رقم ١٩
تاريخ ٢٠٠٧/٦/١٢

مجلّة
العلوم الاجتماعيّة

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

العلوم الاجتماعية - بيروت

مجلّة فصليّة - مُؤقتاً نصف سنويّة - اكاديميّة - ثقافيّة - متخصّصة

تصدر عن معهد العلوم الاجتماعيّة

(الفرع الأوّل) - الجامعة اللبنانية

الإشراف الإداري :

د. محمد شيا

د. نبيل سليمان

الإشراف العلمي :

هيئة تحرير المجلة

سكرتير التحرير :

أحمد ياسين

• العنوان :

بيروت – ساقية الجنزير – شارع عبدالله المشنوق –

بناية الغندور

ص.ب.: ٦٠٥٩/١٤

تلفون : ٨٠٩٧٠٤ – ٨٠٩٧٠٠

ملاحظة : إن الآراء الواردة في المقالات لا تعبّر بالضرورة عن رأي هيئة التحرير أو معهد العلوم الاجتماعية.

العلوم الاجتماعية
بيروت

الفهرس

... تقديم (صفحة واحدة)
١. تحديدات أولية في ثقافة عربية مستقبلية ... د. محمد شيّا ٩
٢. أثار الحرب على بنية الجامعة ... د. صادر يونس ٢٧
٣. منهج دراسة الحالة في السوسيولوجيا ... د. سليمان ديراني ٣٧
٤. مركز الابحاث في معهد العلوم الاجتماعية ... د. دولة خضر خنافر ٤٧
٥. في أصول مخالفة اليهود ... د. حسن قبيسي ٥٣
٦. مشاكل الاسكان وانعكاساتها ... د. عفيف عوّاد ٨٩
٧. في المعرفة عند نيتشه ... د. سعاد حرب ١١٣
٨ unité et entité (بالفرنسية). ... د. هدى رزق ١٢٧

... ترجمات :
٩. حروب التربية ... (جوزف مازور) ترجمة د. هيام المولى ١٣٩

... مؤتمرات :
١٠. في ضرورة تعميم قائمة بالمراجع المختصة بموضوع البدو... د. ادوار القش ١٥٣
١١. تقرير لبنان حول : «رفع نسبة التحاق الفتيات
والنساء ببرامج محو الاميّة وتعليم الكبار» ... د. رجاء مكّي ١٩٧
١٢. «نقد سياسة المعلوماتية في العالم العربي» ... د. مصطفى سليمان ٢٠٩

... مراجعات :
١٣. «نحو علم عربي للسياسة (د. جورج جبور) - مراجعة د. محمّد شيّا ٢١٧

تقديم

هو العدد الثالث من «العلوم الاجتماعية». تلك هي المبادرة التي أطلقها اساتذة معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية قبل ثلاث سنوات. وكما كل تجربة، فلقد أصابت فبلغت بعضًا من أهدافها، تمامًا مثلما أخفقت في تحقيق اهداف وغايات أخرى. ونحن في المجلة، وفي المعهد،نعتزّ بما حققناه، في ظروف وشروط وامكانات لا تفي بحاجات مشروع طموح كهذا، تماماً كما نعترف بأن جهدًا كبيرًا ما زال مطلوبًا وينتظرنا كيما تكون «العلوم الاجتماعية» لكل اساتذة العلوم الاجتماعية في لبنان والعالم العربي، ولكل المعنيين بميادينها، باحثين ورسميين ومهتمين عمومًا.

مع صدور العدد الثالث نكرر التحية للكتّاب الاساتذة الذين ما برحوا مع المجلة، من دون اي مقابل مادي، ونكرر التحيّة لرئاسة الجامعة اللبنانية وادارتها التي خصّت المجلة بدعمها المالي وتشجيعها المعنوي.

ومع كل عدد جديد نأمل ان نضيف الى جامعتنا الوطنية مدماكًا علميًا آخر، والى الوطن رمز إنتماء وثقة أكبر بالمستقبل.

هيئة التحرير

تحديدات أولية
في ثقافة عربية مستقبلية

د . محمد شيّا

حين كان بونابرت يدخل يدينة «يينا» الالمانية سنة ١٨٠٥، كان هيجل يراجع مخطوطة «الانسكلوبيديا» علّه يعثر على اجابة تفسر اسباب هبوط الامبراطوريات والنظريات والأفكار وأسبابَ صعودِ غيرها، وحين لحقت بلينين هزيمة «الدوم» سنة ١٩٠٥، عاد الى دفاتر هيجل الفلسفية، والى ديالكتيكه خصوصاً، يبحث عن السبب الحقيقي، وسبل تلافيها وتجاوزها.

هذان المثالان، وغيرهما العشرات، يوضحان ان الأحداث والوقائع والنتائج ليست من صنع التفاصيل وحدها، وانما هي كذلك وبنفس القدر، من صنع المبادئ والاتجاهات والأفكار، وعلى ذلك فكل معرفة حقيقية بالوقائع والنتائج هي معرفة نظرية، معرفة بأسس ما حدث أو ما يحدث، تماماً كما هي ومن ثمة معرفة بتفاصيل ما حدث ويحدث، وهو مستوى المعرفة التطبيقية والميدانية.

وهكذا وبعد زلزال الخليج، الذي شهد ومن بين أشياء كثيرة على قصور عقلنا التاريخي والسياسي، تبدو الحاجة الى الثقافة والنظرية والفكر أكثر إلحاحاً، وعلى أكثر من مستوى وصعيد.

هي الحاجة اولاً لتوصيف ما حدث على نحو علمي وموضوعي بعيداً عن القصائد من جهة وعن التزوير والترهيب من جهة ثانية.

وهي الحاجة ثانياً لإعادةِ كشفٍ ديكارتية على أقسام هذا الجهاز وتفاصيله، الذي سمح بحدوث ما حدث واستبطان مواطن الخلل أو القصور فيه وأسباب عدم رؤيتنا لها، أو الأسباب التي حالت دون اعلان رؤيتنا لها، أو التي حالت دون الالتزام بتلك الرؤية أو المشاهدة ومستلزماتها.

وهي الحاجة ثالثاً الى التمييز بين ما هو ثابت وما هو متغير، الى تمييز الثوابت من

المتغيرات التي انهارت والتي تنهار أو تتبدل دائماً، والى جلاء هذه الثوابت الاستراتيجية بكل الوضوح الممكن علماً ان الوضوح هو بعض دلالات الصدق والواقعية.

وهي الحاجة فيها الى استباط السبل المناسبة، على ضوء الثوابت الاستراتيجية من جهة (اذا كان ثمة اعتراف بعد بثوابت) والامكانات والشروط والظروف من جهة ثانية. هي الحاجة الى المصالحة بين المطلق، أو ما ينبغي أن يكون كذلك، وبين النسبي والجزئي. وهي في لغة أكثر تعميماً عقلنة السياسي تماماً كما هي تسييس العقلاني، على خطى هيجل في واقعية العقلاني وعقلانية الواقعي.

تلك هي المعادلة التي نتمسك بطرفيها في آن، ولا يبدو أن من المصلحة في شيء التضحية بها أو بواحد من حدّيها.

هل ما نحاول طلبه أو زعمه يدخل في باب التوفيق والمصالحة المبتذلة، بزعم البعض؟ لنر.

ان المناخ الثقافي الذي يسود اليوم، بُعَيْد حرب الخليج، يشبه الى حد كبير المناخ الذي ساد بعيد حرب حزيران ٦٧ وعليه وقياساً الى مقارنات غير كاملة ومقدمات ناقصة يجري القفز الى نتائج وتعميمات واستنتاجات لا علاقة لها بسياق أو نسق الاستنتاج المنطقي الذي سبقها أو قدّم لها.

فاذا اخذنا عيّنة من الكتابات النظرية، ناهيك عن السياسية التي صدرت بعد الخامس من حزيران، لوجدنا ان تلك الكتابات، أو الأكثر رصانة بينها[1]، لم تكتف بحصاد الخامس من حزيران ولا بمحاكمة النهج أو الثغرات التي قادت الى ما قادت، ولم تكتف بمحاكمة هذه الدولة العربية أو تلك، وانما انتهت الى ما زوشية سياسية أو عصاب ثقافي يقوم على «تحقير» المغلوب لذاته وصولاً الى الغائها، ومحاولة تماه وهمية في ذات الغالب. هي صورة الذات لا كما هي على حد زعم بعض التجريبيين والسوسيولوجيين المحدثين وانما كما يراها الآخر أو الغالب تحديداً[2] هي الهزيمة وقد

١. راجع على سبيل المثال: **تجديد الفكر العربي** لزكي نجيب محمود، **ودعوة الى القطع مع الماضي (١٩٧٢) وعبدالله العروي في «نقد الايديولجيا العربية»**.
امتداداً الى محمد عابد الجابري في «بنية العقل العربي» الى سواها...

٢. اما التماهي «السياسي» و«الحضاري» مع الآخر فكان اشد كاريكتورية ومأساة في آن ولن يزيدنا استنكار الحديث عنها شيئاً.

أضحت كاملة ، من خلال القبول بها دون نقاش والاستسلام لخواتيمها ومفاعيلها دون اعتراض .

لقد خلط ذلك التيار ، دونما مسوغ أو مبرر منطقي ، بين الأصول والفروع ، بين الكليات والجزئيات ، وبين الثوابت والمتغيرات . لم يكن ذلك نقداً أو محاكمة من أي نوع ، وانما كان هدماً وتشفياً وثأراً ، من الذات قبل سواها ، وهكذا انتقلنا وعلى بعض عاداتنا البدوية من النقيض الى النقيض بين أقصى اليسار و أقصى اليمين ومن المدح الى الهجاء، ومن أقصى القوقعة الى أقصى حدود الانفتاح ، وبدا انفتاحنا بالتالي لا فتحاً للنوافذ بل هدماً للجدران ودونما أن نصل الى نتيجة أو نستقر الى قرار .

هوذا حال ثقافتنا بعد الخامس من حزيران ، وهو كذلك حال ثقافتنا السائدة والراهنة اليوم ، وبعدما وضعت حملها الكارثة وبان منها ما بان وعلى بعد الشقة وصعوبة المقارنة بين الوضعين .

فالتشكيك المشروع في سياسة عربية ما ، انتهجت خطاً سلوكاً مدمراً ، استحال تشكيكاً في كل سياسة عربية سلفاً وفي الأساس ومن دون النظر في الفروقات والتفاصيل .

ونقد النهج الفكري والاجتماعي والسياسي الذي يسمح بتراكم الأخطاء الى الحد الذي بلغته ، ومنع اي تدخل لتصحيحها أو تصويبها ، استحال نهشاً للعقل العربي الذي «ما زال في الجاهلية» ونحراً في الفكر العربي الذي لا يسكنه غير الخواء والاجترار !

والدفاع المشروع ، ربما ، عن العصبية الوطنية في وجه عصبية وطنية أخرى تلبّست هذا الشعار أو ذاك ، تحول الى شوفينية أو عنصرية كيانية ظلامية تنكرت لكل ما هو جامع ومشترك ، وسمحت لمكنونات اللاشعور ، أو أفاعي الجحور ، ان تخرج الى العلن كما هي ، في أجلى صورها ومن دون مواربة او نفاق .

وهكذا تطوعنا في تجيير مئات بل آلاف المقالات والاطروحات والتعليلات في دروس حرب الخليج ، وفي ضرورة قيام وعي عربي جديد ، وفي طبيعة النظام الدولي الجديد الى ما هنالك ، بل لعلنا كتبنا اضعاف ما كتب اصحاب النظام الدولي الجديد انفسهم ، في تسرع ومبالغة وتطرف جنح كثيراً عن حقيقة ما حدث بل عن طبيعة هذا النظام الجديد ، الذي زعمنا اكتشافه وفهمه ، والذي لا يزال في طور التشكل ، أثر زوال

مركز الاستقطاب السوفياتي المنافس وتفرد الولايات المتحدة في الساحة الدولية ما يعنيه ذلك من اعادة رسم للمصالح والتحالفات.

ان كثيراً مما قيل ربما بدا مشروعاً لأن يجد مرجعيته في تيار الأحداث الواقعية التي شهدناها، اي يجد تبريره فيها، لكن اصحاب هذا المنطق يغفلون حقيقة ان الأحداث والوقائع التي شهدناها ليست المرجعية الأخيرة وانما هي نفسها تقوم وتجد تبريرها في السياق التاريخي الذي قاد اليها، اي في جملة الشروط والعوامل المادية والسياسية والعلمية والثقافية التي شكلت بنية المرحلة السابقة، وبنية الخطاب المهزوم تحديداً.

ذلك هو المجال المعرفي والثقافي الذي يجب قراءته ومحاكمته، ومحاولة استنتاج ما يجب استنتاجه. وكل ما يقال في هذا الباب له ما يبرره، او هو وجهة نظر يمكن نقاشها وقبولها أو ردها.

أما القول الذي لا يلتزم بالحدود الزمانية والمعرفية والتاريخية لهذا المجال فاننا نكتفي باعتباره نوعاً من منطق المغالطات، في احسن الأحوال، ولا يتضمن أية قاعدة تسمح بنقاش منهجي عقلاني.

ان سحب الأسباب التي قادت الى ما قادت والعودة بها الى طبيعة «العقل العربي»، المتشجب منذ الجاهلية، واللجوء الى قطاع «اللاشعور المعرفي»، على حد تعبير أحدهم لتفسير نوع معرفتنا وقصورها الذي قاد الى واقعنا الى ما شابه من التحليلات، هي في الغالب اسقاطات على المطلوب ومن خارج مادة النقاش، ومن السهل بيان تهافتها وخطأها، رغم بريق هذه الفكرة أو اغراء تلك، فالعودة الآلية للمكونات المعرفية في الخطاب الثقافي الغربي ومحاولة سحبها قسراً وخارج شروط الزمن والتاريخ، على خطابنا الثقافي تبدو عملية ملفقة تفتقر الى حد كبير من الموضوعية فضلاً عن افتقارها الكامل الى الاصالة التي تجعلها مبررة أو مقنعة أو ذات وزن.

وبخلاف هذا المنهج، اللامنهجي واللامنطقي واللاتاريخي، يمكن العثور على خطاب نقدي آخر[٣] اكثر حرصاً على بيان وجوه القصور والثغرات، لكنه اكثر حرصاً كذلك على حصر مادة النقاش وتحديدها تجنباً للخلط بين الوعي واللاوعي (هذا القطاع الذي افتتن البعض باكتشافه متأخرين).

٣. انظر على سبيل المثال لا الحصر: تحليلات قسطنطين زريق التي نشرتها الحياة اللندنية اخيراً.

ان جهداً كبيراً يجب أن يبذل في هذا الاتجاه ، وعلى كل الأصعدة ودون تساهل او موارية . اما الخطوة المنهجية الأولى والتي يجب البحث عنها ، شخصياً على الأقل ، فهي التمييز بين الثوابت الاستراتيجية من جهة والامكانات والشروط الذاتية والموضوعية من جهة ثانية . اي البحث عن المتغير في ما اعتبر ثابتاً ، والبحث عن الثابت في ما نراه متغيراً ومتحولاً حولنا وبين أيدينا .

هذا الجهد ، او هذا المشروع الصعب ، هو جهد مزدوج . هو جهد نظري في الأساس يعمل على مستوى التأسيس . على مستوى المبادئ والأسس والنظرية في آن، ولكنه لا يسعى لهدف نظري أو مجرد ، وانما بهدف تطبيقي بحيث يغدو التأسيس النظري مجرد مقدمة منهجية لمقاربة فكرية ثقافية تطبيقية لنظم الأفكار المحددة ولأشكالها الثقافية والفكرية التي نجدها في ميدان النص أو في نص الميدان – وهو الأكثر اهمية ربما .

وبين هذه النصوص فان ما نزعم اننا نسهم فيه ، وفي موضوع نرى له أولوية واضحة هو ضرورة استشراف حدود الثقافة العربية في التسعينات، من خلال خطين متكاملين ، سلبي وايجابي ، تحليلي وتركيبي .

يقوم السلبي على رصد خطرين محتملين يتهددان هذه الثقافة ومن نقيضين مختلفين ، الأول يتأتى من الخطاب الوافد الغربي التغريبي والاستلابي . والثاني يتأتى من الخطاب الجامد الماضوي، والمقفل .

أما الخط الايجابي التركيبي فيقوم بالمقابل على بيان بنية الثقافة العربية في التسعينات وسبل استجابتها للتحديات ، وهو ما سنحاول ايضاحه او الاسهام فيه .

يتأتى خطر الخطاب الوافد العربي التغريبي والاستلابي ، وباختصار شديد، على هذه المرحلة ، من حيث هو اسقاط وتبعية واستتباع ، ينتهي الى تغليب للآخر على الذات ، تحت زعم تحديثها ، فتلغى الذات والهوية[٤] ولا يقع التحديث .

هل الاستنتاج هذا في محله ؟ هل فشل الخطاب التغريبي حقاً في أن يكون الطريق الى التقدم والقوة ؟

٤. يبدو مصطلح الذات والهوية والشخصية نفسه مفهوماً اشكالياً وبحاجة الى تحديد ، فالهوية مفهوم سيكولوجي اولاً ثم هو مفهوم فلسفي وميتافيزيقي ، ومفهوم سوسيولوجي ، ومفهوم تاريخي إلى آخر السلسلة . ومفهوم الهوية القومية أكثر صعوبة لملامسته مجالات أخرى تضاف الى الأولى ، وعليه فان الكثير من البحاثة يميل الى عدم التوقف كثيراً عند هذه المفاهيم المجردة والى استبدالها بمجموع=

لا نود بالتأكيد استعادة سيرورة مشروع التحديث على الطريقة الغربية منذ الطهطاوي والى زمننا الراهن. الا أن جملة ملاحظات تاريخية تبدو ضرورة لإضاءة هذا الجانب من موضوعنا.

أولاً هناك دائم كلام على خطاب غربي تحديثي، دونما تدقيق أو تحديد أو تفصيل لمستويات هذا الخطاب ولا لمراحله ولا لأنواعه أو اشكاله المختلفة، فرغم عدد من النقاط المشتركة إلاّ ان بنية هذا الخطاب او تطبيقاته التي شاهدها الجبرتي في مختبرات حملة نابليون ١٧٩٩ - ١٨٠٠، هي غير ما شاهده الطهطاوي وصحبه في باريس، في عشرينات القرن التاسع عشر، وهما غير ما شاهده التل الكبير سنة ١٨٨٢، أو طرابلس وبرقة وفزّان سنة ١٩١٢ ومثيلاتها العشرات. ان اي ميل للتعميم في تمثّل المشروع الغربي هو ميل الى مجانبة الصواب في الحقيقة، فهناك خطابات غربية وليس خطاباً غربياً واحداً، تشترك في أشياء وتختلف في غيرها، ولا يكفي بحال نقل ما قيل في هذا الخطاب، أو ما جبه به، قبل مئتي عام أو مئة عام وما شابه.

ثانياً: لم يتشكل يوماً وجه محلي لهذا المشروع الغربي، منسجم أو متسق او متماسك باستثناء جناحه الماركسي ربما ولبعض الفترات. وليس ادلّ على ما نقول من الخلافات التي نجدها بين شبلي الشميل وفرح انطون، الرمزين الأكثر قرباً واشتراكاً ربما، ناهيك عن الفروقات بين الآخرين، بين احمد لطفي السيد وطه حسين، وسلامة موسى والآخرين.

ثالثاً: بخلاف غالبية المشاريع النهضوية الأخرى، لم يتح للمشروع التحديثي التغريبي - العلماني - في اي وقت ان يتحول الى حقيقة ملموسة كيما يمكن معاينة نجاحه أو فشله على أرض الواقع ومن منظوره وبأدواته.

=المشاعر والمصالح المعنوية والمادية لشعب ما في حقبة ما، اي باعتبار هذا المجموع نتاجاً تاريخياً مشكلاً، وعلى عكس الثبات الميتافيزيقي المزعوم:

راجع في نقد المفهوم الميتافيزيقي للشخصية العربية: ١) د. نديم البيطار، **حدود الهوية القومية**، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢.

٢) د. حامد عمار، «حول التنمية الاجتماعية والشخصية العربية»، **مجلة المستقبل العربي**، عدد ٢٣، ١٩٨٢.

٣) السيد ياسين، **الشخصية العربية، بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢.

وعلى ذلك فما من معطى او مشروع او خطاب تعرض للتشويش والتحريف وسوء الفهم – ربما – بالمقدار الذي لحق الخطاب التحديثي ذي النموذج الغربي. وهكذا اقتصرت كل المحاكمات التي طالت هذا المشروع على المستوى النظري، والمجتزأ في غالب الاحيان.

رابعاً: باستثناء بعض الحركات السلفية جداً، في القرن التاسع عشر، ما من حركة أو تيار أو فئة جدية عارضت طروحات الخطاب الغربي بالمطلق ودون تمييز. بل أن غالبها اعتبره ناجحاً في المجتمعات الأوروبية، بدليل اعتباره هذا النجاح مرجعاً ومقياساً لفكرة التقدم على نحو مطلق. كذلك لم ينبِ كل اصحاب البدائل الأخرى، وبخاصة مؤسسو التيار الاسلامي الحديث والمعاصر (التونسي، الافغاني، عبده، ارسلان، رضا...) في طلب القيم عينها التى رفعها المشروع الغربي ثم ارساها حقائق ملموسة في المجتمعات الأوروبية، مثل طلب العلم وتطبيقاته، وسيادة القانون والحرية، والتقدم والقوّة والتصنيع الى غيرها من الأهداف والقيم الفكرية والعملية.

خامساً: باستثناء حالات فردية، لم يجر التعرف بالمشروع الغربي، وبخاصة لدى السواد الأعظم، على نحو موضوعي او محايد. بل هو اخضع لنوعين من الضغوط، في تسويقه من قبل اصحابه، اولاً في صيغة سياسية وعسكرية استعمارية مباشرة، وفي رده ثانياً على قاعدة سياسية او عسكرية او دينية. وفي كل الأحوال لم يجر على الاطلاق تصدير هذا المشروع كسلعة حضارية أو ثقافية أو علمية، ولم يجر على الاطلاق قبول هذا المشروع أو رده من هذه الزوايا أو وفق هذه المنطلقات.

وباختصار، لقد كان الوجه المحلي للمشروع التحديثي الغربي نتاجاً مشوهاً لسيرورة تاريخية لا عقلانية، اشتركت في صياغتها عناصر وعوامل واسباب وتراكمات هي في الغالب من خارج هذا المشروع بل من مراحل ما قبله تحديداً.

لقد دفع المشروع التحديثي الغربي في المشرق ثمن السياسات الغربية في المشرق منذ القرن التاسع عشر، وانعدمت بالتالي امكانية رؤية مستقلة له وأي أمل بمحاكمة عادلة ومنصفة؟

ولكن هل بالامكان في الأساس التمييز بين المشروع الغربي والسياسات الغربية؟

تلك هي الاشكالية الحقيقية ربما والتي لم تجد حتى الآن معالجة تامة او اجابة تشفي الغليل.

الا اننا نستطيع ان نقول في التمييز بين المشروع الغربي والسياسات الغربية، ما قاله فرح انطون وهو يميّز بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية، مع فارق المناسبة: «نحن لسنا مسؤولين عن أعمال الكنيسة الغربية».

وفي مطلق الأحوال، وبعيداً عن التوصيفات المختلفة اللاحقة بهذا الخطاب، وبعد مئتي عام تقريباً من الانتقال الى الأفكار الغربية، أو من انتقال الأفكار الغربية الينا، تبدو مراجعة محصلة هذه التجربة الطويلة ضرورية واكثر نفعاً من عدم رؤيتها واهمالها ثم زعم المحاولة من جديد. وعليه فكل بحث في مسائل التنمية والتقدم والتحديث سيتقاطع حتماً مع طروحات الخطاب الغربي التحديثي، فاذا كنا ننشد حقاً الحداثة والتحديث، في صيغ مختلفة، فهل يمكن توقع شيء من ذلك دون الأخذ بالنموذج الغربي للتحديث؟ وبادوات هذا النموذج المعرفية والاجتماعية تحديداً؟

هل يمكن «فك الارتباط» بين التقدم الغربي والمناهج والأدوات والوسائل التي سمحت بهذا التقدم او صنعته؟

وبكلام آخر، هل نستطيع أن ننشد الأهداف التي بلغها الغرب دون المرور بالمناهج والأدوات التي استخدمها هذا الغرب؟

ان مطلباً كهذا يبدو مستحيلاً لجناح كبير من المفكرين العرب المعاصرين، فأدوات التقدم هي اليوم، حصراً، ادوات غربية وعلى نحو كوني. يقول برهان غليون: «لديهم الشعارات... حرية ليبرالية او اشتراكية. هذه الشعارات تشير الى الاختلاف في تصور افضل الوسائل للوصول الى اهداف اكثر مما تعبر عن تناقض الأهداف، وبقدر تطوير وسائل اعلام ذات مدى وطاقة كونية لابد ان تظهر ثقافة ذات طابع كوني وعالمي اي نموذج كوني للتفكير والحياة والانتاج والاستهلاك»[٥].

