلى حالة قوانين يقرها نص وضعي يبدو"كتحقق سياسي للفلسفة"(1).

أن مجرد الإقرار بوجود "حقوق طبيعية للإنسان مقدسة ولا يمكن التنازل عنها"(2) يثير، بالنسبة لمن يتفحص المسألة فلسفيا، مجموعة من التساؤلات أهمها: من هو هذا "الإنسان" الذي يعلن حقوقه؟ من يعلن هذه الحقوق؟ وبأي حق ينفرد بحق إعلانها؟ ثم ماهي هذه الحقوق؟ وهل تملك كلها نفس القوة المعيارية؟ كيف نتمثل "الإنسان"الذي يعلن حقوقه هل هو الإنسان "الطبيعي" كما هو في جوهره "القبل -سياسي"؟ أم هو الإنسان وقد رقي إلى الحالة "المدنية" أو "السياسية"؟ بعبارة أخرى، هل الحقوق حقوق الإنسان من حيث هو إنسان أم حقوق الإنسان من حيث هو مواطن؟

خلال النقاشات التي سبقت المصادقة علي إعلان حقوق الإنسان والمواطن بني مفكرو 1789 اقتراحاتهم علي التمييز الأساسي القائم في الفلسفة الحقوقية والسياسية الحديثة ما بين الإنسان "الطبيعي" والإنسان "المدني". وهذا التمييز يستند إلى روسوجين، يقول:

"يجب أن نختار بين أن نصنع إنســـانا أو أن نصنع مواطنا"(3).

وهـذا يعنـي أن الخلفيـة النظريـة لتلـك الاقتراحات يحكمها افتراض ميتا فيزيقي يتمثل في فكرة "الإنسان الطبيعي" أو الإنســان فـي حالة الطبيعة. فهذه الفكرة غـذت الفلسـفات الكبرى وقدمت لها معيار ضبط خطابها. فـإلي جانب الفلاسفة الذين شيدوا بناءاتهم النظريـة علي تبني افـتراض وجـود طبيعـة بشـرية (هوبز-لوك-روسو)، نجـد أن مـا يسـميه ديكارت " النور الفطري" قد يكـون المصـدر الذي مكن من عقلنة الحق.

وقد لا نجانب الصواب إذ قلنا بـان الأسـاس الفلسفي لموضوع حقوق الإنسان هو فكـرة الطبيعة البشرية المتصلة بالإنسـان المجـرد. فإشكالية حقوق الإنسان تقوم برمتـها علـى اكتشاف الفكر الحديث للإنسان بالمفهوم العـام وبعض النظر عن أي تحيد خاص، أي الإنسـان كفرد كلي. وهذا الفرد الذي ظل حـاضرا فـي تفكير فلاسفة اليونـان، وخاصـة أفلاطـون وآرسطو الذين يعترفـان بشـرعية الإقـرار بالفرد. ولا شك في ان وضع الـذات المفكـرة هو عند ديكارت بمثابة رسم معالم ذاتية كليـة (دون محتوي) ستستقر في مركز العالم حيـث يتسنى لها أن تكون سيدة ومالكـة للطبيعيـة. وإذ كانت إشكالية حقوق الإنسان قد صيغت في البداية من خـلال اسـتثمار مفـهوم الحـق الطبيعي، فان نظرية هذا الحق الطبيعي التـي أسسها فلاسفة القرنين 17و18 (سأفروسيوس - لوك -وولف - روسو) قـامت أساسـا ضـد التمثلات القروسطية التي تري بان كل إنسـان رهن وضع ومكانة يحددان كلية وبشكل نـهائي من هو. ففكرة الحق الطبيعي أصبحت جـزءا من برنامج تحرير العقل الذي تبنتـه الفلسـفة الحديثة. فحين يقـول أفـرو سـيوس إن " أم الحق الطبيعي هي الطبيعة البشرية ذاتـها"(4) فانه يبرز بجلاء البعد الانتروبولوجي العقلـي لمسألة حقوق الإنسان في مرحلـة المقاربـة القائمة علي مفهوم الحق الطبيعي.

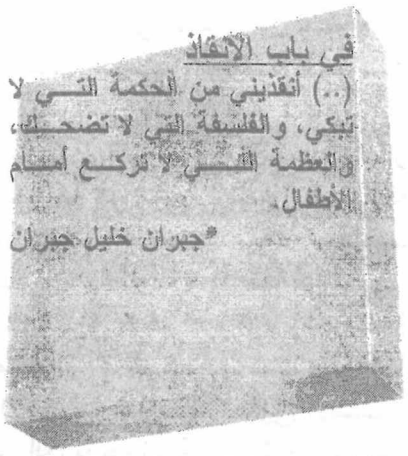
الهوامش:

1- J.Habermas, "Droit naturel et révolution ",in Théorie et pratique,tome1,Payot,P17.

2- ديباجة اعلان حقوق الانسان والمواطن

3- Rousseau,Emile,Competes,Gallimard,t4, P248.

4- Discours prèliminaire,S17,P12/



بحث حول الذات في الفلسفة الحديثة

ديكارت – كانط – فيخت
يعقوب ولد القاسم
جامعة انواكشوط

مقدمة:

إذا كان ثمة محور في الفلسفة الحديثة، قد أثار اهتمام هيجل في هذه الفلسفة، فهو محور الأنا أو الذات. ذلك أن إشكالية الذات هي التي أعطت "لفلسفات الكوجيتو"، شحنة الدفع الأولى نحو التجديد، مستفيدة من الإصلاح الديني، وتراث عصر الأنوار، والاكتشافات العلمية الجديدة، فبعد أن ظل مفهوم الذات منذ اليونان إلى حدود القرن السادس عشر مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمنطق واللغة، قام ديكارت بفك هذا الارتباط عن طريق الكوجيتو. وهو المنحى نفسه الذي أخذته فلسفات الذات، ممثلة في كل من ديكارت وكانط فيخت وشيليخ. ويبرز فضل هؤلاء في أنهم بنوا أرضية ورسموا فضاء معرفيا، كل على طريقته الخاصة. وسيكون ذلك الفضاء فيما بعد من بين المنطلقات الأساسية لفلسفة هيجل، وخاصة في "اكتشاف الذات" أو الأنا وعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة.لقد أوضحوا أن الفكر "ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر وإنما فاعلها و واضحها الذاتي"(1).

فكيف طرحت الفلسفة الحديثة من خلال هؤلاء؟

كان ديكارت هو الذي بين إمكانية بناء جميع اليقينيات على: "أنا أفكر"، أي أن اليقين بالنسبة إليه لا ينبني إلا على فعل التفكير الذي يمارسه الأنا: "je" ولقد أكد ديكارت ذلك، عندما بين "أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو، وأن الفكر يفترض دوما وحدة الأنا- أفكر."(2).

ولهذا الاعتبار، فإن تمثلاتنا، من حيث هي تمثلات، تعود إلى تلك الوحدة، أي وحدة أنا- أفكر، وكان الكوجيتو هو الخلاصة النظرية للشك في الذات. ولقد أجاب ديكارت عن السؤال: من أنا؟ بقوله أنا كائن أفكر. ويهدف الشك الديكارتي إلى أن يهيأ لنا "سبيلا سهلا للغاية لتعويد عقلنا على الافتراق عن الحواس، وهذا الافتراض هو شرط اليقين بالذات"(3). إن الوظيفة الأساسية للكوجيتو الديكارتي تتمثل من جهة، في توفير نموذج لكل قضية يقينية، ومن جهة أخرى، في التمييز بين النفس والجسم.

وبهذا المعنى تسير ميتافيزيقيا ديكارت من "الشك اليقين" أو بالأحرى من حكم أول – يقيني متضمن في الشك بالذات، هو الكوجيتو، إلى أحكام يقينية متزايدة أكثر فأكثر. ذلك أن الشك هو وحده الذي يمكن أن يوجد يقينا"(4)، حيث أن اليقين متضمن في الشك ذاته. وبالتالي فالأحكام اليقينية التي نصل إليها تبدأ بحكم يقيني هو ضمان الأول لكل يقين، يقول أبرييه "فالكوجيتو يقيني، لأنني أدرك بوضوح وتميز الرابط بين فكري ووجودي"(5) ومن هنا فهو النموذج اليقيني لكل يقين يمكن الوصول إليه. والقضية الأساسية من هذا العمل الشاق والطويل الذي قام به الأنا، ليست الشك في ذاته كطريق منهجي لبلوغ معرفة ما فحسب، وإنما الحصيلة التي توصل إليها، وهي اكتشاف قارة الذاتية، وهو طبعا الاكتشاف الذي أدى إلى إعادة النظر في العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. وبالنظر إلى تلك النتيجة اعتبر هيجل أن "ديكارت هو الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة باعتباره قد أخذ فعل التفكير(Le penser) كمبدأ، وفصله عن التيولوجيا الفلسفة.. ولن نتمكن من تمثل مدى التأثير الذي مارسه هذا الرجل

(ديكارت) على عصره وعلى الأزمنة الحديثة"(6) لقد مهد ديكارت حسب هيجل للأزمنة الحديثة، ذلك أنه قد بنى أرضية جديدة للخطاب الفلسفي، وجعل مبدأ هذه الأرضية: "أنا أفكر". وبذلك أبان عن أهمية الذات المفكرة، كما أنه قد فصل هذا النمط من التفكير عن تيولوجيا الفلاسفة المتقدمين، إنه كما يقول هيجل "بطل أعاد المسائل بصورية جذرية إلى البداية وأعاد تشكيل أرضية الخطاب الفلسفي"(7)، كما أن تصور الفلسفة كعلم بدأ مع ديكارت: "إن ما يسميه الفرنسيون العلوم الحقة، وعلوم الفهم المحدد، قد بدأت مع (ديكارت) في هذا الوقت، ولم تكن الفلسفة قد انفصلت عن العلم الحق"(8) ذلك ما يراه هيجل حسب كيرشير. وبذلك يكون ديكارت قد شكل، في نظر هيجل قطيعة مع التقليد الفلسفي؛ وذلك بتحديده لفضاء هذا العلم الحق، أي الفلسفة. وفي إطار هذه الأخيرة، بتحويله للاهتمام نحو هذا "المحور الجديد الذي هو محور الذاتية، والذي يمثل محورا أساسيا في الفكر الكارتزياني"(9).الكوجيتو الديكارتي إذن هو محاولة لتنبية الخطاب الفلسفي، من أجل العودة إلى الذات. ولقد جاء ذلك من خلال إجابة ديكارت عن السؤال: من أنا؟ بقوله: "أنا كائن أفكر"، لكن" إجابة ديكارت هذه، لا يرضى عنها هيجل"(10) حسب كوجييف. فهي إجابة صحيحة ولكنها ناقصة. فمن هو "أنا"، الذي يفكر؟ يقول كوجييف: "عندما أنطلق ديكارت من "أنا أفكر" فإنه لم يركز الانتباه إلا على فعل التفكير(أفكر)، مهملا نهائيا الأنا الذي ينبغي أن يكون جوهريا"(11). حيث أن الإنسان ليس فقط وعيا، ولكنه قبل ذلك وعي بالذات، إنه ليس فقط كائن يفكر، أي يكشف(12) عن الكينونة عن طريق "اللوجوس"؛ أي عن طريق هذا الخطاب المؤلف من كلمات لها معاني، إنه يكشف كذلك عن الكائن الذي هو ذاته. ومع ذلك فإن ديكارت قد نبه على أهمية الذات، وأكد أن العودة إلى الذات ليست استسلاما أو هروبا بقدر ما هي مشروع متكامل للعمل والبناء. فالذات "ليست نقطة النهاية بقدر ما هي نقطة البداية، وليست وصولا بقدر ماهي منطلق، لذلك وجب التفكير فيها والاهتمام بها لتعريفها تعريفا حقيقيا. ولاثباتها إثباتا يقينيا، وبهذا العمل البطولي =حسب عبارة هيجل- يتكفل الجزءان الرابع والخامس من الحديث".(13) والخلاصة هي أن ديكارت قام "بإبراز الذاتية كمشروع وحيد للخلاص"(13)، كما أنه و"قبل هيجل بقرنين من الزمن قد توصل إلى أن العقل، عقل فردي يرتبط ارتباطا عضويا بالذات"(14). وهكذا فبعد أن كان "مفهوم الذات لدى الإغريق مرتبطا بالمحمول، وكان بذلك له معنى منطقي ونحوي"(15) فقد أحدثت ثورة ديكارت القطيعة مع هذا التصور اليوناني، ذلك أنه قد "فك هذا الارتباط من خلال الكوجيتو تحت تأثير ثورة جاليلي العلمية، ووجه النظر إلى ثنائية الذات والموضوع اعتبارا للذات، كوجود لا يختلط بنظام الأشياء لأنه يفكر ويشير إلى هذا النظام"(16). وإذا كان ديكارت قد أكد من خلال الكوجيتو على مكانة الذات ودورها في المعرفة، ووجه النظر إلى ثنائية الذات والموضوع كما أكد على ذلك الأستاذ التريكي، فإن كانط "يذهب إلى أبعد من ذلك ليجعل الذات محور المعرفة، وتتحدد أرضية الذات عند كانط بعملها التشريعي المتعالي في عملية المعرفة"(17). وبذلك يكون كانط قد أكد على الموقف الديكارتي من العلاقة بين الذات والموضوع. كما أنه أيضا أكد على موقف ديكارت من أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر، وإنما فاعلها وواضعها الذاتي: "هذا ما أكد عليه كانط بعد ديكارت عندما بين أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو"(18). لكن كانط يشير كذلك إلى قيمة المعرفة الناجعة والبناءة، هذه المعرفة التي يحد من ثبوتها هذا الشك في الذات

الذي رأيناه مع ديكارت. فكانط يـــرى "أن جوهـــر الأشياء بعيد المنال، لكن بنية الظاهرات خاضعـــة لقوة العقل الموحدة التي تفرض شـــروطها"(19). فالعقل بالنسبة لكانط مطـــالب بـــأن يوحـــد بيـــن انفعالاته الحسية ويتعرف عليها على أنها انفعالاته الخاصة. وهنا تبرز ضرورة تلك الوحدة بين "أنـــا- أفكر" التي رأيناها مع ديكارت، وإن في ثوب آخر. فهذه "الوحدة متأتية من عمـــل إدراكـــي.. إنـــها الإدراك الحسي السابق للتجربة"(20) لكن الأساسي لدى كانط حسب Ducasset هو أنه "كشف لنا في كتابه نقد العقل الخالص، عن (أنا) شـــامل غـــير شخص يبني مـــع المقـــولات أطـــر كـــل تجربـــة ممكنة"(21). أي أن "الأنا الكانطي" أكثر شـــمولية من "الأنا الديكارتي". فهذا الأخـــير، وبعـــد جـــهد، يكتفي فقط بالتأكيد من وجوده على أنه يفكر. أمـــا الأنا الكانطي فإنه يبني إلى جانب المقولات أطر كل تجربة ممكنة. ومع أنه قاصر على هذا المجـــال، فلم يكن ليهتم بالجانب العلمي، لأن هـــذا الأخـــير يمثله في فلسفة كانط نقد العقل العلمي، هذا الكتاب الذي يبين فيه كانط عن الشخصية الأخلاقية مـــن حيث هي فردية. أي أنه على حد تعبير دوكاســـي " كشف لنا فيه عن شخصيتنا الأخلاقيـــة بميزتـــها الفردية"(22). وبالتالي، فمع المحدودية الملاحظـــة في مستوى العقـــل الخـــالص، نجـــد أن النهايـــة الأخلاقية هي وحدهـــا التـــي تتمتـــع بالمطلقيـــة، وبالتالي فالأنا النظري لدى كانط يخطو كـــل مـــرة خطوة إلى الأمام باتجاه هذا الأنا الشامل. وبـــهذه الكيفية "قطع كانط (الصلة) مع الطريقة التقليديـــة والغائية للتفلسف.. إنه غـــير ميـــدان الأســـئلة، بواسطة حركة منطقية إلى أن يصل إلى الســـؤال الترانساندانتالي (المتعالي) حول الشروط القبليـــة لإمكانية المعرفة والعمل"(23). لقـــد شـــكل كـــانط قطيعة مع التقليد الفلسفي، وادخل فكره في عـــالم الحداثة، عندما حاول أن يجدد الفضـــاء الفلســـفي للسؤال، ليس فقط عن طريق تغيـــير الموضـــوع فحسب، بل وأيضا عن طريـــق تغيـــير الطريقـــة نفسها. فجاءت النقدية الكانطية متمثلة في الثالوث النقدي: "نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملـــي، ونقد ملكة الحكم". غير انـــه قـــد بيـــن "ســـذاجة الميتافزيقياء التي تعتقد في إمكانية تحديد الكينونة والأصل الحقيقي، والعلة الأولى"(24). لقد أفســـح كانط المجال أمام إشكالية التوجـــه، منطلقـــا فـــي البداية من الحالة التي توجد فيها الذات كفلســـفة. وهكذا تمكن فيلســـوف التحليـــل الترانســـاندانتالي (المتعالي) من أن يمفصل قطيعته مع الميتافيزيقـــا، باعتباره قام بعمل حر للعقل النقدي الذي يكتســـح وعيه بذاته وبسلطته وبشرعيته، كمـــا أن كـــانط أيضا، ومن خلال فلسفة التحليل هذه، قد نبه إلـــى قواعد فلسفة التاريخ. وهذه سمة اخرى من سمات الحداثة الفلسفية لدى كانط، فمـــع كـــانط أصبـــح "بإمكان الفلسفة الحديثة أن تحدد تاريخيا الخطـــاب الفلسفي – تحدده وليس تحده – وأن تحدد فلســـفيا موقفها التاريخي"(25). ورغم أن تنبيه كانط إلـــى قواعد فلسفة التاريخ لم يكـــن كـــاملا ولا واعيـــا بذاته- كما يحلو لكيرشير"(26)، فإنه مع ذلك، أفاد هيجل الذي سيقوم فيمـــا بعـــد بتأســـيس فلســـفة التاريخ، معتبرا التاريخ هو تقدم الروح في الزمان والمكان"(27)، كما أن تصوره للذات كذلك، ظل في نظر هيجل، ناقصا وغير واع بذاته، شأنه في ذلـــك شأن قواعد فلسفة التاريخ لديه. ومع ذلـــك فقـــد استفاد منه هيجل؛ تقول كاترين – كوليوتيلين: "إن هيجل يعترف وفي مـــرات مختلفـــة بأنـــه مديـــن لأسلافه، وخاصة في محاضرات تـــاريخ الفلســـفة حيث يشير لدى هوبـــس وروســـو وكـــانط إلـــى المراحل المتوالية لتفتح العقلانيـــة الذاتيـــة"(28). غير انه مع ذلك ينتقده مشيرا إلى ضعف فلسفته. ويرى أن "ضعف هذه الفلسفة يرجع فقط إلى عـــدم قدرتها على أن تتطور انطلاقا من المبدأ الأســـاســـي

للتحديد الذاتي (l'autodétermination) للإرادة الحرة، نظرية ملازمة للواجبات"(29). أي أن ضعف الكانطية في نظر هيجل مرده إلى عدم قدرتها على تحديد الواجبات المحددة للأنا، أو للفرد المدنية، بالاعتماد على التحديد الذاتي للإرادة الفردية، لذلك فإن مفهوم الحياة الخلقية باعتباره مفتاح هذه النظرية هو ما لا يمكن للمثالية الذاتية تقديمه. فهيجل يصف الأخلاق الكانطية بأنها "فلسفة الواجب -الكينونة- (philosophie du devoir être) غير قادرة من الأساس على بلوغ نظام ما هو كائن. وفي الاتجاه نفسه بدا لنا(لهيجل) من الضروري البحث بداخل الكانطية عن مسألة تحقيق الأخلاق"(30). فلسفة الذات الكانطية كما تبين لنا - عاجزة عن تحقيق الأخلاق، وهي فلسفة كانت كما رأينا - قد تصورت الذات على أنها ذات متعالية، ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. وإذا كانت "الذات النظرية لا يمكنها إلا أن تكون صورية، لأنها تخلق مادة المعرفة، فإن الذات العلمية، الذات العقلية، تجد نفسها مكلفة بالبحث في إمكانية إعطاء مادة لذاتها، غير أن ذلك لا يتسنى لها إلا لكونها ذاتا تاريخية"(31). وتؤكد ميشيل جالي أن هيجل يولي اهتماما خاصا لفلسفة كانط، وتحتل هذه الأخيرة مكانة خاصة في تفكير هيجل، وتكاد الروح الفلسفية الكانطية تلازم البناء الفلسفي للهيجلية. فلقد ظل هيجل يفكر تحت تأثير كانط ولم يتخلص من هذا التأثير إلا حينما تحددت معالم النقد الهيجلي للكانطية. ولقد أكد هيجل أن الكانطية بنت لعصرها كما تؤكد ميشيل جالي "تمثل الأخلاق الذاتية لحظة الوعي بالذات بالنسبة للإرادة، وبذلك تكون الأخلاق الكانطية بنت عصرها"(32). أما فيخته، الذي يعتبر أحد أصدقاء وشراح كانط، فقد انطلق مما توصل إليه هذا الأخير في مستوى الأخلاق والحرية. فإذا كان كانط -كما رأينا- قد توصل إلى أن العلم عبارة عن نسيج من الظواهر التي لا يستطيع التعرف عليها إلا الأنا القبلي للتجربة، وإذا كان قد أكد "أن فاعلية الأنا المطلقة ليست سوى إرادة أخلاقية وحرية"(33)؛ فإن فيخته قد طرح اعتمادا على ذلك، ما يسميه (بوحدة العلم) و"وجود الأشياء" على الأنا والحرية الأخلاقية. غير أن الأنا لدى فيخته يظهر لأول وهلة أنا متناقضا وبمجرد إزالة هذا التناقض نستطيع في رأيه، التعرف على الأنا وغير الأنا(أو اللاأنا). يقول بيير دوكاسي "كي نعقل هذا الأنا فنحن مطالبون بأن نزيل التناقض. ولا يمكن إزالة التناقض إلا بواسطة تركيب، أي بتعرف الأنا على ما يناقضه، أي على غير الأنا"(34).

فإذا كان كانط، كما يرى هابر ماس "وجد نفسه مجبرا على التقدم حتى يصل إلى الوحدة الترانساندانتالية (المتعالية) للوعي بالذات، (فإن فيخته يبحث على النحو التالي) إن الوعي بالذات يتأسس حينما أمتلك نفسي من حيث هي أنا مطابق لكل تمثلاته، وأن أعمل في نفس الوقت تجريدا لما تم التفكير فيه في مجموعه"(35) ونفهم من ذلك أن الأنا لدى فيخته يعي ذاته فقط عند عودته إلى نفسه كأنا، أي أنه مجبر على أن يجد قبله، كأساس يرجع إليه، أنا آخر. فالأنا الأصلي لدى فيخته يكون "أنا" عند ما يتعارض مع ألا أنا (Le non-moi)، وهذا ما دفع ماركس كما يقول هابر ماس إلى "تحجيم أنا فيخته المطلق في الجنس الإنساني كوجود عرضي"(36). وهو ما أشرنا إليه سابقا، في بداية الحديث عن فيخته مؤكدين أن فاعلية الأنا المطلقة ليست سوى إرادة أخلاقية وحرية. وبهذا يصنف فيخته ضمن ما عرف "بالإنسانية الثورية". وهي التي ستكون "طبيعة شيلينج مخالفة لها، فستكون طبيعة التأملات الفلسفية لدى هذا الأخير أكثر مدعاة إلى الهدوء"(37). ونقطة الانطلاق لبحث شيلينج في

الذات أو "الأنا" هي المتمثلة في التعارض الذي لاحظه فيخته بين "الأنا" و"اللاأنا". ففي حين أن فيخته - كما رأينا- أكد أن الأنا يتحقق من خلال حذفه للاأنا، يرى شيلينج أن اللاأنا موجود مثلما أن الأنا موجود. ويعني هذا أن "اللاأنا" لا يقل أهمية لديه عن الأنا، مادام يتساوى معه في الوجود. رغم كونه سلبيا، فإذا كان فيخته قد تصور أن اللاأنا ليس موجودا إلا باعتباره شرطا لوجود المجهود الأخلاقي، فإن بناء نظرية الذات لدى شيلينج يقتضي "إدراك الصفات المختلفة للمطلق عنده، كانتصار متبادل للذات والموضوع"(38). ورغم الصلات التي تربط هيجل بشيلينج، فإن هيجل يرى "أن شيلينج لم يكن جادا فيما ذهب إليه"(39) وبالتالي فإن بحثه عن المطلق قد أوصله إلى مطلق عقيم.

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت بدأت تطرح إشكال الأنا أو الذات باعتباره الوسيلة الوحيدة لتحقيق مشروعها المتمثل في جعل الذات "أي الإنسان"، سيد الطبيعة ومالكها. إنها حاولت إبراز الذاتية "كمشروع وحيد للخلاص". بعبارة أخرى. لقد بينت فلسفات الكوجيتو كم رأينا (مع ديكارت وكانط وفيخته وشيلينج) أن الميتافيزيقيا لا تقدم مبادئ الفكر باعتباره موضوع الفكر فحسب، وإنما باعتبارها وضعا وفعلا ذاتيا للفكر. وقد كان ذلك ممكنا بفضل جدلية الفكر"التي افتتحت ميدانا ظل مسدودا لتحديد ماهيته. بفضل الجدل اصبح بإمكان الفكر أن يفكر في ذاته، أصبح الفكر تفكيرا أو انعكاسا ورجوعا إلى الذات"(40).