هناك اذاً كونية، نموذج لا يقبل المنافسة، وهي من القوة والامكانات والسلطة بالمقدار الذي يسمح لها بالتحكم بثقافات المركز اولا، وبثقافات الأطراف وعلى نحو اكثر تحريفاً وتشويهاً، وذلك بتحولها الى نموذج مطلق للثقافة لكل الشعوب، داخل المركز الذي انتج هذه الثقافة وخارجه.

إلاّ ان هذه الدعوى التي يتولاها جناح من الليبراليين العرب، لا تستطيع ان تقدم في الواقع اكثر مما قدمت دعاوى شبلي شميل وفرح انطون مع نهاية القرن الماضي او

٥. **الفكر العربي المعاصر**، السنة الأولى، ع ١، ص ١٨.

دعاوى احمد لطفي وطه حسين وسلامة موسى في العشرينات والثلاثينات
التحديث والتنمية والمعاصرة لا يمكن ان تتكرر او تستعاد ، خارج الشروط
والتي لا يمكن نقلها او استحضارها واستعارتها . وكذا النماذج الثقافي
الحضارات والحقب والشروط التي انتجتها ولا يمكن ان تكون كذلك ف
وحقب وشروط أخرى مختلفة . وبكلام اكثر تحديداً ، وهو ما يعنين
المحاولات التي تلح على استلهام نموذج ما في الثقافة او في التنمية ، س
وستنتهي الى طريق مسدود تماماً كما حدث لتجارب التنمية العربية التي ا
النموذج او ذات طوال الثلاثين عاماً الماضية[٦] ، ورغم الجهود والامكان
التي وضعت بتصرف هذه النماذج . وما يصح على نماذج التنمية ، وه
ومباشرة ، ينسحب وبنسبة اعلى على نماذج الثقافة . ففشل نماذج التنمية ه
وقد لا يتبدّى الا بعد حين ، بينما يبدو فشل نماذج الثفافة ، واستعارة ن
اكثر وضوحاً ووقعاً لأنه يلامس تحديدات الهوية والشخصية القومية ، و
الخطاب العلماني على الدوام وبشقيه الليبرالي والماركسي تحديثياً وقابلا
مجال التنمية ، بينما بدا الخطاب نفسه وافداً تغريبياً ، ومرفوضاً ، في
والشخصية القومية .، في الخط نفسه فان الحملة التي جبهت شبلي شميل
النشوء» ، وطه حسين بعد الشعر الجاهلي (١٩٢٦) و«مستقبل الثقا
(١٩٣٨) هي اوسع واخطر بكثير مما واجه التحديثيين التنمويين ،
مشاريعهم ، وذلك لأن تلك الأعمال انما تمس قطاعاً حساساً هو قطاع
والشخصية والهوية[٧] ، وهو القطاع الذي ظل الخطاب العلماني فيه «
ومن دون اي تأثير حقيقي او فعلي .

٦. راجع في تفاصيل هذه النماذج واخفاقاتها : **صور المستقبل العربي** (الفصل الأول و
مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٨٢.

٧. قارن على سبيل المثال «نخبوية» طه حسين التغريبية سنة ١٩٣٨ ضد المزاج الشعب
الفترة عينها (راجع مثلاً ملاحظات حسن حنفي على «مستقبل الثقافة في مصر» في
عدد ٦٢، ١٩٩١) .

بدو من الضرورة بمكان «فك الارتباط» بين التحديث والتنمية، باعتباره
ربين التغريب باعتباره شرطاً مرفوضاً وغير مقبول. هنا تحديداً تتبدّى
لية الثانية. كيف يمكن الأخذ بسياق التحديث وبأسبابه وأدواته دون أن
ياً وسياسياً واقتصادياً، اي دونما تبعية؟

كن بالتالي تطوير ثقافة قومية مستقبلية وعلمية دونما ان تكون مستلبة او
ج الثقافي الغربي تخصيصاً؟

، التحديث العربية، منذ محمد علي وحتى تاريخه، هي مآسٍ حافلة
ر، كيف نتقدم ونحتفظ بهويتنا الحرّة في آن؟

لب المستحيل من جهة والذي لا يمكن تجنبه من جهة ثانية؟

الحقيقية، ليست سهلة ولو راكمنا في ذلك مجلدات فوق مجلدات،
كتب أو نقرأ في الاساس!

ابات، النظرية والعملية، التي اقترحت منذ محمد علي حتى تاريخه لم
اح، بل ان نسبة الفشل فيها تتقدم عكسياً مع نسبة ازدياد تقدم النموذج
ومدى استقطابه وشموله، بدليل ان تجربة محمد علي التحديثية كانت
سابات عصرها من التجارب التي تلت وصولاً الى ما هو راهن. وقياساً
رها، كذلك، فلقد كانت دولة محمد علي أقرب الى نموذج التحديث
ن دولتنا العربية الحديثة اليوم والتي هي دون ذلك بكثير. لقد كانت
ن عليه اليوم، قياساً بقوى عصرها وحجمها، لقد كانت من القوة المادية
لعسكرية بالمقدار الذي هدد جدياً قلب السلطنة العثمانية وأربك
لية برمتها في مطلع القرن التاسع عشر، كما انها كانت من القوة
ر الذي سمح لها بالاحتفاظ بسلطة قوية في مصر والسودان يوم اجبرتها
ية على الانكفاء الى مصر بُعَيْد ١٨٣٢، فلم ينزع سلاحها، ولم تفرض
ولم تدفع الجزية!

بعد قرنين من التقدم العربي، او من الكلام العربي على التقدم، فاننا
أن يكون لنا شيء من ذلك. بل كأننا في مئتي عام لم نراكم سوى
خرى فيما كان الغرب يراكم عناصر قوته والى اقصى ما يمكن تصوره او
ي عام ما زلنا نسأل: كيف نتقدم؟ مع سؤال اضافي فرعي: هل التقدم
ولعل السؤال الثاني هو الأولى بالاجابة.

لا أحد يملك الاجابة الحقيقية ،. هناك في هذا الوطن العربي الك
الاجابات او محاولات الاجابة ، ولكن ما من اجابة سائدة أو موضع توا
نتوافق على اجابة ما او اذا لم نقصد اجابة ما ، فلن يتحقق التقدم او بكلام
تترابط حلقات التقدم ولن تتحول بالتالي فإلى مشروع تحديثي ذا معنى

هذا من جهة الخطاب الأول .، اما من جهة الخطاب الآخر الخ
الماضوي ، فان دعوى الدفاع عن الذات تحولت تدريجاً الى قتل للذات ثم
– تشبهاً بديك الجن الحمصي الذي قتل حبيبته «ورد» كي يتمكن من ا

ففي مئة عام او اكثر لم تفعل دعاوى التراث والحفاظ على الهوية اك
لقد اكتفت بخطاب اخلاقي سلبي وتبريري ولم تقدم بالمقابل خطوة ايجاب
الأمام وهكذا نجد الخطاب التراثي اليوم اكثر تفككاً وارتباكاً من خطاب
مئة عام تماماً كحال الخطاب التغريبي التحديثي قياساً بتجربة محمد عل

واذا كان الخطاب العلماني التغريبي يبدو احياناً تغريبياً تماماً ولا علا
(كما حال طه حسين وغيره ربما) فان وضعية الخطاب الماضوي السلفي ه
وتأزماً فدعوات هجر العصر والتي تتحول هجراً للواقع ونزوحاً الى ا
المجتمع الأول – واقعياً او رمزياً – لا تقدّم شيئاً ذا معنى سوى الدليل
الحقيقي والمأساوي الذي يحياه أصحاب هذا الاتجاه والذي راكم تدريج
نوعاً من «السياج الدوغماتي المغلق »حسب تعبير محمد أركون ، وبات
الخروج منه أو لا يرغب في الخروج منه في الحقيقة .

ان اقصى ما يمكن لهذا الخطاب ان يأمل ببلوغه هو ذلك الذي با
الصينية من خلال الثورة الثقافية، لقد توفر لها كل شروط نجاح الخيار الم
تعبير قادة هذا التيار – من حيث الواجب الثوري والشرط الزمني ، من
الروحية والظروف المادية ، فهل نجحت التجربة ؟

ان عودة سريعة الى تلك التجربة والى تقييمها وفي نتائجها بالذات ت
الفعلي والى اضطرارها التخلي التدريجي عن كثير من مبادئها والانفتاح
والأفكار والقوى التي هي في الخطاب الأصلي معادية ومستكبرة وشيطانيا
الذي تلا واعادة الارتباط بعجلة العصر هو اعتراف شجاع باستحالة
واستحالة العودة المثالية الى النص الأول . كذلك فإن طلب استعادة تجار
مستحيل ، ولن يؤدي الى نتيجة . لا يمكن ان يعني عملياً الآن ، اكث

سالحنا وعن العام الذي يحيط بنا ودفن للرأس في الرمل؟ فهل هذا هو
بل هل يتضمن ذلك اي نوع من التقدم او من الحركة الى الأمام؟
عاوى هجر العصر هذه يجب ان تعني، انفكاكاً سياسياً عن القوانين
تشكّل سرّ أو مفاتيح استلاب إنساننا العربي في هذا العصر الصعب،
ة والعمل على قيام قوانين وآليات سياسية واقتصادية واجتماعية بديلة
حلقات هذا الاستلاب وتحرير انساننا ومجتمعاتنا من دورات الفوضى
لكلفة والمعيقة، وتحريرنا بالتالي من حروبنا الأهلية، المعلنة والمقنعة، والتي
ا من اقصى مشارقنا الى اقصى مغاربنا.

في الموروث السلفي الماضوي ينطبق كذلك على كل الولاءات الأخرى
فانكسار الولاء القومي، اي الانتماء للدولة والمجتمع المدني وللكيان
، انما يورث صعوداً للموروث السلفي كاملاً، هو يستولد او يعيد انتاج،
ية أخرى، مثل العصبيات الاثنية، او القبلية او العائلية، او المناطقية،
صبيات بدائية حسب مفردات الخطاب السوسيولوجي.

المفصل تحديداً تبرز اهمية المشروع القومي التحديثي، ومدى حاجتنا
القومي يسمح لا بالتقاط المستقبل الأفضل وحسب، وانما هو يمنع انهيار
ه الى ما هو اكثر سوءاً. فقد اثبتت عشرات الأدلة والوقائع ان انهيار
لا يؤدي الى منعة الكيانات الوطنية (كما زين لنا) قبل الحديث عن
هو يؤدي وبالعكس الى زعزعة هذه الكيانات واعادة تقسيمها وتفتيتها
لأولى المكونة العناصر العرقية، والدينية، والقبلية والعائلية وسواها...
ى من لبنان والعراق والأردن والسودان وحديثاً الجزائر كثيرة الوضوح
المشروع القومي المتنوّر هو خطاب للحاضر العربي، اذاً، ناهيك عن
تقبل آخر. فهذا الحاضر الكياني والمدني لا يمكن صيانته، حتى في حده
سقف جامع. أما من دون هذا السقف الجامع فكياناتنا، كلها تقريباً،
دة الى عناصر تكوينها الأول الى مجتمعاتها ومجموعاتها واعراقها
ها وقبائلها وعشائرها، الى سلسلة المكونات الأكولوجية والانثروبوجية
التي هي الآن في متاحف جامعات العالم الكبرى. وفي العودة هذه الى
لا ننسى بالتأكيد فضل سوسيولوجيا المحدثين الذين كان لهم فضل
ة، في نقل مناهج السوسيولوجين الغربيين في دراساتهم لقبائل امريكا

الجنوبية او افريقيا الجنوبية وتطبيقها على شعوبنا ومجتمعاتنا العربية ، وصولاً
عينها وفي النصف الثاني من القرن العشرين .

بين هذين النقيضين ، الخطاب التغريبي الوافد من جهة ، والخطاب الماض
من جهة أخرى ، هل يمكن الحديث عن خيار ثالث او عن خطاب مختلف ؟
الحديث تحديداً عن خطاب تحديثي مغاير ؟

الاجابة التلقائية هي نعم بالتأكيد ، لكن هذه الـ «نعم» ليست اجابة في ا
هي المدخل باتجاه الاجابة الفعلية . كيف نبني خطاباً تحديثياً مختلفاً ؟ و
ثقافة هذا الخطاب ؟ ذلك هو السؤال الحقيقي الذي يتطلب التحليل والا

ان اية احاطة حقيقية بهذه المشكلة ، وصولاً الى محاولة حلها ، الى الا
تقتضي نقاشاً على مستويات ثلاثة متوالية ومترابطة ، الاجتماعي والثقافي
وفي المحددات العامة للخطاب القومي المغاير ولثقافة هذا الخطاب .

وكما يتّضح من الترتيب الذي اوردناه ، فاننا نقترح قلب سياق الأو
تشكل مضمون الخطاب القومي او مضمون ثقافته تحديداً . فبدل البدء
والثقافي املاً في الوصول الى الاجتماعي ، فاننا نقترح البدء بالاجتماعي
الثقافي والتاريخي ، ستتضح تدريجاً أهمية هذا التحول والاضافات النظر
التي يمكن ان يضيفها .

في مئة عام ، أو يكاد ، كانت المقدمات التي يبنى عليها القياس القومي
معرفي صرف: مقدمة كبرى تاريخية ، مقدمة صغرى ثقافية تقود الى
ساطعة ، لا غبار عليها ، كثيرة الوضوح ولا يمكن التشكيك فيها ، شأنها في
نتائج المنطق الصوري والشكلي . ذهب القياس القومي بمعنى ما على الش

كل شعب يمتلك خصائص تاريخية مشتركة هو امة مكتملة الشروط
العرب شعب يمتلك خصائص تاريخية مشتركة .
اذاً ، العرب امة مكتملة الشروط .

لقد كان هذا قياساً من الدرجة الأولى انتج امة مكتملة الشروط لا يمك
في موضوعيتها او مصداقيتها . ذلك هو باختصار شديد جوهر الخط
الكلاسيكي منذ مندرجاته الأولى ، مع البستاني واليازجي في سبعينات الق
مروراً بالأعمال القومية الكلاسيكية الكبرى للثلاثينات (مع ساطع الع
القومية ، ١٩٣٦، قسطنطين زريق ، في الوعي القومي ١٩٣٨، عبدالله ال

، وعلي ناصر الدين، ١٩٤٣)، ووصولاً الى أفكار المفكرين والمنظرين
ستينات والى مطلع السبعينات وربما الى اكثر من ذلك.
كونات الخطاب القومي المثالي وفق هذه الفلسفة مكونات تاريخية خالصة
والتاريخ والذاكرة...) وكانت مكونات ثقافة هذا الخطاب مكونات
ل (اي وعي او معرفة المكونات التاريخية في أحسن تفصيل وعلى أفضل
بلغ مدى هذا الاتجاه المعرفي عند علي ناصر الدين (مؤسس عصبة القومي
١، ام كل الحركات القومية بعد ذلك) هو صياغة الفكر القومي (او ثقافة
ي) في شكل دروس دقيقة واضحة (شروط المنطق الشكلي) من مثل:

القومية؟
وكذا
؟ وما هي عناصرها؟
وكذا
ل العرب قومية؟

تلكون العناصر كذا وكذا...[٨]

هذا النموذج ينتمي الى نهاية الثلاثينات او مطلع الأربعينات، فان ما تلاه
طاب القومي لم تعدل فيه كثيراً، لم يتغير في الجوهر كثيراً، رغم حذف
او اضافة ذاك.
ر المنهج الذي حكم التفكير العربي (في الخطاب السائد في ثقافته، في
شكلياً صورياً، واستمر المضمون الذي إنتهى الى ذلك اللون من التفكير
ياً ثقافياً وتاريخياً، وفق كل شروط المنطق الشكلي مع كل التعديلات
ديكارتية اللاحقة.
ؤلاء عيباً في قياسهم ولا مغالطة في منطقهم فآنسوا في تفكيرهم وفي
ي وضوحاً ودقة وبياناً وكانت هذه علامات لليقين والايمان - السمة التي
ا المشروع القومي ابداً لكنها لم تكن كافية قطعاً.

لدين، **قضية العرب**، (فصول من هي القومية، هل العرب امة وغيرها...).

لقد فات هؤلاء ان المنطق الشكلي ، الذي يدعم طروحات كهذه ، لم يسقط قبل قرنين او ثلاثة لعيب نظري ، او منطقي او لخطأ في أقيسته وطرائق استنتاجاته . المنطق الشكلي لم يسقط لأنه غير صحيح وانما هو سقط وببساطة لأنه لم يعد منتجاً ، لم يعد نافعاً ، لم يعد قادراً على ان يستولد ما هو جديد وقادر على الحياة[٩] .

وهذا تحديداً هو حال الخطاب العربي القومي الكلاسيكي . لقد سقط هذا الخطاب ، وسقطت ثقافة هذا الخطاب ، ولنعترف بذلك ، لا لأنها غير صحيحة ، او غير منطقية ، أو غير مبررة او مقنعة ، وانما وببساطة كذلك لأنها لم تعد منتجة ، لم تعد معاصرة ، ولم تعد بالتالي نافعة بكل المعاني والتعابير .

يجب البحث ، اذاً ، عن سياق آخر للخطاب العربي الحديث، وعن مضمون آخر مختلف لثقافة هذا الخطاب تستجيب لا لمعيار الوضوح والصح والخطأ فقط . وانما تستجيب لشروط الملاءمة والمعاصرة والمنفعة والانتاجية والتحقق العملي والتطبيقي .

وعلى ذلك فالسياق المختلف الذي ندعو اليه ، والذي سينتج ثقافة مختلفة للمشروع التحديثي أو ترتيباً آخر لهذه الثقافة ، هو سياق اجتماعي ثقافي فتاريخي ، سياق يبدأ من المجتمع ، بشروطه ومكوناته وينتهي الى الاشتراك في التاريخ بدل الاكتفاء باللجوء اليه ، كمرجعية مطلقة يختلط فيها الموضوعي بالاسطوري ، والحقيقي بالمتخيل .

– ما ندعو اليه ، اذاً ، هو بناء ثقافة شاملة تبدأ من المجتمع وتنتهي الى الاشتراك في التاريخ ، بدلاً من الثقافة التى ترث التاريخ وتنتهي في المجتمع – وهي في الواقع لا تنتهي الى شيء فتبقى غريبة عنه ، عاجزة عن اختراق قوانينه وبناه ومؤسساته .

ان احدى اهم حسنات هذا السياق المختلف ، هو تحريرُه الثقافة العربية، المكونة للخطاب القومي ، من الطابع الاخلاقي والتبشيري ، اي نقل هذه الثقافة من مستوى علوم الوحي والاخلاق الى مستوى علوم المجتمع وما تقتضيه من محددات وشروط وطرائق .

هذا التحرير الذي نتحدث فيه هو في النهاية تحرير الثقافة العربية من سلطة

٩. هو ليس واقع المنطق الشكلي في ذاته ، وانما واقع كل التفكير والأفكار التي تستند اليه ، فالنظريات العلمية نفسها ، اي الأكثر التزاماً بالصح والخطأ ، لا تتغير او تتبدل كما يقول احد اعظم علماء المنهجية التطبيقية ، بيتر مدور ، لأنها خطأ ، وانما ببساطة لأنها لم تعد عملية ، وعليها ان نفسح في الطريق بالتالي امام ما هو اكثر سيراً وبساطة ونفعاً .

الميتافيزيقيا وادراج لمجالها المعرفي في اطار ما هو مدني وزمني ومتغير ، وهو ما لم يحدث حتى الآن او ما لم ينجز على نحو فعلي وعملي حتى الآن[١٠] . ثم أن هذا التحرر ، في ما لو انجز قادر على بلورة فكر قومي نقدي يتسع للخطأ كما للصواب ، يتسع للتجربة ولتراكم الدروس ، وعلى بلورة آليات تصحيح للخطأ باعتباره امراً طبيعياً وعادياً .

لقد بات من باب التكرار التأكيد ان جزءاً كبيراً ، من ازمة المشروع النهضوي انما يكمن في داخله وليس خارجه فحسب ، الا ان ازمة هذا المشروع الداخلية لا تقوم فقط في طبيعة الطبقات أو الفئات التي تسنّمت قيادته او في طبيعة تشكل السلطة والأجهزة التي انتهى اليها ذلك المشروع ، وانما هي تقوم وفي الأساس في ثقافة هذا المشروع أو في نوع الثقافة التي كتب لها الغلبة داخل فكر المشروع وبنيته . ان كثيراً من الارباك والتشوش ومن الاختلال ، هبوطاً أو صعوداً ، انفصالاً او اتصالاً ، انما مرده الى نوع الثقافة التي سادت الخطاب هذا حتى الآن . الا ان ما يجب ملاحظته أو استدراكه فهو ان هذا التوصيف الذي نورده لا يصيب الخطاب النهضوي بالمطلق ، والا كنا كذلك ضحايا النهج الميتافيزيقي الذي نحاول الخروج منه ، وانما هو يطال النص الثقافي المثالي الراهن ، وتطبيقاته اذا صحّ التعبير ، ولعدم تلاؤمه مع جملة المتغيرات الاجتماعية والمعرفية والتاريخية ، التي تلت النص الأول الكلاسيكي (التأسيسي) ، والتي كان يجب أن تغير في بنية الفكر العربي من خلال اعادة تشكيل ثقافته ، وهو ما لم يحدث .

هذه الثقافة الستاتيكية ، التي استمرت لقرن كامل عموماً ، او لسبعين سنة على نحو منظّم ، تكرر نفس المضامين والاطروحات وتستعيد المناهج نفسها ومن دون ان تفعل فيها ، او تغير كثيراً ، كل التحديدات أو الاضافات التي رفدتها وبخاصة في فترة التوازن الدولي النسبي وصعود حركات التحديث القومي والوطني والانفتاح على تيارات متنوعة المضامين والمناهج .

ان تعثر المشروع العربي حتى الآن ، او كثرة السياسات المتعثرة فيه، يمكن رده ، جزئياً على الأقل ، الى هذا النوع من الثقافة القومية ، الثقافة الاخلاقية ، التبشيرية ، الميتافيزيقية ، اليقينية (غير النقدية) التي جرى تطويرها في مناخ محدد ، ثم أُعيد انتاجها مرات ومرات دونما مراجعة او نقد ، ودونما اعتبار للشروط المحددة التي حكمت بناءها الأول .

١٠ . ما نقوله ، يأخذ بعين الاعتبار اسهامات صادق جلال العظم ، ونديم بيطار وياسين الحافظ والجابري وسواهم والتي لم تتجاوز (باستثناء الجابري) مرحلة النقد ولم تقدم اضافات ايجابية كثيرة .

وبخلاف هذه السمات السائدة في الثقافة الراهنة ، فان الثقافة العربية المستقبلية مدعوة في حقبة التسعينات لبلورة محددات ومكونات وسمات وتوجهات بديلة ، على مستوى المضمون كما على مستوى المنهج .

هذه الثقافة البديلة ليست خطاباً استدلالياً وتبشيرياً آخر ، وانما هي نتاج استقرائي لعمل الثقافة العربية المعاصرة على تاريخها المعرفي الخاص ، بوصفها افكاراً وانساقاً وتوجهات ، وعلى مجتمعات هذه الثقافة ، كقيم وانماط سلوك وبنى ومؤسسات وايديولوجياً الى ما هنالك ، كما على جملة الشروط التاريخية الأخرى .

ان نوع العالم الجديد الذي دخلنا احدى مراحله في التسعينات ، عالم آحادي الاستقطاب شديد المركزة والى درجة الكونية وبقضايا وشعارات جديدةٍ تماماً على ما سبقها . ان عالماً كهذا يقتضي دونما شك مراجعة لثقافتنا فيه وعنه ، لصورتنا فيه ، تماماً كما لصورته لدينا . ان اشتراكنا في هذا العالم هو الذي يضمن بقاءنا فيه . أنّ الشعوب التي رفضت هذا الاشتراك ، أو عجزت عنه فقد خرجت تدريجياً من الحلبة ، ولم تحل شجاعتها او اخلاصها او ايمانها دون ذلك المصير الذي قررته ثقافات المركز الصاعدة للشعوب والحضارات والثقافات الأخرى .

ومن نافل القول اخيراً ، ان كل اشتراك في هذا العالم يقتضي حكماً فهمه ، اي اكتشاف أو معرفة قوانينه ونظمه وأسراره . وهي تحديداً الوظيفة الملقاة على عاتق ثقافتنا العربية في الحقبة الجديدة التي كتب لنا ان نكون شهوداً عليها ، والتي يجب ان نبذل ما في وسعنا كي لا نكون ضحايا لها .

آثار الحرب على بنية الجامعة ودورها

د. صادر يونس

في زحمة الكلام المتداول عن مشاريع تُعدّ وتُطرَح لإعمار لبنان، تتحوّل الأنظار إلى بُعدٍ واحدٍ من أبعاد الحرب التي دارت رحاها على الأرض اللبنانية وكأنما المعضلة تنحصر فقط في إعادة تخطيط مدينة بيروت وفي تأمين بعض الخدمات العامة وفي تشييد عدد من الأبنية الحديثة.