هذه إذن هي أهم الملاحظات التي أردنا تقديمها عن فلسفات الذات، استشرافا لدراسة هذا الموضوع لدى هيجل. وقد قصرناها على اكتشاف قارة الذاتية في الكوجيتو لدى ديكارت وتوصل هذا الأخير إلى هذا الأنا الذي أصبح أكثر شمولية مع كانط ليصبح أنا مطلقا مع فيخت وشيلينج بعد القضاء على اللاأنا واستيعابه، فكيف تناول هيجل فلسفات الكوجيتو؟ وكيف استفاد من تراث فلسفة الذات في تناوله للذاتية؟.

لقد تناول هيجل هذه الفلسفات في أكثر من مؤلف، لكن أهم عمل نقدي متكامل حول هذه الفلسفات هو ذلك المتمثل في كتابه(41)، الذي انتقد فيه العقل الانوا ري. ففي هذا الكتاب "العقيدة والمعرفة"، توصل هيجل إلى أن هذا العقل قد استحال إلى عدم، عندما حول مضمون العقيدة الوضعية التي كان يقاومها، إلى عدم.(وقد بينا ذلك في مكان سابق من هذه الدراسة)(42). ذلك أن هذا العقل كما يقول هيجل: "الذي يجد نفسه هاهنا، مستضعفا في ذاته ولذاته، لأنه لم يدرك الدين إلا باعتباره شيئا وضعيا.. لم يكن في استطاعته في نهاية المطاف أن يقوم بأكثر من إلقاء نظرة على ذاته للتمكن من الوصول إلى معرفته لذاته، ذلك أن هذا العقل لم يتجاوز الفهم"(43). لم يكن في استطاعة هذا العقل أن يقوم بأكثر من إلقاء نظرة على ذاته ليتعرف عليها. لذلك فقد حدد هيجل اكتمال وعي وثقافة هذا المستوى الذي بلغه الروح في هذه الفلسفات في الفهم. يقول: "إن المبدأ الذاتي لهذه الفلسفات المذكورة ليس فحسب شكلا ما للروح محدودا في فترة زمنية قصيرة أو في وحدة صغيرة من الأفكار لا علاقة بينها؛ بل إن هذا الشكل القوى للروح، الذي هو مبدأ هذه الفلسفات قد وجد دونما شك، اكتمال وعيه وثقافته في الفهم" (44) ورغم ذلك فقد أشاد هيجل بهذا المستوى الذي بلغه الروح في هذه الفلسفات. فقد وصفه باعتباره مبدأ الشمال(Le principe du Nord) يقول: "إن هذا الشكل لعظيم لروح العالم هو مبدأ الشمال، وهو المعروف دينيا بمبدأ البروستانية، أعني الذاتية التي يتبادل فيها الجمال والحقيقة - الأحاسيس والرغبات في الحب وفي الفهم.."(45). لكن هذا الفهم قد فصل بين الذاتي والموضوعي

وبالتالي "أضحي الذاتي بمثابة هذا الشيء الـــذي ليست له أية قيمة أو أضحى عدما"(46). ومن ثـم يبين هذا العقل عن تناهيه. يستنتج هيجل من كـل ما سبق، قناعة بالذات وحيدة تتمثل في أن الـذات المفكرة هي عقل متأثر بالتناهي، وأن كل فلســفة تسعى إلى تحديد العـــالم بالنســبة لــهذا العقــل المتناهي. لذلك كان "النقد المزعوم" بالنسبة لهيجل لملكات المعرفة من طرف كـــانط، وعــدم قابليــة الوعي للتجاوز حتى يكون متعاليا ورفــض البــت فيما يستحيل على العقل لدى فيخته، كل ذلـك قـد أدى إلى حصر العقل بصورة مطلقة في التنـــاهي. كما أدى إلى افتقاد إمكانية ادراك مطلقية الذات في كـل معرفــة عقلانيــة وإلــى اعتبــار قصـــر النظر(L'étroitesses) أو الضيق بمثابـــة القـانون الأزلي الذي يحدد الكينونة في ذاتـــها والكينونـــة بالنسبة للفلسفة"(47). ولقـــد أدى تصـور هــذه الفلسفات للعقل اعتباره متناهيا ومحددا إلى حصـر جميع أشكال التعبير الثقافي الاخـــرى فـي هــذا التناهي. فقد "حرم على الفن بصفة مطلقة أن يمثل الآلهة التي تتعالى على الحنين والحـزن، (وكـأن صور أزلية لا يمكن ان تتحقق إلا علـــى حســاب الإنسانية)، فلا ينبغي إذن على الفلسفة أن تعـوض فكرة الإنسان L'idée de l'homme، وإنما مفـــهوما مجردا للإنسانية المثالية القابعة في التحديـــد"(48) ولقد أدى ذلك أيضا، حسب هيجـل، إلـى ظـهور الخطأ الكبير الذي ارتكبته هــذه الفلســفة حينمــا أرادت تصور الله، ذلك أنه "لمـــا كـــان الموقــف السائد، الذي حددته هذه الحقبة العظيمة وثقافتـــها بالنســبة للفلســفة، هــو موقــف عقــل منفعــل بالحساسية، فإن ما يمكـــن أن تصـــل إليـــه هـــذه الفلسفة ليس معرفة الله بل معرفـــة مـــا يســـمى: الإنسان"(49).

خلاصة:

إذا كانت هذه الفلسفات قـــد تمكنـــت مـــن إدراك المتناهي وإدراك الذاتية في شكل المفهوم على أنه الحقيقة المطلقة، فإنها بالنسبة لهيجل ظلت عاجزة عن تصفيتهما بوضعهما في علاقة مع اللامتناهي، لأن هذا اللامتناهي، ليس هـــو الحقيقـــة، مـــا دام عاجزا عن احتواء التناهي. ورغم ذلك فـــإن مـــا توصلت إليه هذه الفلسفات على أنه هو "المفـــهوم" لم يضف شيء جديدا، بل إنه جعل الفـــهم أكـــثر صعوبة، فالكانطية- على ســبيل المثـــال، والتـــي تتعرف دون صعوبة على مبدئها في الذاتيـــة Son principe de subjectivité وفـــي الفكـــر الصـــوري بوصفها لماهيتها في إطار المثالية النقدية، فإنـــها من أجل تأمين وجهة نظرها، التي تتمثل في جعـل وحدة التفكير- لحظتها العليـــا- الكانطيـــة هـــذه، تكشف في عرضها "المختل" بعبارة هيجـل، عمـــا تمثله وعما تريده، لذلك فإن" اســم العقـــل الـــذي تعطيه (المفهوم) يمكن عكس التوقـــع أن يجعـل التفسير أكثر صعوبة وغموضا"(50)، هذه بعـــض المواقف النقدية، التي اتخذها هيجل من فلســـفات الكوجيتو، وطريقة تصورها للذات وتحقق (الأنـــا)، والتي يربطها جميعها إطار واحد هو أن هيجل قـد خلص إلى تبني هذه الفلسفات للتناهي وللمحدودية في تصورها للوعي بالذات.

فكيف تصورت الهيجلية التي لم تكن مستعدة علـى -ما يبدو - للتنازل عن لا محدودية الذات ومن ثم الإنسان؟ كيف يتحقق الوعي بالذات وما هي اهـم المراحل التي يخطو منها الروح في طريقة نحـــو المطلق؟

الهوامش:

1.بنعبد العالي عبد السلام، التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر، ط/بيروت 1985، ص:99
2.نفس المرجع،ص99
3.أميل برييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة،ط:1، بيروت 1983 الجزء الأول ص،89.
4.بربية، نفس المرجع، ص.88.
5.نفس المرجع، ص 88.
6.Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, cit. P : 1384.
7. Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, cit. P : 1385.
8.kircher, grilbert, figures de la violence et de la modernité. Op. cit. P.76.
9.ديكارت، ريني، حديث الطريقة ترجمة د.عمر الشارني، دار المعرفة للنشر، تونس 1985 مقدمة المترجم، ص 10.
10.kojève, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la phénoménologie de l'esprit réunies et publiées par Raymond Queneau. Gallimard. 1947.p :163.
11.kojève, Introduction. Op. Cit. P165.
12.Ibid. p:165.
13.ديكارت، نفس المرجع، المقدمة،ص 3.
14.نفس المرجع، ص 12
15.نفس المرجع،ص،11.
16.فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، مرجع سابق ص،41.
17.التريكي نفس المرجع، ص 41.
18.التريكي نفس المرجع، ص 41.
19.بنعبد العالي، التراث والإختلاف (م-س)، ص:99.
20.دوكاسي بيير، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس سلسلة زدني علما، منشورات عويدات،ط:1 بيروت 1960،ص144-145
21.دوكاسي، نفس المرجع،ص:141.
22. دوكاسي، نفس المرجع،ص:145.
23. دوكاسي، نفس المرجع،ص:145.
24.kricher, les figures de la violence et de la modernité, op. Cit. P 76.
25.Ibid. p76.
26.kricer. op.cit.p.77.
27. Ibid. p78.
28.Minguet, Charles. Hegel et les problèmes de la découverte et de la conqète de l'Amérique op. Cit. P1.
29.Colliot-théléne. Catherine. Le désenchantement. De l'état. De hegel à Max. Weber. Minut.1992 ? p.p 18-19.
30.Ibid.p 24.
31.jalley, Michèle. Kant, Hegel et l'éthique, in hegel et le siécle des lumiéres. Op/ Cit.p/157.
32. jalley, M. Op/ Cit. p/164
33.jalley, M. Op/ Cit. p/165
34.دوكاسي نفس المرجع، ص 146.
35. دوكاسي نفس المرجع، ص 146.
36.Habermas. J. Connaissance et Intérêts. Tr J. m. Brohm. et G .Clémence. Gallimard 1976.p/76
37. Habermas. Connaissance et Intérêts. Op. Cit. p 71.
38.د.بودوبس،رجب ثلاثي الميثالية(فيخت-شيلينج-هيجل)،النشأة الاشتراكية للورق الطباعة،ط،II بنغازي1980، ص22.
39.د.بودبوس، نفس المرجع، ص:78.
40.نفس المرجع،ص:79.
41.بنعبد العالي، نفس المرجع،ص:98.
42.Foi et savoir. Kant, fichte et jacobi. tr. Alexis philonenko et claud, Introduction/ Alexis philonenko. CDU et SEDES. Paris. 1980.
43.أنظر الفصل الذي خصصناه لهيجل والأنوار.
44.Hegel. Foi et savoir. Op. Cit. p/92.
45.Ibid.P/93.
46. Hegel. Foi et savoir. Op. Cit. p/93
47.Ibid. p93.
48. Hegel. Foi et savoir. Op. Cit. p/100
49.Ibid.p/101
50.Ibid.p/100
51. Hegel. Foi et savoir. Op. Cit. p/103.

في باب شرط الفلسفة:
كن فيلسوفا، ولكن عليك خلال فلسفتك أن تكـــون رجلا.
*دفيد هيوم

المرأة ووظيفة القضاء شرعا وعرفا

محمد الأمين ولد امحمد
جامعة انواكشوط

لا تخلوا مسألة إسناد وظيفة عامة إلى المرأة في وقتنا الحاضر من إثارة العديد من الأسئلة. ترتبط في جوهرها، بالمكونات الثقافية والدينية والاجتماعية لمجتمع ما، تلك المكونات التي غالبا ما يستند عليها الرافضون لفكرة تولي المرأة لوظيفة عامة، وسندهم في ذلك ما استقر عليه الفكر الإسلامي العربي قديما في عصر المذاهب الفقهية الإسلامية من رفض وإنكار هذا الحق على المرأة. وخصوصا مسألة توليها مهمة القضاء، وحري بنا أن نتساءل عن الأسباب التي حدت بفقهاء الشريعة الإسلامية -وفي عصرهم- عن رفض تولي المرأة مهمة القضاء، وربما يجر هذا النظر، إلى مده إلى غيره من الوظائف العامة، وهل أن تلك الأسباب ما زالت تبرر هذا النظر في وقتنا الحاضر؟

وللإجابة على هذه الأسئلة أو بعضها على الأقل، لا بد من البحث عن السبب الأساسي والجوهري الذي كان وراء إفتاء بعض فقهاء الشريعة الإسلامية بعدم جواز تولي المرأة مهنة القضاء، فإذا كان الفقهاء القدامى قد خافوا من فتنة المرأة القاضية، فقد تكون المرأة القاضية أكثر مراعاة للتقاليد الإسلامية من كثير من المتقاضيات. ومن أسباب عدم جواز ولاية المرأة القضاء هو منع الاختلاط، لأنها لابد من أن تجالس الفقهاء وأن جمالها قد يكون فتنة للرجال، هذه هي الأسباب التي جعلت بعض فقهاء الشريعة الإسلامية يقولون بعدم جواز تولي المرأة مهنة القضاء، فهل هذه الأسباب ما زالت تبرر اليوم وفي عصرنا هذا منع ولاية المرأة القضاء وغيره من شغل وظيفة عامة؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال هذه الدراسة مبتدأ بآراء فقهاء الشريعة الإسلامية من هذا الموضوع من خلال فروع الدراسة التالية:

الفرع الأول : رأي المالكية:

الرأي الغالب في مذهب المالكية، هو عدم جواز تولي المرأة القضاء، فقد جاء في تبصرة الحكام:"قال القاضي عياض، رحمه الله في التنبيهات وشروط القضاء، التي لا يتم القضاء إلا بها، ولا تنعقد الولاية، ولايستدام عقدها إلا معها، عشرة: الإسلام، والعقل والذكورة..، والحرية والبلوغ والعدالة والعلم، وكونه واحدا وسلامة حاسة السمع والبصر من العمي والصمم، وسلامة اللسان من البكم، ولا يصح من المرأة لنقصها، ولأن كلامها ربما كان فتنة، وبعض النساء تكون صورتها فتنة."(1)، فمن خلال هذا النص يقطع ابن فرحون بعدم جواز تولية المرأة القضاء، وهذا هو الرأي الراجح في المذهب المالكي. إلا أن هذا الرأي لا يوجد منفردا في فقه المالكية، فيرى بعضهم، جواز ولاية المرأة القضاء، مطلقا، فيقول الحطاب، في شرح قول خليل:"أهل القضاء عدل ذكر" قال في التوضيح: وروي ابن أبي مريم عن ابن القاسم، جواز ولاية المرأة، قال ابن عرفة: قال ابن زرقون: أظنه فيما تجوز فيه شهادتها، قال ابن عبد السلام: لا حاجة إلى هذا التأويل، لاحتمال أن يكون ابن القاسم قال: كقول الحسن والطبري، بإجازة ولايتها القضاء مطلقا، قلت الأظهر قول ابن زرقون لأن ابن عبد السلام قال في الرد على من شذ من المتكلمين، وقال الفسق لا ينافي القضاء ما نصه: وهذا ضعيف جدا، لأن العدالة شرط في قبول الشهادة والقضاء أعظم حرمة منها. قلت فجعل ما هو مناف للشهادة منافيا للقضاء، فكما أن النكاح والطلاق والعتق والحدود لا تقبل فيها شهادتها وكذلك لا يصح فيها قضاؤها"(2).

وإذا تأملنا هذا النص نخرج منه بما يلي:

1-يرى ابن القاسم جواز ولاية المرأة القضاء على رأي الحسن والطبري وبشكل مطلق.

2-حدد الحطاب مالا تجوز فيه شهادة المرأة، بالنكاح والطلاق والعتق والحدود.

3-يرى ابن زرقون، جواز ولاية المرأة القضاء.
ورأي ابن زرقون هو رأي المذهب الحنفي، وإذا كانت ولاية المرأة القضاء، في المذهب المالكي، بتنازعها رأيان، أحدهما يمنع ولاية المرأة القضاء والآخر يقول بجوازها بشكل مطلق، فلا مانع من إعمال المادة 1179 من قانون الالتزامات والعقود الموريتاني في ضوء الآراء السابقة وحسب ما تقتضيه المصلحة العامة التي شرعت التشريعات في الغالب من أجلها.

الفرع الثاني: المذهب الشافعي:

يقول الماوردي: في شروط ولاية القضاء" فالشرط الأول منها أن يكون رجلا، وهذا الشرط، يجمع، صفتين: البلوغ، والذكورية، وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات وإن تعلق بقولهن أحكام"(3).

وإذا كان المذهب الشافعي يذهب إلى عدم جواز تولي المرأة القضاء، إلا أن هذا القول لا يؤخذ على إطلاقه في المذهب إذ يجيز توليتها القضاء للضرورة، وهذا ما جاء في شرح المنهج، لزكريا الأنصاري:"وشرط القاضي كونه أهلا للشهادات، بأن يكون مسلما حرا، ذكرا..فإن فقد الشرط المذكور بأن لم يوجد رجل متصف به، فولي سلطان ذو شوكة مسلما غير أهل، كفاسق ومقلد وصبي وامرأة، نفذ قضاؤه للضرورة لئلا تتعطل مصالح الناس"(4) والضرورة التي يتحدث عنها فقهاء المذهب الشافعي، لا تنهض إلا إذا لم يوجد بين الرجال من يحوز شروط تولي القضاء، وأن يولي السلطان من لا تتوفر فيه هذه الشروط كالمرأة.

الفرع الثالث: المذهب الحنفي:

يقول الكاساني (5):"وأما الذكورة، فليست من شرط جواز التقليد في الجملة لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص، لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء، تدور مع أهلية الشهادة". وجاء في لسان الحكام (6): وفي شرح الوقاية: وصح قضاء المرأة في غير حد وقود، اعتبارا بشهادتها، قلت: الجهة الجامعة بينهما كون كل واحد منهما تنفيذ القول على الغير".

وجاء في مجمع الأنهر:" ويجوز قضاء المرأة في جميع الحقوق لكونها من أهل الشهادة، لكن تأثم المولي لها للحديث: لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، (في غير حد وقود)". ومن الآراء السابقة يمكن استخلاص رأيين أساسين يتجاذبان الفقه الحنفي بصدد ولاية المرأة القضاء، أولهما وهو الرأي الراجح في المذهب الحنفي، يقول بجواز ولاية المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص، قياسا على جواز شهادتها في غيرهما. أما الثاني: فيقول بجواز ولاية المرأة القضاء في جميع الحقوق ولكن مع إثم المولي لها.

الفرع الرابع: المذهب الحنبلي:

يقول ابن قدامة: "وعند ابن جرير لا تشترط الذكورية لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية، فيجوز أن تكون قاضية، وقال أبو حنيفة يجوز أن تكون قاضية في غير الحدود، لأنه يجوز أن تكون شاهدة فيه ولنا حديث " ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ولأن القاضي يحضره الخصوم والرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي، وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي، ليست أهلا للحضور في محافل الرجال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها. ما لم يكن معهن رجل وقد نبه الله تعالى على ضلالهن ونسيانهن بقوله تعالى:"أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى"(7) ولا تصلح للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد، فيما بلغنا ولو جاز ذلك لم تخل منه جميع الزمان غالبا"(8)، والمذهب الحنبلي، بإجماع آراء فقهائه لا يجيز ولاية المرأة القضاء بشكل مطلق ويتفق فيما ذهب إليه مع المذهب الشيعي.(9).

ومجمل القول أن فقهاء الشريعة الإسلامية يترددون بين ثلاثة آراء:

الرأي الأول: وهو الرأي الغالب في الفقه الإسلامي، لا يجيز للمرأة ولاية القضاء، على أي وجه وقد قال به الحنابلة والشيعة بالإجماع ومعظم المالكية والشافعية.

الرأي الثاني: وهو على النقيض من الرأي الأول، يجيز للمرأة ولاية القضاء، بشكل مطلق، أي في

كل الأمور وهو رأي ابن جرير الطبري وابن حزم الظاهري وقول لابن القاسم من أصحاب مالك. قال ابن رشد: "..وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون المرأة حاكما على الإطلاق في كل شيء"(10).
الرأي الثالث: وهو الرأي السائد، في المذهب الحنفي، يقول بجواز ولاية المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص، أي في الأموال، كما يقول ابن رشد عن الحنفية.

الخاتمة:
بعد الوقوف على أراء بعض فقهاء الشريعة الإسلامية من مسألة تولي المرأة مهمة القضاء، تلك الآراء التي يمكن تلخيصها كما مر علينا من خلال هذه الدراسة في ثلاثة آراء أحدها يقول بالجواز المطلق، أي جواز تولي المرأة القضاء بشكل مطلق، والآخر يقول بالمنع مطلقا، والثالث يقول بالجواز المقيد، ولعل اختلاف آراء فقهاء الشريعة في هذا الأمر مرده تلك النظرة التي كرسها المجتمع العربي الإسلامي في حقبه الأولى لمكانة المرأة ولدورها في المجتمع، تلك المكانة التي امتدت في تأثيرها إلى حرمان المرأة من مجالس العلم ومخالطة الفقهاء مما يبعدها عن دائرة الإفتاء. وبالتالي حرمانها من أن تكون قاضية في رأي الفقهاء، إلا أن واقع المرأة في ذلك العصر أضحى اليوم من المفردات الحياتية المنسية وبالتالي أصبح من الحري بنا مراعاة المتغيرات التي تفتح المجال واسعا أمام المرأة للقيام بدورها. خصوصا إذا عرفنا أن جانبا من فقهاء الشريعة الإسلامية لا يعارضون هذا النظر من حيث المبدأ،-حتى في المذهب الواحد- وعلى هذا الأساس أليس من حق المرأة أن تكون قاضية أو موظفة عامة؟ نقول أنه من حقها في ضوء الأسس التالية:
أ-قد تصلح المرأة للقضاء في بعض أنواع القضايا، كمسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وحضانة ونفقات، لأن فقهاء الشريعة الإسلامية يرون أن بعض هذه المسائل لا يمكن أن يطلع عليها الرجال، وقيل بأن المرأة تصلح لولاية القضاء في مسائل الأحداث لأنهم أحوج إلى الحنان منهم إلى الردع والقسوة.
ب-انتشار التعليم بين الفتيات في الوقت الحاضر وتغير النظرة التي كان البعض ينظر بها إلى المرأة المسلمة في العصور القديمة.
وإذا كان من أسباب عدم جواز ولاية المرأة القضاء هو منع الاختلاط، لأنها لا بد من أن تجالس الفقهاء، وأن جمالها قد يكون فتنة للرجال، فإن هذا السبب زال الآن، لكثرة النساء الموظفات وكثرة قضايا النساء في المسائل المدنية والجنائية، بحيث يمكن تخصيص دوائر نسائية خاصة بقضايا النساء، وإذا كنا نخشى الفتنة من المرأة القاضية، وهي في مركز السلطة فمن باب أولى أن نخشى الفتنة من المرأة المتقاضية أو المتهمة، ليس على المتقاضين فقط، بل على القاضي نفسه وفي هذا المقام نسوق طرفة ظلم فيها أحد الشعراء قاضيا مشهورا، ومع ذلك تدل على مدى انشغال الناس عندما تكون المتقاضية جميلة وحسناء.
فقد قال هذيل الأشجعي:

فتن الشعبي لما رفع الطرف إليها
فتنته ببان كيف لو رأى معصميها
ومشت مشيا رويدا ثم هزت منكبيها
فقضى جورا على الخصم ولم يقض عليها

فهذه الأبيات تحكي قصة امرأة جميلة تقدمت إلى القاضي الشعبي فادعت عنده فقضى لها(11).

الهوامش:
1-ابن فرحون، تبصرة الحكام، على هامش، فتح العلي المالك، لعليش.الجزء الأول.ص.230، وأنظر أيضا قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية لابن جزي، عالم الفكر،ص.310، وبداية المجتهد لابن رشد، الطبعة الثالثة، 1379 هـ،مطبعة الجلي،مصر الجزء الثاني، ص:459.
2.شرح الحطاب، على مختصر خليل، الجزء السادس.ص،86.
3.الماوردي:الأحكام السلطانية -مطبعة الجلي- مصر.1386هـ .ص:65.
4.حاشية الجمل، على شرح المنهج لزكريا الأنصاري، الجزء الخامس.ص:337. وأنظر الشيني. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الجزء الرابع. ص:377.
5.الكاساني -البدائع- الجزء السابع. ص:3 وأنظر ابن الهمام شرح فتح القدير، الجزء الخامس، ص:452.
6.ابن الشحنة، لسان الحكام، ص:224.
7.سورة البقرة، الآية.282.
8.ابن قدامة، المغني. الجزء التاسع.ص:39.
9.المرتضى، البحر الزخار الجزء السادس. ص.118.
10.ابن رشد. بداية المجتهد. الجزء الثاني. ص:459.
11.أنظر. الأبشيهي. المستطرف في كل فن مستظرف، الجزء الأول. ص.98.