إن الإعمار في المفهوم العلمي هو كلّ لا يتجزأ و لا يجوز مقاربته إلاّ من خلال نظرة شمولية تأخذ بعين الاعتبار مستويات الأوضاع كافة. هنالك أسئلة تضجّ في ضمائر اللبنانيين: ما هي أسباب الحرب ومَن هم أدواتها وما هي انعكاساتها على الأصعدة الوطنية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والنفسية؟ فلا خروج فعلي من حالة الحرب قبل تحديد المسؤوليات وتحليل العوامل التي أدّت إليها ومحاسبة الذين تسبّبوا في انهيار مقوّمات الوطن. يردّدون دوماً عبارة مألوفة: «عفا الله عمّا مضى». ولا ندري حقاً كيف يعفو الله عن القتلة والخاطفين **والمهجّرين (بكسر الجيم)**؟ إن فرنسا مثلاً ما زالت رغم مضيّ حوالى خمسين عاماً على انتهاء الحرب العالمية الثانية، تحيل على القضاء مَن ثبت تعاونهم مع الجيش الالمانيّ المحتلّ في حين **يتبوّأ أمراء الحرب في لبنان** أعلى المناصب وينعمون بالثروات التي كدّسوها من خلال إفقار الشعب اللبناني وتشريد أبنائه واستباحة دماء شبابه. إن عظمة شعب ما وقدرته على الاستمرار تُقاس بمقدار **حفاظه على ذاكرته**. فما من بلد فقد ذاكرته إلاّ وأضاع إمكانات النهوض والتقدّم. ونتساءل بألم: كيف يُطلب من الأرامل والأيتام والثكالى والمعاقين النسيان وقد أصابتهم الحرب المجرمة في الصميم وحوّلت حياتهم إلى جحيم دائم؟

ومن غريب المفارقات وعجيبها أن يُطلب من هؤلاء ومن سواهم من المواطنين اللاهثين لتأمين الحدّ الأدنى من متطلّبات العيش تحمّل أعباء إعادة الإعمار والبناء تحت شعارات «وطنية» متنوّعة في حين تستمرّ زمرة قليلة من الأشقياء في تكديس الثروات

وفي ممارسة أوقح أشكال البذخ والترف. الحديث الفضفاض عن «الوطنية» وواجبات «المواطن» يقابله إهمال فاضح للمؤسسات الوطنية وتشجيع «للتخصّصية» بحجّة الإنتاجية والديناميكية وكأن من ميزات القطاع الخاص في لبنان العمل والإبداع والاستقامة وتغليب المصلحة العامة لا السمسرة والجشع والاستغلال وإيداع الأموال في المصارف والتوظيفات الخارجية.

أين «الوطنية» المزعومة في تشجيع إنشاء الجامعات الخاصة هنا وهناك وفي الاسهام في تمويلها وفي تشييد أبنيتها في حين تُحرم الجامعة الوطنية من أبسط مقوّمات الوجود والاستمرار؟

إننا في الجامعة اللبنانية لم ولن نفقد الذاكرة. وكيف نستطيع أن نقع في دائرة النسيان وقد أصبحت هذه المؤسسة جزءاً لا يتجزّأ من وجداننا. رافقناها منذ النشأة ورأيناها تنمو وتتعزز رغم الصعاب والعراقيل لتحتلّ في مرحلة زمنية قصيرة المرتبة الأولى على صعيد التعليم العالي في لبنان. ولم تحدث تلك التحوّلات عبثاً أو عن طريق الصدفة بل كمحصلة لعوامل موضوعية سنتوقّف سريعاً عند أهمها:

١. حاجة المجتمع اللبناني الماسّة لقيام جامعة وطنية متقدّمة.
٢. تضافر جهود الأساتذة والطلاب وتحركاتهم المتتالية للحفاظ على جامعتهم وتعزيزها.
٣. استقلالية الجامعة الأكاديمية والإدارية والمالية التي كرّسها القانون رقم ٧٥/ ٧٦ تاريخ ٢٦-١٢-١٩٦٧.
٤. صدور القانون رقم ٧٠/٠٦ تاريخ ٢٣-٢-٧٠ الذي نصّ على تفرّغ أعضاء الهيئة التعليمية في الجامعة اللبنانية وعلى امتناعهم عن القيام بأي عمل مأجور خارج هذه المؤسسة.
٥. الانفتاح على الخارج عن طريق تبادل الأساتذة والطلاب والمنشورات العلمية.
٦. تطوير الأبحاث في ميادين الاختصاص كافة وديناميّة العلاقات بين أعضاء الجسم التعليمي.
٧. تخطّي البنى الطائفية في اختيار الأساتذة والعمداء ورئيس الجامعة واعتماد معايير الكفاية والخلق السليم.
٨. تغذية مكتبات الجامعة بآخر المستجدات الفكرية والعلمية في العالم وإغناء

المختبرات بالتجهيزات اللازمة.

٩. المناخ الديمقراطي الذي يمثّل خصوصية لبنانية في هذه البقعة من العالم.

١٠. دعم العديد من القوى السياسية والاجتماعية والثقافية والنقابية للجامعة الوطنية.

١١. المستوى اللائق للشهادات الرسمية اللبنانية.

١٢. وحدة البرامج والمناهج ومشاركة أهل الجامعة في صياغة القرارات الإدارية والمالية والأكاديمية عن طريق مجالس الكليات والمعاهد ومجلس الجامعة.

هذه باختصار الأسباب التي مكّنت الجامعة من شقّ طريقها نحو المستقبل ومن لعب دورها الطليعي على المستويين الأكاديمي والوطني. فما هي صورتها اليوم بعد سنوات الحرب المدمّرة وما المشاكل التي تواجهها في هذه المرحلة التاريخية العصيبة؟

لقد استُهدِفت الجامعة اللبنانية خلال الحرب كسواها من مؤسسات التعليم العام فدُمِّر العديد من مبانيها ونُهبت محتويات الكثير من كلياتها ومعاهدها واستشهد عدد من أساتذتها وتبعثرت قدراتها ونشأت داخلها مراكز قوى تعكس البنية الطائفية السائدة. وبالرغم من عنف الأعاصير ومن عوامل التفكك والتبعثر استمرّت الجامعة في العطاء وفي تأمين التعليم العالي للأكثرية الساحقة من أبناء الشعب اللبناني. ولم تستطع القذائف المتساقطة عشوائياً وأساليب الإرهاب والترهيب أن تثني أساتذتها عن القيام بمهامهم وعن الحفاظ على حضور الجامعة.

واليوم تُثار حول الجامعة ضجّة مفتعلة ويكثر الحديث عن تدنّي مستواها التعليمي وعن تجاوزات مالية وإدارية. إنه كلام حق يُراد به باطل. فرابطة الأساتذة المتفرّغين كانت أول مَن أطلق النداء تلو النداء لإنقاذ الجامعة ولإعادة الحياة الطبيعية إليها وذلك بإحياء مجالسها الأكاديمية. ولكن ويا للأسف لم يتحرّك مسؤول واحد لمدّ يد العون وللعمل على وضع حد للحالة القائمة وللإسهام في تعزيز هذه المؤسسة. فبقيت الجامعة تتخبّط وحيدة وتحاول بقواها الذاتية النهوض من الكبوة واستعادة مكانتها التاريخية. نعم تدخّل المسؤولون وقد أفادوا من غياب المجالس التمثيلية معتبرين الجامعة مزرعة لحشد الأنصار والمحاسيب.

لكن الهيئة التعليمية لم تقف مكتوفة الأيدي بل تابعت تحركاتها لإنقاذ الجامعة وخطت خطوات هامة في هذا المضمار واستطاعت رغم الظروف الصعبة أن تجدّد قيادتها النقابية عن طريق انتخابات ديمقراطية سليمة وأن تؤكّد وحدتها متجاوزة عوامل

التمزّق والتشرذم ومحاولات الترغيب والترهيب . وتعمل الرابطة الآن دون كلل لوضع أسس النهوض بهذه المؤسسة ولحمل المسؤولين على إعارتها الاهتمام الذي تستحق . وأوّل ما تسعى إليه الرابطة هو الخروج من حالة الحرب وإعادة الاعتبار للأستاذ الجامعي ولدوره الرائد في بناء الغد .

فما هي انعكاسات الحرب على الجامعة وما هي السبل للخروج من النفق الذي دُفعنا إليه ؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تتطلّب وقتاً أوسع ودراسات متعدّدة الأبعاد . سنكتفي اليوم بالتوقف عند بعض المفاصل الرئيسة :

أولاً : التغيّرات في بنية الجامعة

إن التغيّرات التي عرفتها بنية الجامعة خلال سنوات الحرب كانت وليدة حاجات ملحّة طارئة حتمتها أوضاع الحرب . سبق لمجلس الجامعة إن أقرّ قبل نشوب الحرب مبدأ إنشاء فروع لبعض الكليات والمعاهد في مناطق لبنانية محدّدة انطلاقاً من نظرة موضوعية لمتطلّبات المجتمع اللبناني وللتجاوب مع حاجاته المتنامية . كذلك هدف مجلس الجامعة آنذاك إلى الإسهام في عملية تنمية المناطق اللبنانية وفي التخفيف من الأعباء التي تتحمّلها مدينة بيروت . إن فلسفة إنشاء عدد من الفروع خارج العاصمة تنطلق من مقاربة عامّة للواقع اللبناني وتسعى إلى التجاوب مع التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية التي عرفها لبنان في مرحلة السبعينات . إلاّ أن حالة الحرب دفعت إلى إنشاء فروع للكليات والمعاهد جميعها على أساس الوقائع المستجدة بفعل الأوضاع الأمنية الضاغطة والتغيّرات السكانية الناتجة عن التهجير الداخلي للمواطنين . وهكذا أصبح للجامعة سبعة وأربعون فرعاً في المناطق اللبنانية كافة . ومن الضروري المصارحة بأن عدداً من هذه الفروع يغلب عليه الطابع الطائفي والمذهبي في حين لا يلبي بعض آخر حاجات حقيقية للمجتمع اللبناني . ما العمل إزاء هذه الوقائع المستجدّة ؟ أيكون الحلّ باتخاذ خطوات متسرّعة تنعكس سلباً على مسيرة الجامعة وعلى وحدة هيئتها التعليمية ؟

إننا نعتقد بأن إعادة النظر في بنية الجامعة يتطلّب شروطاً أهمها :

١. الوحدة الوطنية والسياسية الفعلية لا اللفظية .

٢. إبعاد الجامعة عن محاور التجاذب الطائفي والمناطقي .

٣. تأمين الإطار المادّي اللائق للعمل الجامعي بدءاً بترميم كلية العلوم في الحدث

والإفادة من ممتلكات الجامعة لتشييد أبنية متطوّرة .

٤. توفير الخدمات الاجتماعية والإسكانية والاستشفائية للأساتذة والطلاب .

٥. إحياء المجالس التمثيلية ووضع حدّ للتدخلات الخارجية في شؤون هذه المؤسسة .

٦. الحدّ من الضائقة الاقتصادية التي ترهق كاهل الأستاذ الجامعي وتحول بينه وبين القيام بالمهام الموكولة إليه .

إن الهيئة الوحيدة بنظرنا القادرة على البحث في هيكلية الجامعة هو مجلس الجامعة الذي يضم الأطراف الفاعلة في هذه المؤسسة . إنه السلطة المؤهّلة لدراسة أوضاع الجامعة بأبعادها المتعدّدة ولإعادة النظر ببنيتها الحالية بصورة موضوعية وبعيداً عن التأثرات والتأثيرات الطائفية والمناطقية .

هنالك خطوات سريعة يمكن القيام بها دون إبطاء وقد سبق وتمّ التوافق حولها مع وزير التربية الأسبق الشيخ بطرس حرب وهي تتعلّق بفروع لا تطرح قضية إعادة توحيدها صعوبات حقيقية ونعني بها فروع العلوم الطبية والصحّة والزراعة . فهي لا تضمّ أعداداً كبيرة من الطلاب ولا تفصل بينها مسافات كبيرة . فلمَ استمرّت الأمور على حالها ولم يتمّ تنفيذ التوصيات المتخذة ؟ من السهل جداً نظرياً وضع تصوّرات لبنى جديدة للجامعة . إلاّ أن الموضوع يتطلّب وعياً عميقاً للمتغيّرات الحاصلة ودراسة موضوعية لدور الجامعة الحالي والمستقبلي ولحاجات المجتمع اللبناني ولا سيما متطلبات سوق العمل . وعلى ضوء هذه المعطيات يمكن رسم صورة جامعة الغد . إنها مهمّة شاقة تقتضي معرفة علمية واسعة وجرأة في اتخاذ القرارات المناسبة . ولا يمكن أن يعهد بها لفرد أو أفراد بل لهيئة تتمتع بثقة الجسم التعليمي والرأي العام اللبناني . وهذه الهيئة تتمثّل بنظرنا في مجلس الجامعة .

ثانياً : إستقلالية الجامعة

نستطيع التأكيد دون تردّد بأن صدور المرسوم رقم ١٢٢ تاريخ ٣٠-٦-١٩٧٧ الذي عطّل المجالس التمثيلية وأناط صلاحياتها بمجلس الوزراء ثم برئيس الجامعة اللبنانية كان الإشارة لبداية التردّي في هذه المؤسسة إذ أطاح بالضوابط التي تحكم الحياة الجامعية وشرّع أبواب الجامعة أمام التدخلات الخارجية من قِبَل السياسيين المحترفين والقوى الميليشياوية وأرباب الطوائف وجعل القرار في أيدي أشخاص بعيدين كلّ البعد عن

المناخات الأكاديمية. ان الانتماء إلى الجامعة ليس توظيفاً في إدارة عامة بل يخضع لأعراف وأحكام لا بدّ من توفّرها لتأمين حسن الاختيار وفي مقدمتها القنوات الأكاديمية أي موافقة المجالس التمثيلية المختصة. لقد ضرب المرسوم ١٢٢ عرض الحائط بالأصول التي تحكم الحياة الجامعية مما أفسح المجال أمام التجاوزات على أنواعها بحيث سادت ذهنية توزيع الحصص والمنافع عوضاً عن البحث عن حاجات الجامعة الحقيقية وعن مصالحها الأساسية. كذلك أتاح غياب المجالس المجال أمام حالات من الفساد الإداري والمالي مما دفع الرابطة مراراً وتكراراً إلى دعوة المسؤولين لوضع حدّ لتردّي الأمور. إننا ننادي منذ عام ١٩٧٧ بضرورة إعادة العمل بالمجالس الأكاديمية. إلاّ ان المسؤولين ما برحوا يصمّون الآذان مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الفلتان المستمرّ يفسح المجال أمام الكثيرين منهم لتحقيق مغانم خاصة.

واليوم يضعوننا أمام المعضلة الآتية:

ما الضامن لحسن أداء المجالس في حال إحيائها بعد التجاوزات التي حصلت خلال سنوات الحرب؟ وكأنهم يريدوننا أن نتحمّل وزر ما جرى. إن جوابنا واضح لا لبس فيه أو إبهام: ألديكم خيارات أخرى للنهوض بالجامعة؟ إننا على ثقة بأن الأكثرية الساحقة من أعضاء الهيئة التعليمية حريصة على إصلاح الجامعة وعلى تعزيزها وهي التي ربطت مصيرها بهذه المؤسسة ولا شك بأن خياراتها ستكون في المستوى المطلوب. هنالك دينامية للعمل الجامعي، في حالة استعادة استقلالية الجامعة، لا بُدّ وأن يفرض وقائع جديدة وأن يؤدّي إلى تحوّلات إيجابية.

لقد أثبتت الهيئة التعليمية تاريخياً نضجاً ووعياً في اختيار ممثليها وهي تميّز بدقة بين أولئك الذين يسعون وراء المصالح الخاصة والفئوية وبين مَن كرّسوا جهودهم وسنوات عمرهم للدفاع عن هذه المؤسسة دون اعتبارات أخرى. إنطلاقاً من هذه التجارب الايجابية نشعر بالثقة بأن إحياء المجالس الأكاديمية سيكون في مصلحة الجامعة وسيسهم في نهضتها وفي جعلها على مستوى التحدّيات المستقبلية.

ثالثاً: الانفتاح على الخارج

إن أية جامعة لا تطلّ على العالم تنغلق على ذاتها وتنطفئ تدريجياً. فجامعتنا الوطنية كانت السباقة، في مرحلة ما قبل الحرب، في الانفتاح على الخارج. وقد استقبلت في رحابها خيرة الأساتذة والباحثين في العالم وأقامت علاقات وثيقة مع أعرق

الجامعات المعروفة. مكّن هذا الانفتاح الجامعة من مواكبة المستجدات الفكرية والعلمية ومن التفاعل معها وخلق أجواء من الحيوية والدينامية وأسهم في رفع مستوى التعليم فيها. ولم تكن العلاقة أحادية الاتجاه. فالكثير من أساتذة الجامعة نقلوا معارفهم وخبراتهم إلى الخارج عن طريق التدريس الجامعي أو العمل في مراكز الأبحاث المتقدّمة في عواصم العلم والمعرفة. هذا التفاعل المستمرّ جعل من جامعتنا مختبراً لأهم المعطيات في حقول الاختصاص كافة. إن طلاب معهد العلوم الاجتماعية القدامى ما زالوا يذكرون محاضرات وندوات : Jacques Berqueو Henri Mendrasو Pierre Marthelot Alain Touraine وسواهم وسواهم من كبار العاملين في ميادين العلوم الاجتماعية.

هذه الرغبة في التجدّد دفعت إلى إغناء مكتبات الكليات والمعاهد بأحدث المؤلفات والمجلات العلمية الصادرة في الخارج.

كذلك اعتمدت الجامعة في تلك الفترة سياسة إرسال الطلاب المتفوقين للتخصص في الخارج وعملت على متابعة نشاطاتهم العلمية بغية تحضير كادرات المستقبل تحضيراً جيداً. وكان طلابنا في المستوى المطلوب ونحن فخورون بإنجازاتهم.

ماذا جرى خلال سنوات الحرب؟ انغلقت الجامعة على ذاتها وانقطعت صلاتها بصورة شبه كاملة بالخارج مما عطّل عملية التبادل والتفاعل. أدّى هذا التقوقع إلى تدنّي مستوى الطلاب في اللغات الأجنبية. وهذه مشكلة لا بدّ من معالجتها بأقصى السرعة خاصة بعد انتهاء مرحلة الإفادات المشؤومة وعودة امتحانات البكالوريا الرسمية. أما المكتبات فنُهب بعضها وبقي البعض الآخر دون تجدّد إضافة إلى غياب المجلات العلمية المتطوّرة.

إن تدهور الوضع المعيشي للأساتذة منذ عام ١٩٨٤ حال بينهم وبين متابعة ما يحصل في العالم على الصعيدين الفكري والعلمي. فهم في حالة لا تسمح لهم بالتزود بالمراجع الضرورية للاستزادة ومن المعرفة ولإغناء محتوى تدريسهم.

إن تدهور القيمة الشرائية للرواتب يحول دون قيام حياة جامعية سليمة.

رابعاً : الأوضاع المعيشية

إن ضغط الأزمة الاقتصادية المتزايد يثقل كامل أصحاب الدخل المحدود في لبنان الذين ينحدرون بسرعة إلى دائرة الفقر والبؤس. إلاّ أنه ينعكس بصورة خاصة على

القطاعات التعليمية كافة وفي طليعتها الجامعة اللبنانية. فمن الحَلف أن يُطلب من الجامعة اللبنانية تحمّل معظم أعباء التعليم العالي في حين لا توفّر لأساتذتها أبسط شروط الاستمرار والعطاء.

إن المعدّل الوسطي لراتب عضو الهيئة التعليمية في الجامعة هو في حدود ٣٥٠ دولاراً شهرياً. فكيف يُطلب منه والوضع على ما هو عليه أن يكرّس جهوده وإمكاناته لجامعته الوطنية.

إن إنعكاسات هذا التدنّي المريع في الرواتب على الحياة الأكاديمية خطيرة وأهمها:

١. هجرة الكفايات من الجامعة

لقد خسرت الجامعة وتخسر باستمرار خيرة أعضاء الهيئة التعليمية فيها. إن أكثر من ثلث أساتذة كلية العلوم وبعض الكليات التطبيقية يعمل اليوم في الجامعات الأوروبية والكندية والأميركية حيث يشعر بالاكتفاء المادّي وبالقدرة على تحقيق ذاته أي بإغناء إمكاناته العلمية وبالعمل في إطار جامعي متقدّم، وكليات ومعاهد العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست بمنأى عن هذه الظاهرة، فهي تفقد تدريجياً أفضل كادراتها.

٢. العمل خارج الجامعة

لم يعد سراً على أحد إن أكثر الجامعات والمدارس الثانوية الكبرى تعتمد اليوم لتأمين استمرارها على أساتذة الجامعة اللبنانية. فقد اضطرت الضائقة الاقتصادية هؤلاء لطلب العمل خارج الجامعة مخالفين بذلك أحكام القوانين النافذة. ولسنا بحاجة للتذكير بمساوئ هذا الوضع على مستوى التعليم وعلى صلة الأستاذ بجامعته. فالعمل الجامعي لا يتوقف على ساعات معينة من التدريس بل على حضور الأستاذ الدائم في مؤسسته.

إن تحسين الوضع المعيشي للأستاذ هو وسيلة لا غاية وشرط لا بدّ منه لتطوير الجامعة ووضع حدّ لحالة الجمود السائدة.

إن مقارنة سريعة بين رواتب أساتذة الجامعة اللبنانية ورواتب زملائهم في الجامعة الأميركية تعطي صورة معيبة عن الغبن اللاحق بالمؤسسة الوطنية:

أ) المبتدئ في الجامعة اللبنانية

٩ ملايين ليرة لبنانية سنوياً بما فيها علاوة التعليم العالي وعلاوة التفرّغ.

ب) **المبتدئ في الجامعة الأميركية**

٢٨ مليون ليرة سنوياً وتؤلّف راتباً متكاملاً يُضاف إلى هذا الراتب:

- تأمين سكن يتراوح بين ١٠٠٠ و١٥٠٠ دولاراً في الشهر.
- ضمان الاستشفاء والتطبيب بصورة كاملة.
- دفع أقساط الأولاد في المدارس.
- الخدمات الاجتماعية: مطعم - كافتاريا - ملاعب الخ...

٣. متوسط الرواتب في الجامعة اللبنانية

- ١٠ ملايين ليرة سنوياً نصفها فقط يحسب في تعويضات نهاية الخدمة والراتب التقاعدي. والنصف الآخر يؤلّف علاوتي التعليم العالي والتفرّغ.

٤. متوسط الرواتب في الجامعة الأميركية

- ٤٠ مليون ليرة تحسب جميعها في تعويضات نهاية الخدمة.
- يُضاف إلى هذا المبلغ التقديمات الاجتماعية والاستشفائية والإسكانية التي سبق ذكرها.

إن هذه الأرقام تتكلّم وحدها وليست بحاجة إلى تعليق لتعبّر عن بؤس الجامعة اللبنانية ويحدّثونك بعد ذلك عن الوطن والوطنية! إن أحداً لم يمدّ يد العون لهذه المؤسسة التي تتولى إعداد ٧٠٪ من شباب لبنان في مرحلة التعليم العالي في حين تنعم جامعات خاصة أخرى بالمساندة والعطاءات المتنوّعة، ولا يتورّعون رغم هذه المعطيات المخزية من توجيه الاتهامات إلى الجامعة اللبنانية ومن التشكيك في مستوى أساتذتها (وهم الذين يؤمّنون التعليم في الجامعات الأخرى) ومن الطعن بمستواها التعليمي وهم في أساس المحنة والبلاء.

خامساً: المستوى التعليمي وغياب القنوات الأكاديمية

حين يتكلّم البعض عن انخفاض المستوى التعليمي يوجّه فوراً أصبع الاتهام إلى الجامعة اللبنانية وكأن انخفاض المستوى لم يكن ظاهرة عامة ولم يشمل مؤسسات التعليم العالي كافة.

إن لدينا في الجامعة اللبنانية من الشجاعة ما يكفي لرؤية الأمور على حقيقتها ولكشف الوقائع وإعلانها. نعم ان المستوى التعليمي لم يبقَ على ما كان عليه في مرحلة ما قبل الحرب وذلك لأسباب موضوعية تتحمّل قسطاً «كبيراً» منها السلطة السياسية وسنعرض أهمها:

١. التبعثر والتشرذم في صفوف الأساتذة والطلاب والتغيّرات التي حصلت في بنية الجامعة.

٢. الأوضاع الأمنية المتردّية وانعكاساتها على عطاء الأساتذة وعلى تلقي الطلاب.

٣. التدخّلات الخارجية والضغوط المختلفة.

٤. تعليق امتحانات البكالوريا والاستعاضة عنها بالإفادات لدخول الجامعات.

٥. غياب القنوات الأكاديمية الضابطة للانتظام الجامعي.

أية جامعة عاملة في لبنان تجرؤ على الزعم بأنها كانت بمنأى عن أجواء الحرب في اختيار أساتذتها وفي نتائج امتحاناتها وفي سير عملية التدريس فيها؟ الكلّ يعرف مدى الضغوط التي تعرّضت لها هذه المؤسسات. ومعاناة الجامعة اللبنانية كانت أشدّ وأصعب لتعرّضها المباشر للتدخّلات الخارجية ولرغبات قوى الأمر الواقع آنذاك. وما كانت الأمور لتأخذ هذا المنحى لو استمرّت المجالس التمثيلية في العمل لأنها السياج الواقي للعمل الجامعي. ورغم الظروف القاهرة التي مرّت بها استطاعت الجامعة أن تستمر في تأدية مهامها الصعبة وفي خدمة أجيال لبنان الصاعدة وهي تطلع اليوم بثقة وتصميم لاستعادة دورها التاريخي على الصعيدين الأكاديمي والوطني.

منهج دراسة الحالة «في السوسيولوجيا
ملاحظات اولية

د . س

تتعدد التسميات التي تُطلق على «منهج دراسة الحالة المفردة» ، في ا
خصوصاً وفي العلوم الاجتماعية عموماً ، بتعدد الاتجاهات والتيارا
وباختلاف التقاليد المتّبعة التي يمارسها كل بلدٍ ، في هذا المجال . فأضاف
«منهج دراسة الحالة المفردة» ، هناك «الدراسة المونوغرافية» ، «المقاربة
وغيرها من التسميات . الا انها ، جميعها ، ورغم شيوع اسم «منهج
المفردة» اكثر من غيره ، لا تكتسب المعنى نفسه . فحتى الذين يتفقون
الأخيرة ، يختلفون في ما بينهم على معناها واهدافها ، الى حد التناقض الـ

ان المصدر الأول لمصطلح «منهج دراسة الحالة المفردة» هو عبارة
المعروفة جيداً في ميدان الدراسات العيادية ، سواء في علم النفس او في عل
في اطار السوسيولوجيا ، فالمقصود بـ«منهج دراسة الحالة المفردة» هو د
خاصة . تشكل ، لاحقاً ، منطلقاً وقاعدة لدراسة سوسيولوجية اكثر شمول
الخاصية الأولى التي تميّز هذا المنهج والتي لا يدور نقاش كبير حولها : **در**
دراسة **حالات خاصة** . لكن هذه الدراسة لا تنتظم معرفياً ، الا عندما ت
كلي او شمولي ، يبدأ من مستوى ملاحظة واعادة بناء معطيات الحال
الخاصة المدروسة وتحليلها . بهذا المعنى ، يصبح «منهج دراسة الحالة المفر
العمق للظاهرة او الحالة المدروسة ، وهذه هي الخاصية الثانية من خصائص

ولكن ، الا يجدر التساؤل عما اذا كان صحيحاً استخدامنا لكل
الحديث عن «منهج دراسة الحالة المفردة» ؟ الواقع ، اننا نميل الى اعتبار
مقاربة اكثر منها منهجاً ، تماماً مثل التسمية المعروفة ، في التقاليد
الفرنسية ، بـ «المقاربة المونوغرافية» . وتفضيلنا لهذه التسمية نابع من ان

استخدام جملة **ادوات منهجية**، كالمقابلة والملاحظة بالمشاركة
دانية، بهدف اعادة تكوين، وبالتالي، تحليل الحالة المدروسة، من وجهة
من هذا المنطلق، يجدر تعريف «دراسة الحالة» بصفتها مقاربة، لا سيما
منهج دراسة الحالة المفردة» يدعونا للتساؤل عما اذا كنا بصدد استخدام
ط.

«دراسة الحالة» تشكل مقاربة، فهذه الأخيرة ترتبط بهدف الدراسة
، المبنية على ما تقدمه الحالة المفردة او الخاصة. فما هو الهدف من وراء
سيولوجية، سواء بُنيت على دراسة حالة او مجموعة حالات، وعن ماذا
لوجيون، في هذا الاطار؟ الواقع، انه لا يوجد جواب واحدٌ كافٍ للرد
لسؤال، تماماً مثل الجواب عن هدف علم الاجتماع عينه، حيث يُعرّف
فة ومتناقضة، بحسب التوجهات النظرية الموجودة في اطار هذا العلم.
، يهدف علم الاجتماع الى دراسة «التفاعل بين الأفراد»، او يهدف الى
ت الجماعية» بالنسبة للبعض الثاني، او يدرس «البنى الاجتماعية» بالنسبة
. . .؟ وهكذا تتعدد التعريفات بشكل يصعب حصرها في هذا البحث.
او الاختلاف في تحديد هدف السوسيولوجيا، ماذا يمكن ان يكون
الحالة المفردة»؟ ان النقاش الدائر حول «دراسة الحالة المفردة»، يسمح
، بالتمييز. بين استخدام هذه المقاربة في السوسيولوجيا وبين استخدامها
يا. ففي السوسيولوجيا، من الضروري ان لا تُعتبر «دراسة الحالة وكأنها
ية، كما هي الحال في الانتربواوجيا. فإذا قمنا بدراسة انتربولوجية
د»» او لما يسمى الفولكلور، فان التركيز الأساسي يتم على **وصف**
لعادات والاستخدامات وغير ذلك، في مجتمع يكون مجهولاً بالنسبة
بولوجي. وتجري الدراسة الانتروبولوجية على شكل مونوغرافيات
يخضع اختيارها لأي مقياس علمي، وانما للصدفة ولدوافع ذاتية عند
نه يُصار الى تنفيذ هذه المونوغرافيات، بصرف النظر عن مدى «تمثيلها»
مة لنتائجها.

المونوغرافية في الميدان السوسيولوجي، فانها تهدف، اساساً، الى تبيان
ل ونوعية العلاقات الاجتماعية القائمة ضمن جماعة او مؤسسة او مكان
مثلاً. وضمن هذا التوجه، تعتبر القرية او المؤسسة بمثابة عالم مصغّر

يسمح، من خلال دراسته، بالتوصل الى خصائص العلاقات الاجتماعية فيه، ويسمح، بالتالي، في التعاطي مع هذه الخصائص على قاعدة تماثلها او تناسبها مع خصائص المجتمع العام.

ان ابرز مَن قام بتحديد مواصفات المقاربة المونوغرافية في الميدان السوسيولوجي، وفق ما ذكرناه آنفاً، هو مدرسة شيكاغو، التي تعتبر المكان البارز بامتياز في هذا المجال، في الولايات المتحدة، حيث يتم استخدام المنهج النوع (La mthodologie qualitative). ولكن المواصفات التي ارستها هذه المدرسة للمقاربة المونوغرافية وُضعت موضع الشك والتساؤل، بعد ان عرفت السوسيولوجيا الاميركية انتشاراً واسعاً للمنهج الكم (La méthodologie quantitative). فالشعرة التي عرفها هذا الأخير، طرحت تحديدات جديدة لمفاهيم كالموضوعية والتمثيل والقدرة على التعليم وصلاحية التفسير، والتي ترتكز، جميعها، على النظام الاحصائي، الذي هو اساس المنهج الكمي. ان المكاسب والنجاحات التي احرزها المنهج الكمي، على مستوى الدقة المنهجية، سمحت بانتشاره في ميدان السوسيولوجيا، الى حد افقد الثقة بالمنهج او المناهج النوعية، وخصوصاً «منهج دراسة الحالة المفردة» وتعريفاته للموضوعية والتمثيل والقدرة على التعميم وصلاحية التفسير.

فهل يمكن القول ان النقاش حول المناهج النوعية في السوسيولوجيا، قد انتهى عند هذا الحد، بعد انتظار المنهج الكمي؟

شخصياً، اميل، من حيث المبدأ، الى دحض كل «نهاية» للنقاشات التي تدور حول المناهج السوسيولوجية. واذا كان همّنا، في هذه المقالة، النظر، مجدداً، في صلاحية «منهج دراسة الحالة المفردة»، بما هو منهج نوعي، وفي مدى موضوعيته وتمثيله وقدرته على التفسير والتعميم، فاننا نعتبر ان هذا النقاش لا يطاول هذا المنهج وحسب، وانما المناهج النوعية وتعريفاتها، في السوسيولوجيا.

من المعروف، ان مصطلح «دراسة الحالة» اكتسب في الولايات المتحدة معاني متنوعة، وفق المراحل التاريخية والشروط المؤسساتية المختلفة، التي ميّزت تطور السوسيولوجيا، في هذا البلد. فحتى ١٩٤٠، كان مصطلح «دراسة الحالة» يكتسب اهمية معيّنة، ولكن بعد هذا التاريخ فقد سريعاً كل معنى خاص كان يحمله، ومنذ سنوات قليلة عاد هذا المصطلح الى دائرة الاهتمام من جديد. فما هي الظواهر التي

يمكنها تفسير هذا التطور؟

حتى الستينات، كان شائعاً ان «دراسة الحالة» تتطلب تجميعاً للمعطيات حول عدد من المتغيّرات التي تميّز الحالة المدروسة. قبل ذلك، اي بين العشرينات والثلاثينات، كانت الفكرة السائدة ان «منهج دراسة الحالة» يؤدي الى فهم الدلالات والمعاني الفردية الخاصة. ولكن، وبعد ذلك، انتقل الاهتمام من معرفة السمات الخاصة للمعطيات الى مجرد اعتبارها رقماً كمياً. وبهذا، يتضح انه كان يُنظر الى «دراسة الحالة»، في البداية، على انها تشكل، بذاتها، منهجاً نوعياً، الى حد انه كان يجري استخدام هذا المصطلح بطريقة لا تميّزه او تفرّقه عن مصطلحات اخرى مثل «تاريخ حياة فرد» او «وثائق شخصية». ومصادر المعلومات في «دراسة الحالة» كانت تعتبر الأكثر قدرة على تبيان المعاني والخصائص الفردية. وحتى نفهم كيف كان يجري استخدام مصطلح «دراسة الحالة»، علينا ان نتذكر انه كان يوضع بمواجهة «المنهج الاحصائي»، بهدف ابراز التناقض العام بين المناهج النوعية والمناهج الكمية. وفي هذا المناخ (خصوصاً فترة ما بين الحربين العالميتين) كانت التعريفات المختلفة المنسوبة الى «دراسة الحالة» ترتبط بتقنية اساسية هي الملاحظة بالمشاركة.

بعد الخمسينات، حدث تبدّل على المستوى المفهومي والقيمي للمناهج النوعية، فسّره البعض باهمال التركيز والتشديد، جزئياً على الأقل، على المعاني والدلالات الخاصة للمعطيات. وبدأت المناهج الكمية، التي كانت تلصق بها تهمة التصور عن استخراج الدلالات والمعاني، تتطور باتجاهات جديدة، منها «قياس الموقف» واستطلاع الرأي والترميز. . . . وبدا في وقت لاحق، ان التنافس بين النوعين من المناهج اصابه شيء من البرودة، لاسيما بعد التعديلات التي شهدتها «دراسة الحالة»، خصوصاً لجهة رغبة عدد من السوسيولوجيين في جعل «دراسة الحالة» نظاماً مغلقاً ومنفتحاً بنفس الوقت، عن طريق البرهنة على امكانية استخراج نتائج عامة تطاول المجتمع بكليته، على قاعدة دراسة الحالة الواحدة.

ولقد تعاظم الابتعاد عن المناهج النوعية، ولاسيما «منهج دراسة الحالة المفردة»، بعد بروز مناهج بحث جديدة، ابرزها «المقاربة النموذجية» (L'approche typologique)، التي تسمح باستخراج المواصفات النوعية للنتائج من الموضوع الميداني المدروس. ان هذه التغيرات اسهمت، وقتذاك، في بلورة فكرة مؤداها ان «دراسة الحالة» ليست الاّ حيّزاً يشتمل على مجموعات متعددة من المتغيرات غير القابلة

للحصر، وهي، لهذا الأمر، غير قادرة على ان تكون ممثِلة.

ان اختفاء مصطلح «دراسة الحالة» من دائرة النقاشات المنهجية، في الأوساط الاكاديمية الاميركية، يمكن تفسيره بالتطورات، الداخلية والخارجية، التي عرفتها ممارسة هذا المنهج، والتي اسهمت، فعلياً، في تهافت قيمة سمته او خاصيته النوعية. واذا كنا قد تحدثنا عن العوامل الداخلية في سياق تقلص اهمية هذا المنهج، فان العوامل الخارجية المحيطة بممارسة هذا المنهج، لعبت، هي ايضاً، دوراً معتبراً في هذا الاتجاه. فكما ذكرنا آنفاً، كان «منهج دراسة الحالة» مرتبط، اساساً، بالتراث السوسيولوجي لمدرسة شيكاغو. الا ان وفاة عدد من كبار سوسيولوجيي هذه المدرسة، الذي ارتبط هذا المنهج باسمائهم منذ الخمسينات، وكذلك تناقص حَمَلة اجتهاداتهم من طلابهم، خصوصاً بعد الحرب الثانية، زاد في تراجع اهمية هذا المنهج، على ما يذكر واحد من اهل هذه المدرسة عينها[1]. ومع تضاؤل عدد الطلاب الذين كانوا يفدون الى هذه المدرسة، عانى قسم من الذين استمروا في شيكاغو، ولاسيما الواعدون منهم، من طبيعة برامج الابحاث السوسيولوجية في زمن الحرب وتأثيراتها على عمل الجامعات. ففي هذه الفترة، التي كانت مليئة بالنشاطات الثقافية المكثفة، تمحوّر عمل الطلاب على جعل مناهج البحث الميداني الكمي اكثر دقة، وهذا ما استمر بعد انتهاء الحرب. وقد ساهم في تطوير هذه المناهج عدد من المنفيين الالمان (ايام هتلر) الى الولايات المتحدة، حيث تركّز عملهم على تطوير البحث الكمي (ولاسيما استطلاع الرأي) وعلى مأسسة المناهج الكمية، كما كانت حال لازار سفيلد ولوين.

ولكن، ومنذ الستينات، عادت الكتابات حول المناهج النوعية لتشهد انتعاشاً، يذكّر بالنقاش التقليدي الذي كان يدور في الثلاثينات. وفي نهاية الثمانينات احتل مصطلح «دراسة الحالة» مجدداً دائرة الضوء، واصبح يرد في معظم النقاشات الجادة حول هذا الموضوع[2]، مما يوحي بامكانية العودة اليه بقوة.

اما اذا يممنا وجهنا شطر اوروبا، وبالاخص فرنسا، نرى ان مصطلح «المقاربة

١. راجع: Jennifer PLAFF «Case study in American methodological thought», in *Current sociology*, N° 1, vol. 40, spring 1991, pp. 17-54.

٢. لقد أسهمت تحليلات دونالد كامبل، الذائعة الصيت (ومنها مقالته الشهيرة: «Reforms as experiments» in *The American Psychologist*, N° 24, 1969 حول «النموذج التجريبي»، اسهاماً كبيراً (وربما الاسهام الأول) في اعادة احياء النقاش لصالح المناهج النوعية.

المونوغرافية» كان وما يزال من اللوازم الأساسية للتقاليد البحثية، سواء في السوسيولوجيا او في الانتروبولوجيا. وليس ادل على ذلك من مدرسة لوبلاي (Le play) المعروفة بتشديدها على اهمية المنهج النوعي. واذا ما اخذنا، على سبيل المثال، مسألة الموضوعية في «المقاربة المونوغرافية»، نكتشف ان غالبية السوسيولوجيين الأوروبيين يلتقون حول مقولة، ان التوصل الى اقصى درجة ممكنة من الموضوعية، يمرّ حكماً عبر اقصى درجة ممكنة من الذاتية.

كثيرون هم، في التقاليد السوسيولوجية الأوروبية، الذين يرون ان الذات تبرز، عند علماء الاجتماع، منذ مباشرتهم في **ملاحظة** «الواقع الاجتماعي»، وبشكل لا يمكن تفاديها. فالملاحظة ترتبط ١ - بالعلاقة بين الملاحِظ والملاحَظ؛ ٢ - بالمسلمات التي يتبناها، ضمناً او صراحةً، الملاحِظ والمتعلقة بالطبيفة التكوينية للمجتمع؛ ٣ - بالاشكال المعرفية القائمة إبّان عملية الملاحظة، سواء بالنسبة للملاحِظ او الملاحَظ. وفي كل حال، وبدون الدخول في الثنائيات المتعارضة التي ميّزت كلاسيكيات السوسيولوجيا منذ بدايتها (مثل: الموضوعية مقابل الذاتية، المادية مقابل المثالية، الخاص مقابل العام...)، هناك تيار راهن في اوروبا يطالب بضرورة وضع سياق ابيستمولوجي يبدأ مع بداية كل بحث سوسيولوجي يعتمد على مبدأ الملاحظة، بدون العودة الى البدايات التاريخية للسوسيولوجيا، سواء اتخذ مبدأ الملاحظة هذا شكل الملاحظة بالمشاركة او شكل اعادة بناء وتركيب الموضوع على قاعدة المعطيات الرقمية.

الا ان دعوة هذا التيار ما تزال تواجه عقبات جمة، نتيجة استمرار النقاشات حول هذا الموضوع، ولكن بأشكال جديدة، مثل النقاش الذي يدور حول التمايز، لا بل التعارض الشهير بين الميكروسوسيولوجيا والماكروسوسيولوجيا. ومن الطبيعي ان يطاول هذا النقاش «دراسة الحالة» باعتبارها تجسد النظرة الميكروسوسيولوجية بامتياز. فهذه الأخيرة تفترض ان كل دراسة تلتزم «منهج دراسة الحالة» لا تغطي الا البعد الميكروي المرتبط بحالة خاصة. اي انها تذهب باتجاه معاكس للدراسة السوسيولوجية التي يجب

- راجع، في هذا الصدد، كتاب: Robert K. YIN: «The Case Study Research: Design and Method, *Beverly Hills*, C. A., Sage publications, 1989 (1984, first edition)
وهذا الكتاب يركّز على شرح القيمة العلمية لـ«دراسة الحالة» باعتبارها مقاربة، مع وفضه الكامل للتناقض بين المناهج النوعية وتلك الكمية.

ان تكون ، وكما هو متعارف عليه ، على مستوى الماكروسوسيولوجيا ، او متجهة نحو بلورته ، على الأقل .

ان التركيز على ما له طابع شمولي (الجماعة ، البنية الاجتماعية . . .) اكثر من التركيز على الفرد او الفاعل الاجتماعي ، لم تفرضه ضرورات النظرية السوسيولوجية نفسها . اذ ان تاريخ الدراسة الماكروية في السوسيولوجيا يبرهن دائماً ، ان هناك ظروفاً تاريخية (اجتماعية وسياسية) معينة هي التي تملي ضرورة التوجه بهذا الاتجاه . فمثلاً ، في الستينات ، كانت الدراسات السوسيولوجية الاميركية خصوصاً ، والانغلوساكسونية عموماً ، تقدم مسألة «البنية» على ما عداها من مسائل ، لأسباب ودوافع (سياسية) معينة . فصعود موجة الهيبّية وتعاظم تأثيرها الاجتماعي ، خلال تلك الحقبة ، وكذلك الاعتراضات الشديدة والجماعية التي شهدتها حرب ڤيتنام داخل المجتمع الاميركي ، وموجة الـ L. S. D. . . . وغيرها ، اوجدت جميعها ، في التقليد السوسيولوجي المتبع آنذاك ، فراقاً لانتعاش فكرة قديمة ، مفاداها ان كل تغيير اجتماعي لا يتم الا على مستوى الحركات الاجتماعية والتجمعات . . .؛ اي على مستوى شمولي ماكروي .

اذن ، كانت مصلحة (وكلمة مصلحة يجب ان تُفهم بكل المعاني) السوسيولوجيين وموقفهم تجاه هذه الحركات الاجتماعية ، هما اللذان دفعا باتجاه التركيز على «البنية الاجتماعية» ، فهذا لا يعني ان الأمر يرتبط بالنظرة الأكثر «عملية» ، ولا يرتبط ايضاً بتطور السوسيولوجيا نفسها ، بقدر ارتباطه بواقع مجتمعي وبظرفه التاريخي ، كما كان واقع الولايات المتحدة خلال الستينات . كما ان التركيز على «البنية الاجتماعية» لا يشير ، ايضاً ، وبالضرورة الى ان التغيير الاجتماعي حصل ، او كان سيحصل على هذا المستوى . والدليل على ذلك ، اي على عدم حصول تغيير مفترض ، ان «الهيبيين» الذين شكلوا موجة في اميركا الستينات ، تحوّلوا ، لاحقاً ، الى رجال اعمال ومستثمرين ، يبزّون في محافظتهم وتقليديتهم الذين سبقوهم من فئة المحافظين ، الذين كانوا موضع اعتراضهم ونقمتهم .

وعلى هذا ، نرى انه جرى ربط التعارض بين الماكرو والميكرو في السوسيولوجيا ، بالواقع السياسي – الايديولوجي . وما العودة الى الميكرو سوسيولوجيا ، اليوم ، بعد ان ساد نقيضها لردحٍ طويلٍ نسبياً ، واكتشاف ما يسمى «الاتنوميتودولوجيا» والتركيز على «التفاعل الاجتماعي الداخلي»[٣] ، الا شكلاً آخر من اشكال الارتباط بالواقع السياسي

– الايديولوجي عينه . واذا افترضنا (ونحن لسنا من أنصار هذا الافتراض) ان النقاش حول التعارض بين الميكرو والماكرو سوسيولوجيا يمكن ان «يجري خارج اللعبة السياسية ، فالحري بنا اعتبار ان النقاش حول المسائل النظرية والمنهجية ، الذي تفرضه عودة الميكروسوسيولوجيا ، هو نقاش سياسي وايديولوجي ، على الأقل . فعودة **الميكرو سوسيولوجيا** ليس مجرد رفض للنظرة الشمولية في السوسيولوجيا ، بقدر ما هي عودة تفرض اتباع الأصول والمبادئ المناسبة لهذا المجال ، انطلاقاً من تحديد موقع **المفرد** وتعريف ماهية **الحالة الخاصة** ، في السوسيولوجيا .

وفي هذا الاطار ، نسأل : كيف نُخضع حالة مفردة لدراسة سوسيولوجية ؟ من المنطقي التفكير ان كل دراسة سوسيولوجية ، تنبني على مقياس **حالة معينة** ، او بدقة اكثر ، على ما هو **خاص** او **محلي** ، بهدف التوصل الى المقياس **الكلي والعام** للمجتمع . بهذا المعنى ، تأتي مشكلة **عدد الحالات** في مرتبة ثانية ، اذ ان عدد الحالات يتحدد وفق ما يتطلبه موضوع الدراسة عينه . وهكذا ، فمن الممكن ان نكتفي بدراسة حالة خاصة او محلية واحدة للتوصل الى ما هو كلي وعام . وهنا ، نفتح مزدوجين ، للاشارة الى ان العلاقة القائمة على التمفصل بين الخاص والعام ، يمكنها ان تحدد بدقة ماهية الدراسة السوسيولوجية عن طريق «دراسة الحالة» . ان العبور من مرحلة الخاص الى مرحلة العام يمكنه ان يأخذ شكل المسار الاستنباطي او شكل المسار الاستقرائي ، بحسب هدف الباحث ، وبحسب الاهمية التي يوليها هذا الأخير لأبراز **الصفة الخاصة** للحالة المفردة المدروسة ، التي تحتل ، بكل حال ، مكاناً اولياً وبارزاً في الدراسة السوسيولوجية .

على مستوى آخر ، وفي اطار الابحاث والدراسات **التي** تقوم على الفرضيات ، لا بد ، حين استخدام «دراسة الحالة» ، من تمييز مسارين لهذا الاستخدام : فاما ان يتم استخدامه في سياق يهدف الى **التحقق** من صحة النظرية القائمة التي ينطلق منها البحث ، واما في سياق **بناء** اولي لنظرية معيّنة . وهنا ، تصبح «دراسة الحالة» اداة منهجية اكثر من كونها مقاربة .

٣ . راجع : Randall COLLINS, «The romanticism of agency/ structure Versus, the analysis of Micro/ Macro», in *Current Sociology*, Spring 1992, N^0 1, pp. 77-97.

وفي كل الحالات، يشكل «منهج دراسة الحالة» جزءاً مما نسميه «النظرية المتحركة». ولأنه كذلك، فهو يعتمد على **الوصف** اساساً في علاقته بالواقع. والوصف الذي لم يعتمده هذا المنهج، هو قاعدة ما جرى التعاون على تسميته بـ «النظرية الوصفية»، الضررية لكل تفسير سوسيولوجي للواقع. واذا كان الوصف يشكل نقطة ارتكاز ضرورية لكل النظريات السوسيولوجية، فيجب الاعتراف انه لم يمكن موضع اهتمام جدي، الا منذ وقت قريب نسبياً.

ان السوسيولوجيا تشهد، حالياً، انعطافاً ملفتاً نحو الوصف، الذي أُعتبر، ولزمنٍ طويل، انه ملازم للاتنوغرافيا، وانه في اساس ما يسمى «الاتنوميتودولوجيا». ويبدو من الصعب، الآن، قصر دوره على معرفة «الواقع» بدون معرفة دلالات وخصائص هذا الواقع، او بمعنى آخر، اعتبار الوصف وكأنه منوط به توضيح الأشياء كما هي، بدون الدخول في معانيها وابعادها ودلالاتها. فوصف الواقع مرتبط بـ«نمط ادراك» الواقع (عن طريق الوصف)، وهذا امر يجعل من عملية الوصف عملية ادراكية تحليلية من الدرجة الأولى.