عوائق البحث العلمي والدرس الفلسفي في موريتانيا

الأستاذ /سيدي ولد مناه

إن الكاتبة عن الدرس الفلسفي ومعوقاته في موريتانيا، أمر صعب ذلك أن هذا الدرس اليوم يتعرض للانتقاد من جهات متعددة، باسم النتائج المتوخاة منه في عالم التقنية، ونحن في هذه المساهمة المتواضعة والسريعة سواء في طريقة أعدادها أو كتابتها، لا نريد سوى إلقاء الضوء على ما يعانيه هذا الدرس من إهمال وعدم اهتمام من جهة المؤسسات التعليمية ومن القائمين عليه والمهتمين به، فما هي عوائق الدرس الفلسفي قي موريتانيا؟ وما هي الحلول الناجعة للتغلب على هذه العوائق؟

عن الأزمة التي يتخبط فيها الدرس الفلسفي اليوم عندنا، فإنها أزمة ترجع في الأساس إلى رواسب تاريخية واجتماعية في نسيج المجتمع، وإلى صورة الفلسفة والمتفلسف بصورة عامة في ذهنية الإنسان الموريتاني، فمن ذلك أن العلوم التي كانت تدرس في المحظرة الموريتانية لا نجد بينها مادة الفلسفة(1) ولا مادة الحكمة(2)، لأن هذه المواد تعتبر من المحظورات، باستثنآت، سنذكرها، كما لا نجد ضمن المخطوطات الموريتانية أي نص اهتم صاحبه بموضوع فلسفي محض، فأغلب علمائنا كان يكرر المنظومة التقليدية في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، هذا إذا استثنينا بعض العلوم التي وجدت رخصة التدريس من مثل "المنطق" و "علم الكلام"، واللذان لهما علاقة بالفلسفة، لكن حتى مادة المنطق تدرس في نطاق ضيق ولغايات عقدية أساسا، وهو ارتباطها بالعقائد الكلامية عند المدرسة الأشعرية (نموذج الغزالي)، التي كانت سائدة ردحا من الزمن في البلاد، زد على ذلك أننا لا نعدم علماء شناقطة هاجموا عملية التفلسف والفكر الفلسفي عموما(3) لأسباب ترجع في أغلبها إلى قراءات هؤلاء العلماء في المتون التقليدية، التي شاع فيها التشنيع على الفلسفة والفلاسفة، فتاريخ الفلسفة في العالم لم يكن يوما من الايام (طريقا ملكيا ولا طريقا مفروشا بالورود)، فقد تعرضت لنكبات وعمليات"إبادة" لتراثها في جميع الأمم وفي كل العصور، ولم يكن عالمنا العربي ولا مغربنا العربي بمعزل عن هذه الهجمة العمياء، فقد حوكم الفلاسفة وأحرقت كتبهم في المغرب والأندلس(4) كما منع تدريس الفلسفة في المعاهد العلمية والجوامع الدينية، وما ذلك إلا لما تجره الفلسفة على الأفكار الدغمائية الوثنقية ولما تنشره من أفكار تحررية وعقلانية في المجتمعات الإنسانية.

فمنذ أن ولى عصر الحضارة العربية، وولى معه أزهى عصور الفلسفة (عصر المأمون العباسي)، والفلسفة تتعرض لنيل من مشروعيتها، فقديما باسم علاقتها المتوترة بالدين، واليوم باسم عدم نجاعتها في مواجهة العلم المعاصر.

ومجتمعنا الموريتاني التقليدي ليس بدعا في رفضه ونبذه للفكر الفلسفي، فقد تقرر وبطريقة رسمية إقصاء تدريس الفلسفة في الجامعات الإسلامية القديمة من مثل (الأزهر والقروبين والزيتونة..) وأبقي على تدريس جزء يسير من الفلسفة هو المنطق الصوري، في صلبه الارسطى، وحلله العربية الشارحة، وقد اعتمدت منهجية تدريس المنطق في هذه الجامعات على محفوظات الطالب التي يعول فيها أساسا على الذاكرة والاستظهار، وذلك عن طريق صياغة المادة في منظومات شعرية تعليمية يكررها الطالب حتى يحفظ ألفاظها بغض النظر عن استيعابه لمعانيها. "وإذا تجاوز تدريس الفلسفة نطاق الدرس المنطقي، واستعمل في قضايا لها علاقة بالمعتقد الديني، فإن هذا التجاوز يعتبر مروقا وزندقة."(5) ونذكر في هذا المجال صدور فتوى تحرم تعاطي الفلسفة في مصر سنة 1875م وذلك بمقتضى "قانون الشيخ المهدي"، وقريب من هذا

القانون المرسوم القاضي بتحريم الفلسفة الذي أصدره الحاجب المنصور في العصر الموحدي بالمغرب، وما ذهب إليه أبو يوسف يعقوب من تحريم الفلسفة، عندما أصدر أمرا رسميا بأن تحرق جميع كتب الفلسفة وتمنع من التداول. وفي عهد السلطان محمد بن عبد الله 1780م، أصدر السلطان قانونا "ظهيرا" يحدد فيه بدقة المواد التي يجب تدريسها والمواد الممنوعة، فمما جاء في الفصل الثالث من هذا المرسوم "تأمر المدرسين أن لا يدرسوا إلا كتاب الله بتفسيره وكتاب دلائل الخيرات في الصلاة على الرسول، ومن كتب الحديث والمسانيد والكتب المستخرجة منها البخاري ومسلم من الكتب الصحاح، ومن كتب الفقه المدونة والبيان والتحصيل، ومن أراد أن يخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الأوائل(الفلسفة)، وكتب غلاة الصوفية وكتب القصص، فليتعاطى ذلك في داره مع أصحابه، الذين لا يدرون انهم لا يدرون، ومن تعاطى ما ذكرنا في الجوامع ونالته عقوبة فلا يلومن إلا نفسه"(6) إذن هذه المواد هي أساس المواد التي كان يستظهرها الطالب المحظري عندنا، وكانت صورته عن الفلسفة هي نفس الصورة التي صورها الظهير المغربي.

لكن مع حلول الظاهرة الاستعمارية بدأت المناهج التعليمية في العالم الإسلامي تتغير، وكان حظ الفلسفة ان تدرج ضمن المواد التي كانت أقرتها السلطات الاستعمارية، وكانت بلادنا من البلدان التي تم فيها إقرار تدريس مادة الفلسفة في التعليم الثانوي، وظلت غير معربة حتى أواخر السبعينات، عندما تبنت الدولة مشروع تعريب التعليم، وكان تدريس المادة في أول عهدها على يد بعثات تعليمية من البلدان العربية، وبعد ذلك أصبحت تدرس على أيدي أساتذة وطنيين تم تكوينهم في سوريا والجزائر، وكان أول افتتاح للأقسام المعربة في سنة 1978م في المدرسة العليا لتكوين الأساتذة، وفي سنة 1984م تم افتتاح أول قسم لها في جامعة انواكشوط.

<u>أولا تدريس الفلسفة في التعليم الثانوي:</u>

حدد مقرر الفلسفة في التعليم الثانوي بموجب القرار رقم 165 بتاريخ 1983/12/12م وذلك بهدف تعزيز وتنمية الملكات الفكرية والنقدية عند التلاميذ، وذلك بغرس ذوق البحث العقلي لديهم، الأمر الذي يمكنهم من الاطلاع على التطورات العلمية والاجتماعية التي يشهدها عالمهم المعاصر، لأن الفكر الفلسفي هو نظام من المعارف العقلية والعلمية التي تطمح للإجابة على التساؤلات الكبيرة التي تشغل الإنسان كانسان، ومن هنا جاء دور الفلسفة كمربية وموجهة لعقل التلميذ للانفتاح على الحياة وعلى الكون.

وفي هذا الاطار وضع برنامج الفلسفة، لتحقيق عدة أهداف تربوية من بينها:

أن ينمي الأستاذ عند التلميذ ملكة نقدية واعية بمحيطه وبمستجدات الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعها، وذلك بالسماح للتلميذ بأن يمارس لحظات تأملية مركزة بواسطة جهاز مفاهيمي، واضعا في الاعتبار الواقع المعيش الذي ينتمي إليه.

لكن هل حقق هذا المقرر هذه الأهداف؟ وهل استطاع التلميذ ان يخرج من الثانوية بفكرة واضحة عن موضوع الفلسفة؟ وما سبب التلكؤ في تدريس مقرر الفلسفة في التعليم الثانوي؟

قبل الإجابة على هذه التساؤلات يحسن بنا أن نعرض لموضوعات المقرر الفلسفي في التعليم الثانوي:

أ.المقرر الفلسفي:

1.الخوامس الأدبية:

* ما قبل التاريخ: الميتافزقيا/ الفلاسفة :هرقليطس، افلاطون، أر سطو

*القرون الوسطى: المنطق الاكلاسيكي/ الفلاسفة: توماس الأكويني، ابن رشد، ابن سينا.

*العصر الحديث: المعرفة/ الفلاسفة: الغزالي وديكارت، ابن خلدون، روسو، كانت.
*المرحلة المعاصرة: الأخلاق/ هيغل، محمد عبده، دور كايم، فرويد.
ب الوقت ساعتان أسبوعيا.
2.السوادس الأدبية والعلمية والرياضية:
الفصل الأول: ماهية الفلسفة
1.مفهوم الفلسفة: أهدافها وطرقها، 2.الدين والفلسفة، 3.الفلسفة والعلم.
الفصل الثاني: أهم التيارات الفلسفية
أ.المثالية – المادية – الروحانية – الواقعية
ب.عرض لبعض المدارس الفلسفية:
1.الوضعية، 2.المادية والتاريخية، 3.الظاهرية، 4.الوجودية، 5.البنيوية.
الفصل الثالث: الفكر الإسلامي
ا.أهم تطور مراحل الفكر الإسلامي
ب.أهم القضايا التي يطرحها
الباب الثاني: المعرفة
الفصل الأول: مسألة المعرفة
ا.الذات – الموضوع
ب.الاتجاه العقلاني، الاتجاه التجريبي، الاتجاه الحدسي، المعرفة الغيبية.
ج.العلم وتجاوزه للطرح الفلسفي لموضوع المعرفة.
الفصل الثاني: من المنطق الصوري إلى الابستمولوجيا
ا.المنطق الصوري ومبادئه: نظرية المعرفة الأرسطية
ب.نقد المنطق الصوري ونشأة الابستمولوجيا.
ج.المفهوم الحديث للعلم:الروح العلمية:من الإدراك، العلم، التقنية.
الفصل الثالث: ابستمولوجيا العلوم
ا.الرياضيات، العلوم التجريبية، المنهاج التجريبي، النظرية والتطبيق، البيولوجيا.
ب. العلوم الإنسانية، مناهجها ومشاكلها:
الموضوعية الذاتية، علم التاريخ، علم الاجتماع، علم النفس.
الباب الثالث: اللغة
الفصل الأول: ماهية اللغة ووظيفتها
الفصل الثاني: اللغة والمجتمع
الفصل الثالث: اللغة والتفكير
الفصل الرابع: العلاقة مع الآخر وتواصل الوعي، المعرفة النظرية للآخر، أشكال تواصل الوعي، (الصداقة– الحب – الحوار – المشاركة الوجدانية)
الباب الرابع: الشخصية
تعريفات أولية: الشخصية – الشخص – الطبع والمزاج – الأنا.
الفصل الأول: المقومات البيولوجية والثقافية للشخصية.
ا.المقومات الثقافية: الثقافة والحضارة، الثقافة والطبيعة، مفهوم الطبيعة البشرية، دور الثقافة في تكوين الشخصية والسلوك.
ب.المقومات البيولوجية: الفطري والمكتسب، نتائج علم الوراثة، معارضته بعلم الانتربولوجيا، مسألة وراثة الصفات النفسية: الذكاء، الذاكرة، الإرادة.
الفصل الثاني: الشخصية في رأي التحليل النفسي
الحياة الوجدانية، الرغبات والغرائز، الشعور واللاشعور، نظرية التحليل النفسي.
الباب الخامس: الأخلاق
الفصل الأول: ماهية وأسس الأخلاق، القيم الأخلاقية ومصدرها.
الفصل الثاني: الإلزام الأخلاقي الواجب
الفصل الثالث: دراسة لبعض المفاهيم في فلسفة الأخلاق: الخير، السعادة، الفضيلة، عرض لبعض الاتجاهات الفلسفية الاخلاقية، الرواقية – الابيقورية – النفعية – الأخلاق في الإسلام.
الفصل الرابع: الحرية والمسؤولية، الجبر والاختيار.
الباب السادس: الشغل
الفصل الأول: ماهية الشغل ودوره، الشغل والطبيعة، الشغل والإنسان.
الفصل الثاني: تقسيم العمل إيجابياته وسلبياته، التقسيم الاجتماعي، التقسيم الفني.
الفصل الثالث: الشغل والمسألة الاجتماعية والسياسية، الشغل والملكية (رأس المال، فائض

القيمة)، الشغل والطبقات الاجتماعية، الاستغلال، الاستلاب.

الفصل الرابع: بعض المدارس الاجتماعية والسياسية: الاشتراكية والشيوعية، الرأسمالية والليبرالية، الشغل في الإسلام.

ب.الوقت ست ساعات أسبوعيا

ويمكن أن نجمل بعض الملاحظات على هذا المقرر في النقاط التالية(7):

1.عدم مواكبة المقررات الفلسفية لديناميكية التطورات والبحث التي يشهدها عالم المعرفة اليوم، فهو برنامج جامد وغير مستجيب لما طرأ على مكانة الفلسفة وموضوعاتها اليوم.

2.كون هذه البرامج برامج طويلة جدا وتغطي جميع المباحث الفلسفية (من اليونان إلى العصر الحديث)، الشيء الذي جعل أصحابها لا يضعون في الاعتبار العامل الزمني والساعات المخصصة لتدريس المادة، فيعجز معه الأستاذ عن الإتيان بالبرنامج على أكمل وجه وتنتهي السنة الدراسية قبل أن ينتهي منه.

3.عدم ملاءمة المقرر لحاجيات طلابنا الذين يريدون التخصص في المادة مستقبلا في الجامعة، فيعجزون عن استيعابها بطريقة منهجية.

4.عدم وضع المقرر في الاعتبار لأولوية الشعب العلمية في دراسة الفلسفة، والتي يجب أن يركز فيها على الموضوعات ذات الصلة بالتخصص وإلغاء العناصر التي تضيع عليهم الوقت في أمور لا علاقة لهم بها.

5.ضرورة استبدال الأبواب والفصول بمواضيع أو مفاهيم تتلاءم مع منهجية الكتب المدرسية المتوفرة عن المادة.

6.تفصيل المقرر المفرط في محاور الأبواب، الأمر الذي يؤدي إلى تداخل الأبواب فيما بينها، مما يسبب ارتباكا للأستاذ يؤدي به أحيانا إلى تكرار الأبواب، فيتشوش ذهن التلميذ وتكون المادة غير واضحة لديه.

7.عدم مراعاة المقرر لخصوصيتنا الحضارية والثقافية.

8.عدم إعطاء ما يكفي من معلومات عن المادة، خاصة للسنوات الخوامس.

9.الخلط في البرنامج المقرر للخوامس بين العصور الفلسفية والتعاقب الزمني لمراحل الفلسفة.

ب.الكتاب المدرسي للفلسفة :

يوجد كتابان يعكسان المقرر، الاول خرج منذ سنوات والثاني تحت الطبع من المنتظر ان يخرج في السنة القادمة في جزأين، وهذه الكتب المدرسية التي وضعت لمساعدة التلميذ والأستاذ كانت في أكثر الأحوال عاجزة عن تلبية رغبة طرفي العملية التربوية في فهم المادة، لأن أغلب الكتاب المدرسي هو نصوص فلسفية مأخوذة من مقررات لكتب مغاربية (تونسية، جزائرية، مغربية)، وفي أكثر الحالات تكون هذه المقررات قد أصبحت في حكم الماضي بالنسبة للبلدان التي أقرتها، فنأخذها نحن على علاتها ونجمد على إلزام تدريسها عقودا من الزمن.

(يتواصل)

الهوامش:

1.كلمة فلسفة لم تكن متداولة عند أسلافنا كمفهوم مشروع، يشرع الكلام فيه.

2.أما كلمة حكمة فنجدها مستعملة عند بعض علمائنا وخاصة الإمام الحضرمي في كتابه "الإشارة" ومحمد اليدالي وغيرهم كقولهم قال الحكماء، ومن الحكمة.

3.نذكر من هؤلاء الشيخ محمد المامي ومحمد اليدالي.

4.نورد في هذا المجال ما تعرضت له كتب الفلسفة على يد الحاجب ابن عامر وما تعرض له كتاب الإحياء.

5.كتاب تدريس الفلسفة في الوطن العربي، اليونسكو، مراكش،1987م، ص23.

6.نفس المصدر.ص 23.

7.اعتمدنا في هذه الملاحظات على تقرير مفتشية التعليم الثانوي، قسم الفلسفة، 1988م.

التربية والثقافة في.. عصر العلم، الثقافة والمال

(الجزء الثاني)

د.يحي بن احمد معلوم
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

كنا في نهاية الجزء الأول من هذا الحديث، قد شرعنا في الحديث عن الأهداف الاجتماعية العامة للتربية، واستعرضنا النقطة الأولى المتمثلة في دعم الحياة الروحية، والثانية المتعلقة بتحقيق نهضة ثقافية وعلمية، ونستأنف حديثنا الآن من:

3. تحقيق نهضة اجتماعية شاملة تتأسس على القيم الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والتعاون بين كافة فئات وشرائح المجتمع وأفراده. وليكون التغير الاجتماعي شاملا ومتوازنا وليقترن التقدم العلمي بالواقع الاجتماعي. وليتم القضاء على مظاهر التخلف الاجتماعي والثقافي كالأمية والبداوة والتعصب القبلي، وفي ظل الاحتفاظ بالأسرة كأهم نواة للمجتمع.

4. تحقيق نهضة اقتصادية يعتمد فيها على التخطيط المتكامل الذي يسعى إلى إقامة هيكل صناعي وزراعي متكامل يستجيب لمطالب الإنتاج والاستهلاك. وتستغل لتحقيق ذلك الموارد البشرية والطبيعية للوطن والأمة، وليرتفع فيها الدخل الفردي والقومي على السواء.

5. تحقيق وحدة وطنية واستقرار سياسي، وخلق وعي بالقيم الديمقراطية الحقة والتي تكرست بمقتضيات الدستور الموريتاني.

6. إصلاح واعادة هيكلة التعليم ورفع مستواه ليحقق الدور المنوط به في تنمية المجتمع. ويجب أن يشمل ذلك إصلاح التعليم -في بلادنا- فلسفته واهدافه، وتخطيطه ومناهجه وطرق تدريسه ووسائله ومبانيه وإداراته، واعداد وتكوين معلميه وأساتذته والعاملين فيه. ويتم ذلك بتشجيع الابحاث والتجارب التربوية والتعليمية التي تهدف إلى تحسين مستوى العملية التربوية والتعليمية، وإلى التعرف على مشاكل التعليم وأوجه النقص فيه، وتقديم التوصيات والاقتراحات العلمية لعلاجها والاستفادة من تجارب الآخرين في هذا السبيل(7).

وربما تندرج في هذا الإطار الدراسة التي قيم بها مؤخرا لإعادة هيكلة التعليم العالي والتي لم ستخرج إلى حيز التنفيذ.

غير أن المبادئ العامة التي ينبغي أن تتم بها كل عملية تجديد للأهداف التربوية هي:

أ. أن تقام هذه الأهداف على فلسفة تربوية ديمقراطية صحيحة نابعة من مبادئ الإسلام، ومن قيمنا وتقاليدنا الاجتماعية السليمة، ومن فلسفتنا السياسية والاقتصادية الليبرالية أو من مبادئ الفلسفات التربوية الحديثة، والتي تتوافق مع المعطى الحضاري لشعبنا.

ب. وإذا كان من نافلة القول أن نلاحظ أن التربية -السليمة- ترمى إلى تحقيق مصالح كل من الفرد والمجتمع، فإن من الواجب أن

تسبق عملية تحديد الأهداف التربوية دراسة معمقة وشاملة للتعرف على حاجات المجتمع.

ج. كما أن الأهداف التربوية لأي مستوى أو نوع من أنواع التعليم يمكن أن يتم اقتراحها ولو من فرد متخصص، لكن هذا الاقتراح لابد أن يخضع للمناقشة والنقد والتمحيص من قبل المتخصصين والمهتمين بشؤون التعليم وبشكل جماعي، مثل عقد ندوات أو لجان أو حلقات دراسية للأهداف التربوية.

د. وبقدر ما ينبغي أن تكون قائمة الأهداف التربوية الأساسية مختصرة فإنها كذلك ينبغي أن تكون شاملة -ما أمكن- لجميع التغيرات المرغوبة في حياة الفرد والمجتمع. فتشير بالنسبة للفرد إلى المعارف والمفاهيم والأفكار والمهارات والعادات والقيم والاتجاهات التي لابد أن يكتسبها الفرد ليتحقق كل هدف من الأهداف العامة. كما ينبغي أن تشير إلى الوسائل والظروف والتسهيلات والخدمات المدرسية التي يجب توفيرها ليتحقق كل هدف من تلك الأهداف العامة.

هـ . ينبغي أن تصاغ الأهداف التربوية في شكل تغيرات مرغوب فيها في سلوك الفرد والمجتمع، وإذا لم يحصل هذا التغير المطلوب فإن التربية لم تحقق المقصود منها.

و. إن الأهداف التربوية ينبغي أن تكون واقعية عملية يمكن أن تتحقق في ضوء الإمكانيات البشرية والمادية المتوفرة، وأن تكون واضحة دقيقة في معناها، وأن تكون هناك تهيئة خاصة في المناهج والبرامج والوسائل والخدمات المدرسية لكل هدف من الأهداف المحددة، كما يجب أن تكون العلاقة بين الوسائل المهيأة في النهج وبين الأهداف المرسومة، واضحة مفهومة، لكل من المدرس والطالب.

ح. وبعد تحديد الأهداف التعليمية والموافقة النهائية عليها بطريقة جماعية ينبغي نشرها وتعميمها بين كافة المهتمين بشؤون التعليم في البلد حتى يكونوا أكثر فهما لما يدور في المؤسسات التعليمية وأكثر تقديرا للجهود والتضحيات المبذولة في سبيل التعليم وأكثر تعاونا لتحقيق تلك الأهداف، والاقتناع بصلاحيتها من قبل كافة الشركاء التربويين، وكذا لإيجاد تعاون صادق بين هذه الأطراف التي يؤمل منها التعاون الفعال لتحقيق تلك الأهداف.

ط. كما يجب أن تكون أهداف التعليم "ديناميكية" مرنة قابلة للتعديل والتطوير والتقويم المستمر، وأن تعدل حسب حاجة المجتمع لذلك(8).

أما الوضع العالمي الذي نعيشه والذي تنبثق فيه القوة من العلم والثقافة ومن التقدم الاقتصادي فإن التربية ينبغي أن تعمل فيه على التعالي بالواقع ورفعه إلى مصاف القيم الإنسانية. والقوة المنبثقة من العلم والتقانة ليست كلها خيرة، بل في احيان كثيرة تكون مدمرة وعمياء، ومن سلبياتها المشهودة تلك التحديات الكبرى التي تواجه الحضارة البشرية اليوم. والتي من أهمها استمرارا النمو الصناعي ومشتقاته وافرازاته دون ناظم ولا ضابط حتى أصبح يهدد بل يخرب البيئة ويلوث كوكبنا وحتى الفضاء الخارجي، كما يؤدي إلى القضاء على الأراضي الصالحة للزراعة وعلى الغابات، ويسبب فعلا تزايد سخونة الأرض وطغيان المحيطات كنتيجة لانتشار الغازات.

كما يهدد التقدم السريع للتقنيات العلمية غير المنضبطة بظهور طاقات علمية خطيرة تهدد صلب الوجود الإنساني مثل طاقات علم النسل والأبحاث الجينية والدراسات المختصة بالأعصاب وغيرها. كما ان غياب روح التضامن والتكافل بين البشر ينذر بتحول الأفراد إلى ذرات تائهة في الهواء، وتضاف في هذا السياق مخاطر التجانس الحضاري وما يمكن أن يؤدي إليه من قضاء على تنوع الثقافات من جهة ومن"بلقنة" للأعراق والأجناس من جهة أخرى، يجعلان من الصعوبة بمكان قيام حضارات إنسانية مشتركة. كما أن الآثار الناتجة عن العولمة والتي ترفع - من جانب- مستوى التبادل التجاري وتنمي وسائل المواصلات والاتصال وتجعل من العالم قرية صغيرة -كما يقال- تحمل من جانب آخر مخاطر تسطيح الثقافات وتشاكلها وتآكلها وتهديمها، وتؤدي بوجه خاص إلى طغيان الأقوياء على الضعفاء عن طريق السوق الحرة والاتفاقيات الدولية المترتبة عليها.

كما أن الجمع بين البربرية القادمة من العصور التاريخية السحيقة وبين البربرية المجهولة الهوية والنادرة والمنبثقة عن التقدم العلمي والتقاني والاقتصادي. بالإضافة إلى سيطرة شعار النجاح عن طريق الثروة والقوة والبقاء للأصلح ثروة وقوة (الداروينية الاجتماعية)، تشكلان معالم طراز جديد من الاقتصاد يرتكز على المال والمضاربات المالية بدلا من التنمية والإنتاج والتجارة، وكأن "الإنسان الاقتصادي اصبح اليوم هو المثل الأعلى الذي يرجى للكائن الانساني."(9)

وفي المقابل فإنه لا بد من الاعتراف وتقدير أن الغرب بثورته الالكترونية المعاصرة يشهد تطورا إداريا هائلا مكن معظم دوله من توظيف امكاناتها المادية والبشرية بجدارة، وإن تفاوتت تلك الدول بنسب مختلفة في ذلك، لتجتاز اشواطا متقدمة في تشييد البنى التحتية المادية والثقافية وتطوير النظم السياسية والاقتصادية وتحقيق ثورة العلوم والاتصالات. غير ان هذا التقدم الغربي المشهود تخرج من صلبه ثقافة عنصرية، تضخم الأنا الغربي وتتبنى مركزية الذات الاوروبية والامريكية. ومن مظاهر هذه العنصرية اضطهاد بعض الأعراق من ذوي الأصول غير الأوروبية، وعودة النازيين الجدد بالعنف والاعتداءات ضد الآخر و(الأغيار)، كما أن ثقافة الغرب مسكونة بالمادية المفرطة (الانتاج والاستهلاك)، مما يؤثر سلبا في المجتمعات النامية التي تتعرض لنهب الرأسمالية موادها الأولية، وفي ظل نظام غير عادل ولا متكافئ، يحتكر فيه الغرب الثقافة الحديثة ويسيطر فيه على وسائل الاعلام العالمية لتوجيه الرأي العام، وربط مصالح بعض (المثاقفين) بالغرب وانشاء مؤسسات تبشيرية تحت ستار الاكاديمية والبحث العلمي(10).

ورغم أن هناك الكثير مما يمكن أن نتعلمه من ثقافات الغرب -في اطار التفاعل وليس الصراع الحضاري- فثمة ما نرفضه لأنه يتعارض مع خصوصيتنا. لذلك فإنه لا ينبغي أن نقع في فخ الانبهار والتبعية الثقافية والضم والالحاق والاندماج في الغرب كما لا ينبغي أن نهرب إلى الانغلاق فتزيد من عوامل تخلفنا،

وأن نعمل على الخصوصية بعد أن نستكمل مقومات التجدد الحضاري في عالم سريع ومتغير، بعيدا عن الانبهار والانغلاق(11). فالتربية والثقافة العربية الاسلامية لا يمكن أن تجعل من أولوياتها أن تكون جيلا يتغنى بثقافته العربية الاسلامية، أو يجيد حفظ أصولها ومتونها فقط بل يجب أن تكون مهمتها الاساسية تكوين فكر نقدي حر بإمكانه أن يترجم الثقافة العربية الاسلامية إلى لغة العصر، مما يتطلب أن تقوم لحمة متكاملة بين الثقافة العربية الاسلامية في ابعادها الخلقية والفكرية والعلمية وبين ما يتلقاه المتعلم من حصاد العلوم والتقنيات الحديثة، في تفاعل وتآلف بعيدا عن الضم والمزج.

الهوامش:

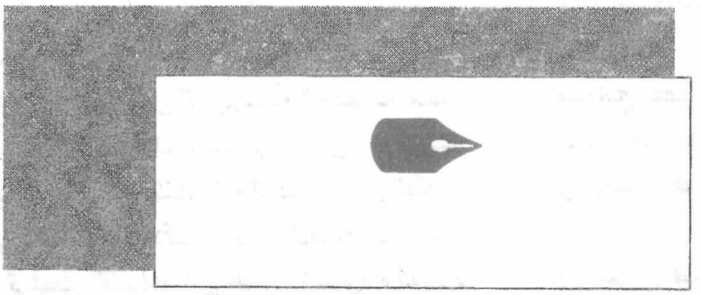
7.المصدر نفسه ص: 202- 209.

8.المصدر نفسه ص189- 195، وانظر دور التربية في الوحدة العربية، د. محمد التومي الشيباني، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، ط1981 م، ص148.

9.د.عبد الله الدائم: "التربية والقيم الانسانية" -سابق الذكر- ص66- 67.

10.عدنان السيد حسين: "الامن الثقافي العربي:دراسات الاستراتيجيات والسياسات" المستقبل العربي، العدد246(أغشت1999 م)، ص26.

11.المصدر نفسه ص: 26.



التراث العربي العلمي وأثره في الحضارة الغربية

محمد ولد الطالب سيدي
دكتوراه السلك الثالث – اقتصاد

لقد شهدت العلوم في عصرنا الراهن تقدما منقطع النظير، فكل يوم يخرج إلى الوجود فيض غزير وجديد من ألوان المعرفة أنتجته ثورة البحث العلمي التي نعاصرها منذ بعض الوقت، وتظهر آفاق جديدة للتقدم التقني، الامر الذي جعل حياتنا في كل لحظة من لحظاتها تتوقف على ما يشاء الله أن تحمل أنباء العلم من إنجازات جديدة.

وهنا سنحاول التعرف ولو بإيجاز على مآثر الحضارة العربية في المجالات العلمية، والتي اعتبرها البعض اللبنة الأولى التي اعتمدت عليها مختلف الأمم التي قطعت أشواطا في مجالات البحث والعلوم والتقنية.

وحتى نستطيع إدراك أثر العرب في حضارة أوربا والغرب بصفة عامة بوضوح فإننا سنتناول الدور الذي لعبه العلماء العرب في مجالات، الرياضيات، والطب، والعلوم، والصيدلة والكيمياء.. متناولين أهم الإنجازات التي حققوها والإضافات التي ساهموا بها في سبيل تطوير هذه العلوم.

أولا: في مجال الرياضيات:

تشهد الرياضيات –ومنذ بعض الوقت– تقدما ثوريا في محتواها وطرق تدريسها، بل إن بعض المختصين في تدريسها يعتقدون أننا لا نستطيع أن نتأكد أن الرياضيات التي نقوم بتدريسها اليوم سوف تكون ذات فائدة كبيرة بعد فترة من الزمن، نظرا للتحولات السريعة والمذهلة في هذا الميدان.

ولعل أول ما ينبغي أن يذكر للعرب في مجال العلوم الرياضية هو استعمالهم لنظام الترقيم بدلا من حساب الجمل الذي كان سائدا في العصور القديمة، فقد اطلع العرب على حساب الهنود وأخذوا عنهم نظام الترقيم إذ رأوا أنه أفضل من حساب الجمل الذي كان شائعا وقتها، وكان لدى الهنود أشكال مختلفة للأرقام، فاختاروا سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية( )، وهي المستعملة في أغلب البلدان العربية اليوم، وعرفت الثانية باسم الأرقام الغارية(1،2،3..) وكانت سائدة في الأندلس العربية، ومنها انتقلت إلى أوربا.

ويرجع الفضل في نقل هذه الأرقام واستعمالها إلى العالم العربي الشهير محمد بن موسى الخوارزمي وهو أول من أوردها في مؤلفاته وكتبه في الحساب، وكان كتابه في الحساب الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة، وقد نقل إلى اللاتينية وظل مرجعا للعلماء الحسابيين كما بقي علم الحساب نفسه قرونا من الزمن معروفا باسم اللوغريتم (Algorithme) نسبة إلى عالمنا العربي، وقد وضع العرب مؤلفات كثيرة في الحساب ترجمت إلى اللغات الأجنبية، وقد قسموا الحساب إلى أبواب منها ما يسمى حساب الصحاح ومنها ما يسمى حساب الكسور وثمة فصول للجمع أو التصنيف وأخرى للطرح أو التفريق وغيرها في الضرب والقسمة، ثم التجذير أي استخراج الجذور وكانت لهم طريقتهم في إجراء صفوف العمليات كما

عرفوا النسب العددية والهندسية ويكثرون المسائل والتمارين التي تلائم متطلبات العصر من مسائل التجارة ونحوها، هذا بالإضافة إلى إتقانهم للمتواليات الحسابية والهندسية كما وضعوا القوانين الخاصة بجمعها وكذلك وضعوا القواعد لاستخراج الجذور وجمع المربعات والمكعبات. أما في مجال الجبر فكان العرب أول من استعمل كلمة جبر للدلالة على العالم العربي المعروف بهذا الاسم وما تزال كلمة (Algèbre) مستعملة في اللغات الأجنبية حتى الآن ويعتبر الخوارزمي أول من ألف فيه بطريقة منتظمة وكان كتابه "الجبر والمقابلة" المصدر الذي أعتمد عليه في أوربا، وكان له الأثر الكبير في تقدم علم الجبر لدى الغرب كما كان كتابه في الحساب مصدرا استقى منه الأوربيون، بحيث يمكن القول بأن الخوارزمي هو واضع علم الحساب والجبر. وقد ظهر فيما بعد أن العرب عرفوا حل المعادلات الجبرية من الدرجة الثانية ذات مجهولين وكذلك المعادلات من قوى أعلى وابتكروا طرقا هندسية لحل بعض معادلات الدرجة الثانية، وفي باب المساحة في كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي عمليات هندسية حلها بطرق جبرية مما يدل على أن العرب كانوا أول من استعان بالجبر في حل مسائل هندسية، كما أن ثابت بن مرة أعطى حلولا هندسية لبعض المعادلات التكعيبية وكذلك الخان والخيام وابن الهيثم والفراهيدي(1).

واستخدمت الهندسة لحل بعض الأعمال الجبرية وبذلك وضع العرب أسس الهندسة التحليلية كما ساهموا في التمهيد لعلوم التكامل والتفاضل وبحثوا في نظرية ذات الحدين وعرفوا الجذور والصماء(2) ووجدوا طرقا لإيجاد القيم التقريبية للأعداد والكميات التي لا يمكن استخراج جذورها.

كما مهد ابن يونس وابن حمزة لاكتشاف اللوغاريتمات التي شاع استعمالها بعد ذلك عن طريق Brggs, Napier ، فقد عرفوا فكرة تسهيل الأعمال التي تحتوى على الضرب والقسمة واستعمال الجمع والطرح بدلا منها.

وفي مجال الهندسة فقد تمكن عدد كبير من العلماء العرب، من دراسة كتاب الأصول لاقليدس كما ألفوا كتبا على مستواه وادخل بعضهم تمارين لم يعرفها القدماء ومنهم من ابتكر حلولا لبعض المسائل الهندسية مغايرة للحلول التي عرفها القدماء ومنهم من ابرز الصلة أكد التتابع بين النظريات، والتمارين الهندسية، مما لم يلحظه القدماء من أمثال اقليدس وابلونيوس، وعموما فإن للعلماء العرب مؤلفات كثيرة في المساحات والحجوم وتحليل المسائل الهندسية.

وقد استخدم ابن الهيثم الهندسة بنوعيها المستوية والمجسمة في بحوث الضوء وتعيين نقطة الانعكاس وبين كذلك كيف يتم رسم مستقيمين من نقطتين افتراضيتين داخل دائرة معلومة إلى نقطة افتراضية على محيطها بحيث يصنع المماس المرسوم من تلك النقطة زاويتين متساويتين.

وفي الحقيقة ليس من اليسير الإحاطة بأعمال العرب في الهندسة، فقد يبدو أنها استهوت كثيرا منهم أمثال "محمد البغدادي" وله رسالة في الهندسة فيها سبع مقالات في المثلث وتسع في المربع وستة في المكعب، هذا فضلا عن الخوارزمي الذي أورد في باب المساحة في كتابه المعروف عمليات هندسية حلها بطريقة جبرية مما يدل على أن علماء العرب يرجع الفضل لهم في الاستعانة بالجبر في حل

المسائل الهندسية كما ابتكروا طرقا هندسية لحل بعض المعادلات من الدرجة الثانية وفي هذا المجال يعترف سميث في كتابه تاريخ الرياضيات(3)، بأن البيروني كان المع علماء عصره في الرياضيات إذ يعتبر واضع أصول الرسم على سطح الكرة، وله كتاب في استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط فيها.

ومما سبق نجد أن تطور الفكر الرياضي يصاحب الحضارة منذ فجرها الأول إلى يومنا هذا ويتكون هذا الفكر من صنع الإنسان - كل إنسان استطاع أن يبني لبنة في صرحه، وضعها وأسلمها لغيره ليبني فوقها- فقبل التاريخ نجد حضارة مصر القديمة تهتم بالرياضيات، فنشأ حينئذ علم الحساب والجبر والهندسة والفلك وكان للبابليين في الإسهام في بناء الحضارة العربية فكان لهم إنتاجهم في مختلف فروع علم الرياضيات، وانتقل ما عند مصر إلى جزيرة كريت ومنها إلى الإغريق ثم إلى باقي أوربا كما انتقل ما في بلاد بابل إلى آسيا الصغرى ثم إلى أوربا(4).

ومن الناحية التاريخية فإن أهم التركيبات الرياضية (المجموعة) قد ظهرت فكرتها في مؤلفات لاكرانج كتطبيق للرياضيات إذ اكتشف لاكرانج هذه الحلول في القرن الثامن عشر.

ونلاحظ مما سبق أن العرب حفظوا تراث من سبقهم من الشعوب من الضياع في ظلمات النسيان، فدونوا أعمال الهنود واعمال الإغريق واستفادوا من كل ما وصلت إليه أيديهم في أسفارهم وبعثاتهم إلى خارج البلاد. وبعد أن دالت دولة العرب في أرض العرب وجد علماء أوربا- بعد صحوتهم من غفوة العصور المظلمة- في أعمال العرب ما فتح أمامهم طرق الكشف العلمي الذي دفع أوربا في طليعة التقدم العلمي والتقني(5).

ثانيا: في مجال الطب:

شهدت العلوم الطبيعية بصورة عامة في هذا العصر تطورا كبيرا شأنها في ذلك شأن العلوم الرياضية ويقول همبولدت(6): "إنه ينبغي أن ننظر إلى العرب باعتبارهم المؤسسين الحقيقيين للعلوم الطبيعية" فعندما كانت أوربا والغرب عموما لا يملك من المعرفة إلا القليل كان العرب يعملون على تهذيب العلوم وترتيبها بل كانوا يكتشفونها وذلك في مجالات عديدة منها الكيمياء والطب، إذ كان ذلك يضاهي انتصاراتهم العسكرية الواسعة في ذلك الوقت.

كما كان العرب رواد العالم في مختلف فروع المعرفة الإنسانية وأساتذة الأمم في الشرق والغرب، فإنهم كانوا كذلك في مجال الطب والتطبيب وتنظيم المستشفيات والإشراف الفني الدقيق على كل ما يتعلق بالصحة العامة، فدام أثرهم الطبي في أوربا ابتداء من القرن الحادي عشر عند بداية الحركة العربية في أوربا وحتى القرن التاسع عشر، إذ تربعت في هذه الحقبة الطويلة كتبهم الطبية على عرش الطب في أوربا وكانت أسماء أطبائهم على كل لسان اعتمدت كمناهج للدراسة في جامعات أوربا الطبية، ويتضح ذلك جليا في جامعة لوفان سنة 1617م(7) إذ اتخذت من كتب الرازي وابن سينا أساسا للدراسة أما مؤلفات اليونان الطبية فلم تنل إلا الحظوة القليلة في حينه.

وكان الرازي بال ريب أعظم كتاب وعلماء العرب واعظم طبيب في العالم الإسلامي غذ ألف مائة وواحدا وثلاثين كتابا نصفها تقريبا في الطب غير أن معظم هذه الكتب فقدت عبر مر الزمن، أما معظم كتبه شهرة فهو "الحاوي"

وربما يكون أضخم مؤلف ألفه طبيب في تاريخ الطب وكان في عشرين جزءا، غير انه لم تبقى منها إلا عشرة أجزاء فقط موزعة على عشرة أو ثمانية مكتبات عالمية وهذا الكتاب ترجم إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر وفي سنة 1486م طبع لأول مرة وأعيد طبعه مرارا بعد ذلك، أما تأثيره في الطب الأوربي فكان بالغا وعظيم الأثر.

كما أن ابن سينا كتب تعاليمه العظمى في مؤلفين "كتاب الشفاء" وهو موسوعة من ثمانية عشر جزءا في الرياضة والطبيعة وفيما وراء الطبيعة وعلوم الدين والاقتصاد والسياسة والموسيقى والآخر كتاب "القانون في الطب" وهو مصدر أساسي لعلم الصحة والصيدلة وعلم وظائف الأعضاء والعلاج، وهذا الكتاب إنما هو تركيز لتراث المعارف الطبية اليونانية إضافة إلى الاكتشافات العربية، فكان بذلك تأثيره الطبي عاما وشاملا، وترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في القرن الثامن عشر(8).

كما ترجمت كتب ابن سينا في الطب إلى معظم لغات العالم وظلت زهاء ستة قرون المرجع العالي في الطب واستخدمت كأساس للتعليم في جامعات فرنسا وإيطاليا جميعا وكان يعاد طبعها حتى القرن الثمن عشر. وهناك عدة أسماء أخرى لعلماء عرب لمعت في سماء الطب نقتصر على ذكر أسمائها مثل: ابن الجزار(1009م) وعلي بن عيسى البغدادي (القرن العشر) وعمار الموصلي ومروان بن عبد الملك بن زهرة (القرن الثاني عشر)..الخ.

ثالثا: في مجال الصيدلة:

إن هذا العلم يعتبر اختراعا عربيا أصيلا، إذ كان العرب يقومون بتطبيق الكيمياء على الطب نظريا وعمليا، من ناحية شرح وظائف الجسم وعلاج أمراضه، لذلك وضع العرب أساس الصيدلة الكيميائية وعنهم وصلت إلى أوربا الوصفات الدقيقة التي انتشرت فيما بعد.

ومن الأسماء اللامعة في هذا المجال نذكر ابن البيطار الطبيب والعالم النباتي (القرن الثامن عشر) الذي سافر إلى جميع أنحاء المعمورة من أجل الحصول على نباتات طبية جديدة كان لها الأثر الكبير في إثراء مجموعة من العقاقير البسيطة وهو كتاب مقسم إلى أربعة أقسام. يشتمل على وصف جميع النباتات والأحجار والمعادن والحيوانات التي لها خواص طبية، هذا فضلا عن تصحيحا ته للعديد من مؤلفات ديسقور يدوس وجالينبوس واوربيا(9).

وكتب العرب مباحث كثيرة في العقاقير ومن مشاهير المؤلفين في هذا المجال ماسويه المارديني البغدادي (المتوفى سنة 1015هـ) وابن وافر من إسبانيا(المتوفى سنة 1074هـ) وكلاهما معروف في أوربا عن طريق مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية.

رابعا: في مجال الكيمياء:

تعتبر الكيمياء في صورتها العلمية ابتكارا حققه العرب، ذلك أن اليونان في هذا الميدان - على قدر ما لدينا من معلومات- قد اقتصروا على التجربة الصناعية والعروض المهمة بينما أدخل العرب على هذا العلم الملاحظات الدقيقة والتجربة العلمية المتقنة، وحلل العوب كيميائيا عددا كبيرا من المواد وألفوا مباحث في الحجارة الكريمة وفرقوا بين الحوامض والقلويات واكتشفوا العلاقة بينها، ودرسوا ووضعوا مئات من العقاقير. ولقد زودت الكيمياء القديمة التي ورثها العرب عن المصريين، الكيمياء الحديثة بمئات من الاكتشافات، وبالطريقة العلمية التي أنتجتها

العرب والتي كانت اعظم العمليات العلمية في القرون الوسطى(10).

وينبغي أن نذكر هنا موسى بن جعفر الكوفي (القرن الثامن) ذلك لأنه جدير بالذكر في عالم الكيمياء، باعتباره بدءا لعصر جديد في هذا العلم يماثل تماما في أهميته عصر بريستلى ولافوازييه، وذلك لكونه أول من اكتشف حامض النتريك ولم يعرف قبله حامض أقوى من حامض الخل المركز، وذلك لأننا لا يمكن أن نتصور الكيمياء بدون الحوامض، وبهذا الاكتشاف يعتبر جعفر قد وجد حلا للمشكلة الكيميائية الكبرى المتمثلة في الحصول على الذهب على شكل سائل.

كما أن مؤلفات وابتكارات موسى بن جعفر الكوفي مع مؤلفات الرازي كان لها نتائج هامة، إذ قدمت تلك المؤلفات تركيب حامض الكبريتيك وحامض النتريك وطرق تحضير الزئبق وغير ذلك من أكاسيد المعادن والتخمر الكحولي.

وعموما فإن مجرد ذكر لائحة بأعمال الخوارزمي وابن سيناء والرازي وابن البيطار تكفي للدلالة على الحالة والمكانة التي تبوأها العرب في شتى مجالات العلوم، والدور الريادي الذي قدموه في سبيل النهوض بالبشرية جمعاء، والإسهام الفذ في ما وصلت إليه العلوم الحديثة من رقي وازدهار.

الهوامش:

1.أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، مركز تبادل القيم الثقافية، الهيئة المصرية للكتاب 1987م.ص:199.

2.كان الخوارزمي أول من استعمل كلمة أصم لتدل على العدد الذي لا جذر له.

3.د.خضر،نظمة حسن احمد،المدرس والرياضيات الحديثة والتقليدية، عالم الكتب – القاهرة ص352.

4.د.أحمد شوقي محمود، الاتجاهات الحديثة في تدريس الرياضيات، مطبوعات جامعة الرياض.ص:45.

5.رفعت سعد عفرة، كمال الدين، مآثر العرب علي الحضارة الأوربية 1960م مكتبة الأنجلوا المصرية ص111.

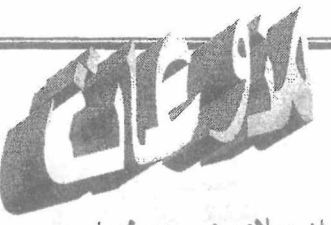
6.نفس المصدر ص:129.

7.كمال الدين رفعت سعد عفرة مصدر سبق ذكره، ص:133.

8.نفس المصدر ص:123.

9.للمزيد من المعلومات أنظر كمال الدين رفعت مصدر سبق ذكره،ص113 وحتى نهاية الفصل.

10.نفس المرجع السابق ونفس الصفحات.



اعداد مولاي عمر بن محمد

في باب السريرة

ما أسر امرؤ سريرة إلا ألبسه الله رداءها إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا"

*حديث شريف

في باب مالا يتبدل:

هيهات لا يعتري القرآن تبديل
وإن تبدل توراة وإنجيل
آياته بهدي الاسلام ما برحت
تهدي الممالك جيلا بعده جيل
*محمد العيد الجزائري

في باب الدعاء:

قال تعالى رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي" سورة طه - الآية:27.

في باب مالا يقبل

لن يقبل المرء أبدا أن يزحف على قدميه
عندما يشعر أن هناك
قوة تدفعه إلى التحليق في الجو.

*هيلين كيلر

في باب غرور الحياة:

إني لأعلم واللبيب منير
أن الحياة وإن حرصت غرور
* شعر شاعر

في باب المواعيد:

ان جئت لم تأت وإن لم أجئ
جئت فإن هذا منك لي داب
كأنما أنت وإن كنت لا
تكذب في الميعاد كذاب

*جبران خليل جبران

في باب التقوى

الا إنما التقوى هو العز والكرم
وحبك للدنيا هو الفقر والعدم
وليس على عبد تقي نقيصة
إذا صحح التقوى وإن حاك أو حجم

*أبو العتاهية

في باب لا تجلس على تكرمته

الحديث: "إذا دخل أحدكم بيت أخيه فلا يجلس علي تكرمته إلا باذنه" قال ابن الأثير التكرمة الموضع الخاص بجلوس الرجسل من فراش أو سرير مما يعد لا كرامه وهي تفعلة من الكرامة.

*من القاموس المحيط

في باب الشعر

والشعر لمح تكفي إشارته
وليس بالهذر طولت خطبه

*البحتري

في باب التداوي:

ولو داواك كل طبيب إنس
بغير كلام ليلى ما شفاكا

*من رسالة الطير
للامام الغزالي

révéler à l'homme la raison de son existence -adorer un Dieu unique et omniscient- la seconde est de procurer à l'homme le bonheur ici bas et dans l'au-delà.

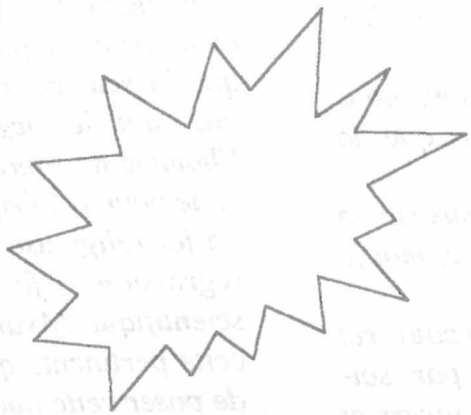
A mon avis le bonheur et la perfection sont les deux faces d'une unique réalité ; puisque le bonheur est la finalité de tout être et toutes les choses de ce monde convergent vers la perfection donc vers l'être parfait qui n'est autre que Dieu.

Et cette quête incessante du bonheur temporel -qui est forcément relatif et éphémère- n'est-elle pas une preuve tangible et irréfutable du paradis donc du bonheur absolu.

Au fur et à mesure que la science progresse, l'homme se rend compte que cet univers, si complexe, ne peut être l'œuvre d'un je ne sais quel chaos.

«La foi de toujours» triomphera toujours et la foi demeurera cet abri existentiel dans lequel l'homme retrouve la tranquillité de la conscience tandis que l'athéisme restera une aventure existentielle, du moins une mésaventure existentielle.

En guise de conclusion je suggère une réforme de la pensée qui doit avoir pour objectif d'instituer une pensée universelle, multidimensionnelle et multidisciplinaire qui se dresse contre tout scientisme aveugle et aveuglant.



Hegel parle de la dialectique comme « cette force universelle et irrésistible à laquelle rien, aussi certain et ferme qu'on l'imagine, n'est en mesure de tenir tête ».

Engels écrit dans l'anti Duhring : « Qu'est ce que donc, la négation de la négation ? c'est une loi de développement de la nature, de l'histoire et de la pensée extrêmement générale, loi qui est valable pour le règne animal et végétal, pour la géologie, les mathématiques, l'histoire, la philosophie ». C'est donc cette démarche Hégélienne qui voit dans la nature un accomplissement fatal de ces lois qui a inspiré également Marx et Engels.

1. Karl Popper : La société ouverte et ses ennemis en 2 tomes Éditions du seuil 1979
2. Hegel : principes de la philosphie du droit ,vrin 1978,{272,258,269,270
3. Karl Popper : conjecture et réfutations, P4777
4. Karl Popper : La société ouverte et ses ennemis en 2 tomes Éditions du seuil P.123
5. 1 LEVISON : Défense of Plato, Cambride 1953
6. 1 karl Popper : conjectures et réfutations, Ibid. P478

CONCLUSION :

Est –ce que l'histoire est régie par des lois dialectiques qui accomplissent inexorablement et aveuglement leurs destins ?auquel cas on tombe dans l'obscurantisme du fatalisme - ou alors, est-il plus adéquat de concevoir un univers ouvert, une histoire ouverte ? auquel cas, nous nous donnons les moyens de justifier l'histoire en nous fixant des objectifs que nous pouvons atteindre par l'exercice de la critique rationnelle./.