وفي عملية التوصيف، التي يقوم بها السوسيولوجي، تحتل الملاحظة، كاداة، موقعاً متميزاً في «منهج دراسة الحالة». فالملاحظة تحتضن كل الأشكال المعرفية (او الادراكية) الموجودة لدى الملاحَظ والملاحِظ، والتي تشمل عليها عملية الوصف. وهذا يطرح المشكلة التقليدية المعروفة حول موضوعية الدلالات التي يخلص اليها الباحث؛ اذ ان موضوعية هذه الدلالات هي التي تسمح بالتوصل الى تفسير علمي لها، اذا كان في الامكان الاعتراف (بالعلم) في حقول السوسيولوجيا. الاتنوغرافيا والاتنوميتودولوجيا لم تحلاّ مشكلة علمية الدلالات المستقاة عن طريق الملاحظة، وما تزال المسألة عالقة عند هذا السؤال، الذي لا جواب حاسم عليه. كل ما يمكن تقديمه، في هذا المجال، هو ان الدلالات او المعاني التي يستخرجها الباحث تندرج ضمن سياق او شكل معرفي، وينبثق عنه انقسام الى مستويين في رؤية الواقع: مستوى دراسة الواقع (ميدانياً) ومستوى «نظرية» الواقع التي تظهر على شكل ملاحظات. وهذه الأخيرة لا تخضع، استناداً الى هذا التقسيم، الى المعاني التي يبديها الموضوع الملاحَظ نفسه، بقدر ما تصدر عن هذا الشكل المعرفي الذي اندرجة فيه. وعليه، هل يمكن تفسير موضوعية (علمية) المعاني والدلالات، من خلال تفسير الانتقال من شكل معرفي الى شكل

معرفي آخر؟ ان الوصف، بهذا المعنى، هو وصف تحليلي ولا يوجد، بالتالي، وصف لذاته، معزول عن «الادراك».

بهذا المنظور، فان «منهج دراسة الحالة» مشتمل على مواصفات نظرية ومنهجية لا يمكن الا التوقف عندها، أوَ ليس هذا المنهج هو الدراسة الوصفية بامتياز؟ انها هو، بلا شك، المقاربة التي تؤمن تفسيراً للانتقال من شكل معرفي الى شكل آخر، وبافضل الشروط المثالية، نظراً لعمق الوصف الذي يقدمه هذا المنهج. فالعمق والدقة اللذان يميّزان الوصف يسمحان بـ «المعرفة العملية»، وهي في اساس ما نسميه التفسير السوسيولوجي. لذا يمكن اعتبار «منهج دراسة الحالة»، بالمعنى الذي اشرنا اليه آنفاً، حجر الزاوية في القضايا النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا.

مركز الابحاث في معهد العلوم الاجتماعية بين مشكلات الماضي وتحديات المستقبل

د. دولة خضر خنافر

ان المرسوم ٧٣٦٧ تاريخ ١٩٦٧/٨/١٨ الذي نظّم معهد العلوم الاجتماعية نصّ على قيام مركز للأبحاث مهمته القيام بتحليلات عملية لمختلف المواضيع التي تدخل ضمن نطاق العلوم الاجتماعية، وبصورة خاصة، للأوضاع الاجتماعية اللبنانية والعربية.

ويتألف مركز الابحاث، كما نصت المادة الحادية عشرة من مرسوم التنظيم من الأقسام التالية:

- علم الاجتماع الريفي
- علم الاجتماع الصناعي
- علم الاجتماع المدني
- علم الاجتماع الثقافي
- علم الاجتماع القانوني

ويرأس مركز الأبحاث استاذ او استاذ مساعد بناءً على اقتراح مجلس المعهد، وفي حال عدم وجود استاذ او استاذ مساعد يحق لمجلس الجامعة التعاقد مع خبير في علم الاجتماع[1]

كذلك وضع نظام داخلي لمركز الابحاث ينظّم العمل داخل المركز، بالنسبة لمواضيع الابحاث ولطرق البحث ولتكاليفه، كما تنص احدى مواده على ان يقوم مدير المعهد بالاتصال بالمؤسسات العامة والخاصة للاطلاع على مدى حاجتها واستعدادها

١. **دليل معهد العلوم الاجتماعية**، بيروت، ١٩٧٤.

لتمويل ابحاث اجتماعية واقتصادية معيّنة ويعمل للحصول على مساهمتها على الوجه الأفضل، ويكلّف باحثاً او عدداً من الباحثين للقيام بهذه الابحاث.

كما نصت المادة الثامنة من هذا النظام الداخلي على تولي معهد العلوم الاجتماعية نشر نتائج الابحاث والدراسات وعلى اصدار نشرة دورية او مجلة بأسم «اعمال مركز الابحاث في معهد العلوم الاجتماعية».

واذا كان انشاء كلية التربية التي كانت تعرف بمعهد المعلمين العالي، والكليات الأخرى قد تم على قاعدة مطالبة فئات اجتماعية عديدة للاستفادة من الازدهار الاقتصادي الحاصل في الخمسينات، فأن المعهد اتى نتيجة وعي الشهابية لدور معيّن يمكن ان يقوم به معهد العلوم الاجتماعية، وقد برز هذا الوعي بالتحديد في انشاء مركز الابحاث التابع للمعهد وفي ارتباط التعليم به ارتباطاً عضوياً وبنيوياً. وكانت الغاية من ذلك تخريج باحثين يقومون بدراسة المشاكل الاجتماعية ويطرحون الحلول الممكنة لها ويقدمونها للسلطة السياسية التي تقوم بتنفيذها. ويمكن ادراج انشاء المعهد ومركز الابحاث التابع له ضمن اطار انشاء المؤسسات الادارية وتكاملها لخدمة العهد وسياسته ومخططاته وتطلعاته كمجلس الخدمة المدنية، المشروع الأخضر، وزارة التصميم وغيرها من المؤسسات التي انشأت في ذلك العهد وذلك بهدف تحقيق سياسة انمائية شاملة وتحقيق العدالة الاجتماعية الكفيلة بتخفيف التناحر والتباعد وتقريب الطوائف والجماعات بعضها الى بعض وترسيخ الوحدة الوطنية، اذن العهد الشهابي اعتمد سياسة التخطيط ةكان شعاره الازدهار والنمو للسيطرة على الحاضر وللتمكن من السيطرة على المستقبل وتوليد انسان جديد.

ضمن هذه الظروف والمعطيات انطلق مركز الابحاث، وقد حقق انجازات كبيرة في بداية عهده ويمكن تقسيم المراحل التي مر بها الى اربع:

المرحلة الأولى

تمحور نشاط المركز خلالها حول التعاقد مع باحثين من خارج المعهد، لمدة سنة او اكثر، ظهرت خلالها ابحاث جدية ودراسات تتسم بالموضوعية والروح العلمية، وقد صدر قسم منها ضمن منشورات مركز الابحاث في المعهد والقسم الآخر لم ينشر اما الابحاث التي نشرت فهي:

١. ازمة العمل في لبنان جزء ثاني تأليف - لوسيان بيروتي

٢. ازمة العمل في لبنان جزء اول
٣. مشاهد عاشوراء رقم الكتاب (١٤) بقلم - فريدريك معتوق
٤. البرلمان اللبناني رقم الكتاب (١١) بقلم - د. ريمون صايغ
٥. صورة المرأة في الصحافة النسائية في لبنان (١٥) بقلم يولا يولا يوليتي شرارة
٦. رئيس الجمهورية اللبنانية (١٧) تأليف - د. ريمون صايغ رقم - ٦ -
٧. دير القمر (٢) بقلم - شكري البستاني رقم - ٧ -
٨. الحركة النقابية في صناعة البترول العربي (١) بقلم د. نقولا سركيس رقم - ٨ -
٩. تطورات ظاهرة دينية في بلدة جنوب لبنان عاشوراء (٥) اعداد - وضاح شرارة
١٠. الاحداث المنحرفون في لبنان (٣) مصطفى العوجي - قاضي
١١. صناعة نسيج المضارب من وبر الماعز في شحيم (٤) اعداد - للباحث - غازي شعبان
١٢. دراسة الاوضاع العامل الصناعي في لبنان (٧) تأليف - لوسيان بيروتي
١٣. طلاب الجامعة اللبنانية (٨) تأليف - هند بستاني - ج. ب. قلان
١٤. اثر النظام الاقتصادي على المستهلك في لبنان (٦) د. توفيق بيضون
١٥. جرائم الشرف في لبنان (٩) بقلم - السيدة منى زحيل يعقوب
١٦. زراعة التبغ في لبنان (١٦) تأليف - ميشال مرقص
١٧. الوضع السكاني في لبنان (١٢) بقلم - يوسف كرباج وفيليب فارغ
١٨. الوضع السكاني في لبنان (١٣) بقلم - يوسف كرباج - وفيليب فارغ
١٩. البنية الاجتماعية للمجلس النيابي اللبناني (١٨) تأليف - د. انطوان نصري مسرة
٢٠. مجتمع ضاحية (١٩) تأليف - د. جوزف فارس
٢١. العرف والتقليد في القانون الاسلامي (٢٠) بقلم - عصام شنبور
٢٢. الملكية والعلاقات العائلية في جبل لبنان إبّان الحكم العثماني بقلم - مسعود يونس
٢٣. السياسات السكانية في لبنان (٢٢) جمعية تنظيم الأُسرة في لبنان

وهذه الكتب صدرت كلها عن مركز الابحاث ما بين ١٩٦٨ و١٩٧١.

وبالرغم من ان مركز الابحاث لم يكن يملك بنية خاصة به وبالرغم من اعتماده على التعاقد مع باحثين ، الا انه لو استمر لكان ادى الى تراكم مهم من الابحاث المتميزة مما اعطاه دوراً مهماً وبارزاً على صعيد الوطن ككل .

المرحلة الثانية

تميزت بتراجع في المستوى والانتاجية ، وتحول المركز خلالها لخدمة مصالح معينة على حساب شروط البحث العلمي ، ودخلت اليه التجاذبات السياسية الخارجية عن طريق تقاسم مراكز النفوذ في مجلس المعهد لعقود البحث وتوزيعها على هذا الباحث او ذاك ، ولم يعد يعتمد معيار الكفاءة . وكان يدفع مبلغ ٩٠٠ ليرة سنوياً لكل عقد بحث وهذا المبلغ كان يشكل كمية لا بأس بها في تلك الفترة (اوائل السبعينات) وقد قدمت خلال تلك الفترة ابحاثاً افتقدت ، من حيث المستوى والنوعية ، الهم البحثي اذا قارناها بابحاث المرحلة الأولى .

المرحلة الثالثة

في هذه المرحلة تردى وضع المركز من الناحية العلمية وخاصة عندما وصلت الحركة الطلابية الى درجة من القوة فرضت معها (عن طريق مشاركتها في مجلس المعهد وتأييد بعض الاساتذة لها) اعطاء كافة الطلاب الذين انهوا سنة الجدارة بحثاً بقيمة ٩٠٠ ل . سنوياً ، في حين كان الطلاب المتفوقون يوفدون الى الخارج للتخصص على حساب المعهد . وكان من نتيجة هذا الوضع ان تردّى الوضع في مركز الابحاث وهبط مستوى الابحاث حتى ان بعضهم تقاضي اجراً ولم يبحث والبعض الآخر بحث ولم تنشر ابحاثه لأنها كانت فعلاً دون المستوى العلمي المطلوب .

وهكذا عمّت الفوضى وتدنى المستوى خاصة وان الهدف لم يعد البحث العلمي بحد ذاته بل اصبح وسيلة لخلق طفيليين يسترزقون بأسم البحث العلمي . وهذه التجربة التي مر بها المعهد ومركز ابحاثه تستحق التوقف عندها للتأمل واخذ العبرة .

المرحلة الرابعة

خضع فيها المركز لتجاذبات سياسية وطائفية حادة وذلك في بداية الحرب اللبنانية فتعطل دوره ثم توقف نهائياً عن العمل وما يزال حتى اليوم ، بالرغم من تعيين رئيساً

له [٢] وبالرغم من استمرار الميزانية المخصصة له والتي تدور سنوياً وان كانت هذه الميزانية رمزية بالنسبة لعالم الأرقام.

وبأغلاق مركز الابحاث فقد المعهد دوره ووظيفته وحتى مبرر وجوده وتحول الى كلية نظرية تعلم العموميات من كل علم. واقتصر دوره على تخريج افواج من العاطلين عن العمل الذين يتساءلون بعد تخرجهم: لماذا امضوا اربع سنوات في هذا المعهد؟ وما فائدة هذه الشهادة التي حصلوا عليها، وما هو موقعها في سوق العمل؟

التصور المستقبلي.

ان المطالبة بتسيير مركز الابحاث ضمن الشروط الراهنة وفي اطار ما حصل وما يحصل من تعيينات لا بد وان يشكل مناسبة اضافية لمزيد من التنفيعات ولمزيد من التعينات على حساب دوره وما يمكن ان يقوم به. لذلك نرى انه من الأفضل التريث فيما يخص هذه القضية، والعمل على اعادة النظر في هيكليته وشروط البحث فيه، واعتقد ان هذه المسألة بدأت تتحرك، كما ان اعادة النظر في مركز التعليم هي ضرورة ملحة ايضاً، وخاصة بالنسبة للبرامج والمناهج ومواكبة التطور والاهتمام بالمواضيع الميدانية، وادخال المواد التي استجدت واستحدثت في جامعات العالم ومعاهده من اقتصاد سياسي اي علوم نقدية ومالية واحصاءات تحليلية، والتركيز بشكل خاص على اللغة الأجنبية واعطاءها الاهمية التي تستحقها، واعطاء الشهادة طابعاً تطبيقياً والتركيز على العلاقة بين الشهادة وسوق العمل، وهذا هو الاهم. فالمعهد يجب ان يستعيد خصوصيته ودوره التنموي عن طريق تخريج اختصاصيين مثل: مساعدين اجتماعيين وخبراء اجتماعيين وباحثين اجتماعيين وعمال اجتماعيين وغير ذلك. فالمشكلة الفعلية هي في علاقة المعهد بسوق العمل وهذه المشكلة يجب التركيز عليها في كل محاولة جدية لبحث قضية المعهد ومركز ابحاثه.

اذن، قبل الكلام عن اعادة العمل بمركز الابحاث علينا الاتفاق على دور المعهد ووظيفته التي يجب ان تكون الخدمة الاجتماعية واعداد اختصاصيين وليس مصنعاً للشهادات وتخريج عاطلين عن العمل، كما ان التكامل يجب ان يكون تاماً بين مركز الابحاث ومركز التعليم، فهما يشكلان بنية واحدة ويجب ان يعملا في هذا الاتجاه لتأدية دورهما المنتج والانمائي الذي يستجيب لحاجات المجتمع.

٢. القرار رقم ٢٩٩، تاريخ ١٩٨٢/١٢/١٤ الصادر عن رئيس الجامعة اللبنانية الدكتور جورج طعمه، قضى بتعيين رئيس لمركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية.

وهنا تبرز مخاطر فكرة طرحت في الماضي عندما بدأ المعهد يعاني من تخمة في الاساتذة وتركزت هذه الفكرة حول اعطاء الاساتذة جزءاً من نصابهم في مركز الابحاث ، ويمكن لهذه الفكرة ان تطرح من جديد لأن اعداد الطلاب المنتسبين الى المعهد سوف يتناقص بعد اجراء الامتحانات الرسمية لشهادة البكالوريا – القسم الثاني – وسوف تطرح من جديد مشكلة نصاب الاساتذة وتطرح معها فكرة اعطاء الاساتذة نصاب كامل او جزئي في مركز الابحاث .

ان مركز الابحاث ينبغي ان يستقطب الباحثين ولا يمكن ان يكون بأي شكل من الاشكال حلاً لبطالة مقنعة ممكن ان تسود في مركز التعليم ، وذلك عن طريق نقل هذه البطالة اليه ، فهذا لا يحل المشكلة بل يزيدها تفاقماً

واذا كان المطلوب تغيير جذري لوظيفة المعهد ودوره فالمطلوب اولاً تحديد هذه الوظيفة وهذا الدور . والسؤال هو من يحددهما ؟ وهل القضية هي قضية ارادة ذاتية ؟ وفي غياب اي هم عند السلطات الرسمية وفي اطار السياسة الرسمية تجاه الجامعة ككل .

ان دور ووظيفة المعهد يجب ان يحددهما اهل المعهد ، الادرى بشؤونه وشجونه ولكن السؤال المطروح هو : هل يملك الجميع نظرة واحدة عن دور المعهد ووظيفته ؟ وهل يمكن التوافق على نظرة واحدة ؟ المطلوب اذاً التوافق الداخلي كخطوة اولى لوضع المعهد على خطه الصحيح .

وهكذا نرى ان عملية اعادة النظر بهيكليه المعهد ومركز ابحاثه واعادة تأهيله وتنظيمه بشكل يتوافق مع متطلبات وحاجات المجتمع وسوقَ العمل ، يبدو عملية صعبة ، ودونها عقبات كثيرة ، ولكنها اصبحت ضرورة ملحة اذا كنا نريد فعلاً ان تعطي هذه المؤسسة دوراً انتاجياً فاعلاً ، يحقق الهدف الذي انشئ من اجله وهو الخدمة الاجتماعية وتخريج باحثين اجتماعيين . وهذا يعني تغليب الطابع التطبيقي عليه

ونحن جميعاً نعرف الدور المهم الذي لعبه معهد العلوم الاجتماعية التطبيقي في اوسلو في المحادثات السرية التي انتجت اتفاق غزة – اريحا اولاً التاريخي ، مما يدل على الأهمية البالغة التي تلعبه معاهد العلوم الاجتماعية في العالم ، فهل هذا يحثنا على النهوض والاستنهاض ؟ واسترجاع الدور الضائع ؟

في أصول مخالفة اليهود
دراسة ناسوتيّة

حسن قبيسي

«وهذه الفوارق هي التي تعنيني لأن الدلالة بها تتعيّن».
عبدالله العلايلي[1]

الجدّ في كلام العرب الأوائل[2] هو القطع. جدّ الشيء يجدّه جدًّا: قطعه. والجدّاء من الغنم: المقطوعة الأذن. وحبل جديد أي مقطوع. ويُقال ملحفة جديدة حين جدّها الحائك أي قطعها. وثوب جديد بمعنى مجدود: «يُراد به حين جدّه الحائك أي قطعه. وعندما يأتي ابن منظور على مثل هذه الأمثلة وغيرها فيقول ان «الجدّة: نقيض البلى... وجدّ الثوبُ والشيءُ يجدُّ، بالكسر، صار جديداً وهو نقيض الخَلَق» يردف موضّحاً: «وعليه وُجّه قول سيبويه: ملحفة جديدة، لا على ما ذكرنا من المفعول... **وأصل ذلك كله القطع**. فإذا ما جاء منه غير ما يقبل القطع **فعلى المثل بذلك**. كقولهم جدّد الوضوء والعهد...».

وعندما يقول صاحب اللسان «وثوب جديد: جُدَّ حديثاً». تستوقفنا كلمة «حديثاً» التي لا يبدو انها ترقى إلى زمن الأوائل الذين نعني. فمحدثات الأمور، عندهم، هي «ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها». لذا يسارع ابن منظور إلى التذكير بالحديث النبوي القائل «إياكم ومحدثات الأمور... وهي ما لم يكن معروفاً في كتاب ولا سُنّة ولا إجماع... وقد قال النبي صلعم: كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلال».

لذا، ولغيره مما لكلٍّ منه إبّان، لم يعتبر نبيّ الإسلام إنه أتى بدين جديد، ولا أنّ

١ .**اين الخطأ**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨، ص ٩٨.
٢. les primitifs في لغة الإناسة.

بين هذا الدين وما سبقه من ديانات الأوّلين قطعاً ما. فالرسالة التي انتدبه الله للتبشير بها إنما هي توكيد وإحياء لدين قديم كانت دعائمه قد أُرسيت منذ النبي إبراهيم (على الأقلّ) واتّخذ هذا الدين في القرآن اسم «ملّة إبراهيم» بعد أن استمرّ عبر صروف الدهر من خلال جميع الأنبياء الذين لا يفرّق الدين الإسلامي «بين أحد منهم».

وهؤلاء الأنبياء يُعَدّون عند الإخباريين بعشرات الألوف. بل ان عددهم – إذا نحن صدّقنا المقدسي – يربو على المئة ألف نبيّ، ينفرد بنو إسرائيل وحدهم بألف نبيّ منهم[٣]. ورغم أن الكتب لم تنزل إلاّ على بعض[٤] هؤلاء الأنبياء، يحصي المقدسي عددها بـ«مائة كتاب وأربعة كتب»[٥]. لكن الجدير بالذكر ان هذه الكتب جميعاً ما هي إلاّ نسخ متفاوتة ومتنوّعة من كتاب واحد يسمّيه القرآن «أم الكتاب» حيناً، «واللوح المحفوظ» حيناً آخر[٦].

ولم يفتأ هذا الدين الواحد ذو التجلّيات المتعدّدة يتجسد بكتب وأنبياء، ووحي وكلام وصوت، عبر تقلّبات الزمن الذي درج العرب الأوائل على تسميته بالدهر، وظلوا، حتى عصر الرسالة الإسلامية، يماهون بينه وبين الله نفسه. هكذا تعتبر

٣. «وفي أخبار المسلمين أنه كان مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي... وأن أنبياء بني اسرائيل ألف نبي، أوّلهم موسى وآخرهم عيسى». المقدسي، **البدء والتاريخ**، جزء ٣ ص ٢. (لتواريخ المراجع وأماكن صدورها أنظر لائحة المراجع في ختام هذه الأسطر).

٤. إذ ليس بالضرورة أن ينزل كتاب على كل نبي: «فمن الأنبياء مَن يسمع الصوت ومنهم مَن يوحى إليه في المنام ومنهم مَن يُكلَّم... وكان الوحي والصوت لا يُعَدُّ كتاباً»، المقدسي، إيّاه.

٥. المقدسي، إياه.

٦. فاللوح المحفوظ الذي ورد ذكره في سورة البروج (الآية ٢٢) «محفوظ في جبهة إسرافيل». قال: «ما من شيء قضى الله، القرآن فما قبله وما بعده، إلاّ وهو في اللوح المحفوظ... وقال الحسن البصري: إن هذا القرآن المجيد عند الله في لوح محفوظ **ينزّل منه ما يشاء على مَن يشاء من خلقه**. وعن ابن عباس... «اللوح لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وحافتاه من الدرّ والياقوت ودفّتاه ياقوتة حمراء وقلمه نور وكلامه معقود بالعرش وأصله في حجر ملك» (ابن كثير، **تفسير**...، ٢٦٢/٧). أما الطبرسي فيقول في اللوح المحفوظ «إنه محفوظ لا يطّلع عليه غير الملائكة. وقيل محفوظ عند الله، **وهو أمّ الكتاب ومنه نُسخ القرآن والكتب**...» (**مجمع البيان**، مجلد ٦، جزء ٣٠، ص ٩٦). وأما أم الكتاب، فهو اللوح المحفوظ إياه – كما عند الطبرسي – لكنه على حدّ الآية السابعة من سورة آل عمران، مرجع «الآيات المحكمات»: «وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأُخر متشابهات». فيقول ابن كثير: «هُنّ أمّ الكتاب... لأنهنّ **مكتوبات في جميع الكتب**... ولأنه **ليس من أهل دين الا يرضى بهنّ**» (**تفسير**...، ٥/٢).

الأحاديث الصحيحة ان الدهر والله أمر واحد، أو ان الله هو الدهر. فإذا خرج العرب عن طورهم وشتموا الدهر وسبّوه، على عادتهم، أو أعربوا عن خيبتهم إزاء قسوة صروفه ونوازله، حرص النبي على تنبيههم: «لا يسبّ أحدكم الدهر، فإن الله هو الدهر» أو «لا يقل أحدكم يا خيبة الدهر فإني أنا الدهر»[٧]. وفي صحيح البخاري: «قال رسول الله صلعم، قال الله: يسبّ بنو آدم الدهر وأنا الدهر» و«لا تقولوا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر»[٨]. ولا تختلف الصيغة التي يوردها صحيح مسلم عن الصيغتين السابقتين: «قال رسول الله صلعم، قال الله عزّ وجلّ: يؤذيني ابن آدم، يقول يا خيبة الدهر. فلا يقولنَّ أحدكم يا خيبة الدهر فإني أنا الدهر»[٩]. ويعتبر النووي، في شرحه على صحيح مسلم ان قوله فإن الله هو الدهر «مجاز»، وان قوله «لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر» يعني «لا تسبّوا فاعل النوازل فإنكم إذا سببتم فاعلها وقع السبّ على الله تعالى لأنه هو فاعلها»، لكنه يضيف: «والله أعلم»، متحفظاً على تفسير قد يكون من باب الاجتهاد الخاص»[١٠].

والواقع ان الدين المذكور لم يكن يتجلّى فقط عبر الكتب والأنبياء منذ بدايات الدهر. بل كان أيضاً ديناً توحيدياً قبل سائر الديانات التوحيدية الأخرى، بمعنى أنه كان «أمّها» وأصلها، منذ ما قبل الشرك والجهل بأزمنة طويلة، بحيث ان الإله الواحد، الأكبر، المتعالي، الرحمٰن الرحيم، كان هو نفسه إله هذا الدين منذ البداية. وهذا شأن وجد له بعض علماء الأديان صدى في الديانات الأولى التي دانت بها شعوب وأقوام عديدة، من بينها عدد من تلك التي درج الأنّاسون على تسميتها بالشعوب البدائية[١١] وربما كان هذا الشأن يستوجب بحثاً ناسوتياً منفصلاً، نظراً لاندراجه ضمن ما يسميه

٧. ابن حنبل، **مسند**...، ٢٧٢/٢ و٢٧٥/٢.
٨. البخاري، **صحيح**...، ٥١/٨.
٩. مسلم، **صحيح**...، ٣/١٥.
١٠. مسلم، إياه.
١١. يعتبر عالم الأديان ڤلهلم شميت ان الديانات الأولى (أو الأوّلانية على حدّ تعبير مرسيا إلياد، عالم الأديان الآخر) كانت تقوم «على الإيمان بإله أكبر، أزلي، خالق كل شيء، موجود في كل مكان، رحمٰن رحيم، يعيش في السماء». ويضيف إلياد: «وقد توصّل شميت إلى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية وفي كل الأمكنة ديانة توحيدية أوّلانية. لكن التطورات اللاحقة التي أحاقت بالمجتمعات البشرية شوّهت المعتقدات الأصلية بل **محت آثارها** في كثير من الحالات» (ڤلهلم شميث، **في أصل فكرة الإله** (١٩٥٥)، عند مرسيا إلياد، **الحنين إلى الأصول** (١٩٦٨) باريس، ١٩٦٩، غاليمار، ص ٥٧. §M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, 1969, p. 57.

الأنّاسون بـ«تأصيل الأمور والأفعال» . إذ ان العقل التقليدي لا يتصوّر فعلاً أو حدثاً لا أصل له ، وإلاّ كان مرذولاً «بلا أصل» ، وأُدرج في باب البدع التي بتنا نعلم رأي الفقهاء الإسلاميين فيها . وربما كان تأصيل الكتاب والدين الإسلاميين أول مدماك في صرح الأصولية الإسلامية كلها[١٢] .

هكذا جاء القرآن «مصدّقاً لما بين يديه من التوراة» أو «من التوراة والإنجيل» . فهذه المقولة تتكرّر والحق يُقال مثنى وثلاث و . . . سباع على امتداد الكتاب[١٣] مؤكّدة ان الدين واحد والإلٰه واحد والكتاب المقدّس واحد ، سواء كان اسمه توراة أو إنجيلاً أو قرآناً . إذ «جملة القول في الأنبياء والنبوة - كما يرى المقدسي - انها كلها من مشكاة واحدة لا يجوز عليها أن يختلف في **أصل** الديانة والتوحيد ولا في ما يأتي به من الأخبار ، وإن اختلفت **فروعه** وانتسخت شرائع بعضهم ببعض ، بقول الله تعالى : شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه[١٤] » .

لا خلاف إذن - من هذه الناحية - بين الديانات «السماوية» (بل وغير السماوية ، إذا صحّ رأي شميت ولانغ وغيرهما) . وهذا ما كان النبي محمد يشدّد عليه في حواره مع «أهل الكتاب» في عصره ، يهوداً كانوا أم نصارى : «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا . قل بل ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين . قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم واسحق ويعقوب والأسباط وما أُوتي موسى وعيسى ، وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ، (البقرة ، ١٣٤-١٣٥) .

بمَ تختلف الديانات السماوية بعضها عن بعض ، إذن ؟ إنها تختلف من حيث السنن . تختلف من حيث ما تفرضه من أفعال وسلوكات . عندما يقول القرآن : «وأنزلنا

= و«المحو» المذكور ينسبه المقدسي ، مثلاً ، إلى الله نفسه ، ويستشهد على ذلك بآية قرآنية فيقول : «إن أسرار حكمة الله عزّ وجلّ عن العباد محجوب إلاّ ما أطلعهم عليه ، وما طُوي عنهم فليس إلاّ التصديق به والاستسلام له لقول الله عزّ وجلّ : يمحو الله ما يشاء ويُثبت ، وعنده أم الكتاب» (البدء . . . ، ١٦٢/١) .

١٢. أنظر لكاتب هذه الأسطر : «التاريخ والعقل التقليدي »، **مجلة الفكر العربي** ، بيروت ، ١٩٨٧، عدد ٤٩.

١٣. البقرة ، ٩١ و٩٧. آل عمران ، ٣ و٥٠. النساء ، ٤٧. المائدة ، ٤٦ و٤٨. فاطر ، ٣١. الصف ، ٦.

١٤. المقدسي ، **البدء** . . . ، ٩/٣.

إليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب» (أي من «أم الكتاب») لا يعتّم أن يقرن هذا التصديق بشرطه الملازم الذي يبدو وكأنه تحصيل حاصل: «لكلٍّ جعلنا منكم **شرعةً ومنهاجاً**. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم...» (البقرة، ٤٨). في الدين وحدةٌ وتماهٍ. أما الاختلاف ففي «الشرعة والمنهاج». إذا كانت الأديان تتفق من حيث كونها منوّعات لدين حنيف واحد، أو كانت الكتب منوعات من كتاب محفوظ واحد، بحيث لا محاججة في الأمر («قل أتحاجّونا في الله ربّنا وربّكم»، البقرة، ١٤١)، فإن الاختلاف يقع في ما يسنّه كل دين للمؤمنين به، بحيث ان اختلاف السنن («السنة» في لغة الفقهاء، أي الشرعة والمنهاج) هو، دون غيره، ما يحدّد اختلاف الأديان.

الأفعال، إذن، لا المعتقدات. وهذا أمر يتّضح عند المفسّرين الإسلاميين وضوحاً لا لبس فيه. فالشرعة والمنهاج، في رأي ابن عباس، هي «السبيل والسنّة»، «وكذا رُوي عن مجاهد وعكرمة والحسن البصري وقتادة والضحاك والسدّي وأبي اسحق انهم قالوا في قوله (شرعةً ومنهاجاً) أي سبيلاً وسُنّةً». ويفسّر ابن كثير: «وهذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من **الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد**. كما ثبت في صحيح البخاري... إن رسول الله صلعم قال: نحن معاشر الأنبياء أخوة لعلاّت[١٥]، ديننا واحد، يعني بذلك التوحيد الذي بعث الله به كل رسول أرسله، وضمّنه كل كتاب أنزله... وأما الشرائع فمختلفة في الأوامر والنواهي. فقد يكون الشيء في هذه الشريعة حراماً، ثم يحلّ في الشريعة الأخرى، وبالعكس [فقد يكون] خفيفاً فيُزاد في الشدّة في هذه دون هذه، وذلك لما له تعالى في ذلك من **الحكمة البالغة والحجة الدامغة**»[١٦]. هذا «والسنن المختلفة هي في التوراة شريعة. وفي الإنجيل شريعة، وفي الفرقان شريعة». لكن الجدير بالذكر هو «ان الله يُحلّ فيها ما يشاء ويحرّم ما يشاء»[١٧]. وذلك، طبعاً، بناءً على «الحكمة [الإلٰهية] البالغة والحجة [الإلٰهية] الدامغة»، كما رأينا، لا بناءً على عقلانية بشرية مزعومة، أو

١٥. يعني أن إبراهيم أبوهم جميعاً: «فإذا كان أبوهم واحداً وأمهاتهم شتّى فهم بنو العلاّت. فإذا كانوا أمهم واحدة وآباؤهم شتّى فهم بنو الأخياف. فإذا كانوا بني أب واحد وأم واحدة فهم بنو الأعيان» (الثعالبي، **فقه اللغة**، ص ١٤٢).

١٦. ابن كثير، تفسير...، ٥٨٨/٢.

١٧. ابن كثير، اياه.

على غاية تستهدف بالضرورة صالح الإنسان والبشر، أو من أجل «مراعاة الأصلح بالنسبة للعباد» على حد قول المعتزلة... بل لمجرّد أن يعلم الله «مَن يطيعه ممن يعصيه»[١٨]. ولنسرع بالقول - استباقاً لما سيأتي تفصيله في ما بعد - ان كل محاولة لإسباغ طابع العقلانية (البشرية) على أحكام السُنّة، أو التنقيب عن مصلحة (بشرية) أو حكمة (بشرية) خلف الأوامر والنواهي وفي ثناياها، أمر أبعد ما يكون عن روحيّة الدين وجوهره، بل هو إسقاط لنوايا المحاول وغايات المنقّب على وضع لا علاقة له، إلاّ ما وهى، بما يدور في خلده من أدلجة لوقائع وأوضاع بينها وبين وضعه ووقائعه «ما أفسد الدهرُ».

الأعمال، إذن، هي التي تميّز ديناً عن دين، لا المعتقدات التي تُرَدّ في النهاية إلى الواحد: «قل أتحاجّونا في الله ربنا وربكم، ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم» (البقرة، ١٤١). هكذا يستطيع الطبرسي أن يقول في تفسير هذه الآية: **لنا أعمالنا ولكم أعمالكم: أي لنا ديننا ولكم دينكم**[١٩]، لا أقلّ من ذلك. كما يقول ابن كثير، نقلاً عن أحد الصحابة: «إنما أُمرنا أن **نؤمن** بالتوراة والإنجيل **ولا نعمل** بما فيهما[٢٠]». الإيمان بوحدة الأديان شيء، والعمل شيء آخر. وعندما يجد ابن كثير نفسه مضطراً لتفسير الآية «إن الذين آمنوا والذين هادوا [أي اليهود] والصابئون والنصارى، مَن آمن بالله واليوم الآخر **وعمل صالحاً**، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (المائدة، ٦٩)، فهو يشترط أن يكون «العمل الصالح» موافقاً للسنّة الإسلامية دون غيرها: «ولا يكون

١٨. لذا يقول ابن قتيبة (رداً على النظّام والجاحظ): «إن الله عزّ وجلّ يختبر عباده بالفرائض ليعلم كيف طاعتهم أو معصيتهم وليجازي المحسن والمسيء منهم، **من غير أن يكون في ما أحلّه أو حرّمه علّة تستوجب التحليل والتحريم**» (تأويل...، ١٩٤). ولذا أيضاً يضع الغزالي نقطة نهائية تجعل كل نقاش بينه وبين الفلاسفة والمعتزلة أمراً متعذّراً عندما يطرح «دعاويه السبعة» ويلخّصها بقوله: «ندّعي أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلّف عباده، وأنه يجوز أن يكلّفهم ما لا يُطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد من غير عِوض وجناية، وإنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وانه لا يجب على الله بعث الرسل، وانه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة» (**الاقتصاد**...، ص ٨٣-٨٤). أما الباحثون في أمور التحريمات والممنوعات عند الأوائل، فيقول أحدهم (فرويد) ان هؤلاء «يجهلون أسباب هذا الممنوع أو ذاك حتى ان فكرة البحث عن هذه الأسباب غير واردة لديهم» (**الطوطم والحرام**، ص ٣٢).

١٩. الطبرسي، **مجمع البيان**...، ٤٩٤/١.

٢٠. ابن كثير، **تفسير**...، ٣٢٩/١.

ذلك كذلك [أي لا يكون العمل صالحاً] حتى يكون موافقاً للشريعة المحمدية بعد إرسال صاحبها المبعوث إلى الثقلين»[٢١].

ندع للاّهوتيّين إذن (بمَن فيهم لاهوتيّو السياسة) أمر المصالحة بين الأديان باعتبارها تدين بإله واحد، وتسعى إلى خلاص الإنسان، وتنادي بالمحبة والإخاء والتسامح. أما الناسوتيّون فهم ينظرون بعين الواقع إلى ما تنصّى عليه هذه الأديان من سنن مختلفة وتقنّن أفعالاً مختلفة. وإذا كانت أولوية السنن على «الكتب» تبدو غريبة في نظر اللاهوتيين فهي لا تتّسم بأية غرابة في نظر الناسوتيّين. فالمرء يتحدّد كونه يهودياً أو مسيحياً أو مسلماً (أو غير ذلك) عبر سلسلة من الممارسات والسلوكات التي يخضع لها ولا يملك الخروج عليها إلاّ تحت طائلة الخروج... عن دينه. مما قد يؤدّي إلى حرمانه من حقوقه المدنية، بل إلى تبرّؤ الجماعة منه. تبدأ السلسلة المذكورة مع ولادة المرء وتنتهي بمماته، وتمرّ بكل تلك المحطات الرئيسية والأفعال الأساسية التي تندرج بين البداية والنهاية. يطلق عليه والداه اسماً، فيحدّده الاسم في معظم الحالات ضمن هذا الدين أو ذاك (وقد يؤدّي مجرّد هذا الاسم بكل بساطة إلى مقتله كما صار معلوماً). يُختَن أو يُعمَّد، فيكون مسلماً (أو يهودياً) أو مسيحياً. يُدفن عند مماته على صورة معيّنة وبناءً على طقوس معيّنة تجعله ميتاً مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو غير ذلك. بين الولادة والموت يتزوّج بناءً على سنن تحكم زواجه، يرث أو لا يرث بناءً على سنن... وهو لا يأكل كما يحلو له، فهناك سنن للأكل، ولا ما يحلو له، فهناك ما هو محرّم أكله. بل ان لباسه وتحيته وهندامه ولهجته وسائر أشكال تعامله مع جسده ومع أجساد الآخرين تخضع لأحكام وسنن معيّنة تميّزه عن غيره من أهل الأديان الأخرى. وهذه أوّليات ألفبائية يعرفها كل مَن له شأن بسيط بالإناسة والناسوت. لذا يعتبر أنّاس كمرسيل موسّى «ان ما يحدّد طائفة من البشر ليس دينها ولا تقنياتها ولا أي شيء آخر، بل شريعتها وحسب»[٢٢].

إذا كنا نأتي في هذه الأسطر على ذكر الدين الإسلامي فلا بدّ من التذكير بأن الإسلام المعنيّ فيها ليس الإسلام المعاصر، بالدرجة الأولى، بل إسلام المسلمين الأوائل. أي إن المسلم المعاصر قد يعتبر نفسه مسلماً رغم خرقه أو تخلّيه عن عناصر رئيسية من «السنّة». الأمر الذي لم يكن يصحّ إطلاقاً بالنسبة للمسلمين الأوائل. فالمسلم المعاصر

٢١. ابن كثير، **تفسير...**، ٦١٤/٢.
٢٢. م. موسّى، **مصنّف في الناسوت**، ص ١٣٥.

يستطيع أن يلبس «سروالاً بدون إزار» ويظل رغم ذلك مسلماً. لكن المرء لم يكن يستطيع ذلك إبّان نشأة الجماعة الإسلامية الأولى (بل حتى بعد ذلك بمدة طويلة) إلاّ تحت طائلة اعتباره من «أهل الكتاب». كما أن مسلم اليوم يستطيع أن يطوّل شاربه وأن يظلّ مسلماً. لكنه لو فعل ذلك في أيام الصحابة لكان متشبّهاً بالنصارى واليهود، وبالتالي يكون قد خرج من الجماعة عملاً بالحديث «مَن لم يأخذ شاربه فليس منّا»[٢٣]، وقس على ذلك[٢٤].

والبحث الناسوتي يعاين كيف ان البنية المجتمعية تطبع الأفراد بطابعها الخاص من خلال «تربية حاجاتهم ونشاطاتهم الجسدية» قبل كل شيء[٢٥]. والواقع ان الإهتمام بأحكام السنّة لا يقتصر على تقنينها للأفعال والسلوك بوجه عام، بل يتناول أيضاً، بشكل خاص، تقنينها لتصرف المرء بجسده وعلاقته بهذا الجسد الذي يبدو عندئذ أبعد عن أن يكون ملكاً لصاحبه من كونه ملكاً للجماعة وسنّتها. والسنّة لا تقنّن هذه الأفعال عبثاً. فسواء وعت ذلك أم لم تعه (وهي لا تعيه في معظم الأحيان) فهي تفعل ذلك **باتجاه مردود جماعي ما** ومحصّلة جماعية ما. وهذا المردود الذي تؤول إليه فبركة الأجساد بموجب السنن يشكل لحظة تاريخية أساسية من تاريخ المجتمع نفسه. وربما كان من اللازم أن تتضافر عدة فروع معرفية لرصد الظاهرات الحياويّة – الإجتماعية (البيولوجية – السوسيولوجية) التي تُستَغَلّ عن وعي أو لا وعي من أجل تكييف أجساد الجماعة باتجاه استعمالها استعمالاً معيّناً. والواقع ان المرء يجد نفسه عند استعراض أحكام السنة أمام وصفات وتركيبات جسدية – نفسية – اجتماعية لسلسلات مترابطة من الأفعال قد يكون بعضها معتاداً ومألوفاً في تاريخ الجماعة وحياة أفرادها، وبعضها الآخر مستجدًّا ومستنبطاً. لكن الكلّ يشكّل سستاماً متكاملاً يمهّد لإنتاج أجساد ذات طابع معيّن وإمكانيات معيّنة، بصرف النظر عن وضوح ذلك في

٢٣. الترمذي، **سنن**...، ١٨٦/٤.

٢٤. قد لا يجد المسلم الشيعي المعاصر غضاضة في لعب الورق أو طاولة الزهر والشطرنج. لكنه قد يتأمّل قليلاً عندما يقرأ حديث الإمام جعفر الصادق: «... وأما الشطرنج فإن اتخاذها كفر واللعب بها شرك وتعليمها كبيرة موبقة والسلام على اللاهي بها معصية ومقلّبها كمقلّب لحم الخنزير والناظر إليها كالناظر إلى فرج أمّه» (ابن بابويه، مَن لا يحضره الفقيه، ٤٢/٤). والنرد «أشدّ من الشطرنج» (إياه). وفي صحيح مسلم «مَن لعب بالنردشير فكأنه صبغ يده في لحم خنزير ودمه» (صحيح، ١٥/١٥). وانظر تحريم النرد والشطرنج عند مالك (الموطأ، ص ٨٢١).

٢٥. تقديم ك. ليفي – ستروس لمجموعة مقالات موش «اجتماعيات وإناسة»، ص X.

العقل والقصد. من هذا المنظور لا تعود شروط أداء الصلاة، مثلاً، عند المسلمين الأوائل شأناً لاهوتياً بحتاً، بل شأناً ناسوتياً قوامه دراسة التأثير الذي أحدثته تقنيّات الصلاة على بناء الجيش الإسلامي الذي أسّس الأمبراطورية، وذلك ابتداءً من طقوس الوضوء وانتهاءً برصّ الصفوف، مروراً بعدم رفع الرأس بعد السجود ما لم يرفع الإمام رأسه ويأذن بالرفع... وهي تقنيات كانت قد اقتضت الكثير من الحكمة والدراية والمعاناة لترسيخها عند قوم من الأعراب كانوا يستعصون على أي تنظيم لصفوفهم[٢٦].

* * *

يرى عدد من فقهاء المسلمين الأوائل ان الوحي القرآني «يتوقّف» على السنّة. وذلك على نحو ما يقول الدارمي من «ان السنّة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنّة»[٢٧]، أو على نحو ما يقول ابن قتيبة إذ يجعل السنّة نفسها وحياً من شأنه أن ينسخ القرآن: «فإذا جاز أن يُنسخ الكتاب بالكتاب، جاز أن يُنسخ الكتاب بالسنّة، لأن السنّة يأتيه بها جبريل عليه السلام عن الله تبارك وتعالى، فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو القرآن بناسخ من وحي الله عز وجلّ الذي ليس بقرآن»[٢٨].

لكن الوحي «يتوقّف» أيضاً بالمعنى الفعلي للتوقف، أي انه ينقطع ولا يعود له وجود، ما لم يكن هناك التزام بما توفّر حتى حينه من أحكام السنّة. فالوحي يستمرّ (خاصة إذا كان سنّة) بمقدار ما يتمّ العمل الفعلي بما صدر عنه من أحكام، وخاصة تلك الأحكام التي تتعلّق بما قد يبدو للوهلة الأولى انه من نوافل الأمور وعاديّها، كتنظيف الأسنان أو تقليم الأظافر أو قص الشوارب. فإذا جاء الوحي بسنّة تقضي «بتنقية الرواجب» (أي فرجات ما بين الأصابع) وتقاعس المسلمون عن العمل بها،

٢٦. لا ندري ما إذا كان شكري مصطفى، مؤسّس جماعة التكفير والهجرة (المعاصرة) يعي أبعاد ما يقول عندما يذكّر سامعيه بأن «رسول الله كان يصفّ المسلمين للقتال كما كان يصفّهم للصلاة» (كتاب «التوسّمات» ص ٤٥. عند سويدان، الفكر الإسلامي...، ص ٢١٦). وربما كان من الواجب قلب طرفي المعادلة حتى يستقيم استخراج دلالتها: فالأرجح أن الرسول كان يصفّ المسلمين للصلاة تمهيداً لصفّهم للقتال في ما بعد... أنظر نموذجاً عن ذلك في وصف ابن هشام كيف «عدّل رسول الله صلعم صفوف أصحابه في بدر وفي يده قدح يعدّل به القوم...» (**السيرة**...، ٢٧٨/٢).

٢٧. الدارمي، **سنن**...، ١٤٥/١.

٢٨. ابن قتيبة، **تأويل**...، ص ١٥٩.

تقاعس جبريل بدوره وأبطأ، بل توقف وامتنع عن إمداد الرسول بالوحي. هذا ما لاحظه الصحابة ذات فترة، ففاتحوا النبي به: «قيل يا رسول الله، لقد أبطأ عليك جبريل عليه السلام. فقال: ولمَ لا يبطئ عني وأنتم لا تستنّون [أي لا تنظّفون أسنانكم] ولا تقلّمون أظفاركم ولا تقصّون شواربكم ولا تنقّون رواجبكم»[٢٩].

وقد يظن الجاهل ان في استنكاف جبريل عن إمداد الرسول بالوحي احتجاجاً على عدم التزام الصحابة بقواعد النظافة، مثلاً[٣٠]. لكن هذا الظن هو أفضل السبل التي تؤدي إلى إساءة الفهم. فجبريل يمتنع أيضاً عن دخول بيت «فيه كلب أو صورة»[٣١]. فإذا كان وجود الكلب يوحي بما قد يخلّ بأصول النظافة، فإن الصورة لا توحي بها. والواقع ان «الختان والاستحداد وتقليم الأظافر ونتف الإبط وقص الشارب» أمور من أصول «الفطرة» لا النظافة. وهذان أمران أقلّ ما يُقال في اختلافهما انهما لا ينتميان إلى صعيد واحد. فالفطرة هي الاستعداد الطبيعي الأول الذي خُلق عليه الإنسان قبل أن تنزع عنه أحكام السنن المضلّلة نقاء فطرته الأولى وتجعله من «الضالّين». ومعلوم بموجب الحديث النبوي المعروف «ان كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» (أي يجعلانه من أهل الضلال). وإنما يرمي الدين الإسلامي وسنّته إلى إنقاذه من هذا الضلال، أي إعادته إلى فطرته التي وُلد عليها. لذا نجد «أكثر العلماء» – كما

٢٩. ابن حنبل، مسند...، ٣٤٣/١.

٣٠. وهذا ما يُفهم من صيغة أخرى للحديث نفسه: «عن أبي واصل قال: لقيت أبا أيوب الأنصاري فصافحني فرأى في أظفاري طولاً. فقال: قال رسول الله صلعم: يسأل أحدكم عن أخبار السماء وهو يدع أظفاره كأظافير الطير، يجتمع فيها الجنابة والخبث والتّفت» (ابن حنبل، مسند...، ٥/ ٤١٧). ويُجمع المفسّرون (في تفسيرهم لسورة الضحى) كما يتفق أكثر المحدّثين (البخاري، مسلم، الترمذي، ابن حنبل) على إبطاء جبريل بالوحي. لكنهم – باستثناء ابن حنبل – لا يذكرون سبباً لذلك.

٣١. «... عن عبدالله بن عباس قال: أخبرتني ميمونة ان رسول الله أصبح يوماً واجماً، فقالت ميمونة: يا رسول الله. لقد استنكرت هيئتك منذ اليوم. قال رسول الله صلعم ان جبريل كان وعدني أن يلقاني الليلة فلم يلقني. أما والله ما أخلفني. قال فظلّ رسول الله صلعم يومه ذلك على ذلك. ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت فسطاط لنا، فأمر به فأُخرج. ثم أخذ بيده ماءً فنضح مكانه. فلما أمسى لقيه جبريل. فقال له: قد وعدتني أن تلقاني البارحة. قال أجل. ولكننا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا صورة. فأصبح رسول الله يومئذ فأمر بقتل الكلاب». (مسلم، **صحيح**...، ٨٢/١٤). وواضح أن المهم في هذا الحديث ليس الموعد المضروب بين جبريل والرسول، لا من حيث موضوعه ولا من حيث ما تمخّض عنه، بل المهم – وهو ما تمخّض بالفعل – هو ضرورة الامتناع عن اقتناء الكلاب في البيوت وتعليق الصور فيها. وهذه سنّة.

يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم - يذهبون إلى أن الفطره هي السنّة[٣٢]. بل ان بعضهم يذهب في انسجامه مع نفسه إلى حدّ اعتبارها الدين نفسه: «وقيل هي الدين»[٣٣].