BIBLIOGRAPHIE :

OUVRAGES CITÉS OU CONSULTÉS

Renée Bouleveresse : Karl Popper ou le rationalisme critique vrin 1986

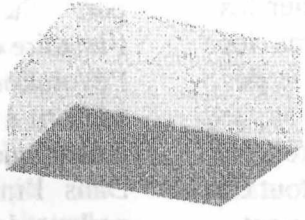
Karl Popper : la société ouverte et ses ennemis, en 2 tomes, Éditions du seuil, 1979

Lévison : défense of plato, cambridge 1953

Hegel : principes de la philosophie, vrin 1975, l'encyclopédie

Karl Popper : conjecture et réfutations, Payot 1989

Engels : l'Anti



POSITION DE LA PENSÉE ISLAMIQUE PAR RAPPORT AU DÉBAT :

La foi religieuse face au progrès scientifique

MOCTAR OULD SNEIBA
MAÎTRISE EN ÉCONOMIE DE L'UNIVERSITÉ DE NOUAKCHOTT

Il serait très audacieux pour le modeste étudiant que je suis de débattre un sujet qui fût débattu par deux penseurs parmi les plus éminent de notre temps à savoir pierre Teilhard de Chardin et Jean Danielou pour ne citer que ces deux, mais l'importance et l'intérêt que suscite ce sujet m'amène à exposer mon point de vue qui est censé être celui de la pensée islamique.

Pour tenter un début posons-nous cette question ; : qu'est ce que la connaissance ?

Bien qu'il existe un consensus sur la définition de la connaissance, moi je propose celle là :

La connaissance est la redécouverte de l'homme de soi-même par soi-même ainsi que celle de l'univers et de Dieu. Platon n'est pas loin.

Malgré l'antagonisme apparent entre ces différents aspects de la connaissance humaine, leurs objectifs et leurs finalités resteront les mêmes :la quête de la vérité et l'accès à la vérité suprême (Dieu).

La connaissance scientifique peut-elle remplacer la connaissance religieuse ? Bien que la réponse à cette question réside dans ce qui précède, je crois comme Teilhard de Chardin que la Science et la religion se complètent, le saint Coran n'est-il pas imprégné des sciences que « les défis scientifiques du Coran » en sont la parfaite illustration à mon sens, science- philosophie- religion sont les différents aspects d'un même acte.

Selon le saint Coran, la science donnée à l'homme est infime soit elle ! Donc elle est imparfaite ceci est bien logique et dans la rigueur de l'intelligence car toute œuvre humaine est imparfaite, il en découle que la science a des limites et quel que soit le degré d'hominisation, l'homme ne saura l'essence du divin et ne pourra s'ériger en dieu.

La foi religieuse se trouve t- elle en régression face au progrès scientifique ?Avant de répondre à cette pertinente question, il convient de poser cette question à quoi sert la religion ?

Le rôle de la religion consiste en deux choses ; la première est de

2) la caractérisation du développement de la raison selon une perspective dialectique est une composante de la philosophie Hégélienne. Hegel emploie le concept « Raison » dans une acception subjective pour désigner telle faculté mentale, telle philosophie, mais aussi dans une acception objective pour désigner les théories, les conceptions et pensées. Hegel a essentiellement en vue l'évolution de la pensée philosophique, lorsqu'il évoque le processus du raisonnement, parce que pour lui, la philosophie représente la forme la plus haute du raisonnement ;

Popper considère que la méthode dialectique est difficilement applicable à des domaines autres que le développement des théories philosophiques. C'est cela qui explique que l'histoire de la philosophie soit là où la dialectique a eu quelques succès.

Popper estime que pour comprendre les dangers d'une telle réussite, il est nécessaire de rappeler qu'à l'époque de Hegel, on définissait la logique comme la théorie du raisonnement et de la pensée et en conséquence on appelait les lois de la logique les lois de la pensée.

Hegel croyant que la dialectique proposait une description vraie de la démarche du raisonnement et de la pensée, s'est proposé de transformer la logique afin de faire de la dialectique une partie essentielle de la théorie de la logique.

Il convenait donc pour Hegel, à cet effet, d'écarter « le principe de contradiction » qui constitue un obstacle sérieux à la reconnaissance de la dialectique. Or affirme Popper « n'importe quelle forme de raisonnement logique, que ce soit avant ou après Hegel dans le domaine scientifique, mathématique ou dans le cadre d'une philosophie véritablement rationnelle quelle quelle soit, repose toujours sur le principe de contradiction »(4).

Mais Hegel écrit que : « appréhender et connaître comme il faut la dialectique est de la plus haute importance. Partout où il y a mouvement, où il y a la vie, manifestation dans l'effectivité, la dialectique est à l'œuvre. C'est l'âme de toute connaissance vraiment scientifique ».

Cependant pour Popper, si la dialectique s'entend comme un raisonnement qui fait fi du principe de contradiction on ne peut pas lui trouver d'exemples dans le domaine de la Science. Les exemples qu'invoquent les dialecticiens se situent tous au niveau de ceux donnés par Engels : le grain de blé et (- a)2 = a2.

Popper considère que ce n'est pas le raisonnement scientifique en tant que tel qui est fondé sur la dialectique, mais uniquement l'histoire et l'évolution des théories scientifiques qui se prêtent avec quelques succès à être décrites en termes dialectiques. Or selon Popper, cet élément ne saurait justifier qu'on constitue la dialectique en une sorte d'organon puisqu'on peut rendre compte de l'évolution des théories scientifiques sans quitter le terrain habituel de la logique, en procédant par

exemple par la méthode de essais et des erreurs.

3) Le troisième élément de la dialectique de Hegel est lié à sa philosophie de l'identité entre la réalité et la rationalité. S'il y a identité entre la réalité et la raison, si la raison suit un développement dialectique alors la réalité elle aussi se développera de manière dialectique . Et le monde sera régi par les lois de la logique dialectique. Le monde doit par conséquent présenter les mêmes contradictions que celles auxquelles cette logique fait droit.

C'est ce phénomène de la présence dans le monde de très nombreuses contradictions qui fait apparaître d'un autre point de vue la nécessité de renoncer à la loi de la contradiction.

Celle-ci stipule en effet qu'aucune proposition contradictoire en ses termes ou qu'aucun couple de proposition contradictoires ne peuvent être vraies, c'est à dire en accord avec les faits.

Autrement dit elle implique qu'il ne peut se produire de contradictions dans la nature, dans le monde des faits et qu'il est impossible à ceux-ci de se contredire mutuellement, or la doctrine de l'identité de la raison et de la réalité permet d'affirmer la possibilité, pour les faits de se contredire mutuellement , étant donné que celle-ci existe pour les idées et que les faits tout comme les idées s'élaborent à travers des contradictions.

Cette philosophie de l'identité va permettre à Hegel d'affirmer que tout ce qui est réel est rationnel et inversement.

On est donc en face d'une philosophie où le développement du réel de paire avec le développement du rationnel. Cette philosophie apparaît aux yeux de Popper comme une justification de l'ordre existant aboutissant à un positivisme moral et juridique pour lequel tout ce qui est, est bien puisqu'il ne peut y avoir d'autres normes que celles existantes. La conclusion qui s'en dégage est qui tout ce qui est actuel et réel est nécessaire et par conséquent raisonnable et bon.

Popper réduit toute la philosophie Hégélienne à une justification du Royaume de Prusse et son historicisme à une source inspiratrice des philosophies totalitaristes modernes, par opposition à la société ouverte qui constitue son cheval de bataille.

Plus fondamentalement encore, Popper pense que Hegel, inventeur de la méthode historique, considère que la philosophie évolue, mais que son propre système devait constituer l'étape ultime et la plus haute de ce processus, donc un système qui ne peut être dépassé, parce que mettant en quelque sorte un point final à l'histoire.

Popper considère que Marx a hérité de Hegel cette conception du caractère nécessairement historique de la méthode dialectique et de l'obligation qu'il y a pour la sociologie comme pour l'histoire de se constituer en théories de l'évolution sociale. Il a également souscrit à la nécessité d'une explication dialectique de cette évolution.

Dans l'introduction à l'Encyclopédie, parlant de son système philosophique,

1) l'égale répartition du fardeau de la citoyenneté
2) l'égal traitement des citoyens devant la loi
3) un partage égal des avantages procurés par la vie commune.

Par un contraste radical, la justice de Platon n'est pas une égalité de traitement des individus. Elle se définit comme ce qui est utile à l'état, c'est à dire ce qui assure sa stabilité. En affirmant que l'individu n'est rien et qu'il doit être sacrifié au bien de l'état, Platon est le grand théoricien du totalitarisme. En pratique, l'intérêt de l'état suppose le maintien des inégalités, la soumission à une discipline très stricte, le droit pour les dirigeants de mentir et filtrer la vérité.

Si le premier état, celui le plus proche de l'idée d'état a dégénéré, cela se comprend en référence à la loi selon laquelle tout ce qui a été engendré doit décliner .

Cependant ce déclin aurait pu être évité si les gouvernants de ce premier était avaient été initiés à la mystique Pythagoricienne des nombres, seule capable d'éviter la dégénérescence raciale.

Si pour l'avenir on veut que la République reste immuable, il faut que le philosophe soit roi, ou à la limite, Platon lui-même comme le fait remarquer Popper.

Dans cette perspective, Popper souligne que l'essor de la philosophie peut être considéré comme une réponse à l'effondrement de la société close. Et la société ouverte devra forcément substituer à la question Platonicienne qui doit gouverner ? celle plus appropriée :Comment peut-on concevoir les institutions politiques qui empêchent les dirigeants mauvais ou incompétents de causer trop de dommages ?

La réponse à cette question se trouve chez Popper dans l'instauration d'un régime démocratique qui donne au peuple la possibilité de destituer un mauvais dirigeant par l'exercice du suffrage universel.

Pour conclure cette analyse consacrée à Platon, nous dirons est-ce que le rationalisme Platonicien n'est qu'une défense contre la peur du changement ?

Une telle perspective peut être contestée et les historiens de la philosophie n'ont pas manqué de la faire(2). Il reste que Popper, à travers Platon, a fourni l'une des critiques les plus fortes contre le fantasme d'un monde idéal. C'est une telle critique justifie son rapport avec Hegel.

II

De la même manière, Popper s'en prend violemment à Hegel qu'il considère comme ayant une responsabilité directe dans la montée des totalitarismes modernes.

La méthode du père de l'historisme moderne est la dialectique. Cette méthode selon Popper a toutes les apparences d'une méthode scientifique rigoureuse, mais à y regarder de près ,on se rend compte qu'elle n'exige ni connaissances, ni expérience.

En 1815, lorsqu'en Allemagne, le parti réactionnaire prussien repris le pouvoir, il était à court d'assise idéologique et c'est Hegel qui la lui fournit en remettant en honneur les ennemis de la société ouverte.

Pour illustrer cette position. Popper va choisir chez Hegel quelques citations qui prouvent selon lui, la manière dont Hegel adorait l'État platonicien. Cela est compréhensible, si l'on a en vue que c'est Hegel qui a propagé la doctrine selon laquelle l'individu n'est rien et l'État est tout. Hegel écrit : « l'État est le monde que l'Esprit s'est fait lui-même, il faut donc vénérer l'État comme un être divin- terrestre et savoir que, s'il est difficile de comprendre la nature, il est infiniment plus ardu de bien concevoir l'État. c'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'État est un organisme, c'est pourquoi l'État sait ce qu'il veut, et le sait dans son universalité »(3)

Selon Popper, le Platonisme transparaît dans ce choix de citations où Hegel insiste sur le caractère absolu de l'autorité morale de l'État.

Nous avons ainsi une preuve de la réédition du platonisme mais aussi la manière dont cette réédition relie Platon au totalitarisme moderne.

Il est cependant possible d'objecter que le génie de Hegel repose sur son emprise sur l'histoire.

A cela. Popper répond : « je ne croie ni à son génie, ni au jugement de l'histoire ».Hegel reste pour Popper un écrivain au style indigeste qui a un mépris pour la raison. Cette analyse permet de comprendre comment Hegel a pu créer l'histoire.

Prenant en charge la dialectique Hégélienne, Popper considère qu'elle comporte essentiellement trois choses :

1) Kant a montré que le principe de rationalité ou d'évidence de type cartésien ne permet pas d'aboutir de façon univoque à un résultat ou à une théorie unique. Il est toujours possible d'argumenter avec la même apparence de raison pour défendre des théories différentes, voire opposées. En conséquence, si nous ne pouvons pas procéder à des expérimentations ou des observations qui nous indiquent qu'il y a lieu d'éliminer certains théories, en l'occurrence celles qui sont contraires aux faits observés, rien ne nous permettra jamais de juger les prétentions de théorie rivales.

Pour Popper ,Hegel a triomphé de cette réfutation Kantienne du rationalisme en soutenant que les contradictions ne constituent pas un problème. Leur intervention dans le développement de la pensée et de la raison est nécessaire. Dès l'instant où l'on intègre ces contradictions dans le mouvement même de la pensée par la méthode dialectique, ou est à l'abri de la réfutation Kantienne.

Pour Popper, la méthode utilisée par Hegel pour dépasser Kant est efficace, mais elle l'est malheureusement trop, car « elle immunise le système Hegelien contre toute forme de critique ou de contestation, ce qui lui confère un type de dogmatisme renforcé qui sert aussi à étayer d'autres dogmatisme »1.

L'ANTI-HUMANISME DU TOTALITARISME :

Si l'humanisme peut être défini comme une conception qui place l'homme au cœur de ses préoccupations il est évidemment possible de se poser la question de savoir si les doctrines totalitaristes sont humanistes Karl Popper dont le combat s'inscrit dans l'idéal des sociétés ouvertes autrement dit les sociétés démocratiques pense effectivement que le totalitarisme est un anti-humanisme. C'est donc dans le but de faire progresser la conscience morale du genre humain qu'il s'est donné un programme de lutte que l'on peut formuler ainsi : « faire reculer partout le barbarie et la tyrannie, tel est le but de mes réflexions ». C'est ainsi qu'il va nous proposer une certaine relecture des systèmes philosophiques platonicien et Hegelien en dévoilant ce que ces systèmes comportent d'inacceptable dans son ouvrage : La société ouverte et ses ennemis (1) C'est cette relecture singulière que je vous invite à découvrir dans cet article.

I

Il convient de souligner le caractère violent de la critique que Popper adresse à ces deux doctrinaires de la philosophie. A en croire Renée Bouveresse dans ouvrage intitulé : **Karl Popper et le rationalisme critique** (vrin 1976) : «En tant qu'inspiratrices du romantisme totalitaire, deux philosophies sont prises à partie dans la société ouverte et ses ennemis : celle de platon et celle de Hegel. L'extrême agressivité avec laquelle elles sont attaquées peut surprendre». La surprise dont parle Bouveresse dans cette citation ne se justifie à mes yeux que si l'on ignore le terrain sur lequel Popper s'adresse à ces deux philosophies. Ce terrain est en effet, celui d'un univers indéterminé, ouvert par conséquent incompatible avec thèse déterministe, totalitaristes.

Si nous situons Platon dans son époque, nous constaterons qu'elle est marquée par des conflits de classe et des guerres fratricides entre les différentes cités Grecques engagées dans la décadence. Platon propose un programme pour retrouver l'harmonie hiérarchique de la «cité close».

Sa perception du mouvement de l'histoire est lisible dans sa théorie philosophique. Il assimile l'évolution de la société à la décadence. Pour lui, tout changement est corruption et dégradation. A partir de là, il élabore sa théorie des idées selon laquelle le signe de la perfection se définit par l'immuabilité de la forme au repos par opposition à l'imperfection de objets du monde sensible en perpétuel changement. Le problème de Platon se ramène à la question : est-il possible

d'échapper à l'inéluctabilité du changement ? Avant Platon, Héraclite avait déjà affirmé que le changement est corruption. En pessimiste, il avait conclu à la nécessité d'un changement sans fin à l'impossibilité pour le monde d'être autre chose qu'un flux dans lequel les contraires se heurtaient sans cesse. Platon oppose au pessimisme héraclité en un optimisme qui repose sur sa conviction qu'il doit être possible d'annuler le mouvement, de retrouver la pureté originelle des idées. Pour cela, il exige un effort intellectuel d'ascèse et de détachement du monde sensible.

Le projet de Platon est aussi d'ordre politique.

Pour Platon, il doit être possible de remonter la pente de la dégradation universelle et de construire un état stable qui ne peut ni se corrompre, ni changer : l'état le plus proche possible de l'idée même de l'état.

Pour y parvenir, la première exigence se situe au niveau des principes, c'est à dire qu'il faut admettre que les lois reposent sur la nature des choses ce qui revient à réduire l'humain à la nature .

Pour platon, tout ce qui est conventionnel est arbitraire et pour ne pas être arbitraire et injuste, la loi doit reposer sur la nature des choses. La nature des hommes fait qu'ils sont par essence inégaux (Grecs et barbares, hommes libres et esclaves, enfin les membres des différents castes).

Cette nature est également celle de l'état qui ne peut atteindre la perfection que dans une certaine organisation.

C'est par un tel postulat que Platon va résoudre le problème de la constitution de la République. Un état parfait est celui où chacun accepte sa place dans la totalité, autrement dit celui qui repose sur la hiérarchie la plus rigide et sur les différences de classe les plus rigoureuses.

Gardiens guerriers et travailleurs sont nettement séparés, mais en réalité, l'opposition est surtout entre les chefs et ceux qui leur obéissent. Ces derniers sont considérés comme un troupeau qu'on méprise et qui doit être mené avec fermeté.

Selon Popper, même : « l'enseignement de la philosophie préconisé par Platon est destiné à marquer les gouvernants et à dresser une barrière entre eux et les gouvernés... La sagesse platonicienne s'acquiert en grande partie dans le dessein d'établir un gouvernement de classe permanent ; elle est une sorte de magie politique qui procure des pouvoirs mystiques aux sorciers qui en connaissent les secrets » [1].Platon va instituer un système d'éducation qui ne laisse aucune place aux facultés de libre critique et qui forme les élites à leur mission par un endoctrinement permanent. Enfin on pourra préserver strictement la pureté raciale en interdisant tous les mélanges.

Pour compléter la théorie, il faut enfin préciser les principes de la morale. La justice de la République idéale ne doit pas être confondue avec la justice telle que définie par les démocrates. Pour les démocrates, la justice se définit par trois critères :

avons fait de la terre d'homme et des œuvres d'art les signes ineffables de sa gloire. Tous ses attributs, ses noms, ses émanations, ses caprices ont été soigneusement répertoriés, puis figés dans des canons immuables. Nous avons dépouillé toutes ses fantaisies, déchiffré tous ces mystères, décrypté les codes hiéroglyphiques de son langage abscons. Nous nous sommes si bien initiés à la sciences divine que rien – strictement rien ne restera à l'écart de notre curiosité métaphysique. Bientôt nous nous sentirons tout aussi familiers dans le labyrinthes des cosmogonies éternelles que dans les recours le plus sinueux de notre propre quotidien selon l'heure des caprices divins. Tout acte devint un rite, tout discours une consécration de son verbe. Nous l'avons intégré si parfaitement à nos modes de vie que nous n'arrivâmes plus à distinguer notre espace privé de celui de la divinité. Et ainsi celle-ci devint tout aussi victime de nos soins que nous restâmes captifs dans les rites de son omniprésence.

Ayant achevé notre monde nous nous sommes retirés pour nous consacrer en toute impunité aux actes pieux de la dévotion. Et pendant que nous contemplons nos œuvres,. voilà que les petits malins de L'Ouest préparaient déjà la ruine de notre monde. Voilà que les barbares entreprenants tournants résolument le dos à leurs propres cathédrales parlaient de choses bizarres : de la révolution copernicienne, de l'humanisme, de la séparation de la foi et du savoir, de l'homme comme sujet se suffisant à lui-même etc. Toutes choses qui eussent hérissé nos conséquences néfastes. Mais heureusement que nous fumes point leurs complices. Et puis ces infidèles se suivent puis vinrent sillonner nos mers sur leur bateaux perfectionnés et nous rendre visite. Nous les avons accueillis à bras ouverts, hospitalité oblige, nous fûmes émerveillés de leurs jouets mécaniques, de leurs découvertes techniques de l'ingèniosititié diabolique, de leur sorcellerie. Sans doute avec beaucoup de complaisance à leur égard. Pour nous musulmans qui bénéficions de la dernière révélation des temps prophétiques, ces barbares n'étaient que des infidèles. Et avec un appétit vorace ils se mirent à apprendre nos langues, à étudier nos mœurs, à faire- ce que l'on nous dira plus tard de l'anthropologie. Nous étions des sujets intéressants pour eux au même titre que les objets qu'ils observaient avec leurs lunettes et leurs instruments.

Il nous vint jamais à l'idée que nous puissions en faire autant. Faire quoi ? Nous embourber dans des préoccupations aussi oiseuses ? Innover ? rompre avec la sainte tradition ? cela eût été le comble du blasphème. Et puis tout compte fait nous avions achevé notre travail , nous étions déjà en vacances. Nous savions exactement d'où nous venons , où nous allons, où nous séjournons entre le commencement et la fin des temps.

Par ailleurs vouloir offenser le seigneur en nous immisçant sans vergogne dans

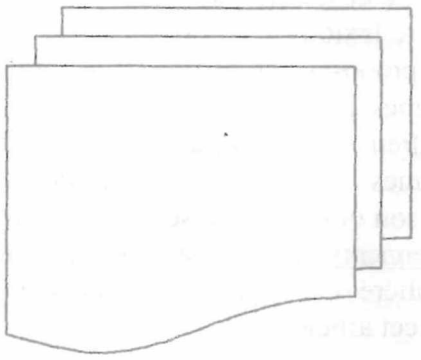
le déroulement naturel des choses eût déclenché le déchaînement des forces du mal. Au demeurant un Sage chinois nous avait mis en garde contre ce danger il y a quelques vingt-cinq siècles. «Lorsque Dsi gung traversa la région au nom de la rivière Han, il vit un vieil homme qui travaillait dans un potager. Il y avait aménagé des rigoles d'irrigation. Il descendait lui-même dans le puits et remontait dans ses bras un récipient plein d'eau qu'il vidait dans les rigole. Tout en se donnant une peine extrême il n'aboutissait qu'à peu de chose.

Dsi Gung dit : il existe un moyen d'irriguer cents rigoles en un seul jour. Avec peu de peine on arrive à de grands résultats. Ne veux-tu pas l'utiliser ? le jardinier se redressa, le regarda et dit : Et que serait- ce ?

Dsi gung dit : on prend un levier de bois, lourd à l'arrière et léger à l'avant. c'est ainsi que l'on peut puiser l'eau à profusion. On appelle cela un puits à chaîne.

La colère monta à la figure du vieux qui dit en riant : j'ai entendu dire à mon maître : celui qui utilise des machines exécute machinalement toutes ses affaires ; celui qui exécute machinalement ses affaires se fait un cœur de machine. Or celui qui porte un cœur de machine dans sa poitrine perd son innocence. Celui qui a perdu sa pure innocence devient incertain dans les mouvements de son esprit. Lincertitude de l'esprit ne peut s'accorder avec le vrai sens. Ce n'est pas que j'ignore ces choses, j'aurais honte de m'en servir2.

Ce que ce sage chinois a dit il y a presque vingt cinq siècles, un hindou ou un musulman aurait pu le prendre aisément à son compte . Peut être un musulman ne l'aurait pas formulé en des termes aussi précis, mais l'idée n'est pas moins présente dans cette peur obsessionnelle qu'il a d'innover en quoi que ce soit : dans le domaine de la pensée autant que dans celui de la technique. Et lorsqu'on a peur d'innover et qu'on reste passif à l'égard des autres, on se laisse faire. C'est ce qui arrive fatalement. Vint le jour où nous vîmes que nous étions tombés dans un piège. Que le chemin de fer traversait nos terres, les poteaux télégraphiques sillonnaient nos prairies, que les bateaux à vapeur investissaient nos ports.



que coûte, assumer ce saut au risque de tomber , comme dit le poète, dans l'éternité. Je dois pouvoir me libérer du cercle vicieux des explications par trop simplistes. Si les choses doivent changer quelque part, cela doit se faire à l'intérieur des têtes, au niveau des fondements voire de la conscience la plus aiguë, la plus malheureuse. Ce n'est pas en modifiant les infrastructures qu'on changera les têtes, mais en bouleversant les têtes elles mêmes. Je suis étonné de constater que mes problèmes n'ont pas bougé depuis que je me suis rendu compte de mon décalage. Je répète sans cesse les mêmes boucs émissaires, je me retranche sans cesse derrière les mêmes barrières, quelque part ma pensée châtrée par l'impuissance séculaire opère sur des clichés usés jusqu'à la corde. Il est certes exact que les protagonistes du drame changent avec le temps, mais la dramaturgie elle-même reste invariable. Je suis toujours victime de l'autre. Mon innocence est infaillible, tout ce qui peut m'arriver de malheur est imputable aux forces mystérieuses dont je n'ai pas le contrôle. Car, à vrai dire, je suis victime d'une fatalité aussi vieille que le monde et celle-ci apparaît toujours sous de nouveaux déguisements : tantôt Alexandre le Macédonien, tantôt l'Arabe le Bédouin, Tantôt Chengiz le Cavalier des steppes, tantôt le Britannique fourbe, tantôt l'Américain laid, tantôt l'Ours Soviétique et Dieu sait qui d'autre encore.

Donnez-moi pourtant les outils les plus modernes, les pétrodollars en abondance, les idées les plus tolérantes de l'âge démocratique et je mettrai en place en l'espace de quelques mois l'appareil le plus répressif du monde : un paradis de l'enfer. Ce ne sont pas les moyens qui m'ont manqué ! j'ai hérité des milliards et en devises fortes , dont je n'ai su hélas comment me servir. Non ! ce sont les idées qui me manquent. Car voyez- vous je suis bloqué quelque part , un blocage aussi vieux que mon âme, aussi tenace que mes idées fixes, aussi pathologique que mes obsessions et aussi névrotique que ma religion encombrante dont je ne sais quoi faire. Je la tourne et la retourne dans tous les sens, mais ne sais où la caser. Et puis soyons franc : ma pensé est totalisante quelque part. Elle ne s'intéresse par au particulier, au factuel. Les détails la fatiguent, l'exactitude l'ennuie, la critique la décourage. Je suis paresseux comme un rentier qui, se contentant de ses maigres ressources, tournes le dos à toute aventure hasardeuse susceptible d'ébranler sa quiétude. J'aime les idées rondes et franches qui m'expliquent clairement d'où je viens, où je vais, pourquoi m'a-t-on confié le dépôt de tous les attributs divins qui font de moi un surhomme en puissance, comment mourrai- je si tant est que mon âme puisse disparaître du tout, comment je renaîtrais plus tard quand je serai ange parmi les bienheureux. D'ailleurs j'adore l'histoire des anges, je les rencontre à tout bout de champ. Je n'ai

qu'à lire les récits visionnaires de mes mystiques et je décolle immédiatement.