والسنّة حين ترمي إلى إحياء هذه الفطرة الأولى لا تقتصر على أنواع السلوك البسيطة (كالختان وتقليم الأظافر..) بل تتعدّى ذلك إلى جميع أنواعه المركّبة. وإذا كان المشركون والنصارى والمجوس، وخاصة اليهود، هم الذين أخرجوا - بعاداتهم وسلوكهم - الإنسان عن فطرته، فواجب السنّة أن تتصدّى لهذه العادات والسلوكات قبل كل شيء، أي أن تتصدّى لهذه «الأعمال» المتبلورة في سستام متكامل هو سنّة كلّ منها. إذ اننا رأينا ان الخلاف مع كل هذه الجماعات لا يدور حول «إيمانها» و«معتقداتها» بل حول أعمالها. لذا وجب تمييز الجماعة من حيث الأعمال عن الجماعات الأخرى تحت طائلة فقدانها لهويّتها ومبرّر وجودها.

وأوّل ما كان ينبغي تمييز الجماعة الإسلامية عنه هو ذاك السستام من الأعمال والسلوكات الذي كان يتّبعه اليهود. فالسنّة النبوية إنما تبلورت معالمها ومقتضياتها في يثرب المدينة حيث لم يكن من الجماعات الضالّة عن الفطرة إلاّ قبائل اليهود الثلاثة قينقاع والنضير وقريظة. أما مشركو الأوس والخزرج فقد كانت هجرة النبي من مكة إلى المدينة بناءً على إسلام «نقبائهم»، ثم ما لبثوا بعد أن أعلن السعدان (سعد بن عبادة وسعد بن معاذ) إسلامهما أن أسلموا بهذا الإسلام[٣٤]، باستثناء مَن كان قد تهوّد منهم. وكان من اليسير على النبي أن يدين سنّة المشركين. فهم أولاً مشركون، أي ان التوحيد بحد ذاته تميّز رئيسي عنهم. وهم ثانياً ليسوا على صلة مباشرة بالجماعة الإسلامية الناشئة. فالمشركون كانوا بالدرجة الأولى أهل مكة، وبالدرجة الثانية جموع الأعراب. وهم، إلى كونهم ليسوا في المدينة، يُعتبَرون بمثابة الأعداء الخارجيين. أما أهل الكتاب، وهم هنا اليهود، فالتميز عنهم من حيث السلوك يصطدم باختلاط[٣٥]

٣٢. مسلم، **صحيح**...، ١٤٨/٣.

٣٣. مسلم، إياه. راجع بهذا الصدد، علي أومليل، **الإصلاحية**...، الفصل الثاني، ص ٣٣-٨٣. ورغم أن اومليل يقتصر في بحثه على مناقشة «السلفيين المحدثين» فإن أصول هذه النظرة المحدثة للفطرة قائمة في السنّة النبوية الأوّلانية.

٣٤. ابن هشام، **السيرة**...، ٧٧/٢-٨٠.

٣٥. «وكان النبي صلعم قدم المدينة وهي أخلاط. منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة النبي صلعم، ومنهم المشركون الذين يعبدون الأوثان، ومنهم اليهود، وهم أهل الحلقة والحصون... وكان=

المسلمين الأوائل بهم في قلب المدينة، كما يصطدم بكونهم أهل توحيد، ناهيك بكونهم أصحاب تفوّق حضاري قوامه كتابهم وعلمهم على نحو ما سنرى. لذا لا يعجب الباحث إذا كان أحد المحاور الرئيسية في السنّة النبوية يتخذ طابعاً قوامه مخالفة اليهود في سلوكهم إلى أكبر حدّ ممكن.

ويبدو أن المخالفة المذكورة لم تكن وليدة تصميم نظري مسبق بقدر ما كانت حصيلة التجربة التي تمخّضت عنها السنتان الأوليان من اختلاط المسلمين الأوائل (المهاجرون والأنصار) بيهود المدينة. ومن المعلوم ان النبي محمد كان قد كتب وثيقة على أثر وصوله إلى المدينة تنظّم العلاقة بين المسلمين واليهود. ويطلق ابن هشام على هذه العملية صفة «الموادعة»[٣٦]. وتعتبر الوثيقة المذكورة ان المهاجرين والأنصار ويهود الأوس والخزرج «أمة واحدة من دون الناس». وهي بعد أن تأتي على ذكر بطون الخزرج واحداً واحداً (بنو عوف، بنو ساعدة، بنو الحارث...) تعود فتأتي على ذكر مَن تهوّد منهم: «وان يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف... وليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف...» الخ، وصولاً إلى «يهود الأوس»[٣٧].

وكان المردود العملي لهذه «الموادعة» ان اعتمد النبي أحكاماً وسنناً توافق اليهود في بعض أعمالهم، وهي التي يجملها المحدّثون عندما يقولون «وكان رسول الله صلعم تعجبه موافقة أهل الكتاب في ما لم يؤمَر به...»[٣٨]. هذه الموافقة كانت تتراوح بين سلوكات قد تبدو بسيطة، كطريقة تسريح الشعر، وسلوكات تُعتبَر من صلب الممارسات الإسلامية. فقبل أن يتوجّه المسلمون الأوائل في صلاتهم باتجاه الكعبة ويجعلونها «قبلتهم»، كانوا يتوجّهون، خلال فترة موادعة اليهود، باتجاه القدس التي هي قبلتهم. وقبل أن يصوموا شهر رمضان بكامله، كانوا يصومون عاشوراء، شأنهم

= الرجل يكون مسلماً وأبوه مشرك، ويكون مسلماً وأخوه مشرك...» (الأصفهاني، **الأغاني**...، ٢٢/١٣٢).

٣٦. «وكتب رسول الله صلعم كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم» (**السيرة**...، ٢/١٤٧-١٥٠). وقوله يهود (لا اليهود) كقولك قريش أو تغلب. قال السهيلي: «ويهود اسم علم كثمود» (**الروض**...، ٢/ ٢٩١).

٣٧. ابن هشام، **السيرة**...، ٢/١٤٩.

٣٨. أبو داود، **سنن**...، ٤/٨٢. نسائي، **سنن**...، ٨/١٨٤. بخاري، **صحيح**...، ٧/٢٠٩.

شأن اليهود . ويستطيع المرء أن يفترض ان الموادعة المذكورة كانت تتخذ ، من جملة أبعادها ، بعداً سياسياً دينياً يتعدّى حدود العلاقة الآنية . إذ كان النبي يطمح – في بداية الأمر – إلى استيعاب اليهود ككلّ ضمن الديانة الجديدة . من هنا تُفهم بعض أبعاد الحديث المروي عنه : «لو اتّبعني عشرة من اليهود لم يبقَ في الأرض يهودي إلاّ اتّبعني»[٣٩] . لكن تجربة الموادعة لم تسفر عن المرجوّ ، إذ من المعلوم انه «لم يُسلم من أحبار يهود على عهد رسول الله إلاّ اثنان» وحسب[٤٠] .

لم تدم فترة «الموادعة» طويلاً . فقد تبيّن للنبي – بحسّ ناسوتي مرهف – ان ضرورات تكوين الجماعة الإسلامية تقتضي تمييزها ، من حيث سلوكها وأفعالها ، عما عداها من الجماعات المحيطة بها ، وخاصة أقرب هذه الجماعات ، إن من حيث المجال المكاني أو من حيث المعتقد . أضف إلى ذلك أن يهود المدينة كانوا في نظر سائر سكانها الآخرين قوماً «ذوي علم» ، وان قناعة القوم بقيمة هذا «العلم» وأهميته لم تكن تخلو من تهديد لقيمة «العلم» الآخر الذي جاء به النبي .

فعندما يتحدّث الصحابة عن أنفسهم قبل إسلامهم ، لم يكن يخلو حديثهم من إشارة إلى تقدير علم اليهود إزاء استهانتهم بشركهم : «وكنا أهل شرك أصحاب أوثان ، وكانوا [رجال يهود] أهل كتاب عندهم علم ليس لنا»[٤١] . ولسنا ، بالطبع ، بصدد بحث «قيمة» هذا العلم من الناحية الموضوعية . فما يهمنا هو انعكاساته على نفوس أهل المدينة الذين كانوا مشركين ثم أسلموا . ان التراث يشير إلى ان العلم المذكور كان قد أحاط اليهود بهالة جعلت أهل المدينة ينظرون إليهم كجماعة متفوّقة . من هنا كان اليهود أقدر على اختراق قيم الأوس والخزرج واستقطابهم . يشهد على ذلك كل أولئك الذين كانوا قد تهوّدوا قبل هجرة النبي ، بحيث لم يكد يسلم من حركة التهوّد هذه أي بطن من بطون القبيلتين المذكورتين . ويروي أهل المدينة وقائع أسطورية عن أفعال يهودها وكيفية استغلالهم لعلمهم اتّقاءً لخطر أعدائهم . من ذلك صرفهم لأبي كرب تُبَّع عن تدمير المدينة عندما أزمع على تدميرها : «إذ جاءه حبران من أحبار اليهود من بني قريظة . . . عالمان راسخان في العلم ، حين سمعا بما يريد من إهلاك المدينة وأهلها . فقالا له : أيها الملك لا تفعل . فإنك إن أبيت إلاّ ما تريد حيل بينك وبينها ولم نأمن

٣٩. االسهيلي ، **الروض . . .** ، ٢٩٢/٢.
٤٠. السهيلي ، إياه .
٤١. ابن هشام ، **السيرة . . .** ، ٢٢٥/١.

عليك عاجل العقوبة . . فتناهى عن ذلك ، ورأى ان لهما علماً ، وأعجبه ما سمع منهما ، فانصرف عن المدينة واتّبعهما على دينهما»[٤٢] .

كان حبرا اليهود قد أفلحا إذن في إرعاب أبي بكر تبّع عبر تهديدهم إياه : فإن أبيت . . . لم نأمن عليك عاجل العقوبة . وهذا أمر لا يُفهم إلاّ بفهم طبيعة المعتقدات الجماعية التي كانت سائدة في ذلك العصر وخاصة منها المعتقدات والتصوّرات الغيبية . وهي عينها تلك التصوّرات التي أعادت إنتاج تفسير الهزيمة التي مُني بها جيش أبرهة الحبشي عندما حاول أن يدمّر مكة عام الفيل . إذ ان «عاجل العقوبة» المذكورة أحاقت به وبجيشه عندما تدخّلت «طيور ابابيل» وأبادت الجيش «بحجارة من سجّيل» . مما يعني ان الإيمان بقدرة اليهود على صرف تُبّع عن تدمير مدينتهم كان ناتجاً عن إيمان «برسوخهم في العلم» حقاً .

ورسوخ اليهود في العلم لا يعني بالدرجة الأولى تضلّعهم من علوم وضعية ، رغم أن «المشركين» كانوا يستعينون بهم على بعضها[٤٣] . إذ إن سائر أنواع المعرفة في ذلك الزمان كانت تُوظَّف لتعزيز الاعتقاد برسوخهم في العلم الذي لا ينازعه منازع وهو العلم الغيبي . وربما كان لازماً أن نشير هنا إلى نموذج من العلم المذكور وإلى دوره – غير المباشر ؟ – في نشأة الإسلام نفسه .

ففي تاريخ الصراع على المدينة بين الأوس والخزرج من جهة ، واليهود من جهة أخرى ، كانت كفة الغلبة في الفترة التي سبقت ظهور النبي محمد مباشرة قد بدأت تميل لصالح القبيلتين المدنيتين . والأرجح انها كانت غلبة مادية وحسب . إذ إن اختراق الدين اليهودي لأبناء القبيلتين واعتقاد أبنائهما بأهمية العلم اليهودي يسمحان بافتراض الغلبة اليهودية من الناحية المعنوية . ومهما يكن من أمر ، فيبدو ان اليهود كانوا يهدّدون الأوس والخزرج بسلاحهم الرئيسي ، أي علمهم المذكور إياه . فلنستمع إلى ابن هشام وهو يروي وقائع هذا التهديد ، ولننظر في عواقبه . يقول : «لما لقيهم [«رهط من

٤٢. الطبري ، **تاريخ** . . . ، ١٠٥/٢-١٠٦. وكان تُبّع هذا قد «قدم المدينة وساق الحبرين من يهود إلى اليمن» ، وإنما ساءت علاقة تبّع بيهود المدينة عندما عدا رجل من بني عديّ النجار «على رجل من أصحاب تبّع حين نزل بهم ، فقتله . وذلك انه وجده في عذق له يجدّه ، فضربه بمنجله فقتله» . (ابن هشام ، ٢٢/١) . شهادة أخرى – من الصحابة – على حرص اليهود على أرضهم التي سنرى كيف كانوا متقدّمين أيضاً من حيث رعايتها .

٤٣. «قال ابن اسحق : وحُدّثت ان قريشاً وجدوا في الركن كتاباً بالسريانية ، فلم يدروا ما هو حتى قرأه لهم رجل من يهود» (ابن هشام ، **السيرة** . . . ، ٢٠٨/١) .

الخزرج»] رسول الله صلعم، قال لهم: مَن أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج. قال: أمن موالي يهود؟ قالوا: نعم. قال: أفلا تجلسون أكلّمكم؟ قالوا: بلى. فجلسوا معه فدعاهم إلى الله عزّ وجلّ وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن. قال: وكان مما صنع الله بهم في الإسلام انّ يهود كانوا معهم في بلادهم. وكانوا أهل كتاب وعلم. وكانوا هم أهل شرك وأصحاب أوثان، وكانوا قد غزوهم ببلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: ان نبيًّا مبعوث الآن قد أظلّ زمانه، نتّبعه فنقتلكم معه قتل عادٍ وإرم. فلما كلّم رسول الله صلعم أولئك النفر ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله **انه للنبيّ الذي تتوعّدكم به يهود، فلا تسبقنّكم إليه**. فأجابوه في ما دعاهم إليه بأن صدّقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام»[٤٤].

ان مؤلّفي السيرة يروون هذه الواقعة من باب البرهان على أن اليهود كانوا يعلمون بأن النبي محمد هو النبي الذي ينصّ كتابهم على ظهوره، وانهم رغم ذلك أنكروا عليه نبوّته مثلما أنكروها على المسيح من قبل. لكن هذا كله ينتمي إلى البحث اللاهوتي. أما البحث الناسوتي فهو يرى في رواية المحدّثين الإسلاميين هذه قيمة من نوع آخر. فهي تندرج، في عرفه، ضمن معتقدات القوم الغيبية وتستمدّ قيمتها من التأثير الفعلي الذي تتّخذه هذه المعتقدات في حياتهم المجتمعية وسلوكاتهم وصراعاتهم ونظرتهم إلى مستقبل وجودهم... ربما كان يهود المدينة لا يؤمنون بالفعل بما كانوا يتوعّدون المشركين به، شأنهم شأن الساحر الذي يعلم أن سحره لا يستند إلى أساس[٤٥]. لكن المهمّ ليس ما يؤمن به اليهود، (أو الساحر) بل ما يعتقده «المشركون» (أو المؤمنون بالسحر)، ناهيك بوقع الاعتقاد على المواقف والأفعال. ويبدو أن هؤلاء كانوا يحملون تهديد اليهود محمل الجدّ، ويعتقدون ان ظهور نبيّ معادٍ لهم تستغلّه يهود «لتقتلهم به» – على نحو ما كانت قد هدّدت تُبّع من قبل – أمر ممكن جداً وبالتالي في غاية الخطورة... فكانت الحكمة الوثنية تقتضي اختطاف موقفهم بحيث لا «يسبقونهم» إلى ذلك النبيّ...

ثم إن إشارتنا إلى سحر الساحر لم تكن من قبيل القياس وحسب. إذ إن أرسخ ما كان اليهود علماً في السحر. وهذه مسألة لا مجال للتوسع ببحثها هنا إلاّ عَرَضاً.

٤٤. ابن هشام، **السيرة**...، ٢٠٨/١.

٤٥. أنظر، ك. ليفي – ستروس، «الساحر وسحره»، **مجلة العلوم الإجتماعية**، بيروت، ١٩٩٢، العدد رقم ٢.

فالتراث الذي نحن بصدده لا يتحدّث عن ساحر عربي (أي من العرب الأمّيين الذين لم يكن لديهم كتاب) إلاّ ما ندر جداً. كتلك العجوز الخثعمية التي يروي عنها صاحب الأغاني. فالسحر، على ما يبدو، كان حكراً على اليهود والنصارى، وخاصة اليهود. يذكر صاحب «المحبّر» مثلاً: «وكان عدد السحرة اثنين وسبعين رجلاً. سبعون منهم من بني إسرائيل، ورجلان من فارس»[٤٦]. ويبدو أيضاً ان أهل المدينة كثيراً ما كانوا يخشون عواقب هذا السحر. والأرجح ان سُنّة التحنيك التي اتّبعها النبي في المدينة، كانت للتعوّذ، إسلامياً، من سحر اليهود، وطمأنةً نبوية للأنصار «لأنهم قيل لهم ان اليهود قد سحرتكم فلا يولد لكم»[٤٧]. وقد سحرت اليهود ابن عمر وأكّد له والده عمر بن الخطاب ان ذلك من فعل اليهود[٤٨]. ومعلوم ان يهود المدينة سحروا النبي نفسه[٤٩]. فحالوا بينه وبين إتيان النساء، وان سورتين من سور القرآن (الفلق والناس) قد نزلتا لفكّ هذا السحر عنه. والجدير بالذكر ان النبي محمد لم يُقدم أبداً على الانتقام من الساحر اليهودي ولا من شقيقاته الساحرات اللواتي كنّ «أشدّ سحراً منه»، رغم معرفته به ورغم التقائه به بعد ذلك مرات عديدة، في حين انه قتل أشخاصاً

٤٦. ابن حبيب، **المحبّر**...، ص ٣٨٨.

٤٧. «والتحنيك أن تمضغ التمر ثم تدلكه بحنك الصبيّ. وفي حديث النبي صلعم أنه كان يحنّك أولاد الأنصار» (لسان العرب، ٤١٦/١٠). فهو سنّة. أما حديث النبي فيرويه البخاري: «... عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنها حملت بعبدالله بن الزبير بمكة. قالت: فخرجتُ وأنا مُتِمّ، فأتيت المدينة فنزلت قباء فولدت بقباء. ثم أتيت رسول الله صلعم، ثم حنكه بالتمرة، ثم دعا له فبرّك عليه، وكان أول مولود وُلد في الإسلام، ففرحوا به فرحاً شديداً لأنهم قيل لهم أن اليهود سحرنكم فلا يولد لكم» (**صحيح**...، ١٠٩/٧).

٤٨. يروي ابن عمر: «... فعُديّ عليّ تحت الليل وأنا نائم على فراشي ففُدِعَتْ يداي من مرفقيّ. فلما أصبحت استصرخ عليّ صاحباي فأتياني يسألاني: مَن صنع بك هَذا؟ فقلت: لا أدري. قال: فأصلحا من يديّ ثم قدما بنا على عمر رضي الله عنه فقال: هذا عمل يهود» (ابن هشام، **السيرة**...، ٣٧٢/٣. ابن حنبل، **مسند**...، ٣٠/٢). ونجد رواية أخرى لهذا الحديث في لسان العرب: «وفي حديث ابن عمر... بعث به أبوه إلى خيبر وقاسمهم التمرة فسحروه فتكوّعت أصابعه» (مادة كوع) والفدع «أن تزول المفاصل عن أماكنها» (لسان...). ولا التفات إلى إمكانية «تكوّع» يدي ابن عمر نتيجة لطريقة نومه، مثلاً، فالمهمّ اعتقاد عمر نفسه.

٤٩. «عن عائشة: أن رسول الله صلعم سُحر له حتى كان يُخيّل إليه أنه يصنع الشيء ولم يصنعه» (ابن سعد، **طبقات**...، ١٩٦/٢). و«لبيد بن الأعصم هو الذي أخذ رسول الله صلعم عن نسائه» (ابن هشام، **السيرة**...، ١٦٢/٢). «وعن الزهري قال: سُحر رسول الله صلعم سَنَة يُخيّل إليه أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله...» (السهيلي، **الروض**...، ٢٩٠/٢).

آخرين، إما صبراً بين يديه وإما غيلة، لأسباب أقلّ شأناً وخطورة. وقد ظلّ السحرة اليهود يزاولون سحرهم في عهد الخلفاء الراشدين وعلى امتداد العهود الإسلامية الأخرى[٥٠].

ومعلوم أن القرشيين كانوا قد وصفوا النبيّ محمد بأنه «ساحر أو مجنون». وان أحدهم - على الأقلّ - وصف النبي بأنه أسحر أهل الأرض. ويحرص ابن هشام على ذكر هذا الوصف ربما للبرهان على أن النبي، لو أراد أن يكون ساحراً، لكان باستطاعته ذلك، وربما لاقتناعه بأن الأمر من باب التعظيم. إذ إن السياق يروي كيف ان النبي كان قد صرع المدعو ركانة «وهو أشدّ قريش»، ثم أتبع ذلك بأن دعا شجرة كانت أمامهما «فأقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله صلعم. فقال لها: ارجعي إلى مكانك. فرجعت إلى مكانها. فذهب ركانة إلى قومه فقال: يا بني عبد مناف، ساحروا بصاحبكم أهل الأرض، فوالله ما رأيت أسحر منه قطّ»[٥١]. وكثيراً ما كان الأعرابي (أو الأعرابية) يصف النبي محمد بأنه «أسحر الناس»[٥٢].

* * *

ومن رسوخ اليهود في العلم معرفتهم بالطقوس التي تؤدي إلى هطول المطر في فترات القحط والجدب. وهذا هو الاستسقاء. ولا حاجة للتفكير بأهميته بالنسبة لساكني الصحراء، حتى ان المحدّثين يروون عن النبي ان الاستسقاء يُعتبر واحداً من أعمال الجاهلية التي لا يتخلّى عنها الإسلام[٥٣].

٥٠. «. . . ومن ذلك فعل الوليد بن عقبة في مسجد الكوفة. وذلك أنه بلغه عن رجال من اليهود من ساكني قرية من قرى الكوفة. . . انه يعمل أنواعاً من السحر والخيالات. . . فأحضره فأراه في المسجد ضرباً من التخييل وهو انه أظهر له في الليل قَيْلاً عظيماً على فرس يركض في صحن المسجد. ثم صار اليهودي ناقة تمشي على حبل، ثم أراه صورة حمار دخل من فيه وخرج من دبره. . . فأخذ [أحد المسلمين] سيفاً فضرب به عنق اليهودي» (المسعودي، **مروج**. . .، ٣/ ٨٢).

٥١. ابن هشام، **السيرة**. . .، ٢/٣١.

٥٢. البخاري، **صحيح**. . .، ١/٩٥. ويقول ابن هشام: «وانتشر ذكره [النبي] في بلاد العرب كلها» بوصفه ساحراً وذلك بعد أن أفتى الوليد بن المغيرة للملأ من مكة «بأن أقرب القول فيه أن تقولوا ساحر» (**السيرة**. . .، ١/٢٩١).

٥٣. عن الرسول «ثلاثة من عمل أهل الجاهلية لا يتركهن أهل الإسلام: النياحة والاستسقاء بالأنواء وكذا. قلت لسعيد وما هو. قال دعوى الجاهلية يا آل فلان، يا آل فلان. . .» (ابن حنبل، **مسند**. . .، ٢/٢٦٢).

لكن أهل المدينة كانوا يلجأون لإجراء طقوس الاستسقاء إلى رجل يهودي : «قال عاصم بن عمر بن قتادة . . ان رجلاً من يهود الشام يُقال له ابن الهيّبان قدم علينا قبيل الإسلام بسنين فحلّ بين أظهرنا . . . فكنا إذا قحط عنا المطر قلنا له : أخرج بنا يا ابن الهيّبان فاستسقِ لنا . فيقول : لا والله حتى تقدّموا بين يدي مُخرِجكم صدقة . فنقول له : كم ؟ فيقول : صاعاً من تمر أو مدّين من شعير . قال : فنخرجها ، ثم يخرج بنا إلى ظاهر حرّتنا . فيستسقي لنا . فوالله ما يبرح مجلسه حتى يمرّ السحاب ونُسقى . قد فعل ذلك غير مرّة ولا مرتين ولا ثلاث . . .»[٥٤] . أما ابن سعد فيذكر في طبقاته ان صاع التمر ومدّي الشعير كان ابن الهيّبان يفرضها «على كل نفس» لا على الجماعة ككل[٥٥] .

ومعلوم لدى الأنّاسين ان «التحكّم» بهطول المطر - ناهيك باقترانه بالسحر - كفيل بتحويل أصحابه أو الاختصاصيين منهم إلى أشخاص ذوي مكانة بارزة سرعان ما تتحول إلى سلطة فعلية . كان فرازر أول مَن أشار إلى مثل هذه السلطة : «فعندما يقوم الساحر بتأدية طقوسه ، فإن من الطبيعي أن يكفّ عن كونه مجرّد خبير عملي ليتحوّل إلى قيّم على الشأن العام . ثم ان تطور هذه الفئة من القيّمين يتّخذ أهمية قصوى في تطور المجتمع سواء من الناحية السياسية أو الدينية . فعندما يكون ازدهار المجتمع بأسره وقفاً على القيام بالطقوس السحرية المذكورة ، فإن الساحر يصبح شخصاً نافذاً ويطير له صيت بعيد ، بل ان بوسعه أن يصير في مصاف الرؤساء والملوك»[٥٦] .