Peu importe que je sois matérialiste, marxiste, athée et même infidèle. Lorsque par la fine lame de la dialectique marxiste, je tranche leur tête à mes détracteurs les plus insolents, je rentre gentiment chez moi, j'ouvre le Divan du divin Hafez ou le Mathnawi de RUMI, je me grise de mots et d'images et je suis prêt à présent à participer au bouquet des Anges, à goutter des orgies mystiques. Et même pourquoi pas suivre les oiseaux pèlerins dans leur quête du fabuleux STMorgh. Car, à vrai dire, je suis d'une vertigineuse partie de balançoire entre l'ange et l'anti ange. Non seulement cet état de chose ne m'étonne pas, non seulement je ne me rends pas compte de mes contradictions, mais je fais des yeux tout ronds quand certains esprits avertis me le font remarquer. Je vis mes contradictions innocemment : je n'en suis guère responsable comme je ne suis pas responsable de cette maudite révolution qui m'a chassé de mon pays. Je n'y étais pour rien. C'était un complot des impérialistes jaloux de nous voir devenir les japonais du Moyen Orient. Et puis quoi ? tout est écrit dans le Saint Coran, et l'histoire si tant est qu'elle a un sens n'en est que le pâle commentaire. Tout est écrit dans nos têtes et le reste s'en déduit infailliblement par déduction mathématique.

II- EN « VACANCES » DANS L'HISTOIRE

Essayons pour une fois d'être conséquents ! Que s'est- il passé au juste depuis quatre siècles ? Que s'est- il passé depuis la découverte des grandes lois astronomiques ? Les dernières phases de nos cathédrales de pensée coïncident curieusement avec le surgissement de la subjectivité cartésienne. On serait presque tenté de dire avec Hegel que l'Esprit du Monde se déplace des aires culturelles achevées pour se réfugier quelque par en Occident. Savants à ce sujet, tant d'exégèses magistrales que j'en ferai grâce au lecteur. Restons dans les faits. Depuis plus de trois siècles nous, les descendants des civilisations d'Asie et d'Afrique, sommes en « vacances » dans l'histoire. Il y a sans doute des exceptions. Ayant déposé la dernière pierre de nos cathédrales doctrinales en style gothique, nous nous sommes mis à les contempler. Nous avons si bien cristallisé le temps en espaces que nous avons pu nous permettre de vivre en dehors du temps, bras croisés à l'abri de soucis de l'interrogation.

Tous les édifices fantastiques, toutes les doctrines métaphysiques, l'iranienne, l'indienne, la chinoise, étaient achevées ; toutes les grandes architectures religieuses édifiées en temples de contemplation, défiant les lois de la pesanteur. Ivres de Dieu jusqu'à l'extase et l'oubli de soi, nous

Le Relent de l'occident

HADEMINEO/ ISSELMOU
UNIVERSITÉ DE NOUAKCHOTT

(Suite)

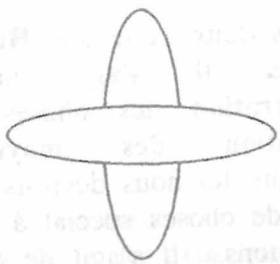
II –Quel rapport entre Kant et Sohrawardi ?

J'apprends à l'école toutes les matières classiques qui constituent le bagage intellectuel de l'homme moderne. J'étudie les mathématiques, les sciences, l'histoire, la géographie et les lettres, mais d'où me viennent toutes les connaissances fragmentées. enseignées hors contexte, qui apparemment n'ont aucun lien organique avec les canons culturels de ma tradition ?D'où viennent donc le cogito cartésien, l'ego transcendantal. Le mouvement de l'Être qui l'incarne dans le temps et cette objectivité neutre dont se vante la méthode scientifique ? suis-je encore au Moyen âge ? ? Ai-je connu l'âge classique et les ruptures épistémiques des temps modernes ? Ai-je été décomposé par le souffre dissolvant de l'âge critique ? Ai-je été modelé par des valeurs bourgeoises du capitalisme ? Suis-je mûr pour la révolution mondiale en supposant même qu'elle soit possible ? Voilà les questions qui traversent mon esprit, car la pente dans ma pensée cherche des comparaisons, des concordants de temps et de lieux. J'évolue, quoi que je fasse, dans un monde comparatif, je ne vis plus dans un monde clos se suffisant à lui-même ; je suis sollicité par l'autre, ne fût- ce que par les influences qu'il me fait subir à mon insu. Je raisonne par comparaisons, par extrapolations, par identifications en chaîne . Je bénéficie des modèles exemplaires en chaîne. Je bénéficie des modèles exemplaires qui me viennent du Musée de l'histoire . Je cherche à les appliquer à mon propre destin. Plus encore, je cherche à reconstruire mon passé selon les normes qui me sont imposées d'office. Et ce souci de me revoir à travers les lunettes d'autrui est si fort, si ancré dans les modes acquis de mes jugements, que je réévalue tout mon passé à la lumière des critères qui me viennent de l'extérieur. Lorsque j'essaie de reconstituer à grands traits les moments forts de mon histoire toute récente. Par exemple le passage du mouvement constitutionnel (1906) à l'instauration du l'État –Nation (1926) , j'y introduis des notions qui ne se raccordent que très approximativement au processus singulier dont j'ai la mémoire. Lorsque je parle du rôle de la bourgeoisie. j'oublie que cette notion a des connotations précises dans une culture particulière, et le fait d'utiliser ce terme ne m'autorise guère à imaginer l'existence de son assise sociologique.

D'ailleurs, la plupart des idées que j'emprunte n'ont souvent aucune contre partie sociale dans les faits et les excès pléthoriques des discours creux qui me grisent sont tout juste bons à justifier mes déficits conceptuels.
La compréhension de mon histoire est déjà faussée à l'origine : elle est motivée par des critères qui ne s'apparentent que d'une façon très lâche à mes vrais problèmes. Où que je regarde en moi-même je ne vois que la répétition ennuyeuse des mêmes thèmes éternels. Se déplaçant sans cesse comme les dunes fugitives sur le même sable du désert. Et les mêmes réponses apparaissent toujours aux mêmes questions. Comme si, aussi loin que j'aille, j'arrivais au même point de départ. Mais quel rapport y a-t-il entre la technologie effrénée d'un monde que rien n'arrête et la passivité visionnaire de mes maîtres à penser ? Quel rapport entre Hegel et Ibn' Arabi, entre Kant et Sohrawardi ? Quel rapport entre cette invitation aux voyages les plus impossibles et ce repli sur soi-même qui ne voit du monde que ce qu'il veut bien voir : une aura transfigurée par la magie de sublimes illusions ! Tandis que mes maîtres à penser me conseillent de m'absenter de ce monde –ci pour être plus présent à l'autre, mes maîtres modernes me conseillent au contraire de ne rien accepter qui ne soit vérifié expérimentalement, de me méfier des a priori dogmatiques et des rêves, qui prennent leurs désirs pour des réalités.
La schizophrénie n'est pas seulement une situation qui me conditionne malgré moi, elle est entretenue par tout un réseau de signes qui me viennent de la vie, de l'école, de la rue, de la politique et de la bêtise inextricable qui m'assomme à longueur de journée. Le mensonge s'insère dans la rame des idées, dans les distorsions de mes concepts, dans l'inconséquence de mes actes et me poursuit dans mes derniers retranchements.

Il devient en quelque sorte ma SECONDE nature . Je suis en porte à faux avec moi-même : c'est à dire avec ce que je suis censé incarner et ce qui me sollicite de toutes parts. Je suis pris en tenaille entre des idées qui se vaporisent faute de lieu propre et des attitudes archaïques qui se durcissent par manque d'adaptation. Le mensonge devient une façon d'être dans le monde, une manière d'appréhender une réalité qui m'échappe, devant laquelle j'échoue continuellement, face à laquelle je suis démuni. J'ai beau inventer des excuses, chercher des boucs émissaires : ; capitalisme, sionisme , impérialisme et tous les « ismes » que l'on voudra, tous ces termes ne sont que des palliatifs qui me consolent ; ce sont des sédatifs qui m'engouffrent davantage dans mon sommeil dogmatique.
Cependant je sais vaguement que si je dois m'affranchir de la tutelle des idoles qui me tiennent encore en laisse, je dois pouvoir déchirer le voile des faux semblants qui font écran entre mes illusions et la réalité du monde. Et ceci exige l'audace du saut et le sevrage de mon cordon ombilical. Je dois, coûte

décideurs politiques par les **techniciens**. Ici aussi ; il faut rappeler que l'une des idées sur lesquelles **FUKUYAMA** s'est basé pour formuler sa « **fin de l'histoire** » en analysant **Hegel** comme inspirateur du **système libéral,** c'est que ces **techniciens** cités plus haut sont des **technocrates** qui ont besoins de **pouvoir,** alors qu'il ne faut même pas espérer trouver une trace de **technocratie** dirigeante dans la **théorie marxiste de la société.** Claude **BRUAIRE** [12] ramène ceci à ce qu'on est obligé de tenir compte de ce que tout **pouvoir** constitue un **organe d'oppression**, alors que le **pouvoir** à toujours été depuis **Aristote**, en passant par **Machiavel** et **Spinoza**, l'opposé à la violence c'est à dire à **l'oppression**. Il convient d'indiquer qu'aujourd'hui encore qu'aucun **pouvoir** ne cède à la **violence** que lorsqu'il n'a plus de **pouvoir**.



CONCLUSION

*Mais nous sommes obligés d'attirer l'attention plus particulièrement sur un point de différence essentiel entre **HEGEL** et **Marx.***

*Pour **HEGEL**, une **organisation politique** des **choses** et une organisation de **l'économie** impliquent obligatoirement un **pouvoir** et dans la terminologie **Hégélienne**, celui-ci doit impérativement être une forme de **conscience de soi** (Il convient également de signaler que le stade final du **processus cognitif** se termine par la **conscience de soi** et que celle-ci étant absolue elle devient **raison** et cette **raison** n'est autre que l'**État**). Mais **conscience de soi** d'un **gouvernement**, ce qui laisse entendre immédiatement un **pouvoir centralisé**, **monocratie** (Monarchie prussienne c'est a elle que Hegel fait allusion souvent) et donc son **prince** ou **roi** (conscience absolue- qui est **Frédéric Guillaume II**) .*

*Alors qu'une simple représentation de la **société sans classes** doit obligatoirement être envisagée sans **pouvoir** aucun !*

*Donc, faut-il penser comme l'ont soulevé certains, à une **gestion automatique** de l'économie dans une **société sans classes** ; à l'heure de la révolution informatique telle que nous la vivions aujourd'hui (Internet) est bien possible à travers un ordinateur géant, universel et sans programmeur ?*

*Dans les deux analyses, nous sommes en face d'une **mythologie** (il faut penser à **Platon**). Si nous savons que l'un et l'autre des **systèmes** s'est fait bâtir sur une certaine **métaphysique** ; notre esprit ira peut être un peu plus loin en pensant à une chimère unique à travers deux expressions : « **L'ÉTAT CHEZ HEGEL, ET LA SOCIÉTÉ SANS CLASSE** ».*

RENVOIS :

1) Francis FUKUYAMA la fin de l'histoire et le dernier homme flammarion 1992
2) Francis PAUL BENOIT, les idéologies politiques modernes, LE TEMPS DE HEGEL P.162
3) Eugène FIEISCHMAN la philosophie politique de Hegel P.209
4) Juurgen HABERMAS le discours philosophique de la modernité ; tr Christian Bouchin d'homme et Rainer ROCHLITZ Gallimard 1986.P :46
5) Claude BRUAIRE, Hegel et Marx, la politique et le réel. Publication de la Fac. des lettres et sciences humaines de Poitiers 1971 P.10
6) Hegel les principes de la philosophie du droit tr André Kaarr Gallimard 1947 §275
7) cette idée est explicitement traité par Bernard Bourgeois dans la traduction de l'ouvrage qui a précédé les principes de la philosophie du droit intitulé des manières de traiter scientifiquement du droit naturel de sa place dans la politique pratique et de son rapport aux formes positives du droit
8 Claude BRUAIRE ;Op Cité P.11
9 Hegel, l'encyclopédie de sciences philosophiques J.Vrin 1988 §198
10 Hegel foi et savoir (Kant Fichte et Jacobi) fr. Alexis philonenko et claude lecouteux CDU et SEDES paris 1980 P92
11Frédick ENGELS, L'anti dühring.Trad parrue en 1968 aux éditions sociales P.320
12 Claude BRUAIRE op cité P :12

États, mais alors cette difficulté est aussi intrinsèque à la pensée marxiste, quand elle parle des **sociétés socialistes** et de la **société socialiste**.

Alors que la **conception marxiste** paraît plus difficile parce que précisément, comme le souligne Juurgen HABERMAS4, la société sans **classes** ne peut être conçue qu'à travers un aspect **négatif** qui est la **suppression du politique** ou **l'abolition de l'État**.

Mais sur ce point nous pourrons déceler deux attitudes **marxistes** toutes les deux. La première est elle adoptée par Engels et Lenine, et ils ont utilisé les mêmes arguments ; il s'agit là hélas d'une déduction que l'État et par conséquent le pouvoir politique, représente une manière d'exprimer l'oppression et la dictature d'une classe politique qui dirige là où les classes disparaîtront. C'est à dire quand il n'existe plus d'**Etat** ou de **pouvoir politique**. La deuxième attitude moins célèbre celle là, mais qui revèle bien des idées que le monde occidental est en train- de revoir aujourd'hui, chacun à sa façon. **Claude BRUAIRE** décrit cette attitude : « Dans cet écrit étonnant qu'est la réponse à Bauer, Marx y dit ceci : il est inutile de séparer l'église de l'État, parce que c'est l'**État** laïque qui réalise la religion, le fond **humain** de la religion »5

Marx exprime ici donc le même point de vue véhiculé par les **principes de la philosophie 6**. Selon Hegel, l'État constitue la réalisation, l'actualisation et l'accomplissement de la religion, il n'a pour but et fin que ceci. Alors que la théorie de l'État chez Hegel, constitue dans son ensemble une tentative de réalisation de l'unité politique dans l'atmosphère de la société civle7, mais ne pouvait se réaliser qu'en tant que raison effective.

Donc en poussant cette analyse à sa fin, nous arriverons à une critique pure et simple de l'État Hegelien avant même d'en traiter la forme et la construction théorique de ce dernier. Parce que Hegel s'engage dans une métaphysique de l'absolu qui règne comme système, alors l'État est indissociable de cet ensemble. Lorsque Marx construit sa critique de l'État sur la récusion de cette métaphysique, qui selon lui conduira à la disparution de la « pseudo-unité étatique et de la religion qu'elle prétend réaliser, dès qu'adviendra la véritable unité de la **société** » 8.

Mais ce que nous venons de suivre est la description de **l'État hegelien** tel que décrit par **Marx**. Pour donc bien le comprendre il faudrait d'abord revenir aux fameux **principes** de la **philosophie** du **droit** de Hegel et même à Kant avant lui.

Chez **Hegel**, l'**État** doit être compris comme étant la réalisation de la raison dans l'histoire, cette réalisation se fonde chez **Hegel** sur une théorie critique qui se présente sous deux aspects : le premier est la critique du « **droit abstrait** », le second est la critique de la « **moralité subjective** »9. A entendre par « **DROIT ABSTRAIT** », le **droit de la propriété**, tel que conçu dans le

droit gréco-romain. C'est à dire la prétention de l'**égalité** formelle, où tous les individus sont égaux parce qu'ayant le même **droit**. Par « **moralité subjective** », Hegel désigne la morale chez **Kant,** qui elle même n'a pas pus se réaliser.

Ces deux approches critiques que **Hegel** formule à l'encontre du **droit romain** établi à partir de la dégradation de la **cité grecque** et de la **moralité subjective** chez Emmanuel **KANT** établie à partir d'une certaine conception de la raison (le **trio kantien** : qu'est ce que je sais ?, qu'est ce que je dois faire? qu'est ce que la morale ? ; que Kant avait tendrement analysé dans : Critique de la raison pure ;- Critique de la faculté de jugement ;- Critique de la raison pratique,).Cette conception de la raison avait échoué selon **Hegel**, quant à la réalisation au passage de l'intérieur à l'extèrieur[10]. Mais cette critique **Hegel** l'avait dirigé aussi contre ce qu'il nomme « les tentatives religieuses » de réconciliation. l'Église devrait selon **Hegel** réaliser une **unité** de la **société** sur la base du principe de la réconciliation, mais ceci est possible seulement dans **l'État**

Si nous tentons dans l'œuvre d'**Engels** de retrouver les points de repères de cette **société sans classe**, et même dans tout le **système socialiste**, nous nous trouverons en face d'une analyse plus ou moins comparable avec celle de **Hegel**. Dans l'un de ses textes les plus importants, **Engels** avait écrit : « **Au gouvernement des hommes**, on substituera l'administration des choses et l'organisation des moyens de **production** (et bien sûr ses outils »[11] c'est là le centre du problème de cette **société,** c'est à dire : la définition de la **technocratie économique**. Alors si nous sommes appelés par le **marxisme** à réaliser cette société ce qui serait une réflexion (dans le sens de refléter pas de réfléchir) aux **mythes du retour** à la **société primitive** (dans l'état des choses ou les hommes vivaient en tant que **socialistes**) et où disparaîtront les **inégalités** entre eux et chacun restera pour une fois maître de son destin, en toute liberté et sans lien a priori avec ses semblables **éléments** de cette **société** (Au lecteur de se poser la question : Est –ce **l'État de nature** tel que décrit par **John loock** et **David Hume**? Cette question nous semble à sa place si nous pensons à une **humanisation** de **cet État de la nature** prôné par les anglo-saxons). Mais si nous revenons à cette **société mythique** nous serons aussi en **droit** de poser la question suivante : Comment pourrons-nous comprendre l'axiome : « **DE CHACUN SELON SES CAPACITÉS A CHACUN SELON SES BESOINS ?**»

Dans les deux systèmes, **Hegelien** et **marxiste,** il s'agit là d'une **administration** des choses et une **organisation des moyens** de production. Ici nous devrons penser à un état de choses spécial à ses deux constructions. Il s'agit de créer une société qui remplacera le **politique** par le **technique** .C'est à dire remplacer les

12 Op cit, P.124
13 Op cit, P.125
14 F.Chevalier ouvrage Op cit, P.318
15 in. J.Ingénièros Op cit, P.256
16 F.Chevalier ouvrage Op cit, Pp316-.317
17 Op cit, P.316
18Op cit, P.318
19 e Op cit, P.315 ; en réalité F. Chevalier dans son ouvrage a donné une forme interrogative à cette citation. Dans le fond il est néammoins affirmatif.
20 in.F.Garcia Calderon Op cit, P.118
21 Op cit, PP.98-99
22citè par CharlesA.Hale, Op cit, P.400 note 52
23 Op cit, P388
24 Op cit, P387
25 Op cit, P388
26 in F Chevalier, article Op cit, P63
27 in R.Bastide 2 *La sociologie en Amérique Latine »* in : *La sociologie au 20ème siècle,* sous la Direction G.Gurvitch 1947, tome 2, P 634
28 Op cit, P641
29 J.Ingénièros Op cit, P68
30 La anarquia argentina y el caudillismoOp cit, P387
31 J.Ingénièros Op cit, P254
33 in F. Chevalier ouvrage Op cit, P158
34 Op cit, P158
35 in F. Chevalier ouvrage Op cit, p.158
36 F.Garcia Calderon Op cit, P66

37 On peut, avec F. Chevalier se poser par exemple la question de savoir « si un suffrage universel authentique n'aurait pas confirmé dans leur rôle les anciens cadres locaux, corporatifs, communautaires, familiaux, religieux, voire seigneuriaux « (op cit ouvrage P158),cadre dont les partis modernes libéraux voulaient justement s'affranchir. Cela, aux yeux des positivistes, doit remettre en cause la mise en place immédiate du modèle démocratique libéral au nom du réalisme. C'est le prix à payer pour accéder à la modernité.

Bibliographie

Roger Bastide : « La sociologie en Amérique Latine » in : La sociologie au 20ème siècle, sous la Direction G.Gurvitch 1947, tome 2,

Thomas Calvo :L'Amérique ibérique de 1570 à 1910, édition Nathan, 1994.

François Chevalier : « Un positivisme spécifique comme modèle d'intégration culturelle en Amérique latine 19ème –20ème siècles »Unité et Diversités de l'Amérique latine Tome 2, Université de Bordeaux III,CNRS,15-18 Septembre 1982.

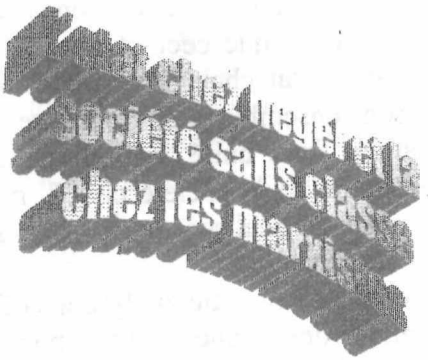
François Chevalier : L'Amérique Latine de l'indépendance à nos jours, PUF, 1993.

F.Garcia – Calderón : Les Démocraties latines de l'Amérique, préfacé par Raymond Poincaré, Paris, Ernest Flammarion éditeur, 1912.

Charles A. Hale : « Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930 » The Cambridge History of Latin America, Volume IV, Cambridge University Press,1989.

Nikita Harwich Vallennilla : « Venezuelan Positivism and Modernity »,Hispanic American Historical Review,70:2, mai 1990

José Ingenieros : Sociologia argentina, Daniel Jorro Editor, 2ème édition, Madrid,1913.
Rosa Maria Martinez de Codes : « El positivismo argentino : una mentalidad en tránsito en la Argentina del Centenario »,revue : Quinto Centenario , n°14, Ed Universidad Complutense Madrid, 1988.



« Ce que l'homme est il l'est aussi historiquement »
G.W.F HEGEL

INTRODUCTION :

Quelle serait aujourd'hui, à l'heure où la mondialisation continue de faire ses ravages, à l'heure où des systèmes financiers économiques, voire même **sociaux** s'écroulent sous l'effet de cette volonté internationale de domination globale et de suppression des frontières, l'utilité d'une lecture de **l'État Hégélien** et de la **société socialiste** (sans classes). Comme l'avaient prôné les deux figures emblématiques du **marxisme** du siècle précédent ?

Une représentation libre de ces deux **entités - systèmes**, ne serait-elle pas aujourd'hui une nouvelle tentative idéologique de construire une identité dialectique de deux mondes aussi perplexes et controversés ? Est il possible après **Francis FUKUYAMA** 1 qui a tenté de découvrir les clés du monde libéral chez **HEGEL**, de continuer à puiser encore dans les mêmes textes pour traiter des liens, même épistémologiques, entre **l'État Hégélien** et le monde politique de **gauche** ?

Nous allons nous appliquer à démontrer ici la **construction dialectique** de ces deux thèses philosophiques, avant de soustraire de cette analyse **l'«identité»** jadis soulevé par tout le petit monde de la philosophie .

Certes, **l'imagination** d'un avenir « meilleur » de **la société**, passe par le dépassement subjectif des contradictions et des conflits(car c'est ce dépassement qui fait aboutir)au stade de la société conciliée. Cette représentation sera habitée par ces deux thèses : Un système mondial qui incarne la **théorie hégélienne** de l'État, où la **doctrine marxiste** de la **société** sans **classes** (ou **société socialiste** ou **communiste**) pour le petit monde de la philosophie auquel nous rêvons d'appartenir , il paraît que nous sommes plus familier à la **conception hégélienne**. Car c'est elle qui est plus accessible au moins à la représentation, parce que comme l'avait démontré **Francis PAUL BENOIT,2** elle traite de **l'État,** de **politique** de **pouvoir** ; c'est à dire de la **terminologie politique** dans ses dimensions telles que nous les avions connu. C'est aussi parce que nous n'avons connu 3 **l'histoire de la société**, qu'à travers la conception hégélienne. Le problème unique si semble le moins claire ici, c'est que **Hegel** parle à la fois de l'**état** et des

sociale que l'on pourra établir un programme politique adapté aux sociétés en question. Pour J.Ingenieros, les « peuples [d'Amérique latine ont dû au XIXème siècle] improviser les institutions économiques et politiques que l'Espagne n'a pu leur léguer. La tâche a été particulièrement ardue, se heurtant à l'énorme difficulté consistant à obtenir que les instituions soient le reflet réel des conditions de fait dans lesquelles elle se trouvaient »29. Et l'auteur poursuivant plus loin- dans un commentaire d'un ouvrage de Lucas Ayarragaray 30- remarque avec celui-ci qu'aux États –Unis « le droit correspond au fait ; ici le droit ne s'accorde nullement avec la réalité »[31].
De son côté F.Garcia-Calderón attire l'attention sur le caractère démagogique des mesures politiques et sociales que seraient tentés de prendre les dirigeant libéraux, et qui risqueraient d'obscurcir l'avenir :par exemple, « au Venezuela, en 1846, un démagogue, Antonio Léocadio Guzman, offrit au peuple la liberté des esclaves et la répartition des terres : il dirige une révolution contre la société et le gouvernement »32. Mesures qu'il considère comme prématurées dans unes société qui n'est pas encore stabilisée. Il ne peut en découler qu'anarchie, rancœurs et frustrations dans la mesure où les idées démocratiques sont en déphasage avec la réalité sociale, avec les « potentialités » que peuvent offrir les sociétés latino-américaines scindées et opposées en deux blocs : « l'écart est énorme entre la frange urbanisée de citoyens conscients et cette société massive et hétérogène presque totalement étrangère à la modernité. De là une contradiction fondamentale entre ces deux cultures antagonistes »33.

IV LA QUESTION DE LA COHÉSION SOCIALE :

Comment alors restaurer la cohésion sociale, bâtir des sociétés intégrées, par quels mécanismes ressouder la société ? Car assurément, le « contrat social » tel que considéré par J.-J.Rousseau n'est qu'une fiction. Nous ne sommes pas en Amérique latine en présence d'individus citoyens qui ont librement consenti à aliéner tous leurs droit à la collectivité en contrepartie de la liberté civile totale. Nous sommes en effet en présence de « pays pluri-ethniques d'ancien régime, colonial, formé de corps, fidélités et d'acteurs collectifs fortement hiérarchisés »34.
J.-J.Rousseau considère que la société est le fruit d'un ordonnancement volontaire, car lors du contrat social, l'individu doit céder tous ces droits au souverain , le souverain n'étant rien moins que le peuple lui-même . Or comme nous l'avons vu, « le peuple » qui fonde et légitime désormais le pouvoir se réduit donc aux courtes élites culturelles, politiquement « libérales » (le mot a déjà cours)[...]. Au sens moderne des termes il n'y a « ni " peuple " ni "nation " autres que la petite minorité éclairée et agissante »35. Fonder le lien social sur la libre volonté des individus-citoyens n'engendrerait

pour les auteurs positivistes qu'anarchie et désordre, la majorité du peuple obéissant à des logiques autres qu'individualistes: hiérarchies, corps ... En effet, dans la frange de la société encore fonctionnant et structuré sur le modèle d'Ancien Régime, il n'y a pas de droits individuels. Au contraire, « le droit »se définit en fonction du groupe auquel appartiennent les hommes. L'acteur collectif prédomine. Ainsi, quand pour F.Garcia-Calderón « on adopte [en Amérique latine] les idées essentielles de Rousseau, le contrat social, la souveraineté du peuple, l'optimisme qui concède à l'esprit humain, non déformé par la culture, de suprêmes droits »**36**, il se dégage, à la lecture de son ouvrage, que l'on n'a pas fait le bon choix. Des instituions qui ne reflètent pas la réalité sociale sont condamnées d'avance : celles-ci doivent plutôt être le fidèle reflet de la société, car alors, elles seront le meilleur instrument qui permettra de la transformer. La suspension du processus de démocratisation, au nom du réalisme politique permettra de mieux asseoir sur le long terme la démocratie. Cette période de pouvoir fort, d'un État fort dont la légitimité n'est certes pas populaire (ce qu'admettent volontiers les positivistes), se verra *a posteriori* légitimé par la démocratie qu'il fera « accoucher ». Car le peuple n'existe pas ! Ou pas encore !

CONCLUSION :

Il y a pour les auteurs positivistes non pas un contrat social scellé entre les individus d'une société- ce qui est au moins pour l'Amérique, une pure fiction- mais une sorte de contrat socio-historique entre ses membres. En partant de la réalité sociologique et de l'histoire d'un pays, en tenant compte de la diversité ethnique et raciale, des oppositions rural/ urbain, moderne/traditionnel... un contrat implicite est conclu par la partie éclairée de la population, au nom de toute la société : ce contrat est le projet de modernisation nationale. Celui-ci a pour fondement non pas des principes métaphysiques vides de sens, eu égard à la réalité de ces sociétés- la liberté individuelle, la responsabilité...- mais plutôt les données socio-historiques dégagées grâce à la méthode positiviste (observations, expérience, lois) : chaque société étant spécifique, elle devra générer les institutions qui reflètent le mieux cette réalité »[37] .

NOTES ET RENVOIS

1 in : Charles A. Hale., « *Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930* » The Cambridge History of Latin America, Volume IV, Cambridge University Press,1989P.413
2 F.Chevalier l'Amérique latine de l'indépendance à nos jours PUF 1993.P316
3 Op cit, P317
4 Op cit, P.314
5 Op cit, P.159
6 in. J.Ingénièros *Sociologia argentina,* Daniel Jorro Editor, 2ème édition, Madrid,1913, P.251
7 Op cit, P.252
8 in.F.Garcia Calderon *Les Démocraties latines de l'Amérique,* préfacé par Raymond Poincaré, Paris, Ernest Flammarion éditeur, 1912., P.72
9 Op cit, P.117
10 Op cit, P.117
11 Op cit, P.116

non seulement le « médiateur » entre deux logiques, deux mondes sans contact réel, mais aussi et surtout l'incontournable instrument qui mettrait sur le chemin de la modernité le pan de la société qui en fut jusqu'alors le laissé- pour- compte.

L'Amérique latine a besoin pour ce faire, d'États forts. Cela d'autant plus qu'elle « manque de maturité politique, qu'elle est dans une phase de transition entre les structures d'ancien régime et d'autres plus modernes, qu'elle connaît des cassures ou une rupture d'un équilibre traditionnel, qu'on assiste au recul des anciennes institutions, de l'autocratie et de l'église omniprésente, de la greffe enfin d'idéologies démocratiques et de pseudo-républiques parlementaires sur des sociétés essentiellement rurales, traditionnelles, voire archaïsantes »19 .

Pour F.Garcia - Calderón, Rivadavia (Argentine) « était suivant l'expression de M. Groussac, un vigoureux forgeur d'utopies. Il accorde tous les droits politiques, il veut une République à libre suffrage et double le nombre des représentants du peuples [...]. Était-il sage, dans un pays révolutionnaire, en face de provinces désunies, cet abandon d'énergiques pouvoirs ? »20. Ou encore : « Son [Castilla au Pérou] action n'est pas seulement politique mais encore sociale : en affranchissant les esclaves et les indiens, il prépare la future démocratie. Les journaux de l'époque condamnant son absolutisme. « La formule du Général est : l'État, c'est moi », écrivait, en 1852, don José Casimiro-Ulloa. Castilla fut, durant quinze ans, le dictateur nécessaire dans une République instable »[21]. C'est le thème classique des positivistes latino-américains de la nécessité d'un pouvoir fort pour contenir le désordre, l'anarchie des sociétés de l'époque et pour les mettre sur la voie du progrès : la démocratie n'est pas un modèle « universel » que l'on plaquerait sur toutes les sociétés. Elle est au contraire, là où on veut la mettre en place, le fruit d'un nécessaire apprentissage, qu'autoriserait et que guiderait un pouvoir fort.

III LA " POLITIQUE SCIENTIFIQUE "

Si en Amérique latine il est, pour nos auteurs, nécessaire d'avoir un pouvoir fort c'est parce que tous les « ingrédients » d'une société explosive y sont réunis : coexistence de plusieurs races ou ethnies, absence d'intégration, manque de maturité politique, l'éducation y est peu répandue... : « des pays dans lesquels la proportion de métis est trop grande dit G. Le Bon « sont pour cette seule raison condamnés à une perpétuelle anarchie, à moins qu'ils ne soient gouvernés par une main de fer »[22]. Les positivistes ont une conception « désidéologisée », presque technique de la politique; c'est la notion de politique scientifique : par exemple, « au Mexique, le concept de politique scientifique a été élaboré par Justo Sierra et ses collaborateurs dans leur journal "*La Liberté* » (1878-84). Guidé par la science, prétendaient –ils, les

leaders de la nation doivent rejeter un demi-siècle de révolutions et d'anarchie, réconcilier les parties en conflits et renforcer le gouvernement pour faire face aux besoins de l'âge industriel »[23]. Face aux contradictions et au désordre des sociétés du continent, et pour entrer dans l'ère moderne (avec les individus conscients et autonomes, en respectant les droits de l'homme et du citoyen) seule la politique scientifique pouvait apporter une solution : « un des principes de la politique scientifique était, au départ, que la société devait être administrées et non par gouvernée par des représentants élus. Cette idée fut d'abord exprimée par [...] Henri de Saint-Simon ,qui, comme Comte, recherchait un principe d'ordre pour une Europe désorganisée par les « métaphysiciens et les légistes » et par les dogmes de la révolution française »24. C'est à partir de la méthode établie par les positivistes que cette politique a pu être dégagée : il s'agit de l'observation, de l'examen minutieux, de l'expérience, de la construction de faits et de la recherche de lois. Ainsi, la politique devient une science expérimentale fondée sur des faits et régie par des lois. Et ces faits et lois, dégagés à partir de l'observation de l'histoire continentale, établissent la politique scientifique susceptible d'y être harmonieusement mis en pratique.

Il y a, à l'évidence une incompatibilité entre les thèses défendues par les positivistes et celles que soutiennent ceux que l'on appelle déjà à l'époque les « libéraux ». Pour ceux-ci , en schématisant, des principes (constitution, droit, élections...) en servant de cadre juridique, politique..., à une société suffisaient à assurer son bon fonctionnement : il se contentaient de décréter pour que, supposément la réalité sociale suive. D'ailleurs « vers 1870, la foi libérale classique dans les arrangements constitutionnels avait déjà été minée par l'affluence de théories sociales et historiques apparentées au positivisme »25. Pour les positivistes , le progrès recherché par la mise en œuvre de la politique scientifique conduira à l'avènement d'une ère de liberté, car « le progrès n'allait pas naître de la liberté, comme le croyait ingénument les libéraux utopistes, mais à l'inverse la liberté naîtrait du Progrès technique et matériel d'abord, puis social, culturel , moral... »[26].C'est un despotisme éclairé qu'ils appellent de leurs vœux, « le mal provenant essentiellement de l'importation de la civilisation occidentale, en particulier de la démocratie libérale, en contradiction avec la nature tropicale »[27].Car, quand « on introduisit en Amérique du Sud l'idéologie démocratique, il fut évident que la lutte entre les partis ne faisait que prolonger la rivalité entre les familles ou clans patriarcaux, sans une véritable participation effective de la part des plébéiens de couleur »[28].En effet, la loi n'est pas considérée par nos auteurs comme le produit de la raison mais au contraire comme celui de l'histoire propre de chaque peuple, société, nation. Et c'est à partir de la réalité

napoléonienne- l'anarchie latente déborde sa voie forcée (*desborda su cauce fozado*) et se manifeste chez les deux peuples avec les mêmes caractère»[7]. Pour cet auteur (à travers ces deux citations) le problème du caudillisme se pose de la même façon pour toute l'Amérique latine : c'est le vide politique, né de l'indépendance qui a fait le lit de l'anarchie ; la vacance de l'autorité politique traditionnelle (espagnole) se voit alors remplacée- du fait même des structures sociales féodales et du type de colonisation prédatrice- par le caudillisme, qui ne serait rien d'autre que le type de régime dans lequel le caudillo représente le politique.

F.Garcia- Calderón rejoint J.Ingenieros dans le type d'explication qu'il apporte sur l'origine des caudillos : « cette première période [d'indépendance] est trouble ; mais pleine de couleur, d'énergie et de violence [...] La main rude, ensanglantée des « caudillos » impose à la masse amorphe des formes durables. Ce sont des capitaines ignorants qui dominent dans le sud-américain ; aussi l'évolution de ces Républiques sera-t-elle incertaine »[8]. Or face à ce chaos, la solution qui s'impose naturellement, c'est le caudillo : « comme dans les révolutions européennes, l'anarchie amène la dictature ; et celle-ci provoque d'immédiates contre-révolutions. Du désordre spontané, on passe à la tutelle formidable [...]. Et les révolutions succèdent aux révolutions jusqu'à l'arrivée du tyran attendu, qui domine, durant vingt ou trente ans, la vie nationale »[9]. Le cacique ou le caudillo est attendu comme un rédempteur pour mettre de l'ordre dans le chaos politique et social. C'est lui ou le chaos.

n Argentine, les forces centrifuges donnent à la question du caudillisme Eune tournure particulière, sans la rendre vraiment spécifique par rapport au reste de l'Amérique latine : « A Buenos - aires, c'est le divorce des factions, la lutte entre «caudillos» militaires et fédéraux : Alvear, Sarratea, Dorrego et Soler, entre la capitale et les campagnes, entre les municipalités et les troupes rebelles ; dans la nation, la lutte des chefs provinciaux contre Buenos - Aires et le Directoire »10. Cette lutte entre caudillos a donc aussi lieu en « Argentine (qui) traverse une crise d'anarchie, comme les autres nations d'Amérique. Mais la lutte entre l'autocratie et les révolutions prend, sur la vaste scène de la pampa, des proportions d'épopée : c'est le choc des forces organiques »[11]. Ce qui lui permet de distinguer le « caudillisme partiel » ou provincial » du « caudillo national » : « l'œuvre de Rosas est profondément argentine. Elle présente une triple signification civilisatrice : elle vainc les « caudillo » partiels [...]. Comme Porfirio Diaz, Rosas détruit les caudillos provinciaux etc...»[12]. Ou encore : « comme « caudillo » national, il (Rosas) protège la religion »[13]. Le caudillo est d'abord local ou régional et ce n'est qu'ensuite que l'un d'entre eux parvient à s'imposer en prenant les rennes du pouvoir : « Si à un premier

stade le caudillo était régional et volontiers fédéraliste, à un second stade il pouvait être aussi un unificateur à l'échelle de tout un pays. Tel Paez pour le Venezuela démembré de la grande Colombie. Tel, surtout au Mexique, Porfirio Diaz (1876-1911) qui avait réussi à intégrer à son régime les autres caudillos et caciques, après avoir éliminé les récalcitrants »[14]. Ce qu'illustre bien la citation suivante de J.Ingenieros : « si alors apparaît un caudillo supérieur aux autres, capable d'imposer certaines garanties réclamées par ces noyaux sociaux ... »[15]. C'est donc pour satisfaire une demande sociale et politique qui émane d'une société aux structures féodales que le caudillo arrive au pouvoir. Les structures spécifiques des sociétés latino-américaines et leur(s) histoire(s) expliquent le fait que ce soit le caudillisme qui réponde à cette attente (à ce vide) ; autrement dit, il ne faut pas vouloir imposer prématurément un autre régime politique - en l'occurrence la démocratie libérale- alors qu'il aurait pour conséquence de multiplier les aigris (Noirs, Indiens... peu intégrés) car, ce type de gouvernement n'a aucun enracinement dans la société. Il y aurait donc deux sociétés : la traditionnelle(le monde rural et provincial) et la société proto - moderne ou moderne(?) des villes, le cacique ou caudillo jouant le rôle d'intermédiaire entre ces deux univers . c'est du moins l'approche socio-politique de F.-X. Guerra telle que rapporté par F. Chevalier : « ainsi le cacique est-il l'intermédiaire naturel et l'articulation nécessaire entre la modernité politique au pouvoir et l'énorme monde rural ou provincial, avec ses sociabilités, ses fidélités et ses hiérarchies de coupe ancienne ou coloniale . Comme le dit F.-X. Guerra, il est donc « à la fois autorité de la société traditionnelle, membre par sa culture politique du peuple politique, et rouage de l'État moderne»[16]. Si pour J.Ingenieros et F.Garcia - Calderón l'avènement du régime des caudillos est le fruit de l'anarchie qui résulte de la désagrégation de l'ancienne légitimité (espagnole), pour F.-X. Guerra - sans rejeter totalement l'approche de nos auteurs- c'est la nature spécifique du caudillo comme intermédiaire entre deux mondes qui s'ignorent qui explique qu'il se soit imposé comme modèle en Amérique latine. Car, « à partir de la fin du XVIIIème siècle [...] deux types de cultures politiques et de sociabilités radicalement différentes [s'opposent] : d'une part le vaste monde « holiste »et hiérarchisé d'Ancien régime, fait d'acteurs collectifs traditionnels, et d'autre part une nouvelle minorité à tendance égalitaire d'individus ou citoyens éclairés qui représentent la modernité et vont bientôt exercer le pouvoir »[17]. C'est ainsi que « dans des pays durs et des temps troublés, le caudillo, petit ou grand, régional ou national, jetait donc un pont, faisait le lien ou l'articulation entre deux mondes culturels antagoniques, permettait aux corps traditionnels de se faire entendre à travers lui »[18]. Le caudillo serait alors

Caudillisme, institutions, réalité sociale et contrat social en Amérique latine à la fin du 19ème siècle

Sidi O/ Sidi Bouna
Département d'Histoire
Université de Nouakchott

INTRODUCTION

La conception positiviste de la politique est particulière : « telle qu'elle est (par exemple) représentée par Rabasa (Mexique) et Vallenilla Lanz, la politique était fondée sur la conviction que les nations latino-américaines, suivant les préceptes de l'histoire, la race et la psychologie sociale, étaient incapables de réaliser les principes libéraux et démocratiques tels qu'ils étaient mis en pratique dans les pays « avancés » de l'Europe et en particulier aux États –Unis. Les positivistes latino-américains reconnaissaient que leurs sociétés avaient des caractéristiques uniques [...].Alors que Rabasa s'accrochait à l'espoir qu'une classe gouvernante éclairée et qu'une administration centrale forte pourrait apporter la stabilité et le progrès, Vallenilla ne voyait d'autres solutions que celle d'un leader charismatique qui pourrait répondre aux instincts des masses indisciplinées. Alors que Rabasa entretenait un soupçon de foi dans les institutions libérales, Vallenilla n'y croyait pas »1. Chez les auteurs positivistes, pour assurer la cohésion sociale, pour asseoir le lien social, pour mettre sur les rails de la modernité les sociétés latino - américaines issues de l'Ancien Régime, il faut mettre en œuvre une conception « volontariste » de la politique tirant ses racines de l'histoire spécifique de chaque pays. José Ingenieros, auteur positiviste, s'est particulièrement intéressé à la société argentine au XIXème jusque vers 1915. Désirant devenir « homme de science », il devient un spécialiste reconnu de psychologie, de psychopathologie et de criminologie. Son ouvrage que sera étudié ici est *Sociologia argentina*(1910) .

Francisco Garcia–Calderón serait quant à lui un positiviste malgré lui. Il se rattacherait plutôt à la mouvance idéaliste ; il fut, au moins à ses débuts, influencé par Renan. Comme J. Ingenieros ,F. Garcia–Calderón, a beaucoup voyagé et c'est durablement installé en Europe (durant une grande partie de la première moitié du Xxème siècle). L'ouvrage qui sera étudié ici, *Les démocraties latines d'Amérique* (1912),préfacé par Raymond Poincaré, a été écrit en français. On y retrouve cependant le « rythme » la langue espagnole : de long paragraphes, une abondante ponctuation…

C'est à l'étude de la vision qu'ont ces deux auteurs positivistes du caudillo et du caudillisme en Amérique Latine que nous allons nous atteler.

I DÉFINITIONS :

Nous partirons tout d'abord des définitions qui sont données du « caudillo» et de « cacique » pour pouvoir établir les contours de la question soulevées par le caudillisme.

François Chevalier définit la cacique comme 'l'homme puissant dans une région qu'il domine grâce à des liens de type ancien tels qu'un clan familial et tout un réseau de relations clientelistes. On le trouve –ou on le trouvait - partout en Amérique latine, comme aussi en Espagne et, sous d'autres noms, dans les pays méditerranéens »[2]. Alors que le caudillo « a bien des points communs avec le cacique, [...] il est d'abord lui, un chef militaire, issu du vide politique dans les guerres d'indépendances ou les guerres civiles. A un premier stade il domine une région, voire l'État dans un petit pays [...] Comme le cacique, il a quelque instruction et est il est habilement libéral car il trouve une base théorique de son pouvoir dans « la volonté populaire », puis dans le « fédéralisme » s'il s'agit d'un grand pays »[3]. Alors que la rupture dans laquelle s'inscrit le caudillo est immédiatement perceptible (le vide politique des guerres d'indépendance),le cacique lui, semble plutôt inscrit dans la structure sociale, dans l'histoire «longue» de l'Amérique latine. Il n'en est pas moins vrai que le caudillo, au delà de ce qui est immédiatement saisissable ,s'inscrit lui aussi dans le long passé continental : «bien que caudillisme et caciquisme s'enracinent profondément, dans la longue durée des anciennes structures ibériques, ils apparaissent aussi comme conjoncturels et typiques du XIXème et même du Xxème siècle »[4]. Il s'agira donc de dégager, avec J.Ingénieros et F.Garcia- Calderón, le rôle des caudillos dans la construction de la modernité(latino-américaine ?), car à partir du dernier tiers du XIXème siècle, des caudillos plus civilisés et leurs conseillers invoquèrent volontiers un positivisme comtien (voir spencerien), qui légitimait des formes autoritaires et, pensait-on ,plus « scientifiques » de modernité. De là, à travers tout le continent ces « dictatures positivistes »[5].

II CAUDILLISME ET MODERNITÉ :

i des caudillos sont apparus en Argentine, c'est qu' « avant d'être un Spays autonome, de posséder une constitution politique propre, il existait (dans ce pays) une prédisposition à l'anarchie politique et à l'esprit du caudillisme »[6]. C'est l'avis de J.Ingenieros ; plus loin, il précise : « une telle situation politique [chefs militaires anarchiques...] semblable en Amérique et en Espagne prédispose à des réactions analogues chaque fois qu'intervient une même cause ; quand les événements secouent les traditions séculaires, quand flanche et disparaît le principe d'autorité ici à cause de l'indépendance et là-bas à cause de l'invasion

avec toutes ses qualités et ses compétences entrepreneuriales. Une société de consommation se fraye progressivement le chemin.

• Modification des habitudes de consommation : la hausse des revenus réels incitent les agents économiques à améliorer la qualité de leur niveau de vie : les dépenses en biens inférieurs (biens de types alimentaire) diminuent au profit des dépenses dites de « luxe » (loisir, lecture, culture, voyages...).(Ceci réconforte le fameux statisticien économiste Engels qui doit bien dormir dans sa tombe.) La culture livresque et artistique donne une impulsion à plus de culture générale dans un monde tendant de plus en plus vers l'abondance matérielle (place prépondérante des biens durables dans la consommation des ménages).

Croissance économique ne rime pas forcément avec développement : la croissance est une élévation, pour une longue période, du PNB et du revenu par tête : l'importance des recettes d'exportation de cacao et du café, moteur principal du « miracle ivoirien » de l'après-indépendance comme la forte hausse des revenus de pétrole de la Libye n'ont pas réduit la pauvreté et produit un développement comparable à celui de la Corée du Sud. Un groupe international d'économistes a montré dans son étude de 1996 –1997 « le réseau des connaissances sur l'atténuation de la pauvreté » que « ni une croissance modérée (jusqu'à 4% par habitant) ni une croissance forte (plus de 4% par habitant) ne garantissent la réduction de la pauvreté. Dans 13 des 27 pays à croissance modérée étudiés, la pauvreté a augmenté, et il en est de même, dans 2 des 5 pays à croissance forte ». La croissance est, par conséquent, une mesure quantitative du développement. Elle lui est indispensable car il n'y a pas de développement sans croissance économique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la logique des politiques d'ajustement structurel.

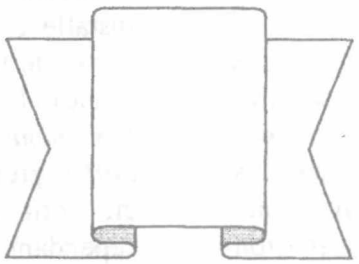
L'intervention des étrangers dans le processus de développement, bien que nécessaire et inévitable ne peut constituer l'essentiel puisque son endogénéité et sa dynamique supposent que les citoyens du pays en soient les premiers acteurs. C'est là un des éléments clefs du développement qui n'existerait pas aussi si les fruits de la croissance économique ne bénéficient qu'à une petite minorité prospère, nationale ou étrangère.

On comprend que la croissance est intiment liée au développement. Elle lui donne la force, l'énergie, la vitalité et la valeur sans lesquelles la société est dans la léthargie. Elle inscrit son mouvement dans la longue période mais qui dit longue période dit patience et douleur. La patience comme l'explique Heideggor est cette vertu de laisser germer et mûrir les transformations structurelles profondes. La douleur est encore difficile à supposer qu'elle soit individuelle ou sociale. La douleur sociale est pourtant un catalyseur du développement car il n'y a aucun changement sans douleur. On ne peut

nullement avoir le beurre et l'argent du beurre. Ainsi un pays qui veut non atténuer mais économiser les douloureuses transformations du développement s'enfermera dans une véritable impasse. Il vivra sous de multiples dépendances telles que le lourd endettement extérieur en se berçant de l'espoir d'un « développement importé » et en épousant cette pensée énoncée par J.F.Revel : « Donnez nous le développement sous forme de subvention de façon à nous épargner l'effort d'établir une relation d'efficacité avec le réel ». Une nation qui perd cette « relation d'efficacité avec le réel » est condamnée. Elle finira par oublier que ce qu'on attend dignement et noblement des pouvoirs publics est la capacité et l'amour de diriger la Cité ; quant au peuple c'est l'efficacité dans la gestion des entreprises ou organismes générés par le processus complexe du développement.

BIBLIOGRAPHIE

- Socio-économique du sous développement Marc Fenouil Dallez 1979
- L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ? D.E Mangelle Ed nouvelles du Sud,1991
- La connaissance inutile J.F.Revel, Grasset 1988
- Vaincre la pauvreté humaine, Rapport du PNUD sur la pauvreté 1998
- Un autre développement in manière de voir 51 Le monde diplomatique Bimestriel Mai- juin 2000



CROISSANCE ET DÉVELOPPEMENT

BA OUMAR MATH
DOCTEUR EN ÉCONOMIE
CHERCHEUR

La croissance est une expression aussi célèbre que le chômage ou l'inflation . Non seulement elle est manipulée par les spécialistes du développement mais elle a intégré les causeries et les discussions du public. Les institutions de Breton Woods (FMI et Banque mondiales) par l'austérité et la rigueur de leurs politiques de stabilisation et d'ajustement structurel dans les pays en voie de développement ont fortement contribué à la célébrité de ce concept. Celui–ci, face aux espoirs populaires encore non concrétisés, a cédé une grande partie de sa valeur scientifique au profit d'une certaine banalisation.

La croissance se mesure par des indicateurs tels que le PIB et le PNB qui expriment le montant nominal ou réel de la production nationale réalisée à l'intérieur de la nation ou par la nation. Elle permet donc de savoir de combien le PIB ou PNB s'est accru pendant une période donnée. Son évaluation nominale cache la valeur de l'enrichissement réel de la nation. C'est pourquoi les spécialistes l'évaluent en termes constants ou réels (en volume) c'est à dire en supprimant l'influence du niveau général des prix (l'inflation). Si la croissance du PNB par tête (rapport du PNB à la population totale) est utilisée dans les comparaisons internationales, elle permet aussi d'estimer le bien-être social d'une nation. Mais on ne peut parler de croissance économique que si l'accroissement réel de la production nationale s'inscrit dans la longue période. C'est dans ce contexte que l'on peut appréhender tous les effets de la croissance économique.

En interrogeant l'histoire économique des pays développés ou en voie de développement, on se rend compte que tous les continents ont connu la croissance économique. Ainsi de 1800 à 1976, le PNB réel par tête de l'Europe occidentale a été multiplié par 10, celui de l'Amérique du Nord par 14 et celui de l'Afrique seulement par 2. L'Afrique peut alors être considérée comme le parent pauvre de la croissance économique bien qu'elle ait bénéficié des « trente glorieuses » années (1945-1975) de croissance de l'économie mondiale. Seulement depuis l'intervention du FMI et de la Banque mondiale dans les politiques économiques des PVD, leurs taux de croissance ont non seulement été élevés mais même plus forts que ceux des pays industriels développés : en 1996, la croissance économique en Mauritanie et en côte d'Ivoire a atteint respectivement 4,9% et 7% alors qu'elle n'a été que de 1,3% en France et de 3,6% aux États-Unis. Si l'on sait que le taux de

croissance économique des États-Unis est le plus élevé en occident, on ne peut que se demander : quels sont les rapports entre la croissance et le développement ?

Le développement est l'une des revendications sensibles des pays du tiers monde dans leurs rapports avec les pays développés. Il est un combat incessant qu'une société doit mener pour améliorer son niveau de vie. Il est la marque de cette confrontation quotidienne entre des nations où les emprunts, les imitations, la suprématie, l'hégémonie constituent les règles fondamentales. Mais, il est principalement un processus endogène et dynamique. En d'autres termes, tout en s'inscrivant dans la longue durée, il est impulsé de l'intérieur et non de l'extérieur. Le développement nécessite des mutations en profondeur.

- Modifications démographiques : Le développement va de pair avec un taux de croissance démographique (moins de 1% dans les pays développés contre 3% dans les PVD), une espérance de vie à la naissance élevée (environ 50 ans dans les pays à faibles revenus et plus de 70 ans dans les pays à économie de marché. Ceci découle essentiellement du progrès considérable dans la santé et l'hygiène. Les transformations démographiques s'expliquent aussi par la qualité dans la structure de la population active qui devient de plus en plus instruite et qualifié (seuls 40% des adultes savent lire dans les pays à faibles revenus alors que dans les pays industriels le taux d'alphabétisation des adultes est de 99%). Cette population migre vers les villes (exode rural) d'où une urbanisation de plus en plus croissante.
- Modification des structures productives : l'appareil productif se transforme par la modification de la part des actifs dans les différents secteurs de l'activité économique : l'industrie et essentiellement les services occupent le nombre le plus important de la population active (dans les pays industriels à économie de marché la part des actifs dans l'agriculture n'a été que de moins de 6% contre plus de 70% dans les pays à faibles revenus).
- Mutations technologiques et financières : le développement se manifeste aussi par des progrès dans les sciences et les techniques qui se répercutent sur les performances de l'appareil de production (forte industrialisation) et la qualité dans l'investissement humain. Les rapports sociaux restent principalement régis par des lois scientifiques connaissables et non par la volonté divine. Quant aux mutations financières elles résultent de la concentration des banques et du développement des marchés et des instruments de crédits pour le financement de l'économie nationale.
- Mutations sociales : Le poids des sociétés traditionnelles s'amenuise, des valeurs de la modernisation s'incrustent dans le tissu social. La liberté individuelle inspire la liberté de l'initiative et l'esprit de créativité. L'entrepreneur schumpetérien apparaît

rien d'autre que la nature de la moralité Grecque »[3].

S'ancrer dans le temps, se cantonner à son époque, tel est le destin véritable de tout individu. Et c'est en étant profondément attaché à la conjoncture historique que l'on peut faire déborder la réflexion en la libérant des limites circonstancielles pour en repérer ce qui en constitue l'essentiel. l'urgence de la philosophie réside dans l'articulation de la contingence à l'essentiel et du concept à l'histoire.

Comment l'acte de philosopher peut-il être dans la situation d'urgence tout en étant fidèle à la patience du concept ? En fait, il y a toujours eu urgence à philosopher, car ce sont les mutations et les convulsions qui travaillent les sociétés humaines, qui sollicitent les individus et se font entendre dans les nécessaires clarifications des philosophes. La fonction du philosophe est aussi de s'étonner, de s'inquiéter donc de s'interroger.

Il y a urgence, car l'acte de philosopher ne peut s'accommoder de l'ordre établi, ni de l'ordre injuste du monde fait de violences, de conflits et de passions stériles.

Dans ce tourbillon à haut risque, la parole du philosophe même inaudible doit chercher à déchiffrer le réel pour lui donner un sens autre que celui de la déraison et du déchaînement, comme c'est le cas dans notre époque. Les philosophes ont toujours eu la lourde responsabilité de penser le monde, de l'interpréter et d'assumer le fardeau du cours de l'histoire universelle par la pensée. Marx leur a fait le reproche de n'avoir pas transformé le monde. Aujourd'hui ; les intellectuels semblent avoir ravi aux philosophes leur rôle.

Pour autant, la philosophie a-t-elle cessé d'être en service ? Les fonctionnaires que nous sommes peuvent aller à la retraite. Mais le philosophe en nous ne peut aller à la retraite, car il n'en existe pas une pour lui, car son heure ne cesse jamais de sonner. C'est la décision de penser qui doit être toujours tenue en éveil pour que ne triomphe pas l'ordre des cyniques et de tyrans.

LA PHILOSOPHIE DE L'URGENCE

Devant l'ampleur des tâches, face au visage laid du monde et des tragédies, il y a une autre réponse possible aux sollicitations du moment. La philosophie de l'urgence agit pour panser ou guérir les blessures du présent, sa mission dans sa vocation ne manque pas de générosité et de noblesse. Mais une pensée réfléchie des circonstances, séance tenante est-elle possible ?

Il s'agit de trier au clair l'exigence d'agir vite quand la crise secrète une sorte d'idéologie du « bricolage »où la vertu serait «à qui mieux mieux » et qui a pour credo le plus de profit dans la gestion de la cité. Cette pression de l'urgence a fini par façonner les comportements, conditionner les réactions et produire un culte de l'instant. Il y a comme une nécessité à escamoter le dur labeur, le sens du sacrifice et le refus de la facilité, pour atteindre son but sans effort. Cette

impatience se manifeste dans la précipitation, à chercher à capitaliser le gain sans avoir investi, ni s'être investi. On procède dans cette logique par évitement, pour s'engager dans l'immédiatisme de l'œuvre accompli sans mûrissement. Cette fuite en avant a fait ses héros, ses heureux élus et ses chantres. Dans tous les domaines, il y a l'exaltation de cette réussite brillante et facile résultant d'une ascension fulgurante, qui se voudrait un héroïsme nouveau, pratiqué sans inquiétude. Sans « la douleur, la patience et le travail du négatif » [4]. Alors, l'urgence de la philosophie ne serait-elle pas la philosophie de l'urgence.

La première se veut une orientation raisonnée et laborieuse vers ce qu'il y a de substantiel, la seconde repose sur l'économie de l'effort, et se fonde sur la passion de l'instant et de l'émotion. Or, il appartient au philosophe de faire pression pour que la léthargie intellectuelle ne fasse pas reculer la vigilance nécessaire aux éveilleurs de conscience. Car, l'ordre des experts, des économistes et des chercheurs de gain facile est la menace la plus pernicieuse pour l'harmonie de la cité. Les partisans de cet ordre mercantile ont fabriqué une idéologie de l'urgence comme une sorte de vision efficace et rentable du monde. C'est contre la prolifération de cette idéologie que s'impose l'urgence de la philosophie.

Nous ne devons pas assister à cette euphorie généralisée dont bénéficie cette philosophie du moment au risque de renoncer à nous- mêmes, c'est à dire à notre identité de philosophes. C'est dans cette voie que l'urgence à philosopher doit se faire entendre. L'urgence de la philosophie, c'est la revendication de notre existence par l'exercice de notre métier contre toutes les promesses de bonheur et de richesse et au prix d'innombrables difficultés. Nous devons faire nôtre ce propos de jankélévitch : « La philosophie n'est pas un cadeau de Noël qui nous serait donné tout ficelé dans son emballage de papier rose : sa fonction est de contester, mais son destin est d'être contestée.(...) Nous préférons cette vie étroite qui ne nous enrichit pas. Cette vie, c'est la nôtre. Ce métier c'est le nôtre. Et nous l'avons choisi parce que nous le trouvons beau ,tel qu'il est. Est nous n'en voulons pas d'autre[5] ».

NOTES ET RENVOIS

1. *Petit Larousse, édition 1989P.1018 ce passage nous permet de dégager le sens précis de cette notion afin de mettre en exergue sa signification conceptuelle.*

Hegel :

2. *Principes de la philosophie du droit, traduit A.Kaan et préfacé par Jean Hypolite Gallimard : Paris 1940 P45*

3. *Principes de la philosophie du droit P.41*

4. *La Phénoménologie de l'esprit traduction de Jean Hypolite, Aubier Montaigne paris 1989.41.P.18*

5. *États généraux de la philosophie (16 et 17 juin 1979 collection champs édition Flammarion paris 26)*

L'urgence de la philosophie et la philosophie de l'urgence

HAMDOU RABBY SY
DOCTORANT EN PHILOSPHIE
VACATAIRE A L'UNIVERSITÉ

LA NOTION D'URGENCE

Il y a comme un paradoxe dans la conjonction du terme d'urgence et de la notion de philosophie. Celle –ci rime avec la patience, la lenteur, condition de l'effort de conceptualisation, celle-là est la modalité de manifestation de ce qui ne peut attendre , de ce qui doit être accompli séance tenante (qui doit être fait sous pression du moment) . A propos d'urgence, voici ce qu'on peut lire dans la Larousse : « Caractère de ce qui est urgent. Nécessite d'agir vite. D'urgence, de toute urgence immédiatement, sans délai »[1].

Comment alors articuler le terme qui traduit l'immédiateté, l'impossibilité d'attendre et le domaine privilégié de l'attente, de l'épreuve de la patience et de la nécessité de la profondeur ?

Pourtant, la précarité et la fragilité de notre présent pourraient donner un sens à cette articulation. Tel est en tout cas le sens que nous voulons donner à notre propos en tentant de nommer une réalité dont la variété et la richesse nous obligent instamment à user de notre réflexion. Qu'est ce qui en nous justifie que la nécessité de penser soit élevée au rang d'urgence, d'impératif ?

L'URGENCE DE LA PHILOSOPHIE :

La philosophie serait née de cette urgence impérative à penser, ce qui dans le moment même donne à penser. c'est ainsi que de tous les temps, les philosophes ont agi en tant que penseurs sous la pression du moment en tentant de rendre compte dans la pensée de la conjoncture historique dans laquelle ils pensent. Parce que c'est dans la configuration de l'époque que ce qui mérite d'être pensé se manifeste. Il s'agit de conceptualiser l'être-là de l'esprit dont la figure concrète épouse les contours d'une époque historique. C'est pourquoi c'est de cette constante inactualité toujours actuelle de l'urgence de la pensée que découle la nécessité de philosopher.

Ce besoin d'appréhender le moment historique par la pensée conceptuelle procède de la prise de conscience de la gravité de la situation historique. Car , la philosophie naît de la conscience de cette crise profonde qui se manifeste dans le réel. Alors, la raison critique intervient pour procéder à l'évaluation par un procès de différenciation, de démarcation et de clarification. Elle est porteuse de lumière, de vérité, mais aussi de dénonciation et de mise en garde. C'est pourquoi la philosophie

apparaît toujours comme la vérité d'une époque, quand une forme historique de vie s'est déjà accomplie.

Définissant la philosophie comme la présentation d'une époque dans la pensée. Hegel écrit : « (..) la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation[2] ».

L'apparition de la philosophie exige deux conditions fondamentales ; l'achèvement du procès du réel comme expérience du monde, formation de la réalité historique et appréhension de cette réalité accomplie par la raison conceptuelle. Ce qui donne à la philosophie la dimension d'une forme constamment actuelle.

Au regard de la loi de l'histoire qu'est le devenir , l'effort de réflexion ne peut se libérer de l'inquiétude et de la tension du questionnement. De l'étonnement propre à la philosophie antique jusqu'au soupçon de Nietzsche, la pensée est un procès dialectique du concept dont les matériaux sont constitués de la réalité historique qui témoigne du dynamisme des peuples. Si « la philosophie est l'intelligence du présent et du réel » c'est parce que la raison se définit par cette attention particulière qu'il convient d'accorder au temps et aux pressions du moment. S'il est vrai que l'effort de penser doit se soustraire dans son élaboration des pressions de la circonstance, il convient de reconnaître que c'est dans son élaboration des pressions de la circonstance, il convient de reconnaître que c'est dans l'ancrage dans le réel que l'acte de penser prend tout son sens. Penser, c'est être à l'écoute des sollicitations de l'heure en les libérant de leur sonorité confuse pour leur donner une signification audible et intelligible. La tâche du philosophe est ainsi de rendre intelligente et sensée la parole cacophonique du moment. C'est contre le discours cacophonique dominant des sophistes que Socrate s'est frayé un chemin dans la pensée fondée sur l'éthique et l'aveu exigeant de son ignorance. Cette attitude philosophique a été perçue comme un scandale. C'est aussi contre l'ambiance romantique post-kantienne que Hegel a élaboré son système pour sursumer le discours philosophique de la représentation fondée sur la dualité afin d'instaurer une philosophie du concept. Hegel pense aussi contre les penseurs qui construisent un monde des idées détaché de son contexte historique réel. Tout le sens de la préface des Principes de la philosophie du droit est la critique de l'idéalisme des théoriciens de la constitution et des idéalistes à la manière de Platon. « La philosophie est l'intelligence du présent et du réel et non de la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où, ou plutôt, on sait bien où il se trouve ; il est dans l'erreur, dans les raisonnements partiels et vides. Au cours de cet ouvrage, j'ai indiqué que la République de Platon elle-même, qui est l'image proverbiale d'un idéal vide, ne saisit essentiellement

LE MANIFESTE 2000 POUR UNE CULTURE DE LA PAIX ET DE LA NON-VIOLENCE PASSE LE CAP DES 50 MILLIONS DE SIGNATURES

Plus de 50 millions de signatures ont déjà été collectées pour le Manifeste 2000 pour une culture de la paix et de la non-violence, un texte lancé en mars 1999 par l'UNESCO et plusieurs prix Nobel de la paix. La campagne de signature va se poursuivre au moins jusqu'à la fin de l'an 2000, proclamé par les Nations-Unies Année internationale de la culture de la paix.

Le Manifeste 2000 n'est pas une pétition mais un engagement personnel du signataire à suivre dans sa vie quotidienne , sa famille, son travail et sa communauté, les six principes d'une culture de la paix : respecter toutes les vies, rejeter la violence, libérer la générosité, écouter pour se comprendre, préserver la planète et réinventer la solidarité . Des principes qui sont très proches des six valeurs adoptées récemment par la Déclaration du Sommet du millénaire : liberté, égalité, solidarité, tolérance, respect de la nature et responsabilité partagée.

Le Directeur général de l'UNESCO , Koïchiro Matsuura, a déclaré à propos de cette récolte massive de signatures : « cette convergence d'engagement des décideurs réunis à l'occasion du Sommet du millénaire et de la société civile à travers les millions de signataires du Manifeste 2000 est un signe d'espoir. Car la paix ne se décrète pas. Si les accords politiques, économiques ou militaires sont indispensables à son instauration, ils ne suffisent pas. Chacun doit l'affirmer concrètement, dans sa vie quotidienne, à travers les actes les plus simples Je me réjouis de constater que ce mouvement mondial pour une culture de la paix prend de l'ampleur. La Décennie internationale de promotion d'une culture de la non-violence et de la paix au profit des enfants du monde sera l'occasion de redoubler nos efforts pour qu'il triomphe ».

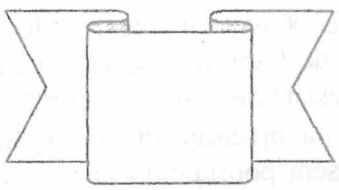
La campagne de signature du Manifeste a déjà mobilisé plus 1400 partenaires au sein de la société civile. Les actions entreprises prennent les formes les plus variées : initiatives dans les écoles, expositions, concerts, manifestations sportives, conférences, publications et sites Internet. Des points focaux nationaux -généralement la commission pour l'UNESCO- sont responsables de la coordination de ces actions. les campagnes nationales ont été particulièrement efficaces en Inde (24,8 millions de signatures),en Colombie (11,7), au Brésil (5,9) en République de Corée (1,6),

au Japon (1), au Népal(0,9), en Algérie (0,7), en Italie (0,4), en Azerbaïdjan(0,4).

Les enseignants ont été en pointe dans cette campagne. Dans de nombreux pays, ils ont inclus dans leurs cours les valeurs du Manifeste2000. De plus, un kit spécial pour les enseignants a été préparé par l'Internationale de l'Éducation, qui compte 23 millions de membres au sein des syndicats enseignants du monde entier. Des universités ont aussi répondu à l'appel et largement contribué à la collecte de signatures au Brésil, en Azerbaïdjan, en Russie, en Argentine, au Mexique, au El Salvador, au Guatemala et en Jamaïque. Des villes et communautés locales ont également été particulièrement actives dans de nombreux pays comme la France, Venezuela, l'Espagne, le Costa Rica et le Brésil.

De nombreuses organisations non gouvernementales (ONG) ont aussi apporté leur contribution à la campagne. C'est le cas par exemple de la Brahma Kumaris Spiritual University, en Inde et au Népal, de la Confédération syndicale mondiale de l'enseignement, en particulier en Afrique du Sud, de la Fondation Jubillenium et Dhammakaya en Thaïlande, de Pax Christi international, notamment aux pays Bas et de l'initiative Peace Boat qui a collecté des signatures durant ses périples tout autour du monde . A côté de la collecte des signatures par des ONG, des écoles et universités, ou à travers des campagnes nationales, 2682 particuliers se sont transformés en « messagers du manifeste 2000 » afin de récolter des signatures dans leurs communautés. Seize Prix Nobel de la paix et trente -huit chefs d'Etat sont également signataires.

Des délégations d'enfants et de jeunes représentant le Brésil, l'Inde, la Colombie, la France et l'Algérie, vont présenter symboliquement demain-journée internationale de la paix- au Président de l'Assemblée générale des Nations-Unies Harri Holkeri, les signatures recueillies par le Manifeste 2000 pour une culture de la paix et de la non-violence. Cette manifestation va réunir au siège de l'ONU à New York diverses personnalités , dont Nane Annan, l'épouse du Secrétaire Général, Nohora Puyanana de Pastrana, première Dame de Colombie, les Ambassadeurs Abdallah Baali (Algérie),Anwarul Karim Chowdhury (Bangladesh), Kamalesh Sharma (Inde), et Anthony Garotinho, Gouverneur de l'Etat de Rio de Janeïro *(Brésil).*



SOMMAIRE

L'urgence de la philosophie et la philosophie de l'urgence
Par Hamdou Rabby Sy (P 6)

Croissance et développement
Par Ba Oumar Math (P.10)

Caudillisme, institutions, réalité sociale et contrat social en Amérique latine à la fin du 19ème siècle
Par Sidi Ould Sidi Bouna (P.14)

L'Etat chez Hegel et la société sans classe chez les marxistes
Par Yacoub Ould Ghassem (P.23)

Le relent de l'Occident
Par Isselmou Ould Hademine (P.28)

L'anti-humanisme du totalitarisme
Par Diallo Alpha (P34)

La foi religieuse face au progrès scientifique
Par Moctar Ould Sneiba (41)

EDITORIAL

L'an 2000 a été proclamé « année internationale pour la culture de la paix » par les Nations Unies avec pour but de promouvoir une culture de la paix, de la non-violence et de la solidarité.

L'UNESCO, qui est chargée de coordonner les activités de cette année internationale, a lancé en 1999 « le manifeste 2000 » rédigé par plusieurs prix Nobel de la paix. Elle nous invite (nous partenaires de l'UNESCO, jeunes et public en général) à signer « ce manifeste qui est l'expression de notre engagement personnel pour la culture de la paix, de la non-violence et de la solidarité ». L'UNESCO souhaite collecter 100 millions de signatures qu'elle présentera officiellement aux Nations-Unies au cours du mois de Septembre 2000.

Pour cela, près de 1400 partenaires au sein de la société civile à travers le monde ont été mobilisés pour la campagne de signature et les actions entreprises ont pris des formes variées : initiatives dans les écoles, expositions, concerts, manifestations sportives, conférences, publications et sites Internet.

Déjà plus de 50 millions de signatures ont été collectées à ce jour. Elles ont été présentées le 19 septembre 2000, journée internationale de la culture de la paix, au Président de l'Assemblée Générale des Nations-Unies, Monsieur Harri Holkéri par une délégation d'enfants en provenance de quelques pays membres, au cours de la cérémonie symbolique de la cloche de la paix à laquelle, ont assisté plusieurs personnalités internationales

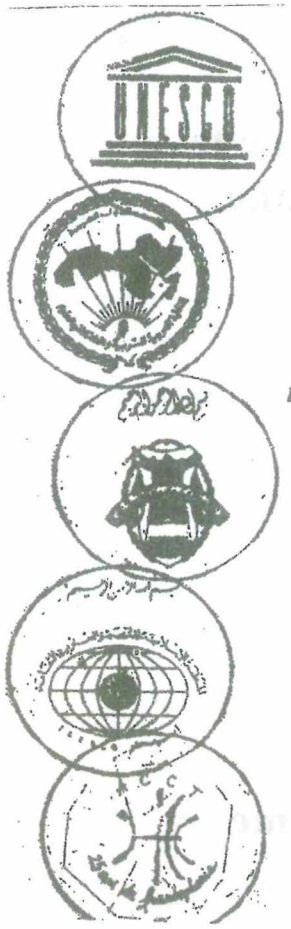
En Mauritanie, notre Commission Nationale pour l'UNESCO a entrepris dès septembre 1999 la collecte de signatures au profit du manifeste et nous comptons en obtenir 10 .000 d'ici la fin de l'année, contribuant ainsi à la promotion de l'idéal de la paix et de la fraternité.

La campagne de collecte des signatures du manifeste 2000 va se poursuivre jusqu'au 31 décembre. La Commission Nationale Mauritanienne renouvelle donc ses appels aux jeunes, aux enseignants, à la société civile et au public en général à participer à ce mouvement international pour la culture de la paix, et ce à travers la signature du «manifeste 2000 » et son envoi à l'UNESCO ou à la Commission Nationale (voir celle-ci pour les adresses appropriées.)

Conscients que c'est «dans l'esprit des hommes que doivent s'élever les défenses de la paix », nous nous devons d'accompagner l'UNESCO et les combattants pour la paix dans leurs nobles efforts pour que l'idéal de la paix s'enracine dans les esprits et pour que les générations futures grandissent avec cette culture de la paix et de la non-violence que l'UNESCO cherche à promouvoir et que nous soutenons avec force, conformément aux orientations du président de la République Monsieur Maaouya Ould Sid'Ahmed Taya qui a toujours œuvré pour que cet idéal de paix soit définitivement adopté par tous les peuples du Monde.

Ely Ould Boubout

Al MawKib Al Thaqafi



Responsable de la publication
Ely Ould Boubout
Rédacteur en chef
Mohamed Lemine Ould Mounir
Directeur technique
Mohamed Ould Mohameden dit Hdana
Directeur Technique Délégué :
(édition française)
M'Bareck Ould Beyrouck
assisté de : Ahmed Ould Cheikh

Service suivi et abonnements :
responsable : Souleymane Ould Bouna Moctar
assisté de Mohamed Ould Amar Abal
Aderrahmane Ould Mohamed El Hafedh

Ont collaboré à ce numéro

Hamdou Rabbi Sy
Ba Oumar Math
Sidi Ould Sidi Bouna
Yacoub Ould Ghassem
Hademine Ould Isselmou
Diallo Alpha
Moctar Ould Sneiba
Saisie et maquette :
CNESC

Impression :
Imprimerie express

REVUE CUITURELLE, EDITEE PAR LA Commission Nationale Mauritanienne pour l'Education, la Science et la Culture N° 23
Juin - Juillet 2000 - prix 200 UM

Al Mawkib Al thaqafi

Les guerre prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent s'élever les défenses de la paix.

50 million de signatures pour le Manifeste de la paix

L"urgence de la philosophie et la philosophie de l'urgence

Croissance et Développement

Le relent de l'Occident

L'Anti-humainisme du totalitarisme

Directeur de la Publication : Ely Ould Bouboutt