٥٤. ابن هشام ، **السيرة . . .** ، ٢٧٧/١.

٥٥. ابن سعد ، **طبقات . . .** ، ١٦٠/١. وتقول الأخبار ان النبي كان يستسقي لأهل المدينة في مواسم القحط : «أقحط أهل المدينة فأتوا رسول الله صلعم فشكوا ذلك إليه . فصعد رسول الله صلعم المنبر فاستسقى . فما لبث ان جاء المطر ما أتاه أهل الضواحي يشكون منه الغرق . فقال رسول الله صلعم : اللهم حوالينا ولا علينا ، فانجاب السحاب عن المدينة فصار حواليها كالإكليل» . (ابن هشام ، **السيرة . . .** ، ٣٠٠/١) أما مالك بن أنس فيقول ان المطر الذي نزل عندما استسقى النبي ظلّ يهطل «من الجمعة إلى الجمعة» حتى «تهدّمت البيوت وانقطعت السبل وهلكت المواشي» ! (**الموطّأ . . .** ، ص ١٥٦) . في حين يُفترض بالاستسقاء أن يساهم في إعادة انتظام الأمور وانتظام دورتها يُفهم من كلام مالك ان الاستسقاء النبوي كان أقرب إلى الكارثة . فمن وضع يهدّد بالجفاف والعقم ينتقل المجتمع إلى وضع يهدّد «بالغرق» على حد قول ابن هشام و«بالتهدّم والهلاك» على حد قول مالك . لتحسين فهم مثل هذه الأوضاع من الوجهة الإناسية البنيانية ، أنظر ك . ليڤي - ستروس ، **الإناسة البنيانية** ، القسم الثاني ، ص ٣٥.

٥٦. فرازر ، **الغصن الذهبي** ، ١٣٧/١. الترجمة لنا . تُرجم جزء بسيط من كتاب فرازر إلى العربية

وفي دراسة قيّمة وضعها الأنّاس ألفرد إدلر إشارات عدة إلى ممالك افريقية تملّك عليها أشخاصاً ميزتهم الرئيسية التحكم بطقوس الاستسقاء وهطول المطر. يقول الرجل: «ان سحر المطر [أي الاستقساء] والسلطة السياسية يتداخلان في العديد من أشكال السؤدد المتشابهة رغم اندراجها ضمن سياقات مجتمعية وثقافية مختلفة كل الاختلاف». فقبيلة الألور في أوغندا «بسطت هيمنتها، سلماً، على عدد من القبائل المجاورة لمجرّد اعتقاد هذه القبائل بأن عظمة الرئيس الألوري تعود إلى امتلاكه للكير، أي لملكة التحكم بالمطر». ويتحدّث الباحث المذكور عن ممالك افريقية «شديدة التنظيم وتتمتّع بجهاز سياسي معقّد يترأسّه شخص صفته الرئيسية والوحيدة تقريباً هي كونه صانع للمطر» ومثال ذلك معشر اللوڤيدو الذين وضعت عنهم دراسة إناسية عام ١٩٤٣ بعنوان «مملكة ملكة المطر» ومعشر السامو الذين وُضعت عنهم دراسة إناسية عام ١٩٧٣، ومعشر اللوغابرا «المنظّمين في عشائر وبطون متفرقة لكن اختيارهم يقع على كبير أحد البطون الرئيسية ممن يتمتّعون بالتحكم بالمطر ليعهدوا إليه بالسلطة الشرعية للحفاظ على النظام في المجتمع»[٥٧]. ويختتم الباحث دراسته بحكم قريب من حكم فرازر: «لا يسعنا أن نوافق فرازر عندما يحدّثنا عن دولة تولد من جرّاء تحوّل صانع المطر[٥٨] إلى ملك. لكن ما يستخلص من حالة معشر اللاموتيري سامو وغيرها من الحالات التي درسها سيجمان (١٩٣٢) في افريقيا النيليّة ان نشأة المملكة المقدّسة كثيراً ما يبدو أنها تلوح في أفق مجتمعات لا تستند السلطة الشرعية فيها إلاّ إلى وظيفة صانع المطر وحسب»[٥٩].

بإشراف د. أحمد أبو زيد، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١. النصّ المترجم يوجد في ص ٢٠٣.

٥٧. ألفرد إدلر، «صانع المطر، صانع النظام دراسة لعلاقات السحر والسلطة في أفريقيا السوداء»، مجلة **ليبر**، العدد ٢، باريس، ١٩٧٧، ص ٤٥-٦٨.

٥٨. أثناء كتابة هذه الملاحظات، تُعرض في بيروت مسرحية (للكبار، كما يقول صاحبها دريد لحام) بعنوان صانع المطر. وكانت قد شاعت في أربعينات هذا القرن أو خمسيناته أغنية عربية تقول كلماتها، بل لازمتها: «تُحمد يا سايق المطر، تُشكر يا سايق المطر». مؤخّراً نشرت جريدة النهار البيروتية هذا الخبر: «طلب الملك فهد بن عبد العزيز من السعوديين أمس إقامة صلاة الاستسقاء. وجاء في بيان ملكي وزّعته وكالة الأنباء السعودية «واس» انه نظراً إلى تأخّر سقوط الأمطار التي يحتاج إليها المواطنون والبلاد، فإن العاهل السعودي يدعو إلى إقامة صلاة الاستسقاء الاثنين المقبل في كل أنحاء المملكة...» (**النهار**، ١٠ كانون الأول ١٩٩٢، نقلاً عن وكالة رويتر في دبيّ).

٥٩. ألفرد إدلر، إياه. تذهب الأنّاسة ماري دوغلاس إلى اجتهاد آخر حول طقوس الاستسقاء=

إلى السحر والاستسقاء كان لليهود علم بالآبار. وهذا أيضاً مسألة حيوية بالنسبة لسكان الصحراء، وهي تكاد تكون من التقنيات الرئيسية عند المستقرّين منهم في قرى. فطيّ الآبار والركايا وتعريشها بالحجارة والآجر أو باللبن، ثم القيام على رعايتها وصيانتها حتى لا تغور مياهها أمر لا يقوى عليه إلاّ أربابه. وهم قلائل. ويبدو أنه كان هو الآخر - في المدينة - من اختصاص اليهود. وعندما احتاج عمر بن الخطاب إلى مَن يطوي بئر تبوك لم يجد إلاّ ابن عريض اليهودي[٦٠]. ويهود المدينة هم الذين بنوا معظم آبارها التي كانت موضوعاً للفخر عند شعرائهم، فيتباهى كعب بن الأشرف ببئره:

ولنا بئرٌ رَواءٌ جَمَّةٌ
مَن يَرِدْها بإناءٍ يَغترفْ
تدلجُ الجون على أكنافها
بدِلاءٍ ذات أمراسٍ صُدُفْ

ويُدرِج صاحب «الأغاني» هذا الشعر في عداد «الأصوات» أي أنه كان يُغنّى من قِبَل المغنّين[٦١]. والسموأل يفتخر هو الآخر ببئره:

بنى لي عاديا حصناً حصيناً
وبئراً كلما شئتُ استقيتُ[٦٢].

هذا ولا نعلم - وفوق كل ذي علم عليم - ان شاعراً عربياً قد اتّخذ بئراً له موضع افتخار.

وصيانة الآبار نفسها فنّ لا يقلّ أهمية عن بنائها، وإلاّ غارت مياهها أو فسدت وصارت مستودعاً للحمّيّات أو الحشرات. لذا اشتهرت المدينة إبّان إقامة المسلمين

= مفاده ان القائمين به لا يعتقدون اعتقاداً فعلياً بحتمية نتيجته، وتروي «ان نفراً من البوشيمان كونغ كانوا قد انتهوا لتوّهم من أداء طقوس المطر عندما ظهرت سحابة صغيرة في الأفق وما لبثت أن كبرت واسودّت. ثم ما لبث المطر أن هطل. ولما تقدّم بعض الأنّاسين يسألون القوم عما إذا كانوا يعتقدون ان أداءهم للطقس هو الذي أنزل المطر ضحك القوم منهم ساخرين» (ماري دوغلاس، **في النجاسة**، ماسبيرو، باريس، ١٩٧١، ص ٧٧).

٦٠. «وكان ابن عريض اليهودي قد طوى بئر تبوك لأنها كانت تنطمّ في كل وقت، وكان عمر بن الخطاب قد أمره بذلك» (ياقوت، معجم البلدان، ١٥/٢).

٦١. **الأغاني**، ١٣١/٢٢.

٦٢. **الأغاني**، ١١٧/٢٢. ويضيف الأصفهاني: «وكانت العرب تنزل به وتمتار من حصنه وتقيم هناك سوقاً».

الأوائل فيها بالحمّى التي كانت على الأرجح من مياه هذه الآبار[٦٣].

ويبدو أنه كان ليهود المدينة علم ببناء الحصون. فهم «أهل الحلقة والحصون» في رأي الصحابة كما رأينا. كما كان لهم علم بالسموم. ومن المعلوم ان النبي قد سُمّ على يد امرأة يهودية. وهناك مَن يعتقد ان هذا السمّ «لم يزل يعاوده حتى مات[٦٤]، بل ان منهم مَن يعتقد ان الله «اتّخذه شهيداً» فمات مستشهداً بفعل سمّ اليهود[٦٥].

* * *

أوّل ما كان ينبغي أن يتميّز به المسلمون الأوائل عن غيرهم – ولا سيما يهود المدينة – مظهرهم الخارجي: الشَّعر، اللحية، الشوارب، اللباس... قال أبو داود: «كان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم، وكان رسول الله صلعم تعجبه موافقة أهل الكتاب في ما لم يُؤمر به. فسدل رسول الله صلعم ناصيته، ثم فرق بعد»[٦٦]. ويرد هذا الحديث عند البخاري والنسائي وآخرين. وقولهم جميعاً «... تعجبه موافقة أهل الكتاب...» إشارة إلى فترة الموادعة الآنفة الذكر والتي لم تعمّر طويلاً. غير ان السيوطي لا يُخفي في شرحه على سنن النسائي ان «الموافقة» المذكورة كانت بناءً على «احتمال استناد عملهم إلى أمره تعالى أو **لتألّفهم** حين دخل المدينة»، أما مخالفتهم بعد ذلك، باعتماد فرق الشعر، فقد كان، حسب السيوطي نفسه، بعد اكتشاف الرسول «ان **التألف لا يؤثّر فيهم**»[٦٧].

ومعلوم أن النبي كان قد «لعن الواصلة والموتصلة والواشمة والموتشمة والنامصة والمتنمّصة». وهذا حديث يرد عند جميع المحدّثين. وهو يتعلّق، في شقّه الأوّل، بطريقة معالجة المرأة لشعرها. فالواصلة من النساء هي التي تصل شعرها بخصلة مستعارة

٦٣. لذا يُروى عن النبي قوله: «اللهم حبّب إلينا المدينة كحبّنا مكة أو أشدّ.. وانقل حمّاها فاجعلها بالجحفة» (البخاري، **صحيح**...، ١٥١/٧).

٦٤. «وقد سُمّ رسول الله صلعم في ذراع شاة مشويّة. سمّته يهودية. فلم يزل السم يعاوده حى مات. وقال صلعم: «لم تزل أكلة خيبر تعاودني. فهذا أوان انقطاع أبهري»، فجعل الله تعالى لليهودية عليه السبيل حتى قتلته..» (ابن قتيبة، **تأويل**...، ١٨١).

٦٥. «عن ابن الأحوص عن عبدالله قال: لأن أحلف تسعاً ان رسول الله صلعم قُتل قتلاً، أحب إليّ من أن أحلف واحدةً انه لم يُقتل. وذلك بأن الله جعله نبياً واتّخذه شهيداً. قال الأعشى فذكرت ذلك لإبراهيم فقال: كانوا يرون ان اليهود سمّوه وأبا بكر». (ابن حنبل، **مسند**...، ٤٠٨/١).

٦٦. أبو داود، سنن..، ٨٢/٤.

٦٧. النسائي، **سنن**...، ٤٨١/٨. وانظر الهامشين ٣٨ و٣٩.

من شعر غيرها . والموتصلة أو أيضاً المستوصلة هي الطالبة لذلك أو التي يُفعل بها ذلك ، إما طلباً للزينة وإما للاستعاضة عن الشعر الذي كان يهرّ بفعل الحمّى . والذي يهمّنا هنا هو أصل هذا اللعن للواصلة ومبرّره . فإذا شاء الباحث أن يعثر على سبب لذلك لم يجد إلاّ ما يرويه معاوية (بن أبي سفيان) عن الرسول نفسه : « . . . قال قدم معاوية المدينة فخطَبَنا وأخذ كبّة من شعر فقال : ما كنت أرى أحداً يفعله إلاّ اليهود» . كما أنه قال من ناحية أخرى : «يا أهل المدينة سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذه . إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتّخذ نساؤهم مثل هذا»[٦٨] .

ومن العبث أن يُعمل المرء فكره بحثاً عن السبب الذي يجعل وصل الشعر علّةً لهلاك بني إسرائيل . غير انه ليس بحاجة إلى إعمال فكر طويل حتى يتبيّن له ان الهلاك المذكور إنما هو حجّة لثني النساء المسلمات عن وصل شعورهن . أما لماذا تريد لهنّ السنّة أن ينتهين عن ذلك فليس من سبب له على ما يبدو إلاّ مخالفة أهل الكتاب – ولا سيما اليهود – في زيّهم وهندامهم[٦٩] .

وأحكام السنّة شفّافة في هذا الصدد . فإذا كان اليهود والنصارى لا يصبغون لحاهم ، مثلاً ، كان على الباحث أن يتوقّع وجود نصّ في السنّة يأمر بالعكس . فيصحّ توقّعه ويجد عند المحدّثين هذا الحديث منقولاً عن الرسول : «ان اليهود والنصارى لا يصبغون . فخالفوهم»[٧٠] . كما يجد عند ابن حنبل : «خرج رسول الله على مشيخة

٦٨. النسائي ، **سنن** . . . ، ١٨٦/٨ .

٦٩. وينقل لنا التراث احتجاج بعض نساء المدينة على هذا المنع واللعن . يروي ابن كثير عن مسروق ، قال : «جاءت امرأة إلى ابن مسعود فقالت : بلغني أنك تنهي عن الواشمة والواصلة ، أشيء وجدته في كتاب الله تعالى أو عن رسول الله صلعم ؟ قال : شيء وجدته في كتاب الله تعالى وعن رسول الله صلعم . قالت : والله اني تصفّحت ما بين دفّتَيْ المصحف فما وجدت الذي تقول . قال : فما وجدتِ فيه «وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ؟» قالت : بلى . قال : فإني سمعت رسول الله ينهى عن الواصلة والواشمة والنامصة . قالت : فلعلّه في بعض أهلك . قال : فادخلي فانظري . فدخلت فنظرت ثم خرجت فقالت : ما رأيت بأساً . . .» (ابن كثير ، تفسير . . ، ٦/ ٦٠٤) . لكن المرأة المذكورة لم تكن تعلم على ما يبدو بما ذكره ابن سعد في طبقاته من أن نساء النبيّ كنّ قد نمّصن صفية (زوجته) قبل دخوله بها : « . . . ومشطناها وعطّرناها ونمّصناها تحت دومة . . .» (١٢١/٨) .

٧٠. يرد الحديث المذكور عند كل من أبو داود (٨٥/٤) والبخاري (٢٠٧/٧) وابن حنبل (٢٤٠/٢ و٢٦٠ و٣٠٩) والنسائي (١٣٧/٨ و١٨٥) ومسلم (٨٠/١٤) . والكل يروون عن ابي هريرة – صحيح – لكن مسلم يرويه عن الأزهري .

من الأنصار بيضٌ لحاهم فقال: يا معشر الأنصار حمّروا أو صفّروا وخالفوا أهل الكتاب[٧١]، أو «قال رسول الله صلعم: غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود والنصارى»[٧٢]، و«اعفوا اللحى وخذوا الشوارب وغيّروا شيبكم ولا تشبّهوا باليهود والنصارى»[٧٣]، أو «غيّروا شيبكم ولا تشبّهوا باليهود ولا بالنصارى»[٧٤]، وصولاً إلى الترمذي الذي يروي حديثاً يقول: «مَن لم يأخذ شاربه فليس منّا»[٧٥].

واللباس مظهر خارجي رئيسي آخر ينبغي أن يتميّز المسلم من خلاله عن أهل الكتاب - ولا سيما اليهود. وقد ظلّ تميّز المسلم، عبر لباسه، أمراً مرعياً حتى نهاية القرن التاسع عشر (وربما حتى اليوم). فيقول أحد الذين كتبوا عن مدينة القاهرة في أواخر القرن الماضي: «ويمكن أن تتميّز كل طايفة [من طوائف القاهرة] عن الأخرى من مجرّد الملابس. فيمكن أن يُعرف المسلم والقبطي والرومي والأرمني واليهودي، كل واحد من هيئته اللباسية. أما النساء فلا يمكن ذلك فيهنّ لأن جميعهن يلتففن بالحبرات السود ويسترن وجوههن بالبراقع فلا يظهر إلاّ عيونهن. وذلك زي واحد للجميع». ويأتي الكاتب على تفاصيل اللباس فيقول: «وأما تفاصيل الملابس في هذه المدينة فإن المسلمين تلبس الفقراء منهم قميصاً طويلاً من **الخام** الأسود، ويتمنطقون بقطعة من الحبل أو حزام من الجلد، وعلى رؤوسهم لبادة أو طربوش قديم أو عمامة من الخام الأبيض. والذين أعلى طبقة منهم يلبسون ثوباً من **الشيت** ونحوه وفوقه قميص أسود.

٧١. ابن حنبل، **مسند**...، ٢٦٤/٥.
٧٢. ابن حنبل، إياه، ٢٦١/٢.
٧٣. إياه، ٢٥٦/٢.
٧٤. إياه، ٤٩٩/٢.
٧٥. الترمذي، **سنن**...، ١٨٦/٤. وقد تحيد السنة عن مخالفة أهل الكتاب بالذات. لكنها تظلّ محكومة بمبدأ المخالفة. فتكون أحكامها حول صبغ اللحى وجزّ الشوارب مستَمدّة أحياناً من مخالفة المجوس (كما نجد عند ابن حنبل: «جزّوا الشوارب وأعفوا اللحى وخالفوا المجوس»، ٢/ ٣٦٦. وعند مسلم: الحديث بحرفه) أو المشركين (كما عند مسلم ١٤٧/٣ والبخاري ٧/ ٢٠٦: «خالفوا المشركين أحِفّوا الشوارب وأوفوا اللحى»). ويذكر النووي في شرحه على صحيح مسلم أنه «كان من عادة الفرس قصّ اللحية، فنهى الشرع عن ذلك». ورغم أن الرجل ينقل عن «العلماء» إنهم وجدوا في اللحية «عشر خصال **مكروهة** بعضها أشدّ قبحاً من بعض» (كتبييضها بالكبريت، وتصفيرها تشبّهاً بالصالحين، ونتفها إيثاراً للمرودة وحُسن الصورة، وتصفيفها طاقة فوق طاقة تصنّعاً لاستحسان النساء، الخ...) فإن الفقيه المذكور لا ينبس ببنت شفة حول الحكمة من تطويلها. (مسلم، **صحيح**...، ١٤٩/٣).

والذين أعلى من هؤلاء يلبسون الثياب **الحريرية** وعليها جبّة من **الجوخ** طويلة مخصّرة. وعلى رؤوس الجميع العمايم البيضاء غالباً»[٧٦]. طبقية في اللباس، إذن، في صفوف المسلمين: خام، ثم شيت، ثم جوخ وحرير، توحّدها رايات العمائم البيضاء. لكن اليهود والنصارى أمر آخر يميّزه عن المسلمين اختلاف اللباس جملةً: «وأما اليهود والنصارى فأكثرهم في هذه الأيام قد أضاعوا عوايدهم اختياراً وخلعوا العمايم التي قيل انها تيجان العرب، كما نرى في هذه البلاد من الذين صاروا يحسبون المحافظة على عوايدهم إهانة لهم ويفتخرون بالعوايد الأجنبية التي كانوا يعيبونها بالأمس. فهم يخلعون العمايم والثياب العربية ويلبسون الطرابيش والثياب العسكرية التي دعت الضرورة إلى استعمالها عند أرباب الدول. فصارت الشيوخ منهم أشبه بالصبيان، كما يقول الشاعر:

يروع ركانةً ويذوب ظرفاً
فما ندري أشيخٌ أم غلامُ[٧٧].

لكن الكاتب المذكور فاته أن للتمييز الذي يراه أصلاً عريقاً. إذ كان عمر بن الخطاب قد كتب، منذ قرون، إلى عامله في مصر عمرو بن العاص ما إن فتح مصر يأمره بتمييز المسلمين عن جميع «الطوايف» الأخرى من حيث لباسهم بالذات، وذلك بعد أن أمره أيضاً «بأن تختم في رقاب أهل الذمّة بالرصاص، ويظهروا مناطقهم ويجزّوا نواصيهم ويركبوا على الأكفّ عرضاً.. ولا تدعهم يتشبّهون بالمسلمين في لباسهم»[٧٨].

والحقّ أن الخليفة الراشد الثاني إنما كان يعمل بموجب سنّة تعود إلى بداية اتصال المسلمين الأوائل بيهود المدينة. وبما أمر به الرسول أصحابه منذ ذلك الحين: «قال: فقلنا يا رسول الله ان أهل الكتاب يتسرولون ولا يأتزرون. فقال رسول الله: تسرولوا وائتزروا وخالفوا أهل الكتاب. قال: فقلنا يا رسول الله ان أهل الكتاب يتخفّفون ولا ينتعلون.

٧٦. إبراهيم النجّار، **مصباح**...، ص ٢٠. حول مختلف أنواع الألبسة عند العرب والمسلمين، أنظر: **معجم مفصّل في أسماء الألبسة عند العرب**، رينهارت دوزي، أمستردام، ١٨٤٥، (بالفرنسية)، طبعة مكتبة لبنان، بيروت، د. ت.

٧٧. النجّار، إياه.

٧٨. المقريزي، **خطط**...، ٧٦/١. في وصف عيد الغطاس في القاهرة عند النصارى عام ٤١٥ للهجرة يذكر المقريزي: «ونزل أمير المؤمنين الظاهر... لنظر الغطاس... ونودي أن لا يختلط المسلمون مع النصارى عند نزولهم إلى البحر في الليل» (**خطط**...، ٤٩٤/١).

قال : فقال النبي صلعم : فتخفّفوا وانتعلوا وخالفوا أهل الكتاب . قال : فقلنا يا رسول الله ، ان أهل الكتاب يقصّون عثانينهم ويوفّرون سبالهم . قال : فقال النبي صلعم : قصّوا سبالكم ووفّروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب»[٧٩] . ولا تقتصر السنّة على تحديد **نوع** اللباس الذي ينبغي مخالفة أهل الكتاب به ، بل تحدّد أيضاً **كيفية** لباسه . فينقل أبو داود عن الرسول : «إذا كان لأحدكم ثوبان فليصلّ فيهما ، فإن لم يكن إلاّ ثوب واحد فليتّزر به ولا يشتمل اشتمال اليهود»[٨٠] . كما ينقل حديثاً مماثلاً لذاك الذي ينقله ابن حنبل عن النعال والخفاف : «خالفوا اليهود ، فإنهم لا يصلّون في نعالهم ولا في خفافهم»[٨١] .

هذه المخالفة التي بدأت ، تاريخياً ، مع المسلمين الأوائل ، ظلّت مُكرّسة في عهود الدولة الإسلامية حتى الأمس القريب . إذ أوجبت هذه الدولة على أهل الكتاب أن يرتدوا ألبسة دون غيرها ، وأن يمتنعوا عن ارتداء ألبسة خُصَّت بالمسلمين وحدهم . وظلّ ذلك سارياً حتى أواخر القرن الماضي . ويعتبر بعض المؤرّخين ان السماح للنصارى بما كان ممنوعاً عليهم يُعدّ من «الإصلاحات الجذرية» التي قام بها إبراهيم باشا : «فقد أدخل إبراهيم باشا في سورية إصلاحات جذرية إذ سمح للنصارى أن يتبوّؤا مراكز حكومية عالية وأن يركبوا الخيل ويعتمّوا بالعمامة البيضاء وهي امتيازات كان المسلمون فقط يتمتّعون بها»[٨٢] ، وذلك بعد أن «كان يُفرض على النصارى واليهود أن يلبسوا ثياباً تميّزهم عن المسلمين»[٨٣] . ويقول مؤرّخ آخر «إن الرعايا غير المسلمين كان عليهم [تحت الحكم العثماني] أن يلتزموا بطريقة ملبسهم المميّزة لهم وأن يمتنعوا تحت طائلة

٧٩. ابن حنبل ، **مسند . . .** ، ٢٦٤/٥.

٨٠. أبو داود ، **سنن . . .** ، ١٧٣/١.

٨١. أبو داود ، إياه ، ١٧٦/١. تطرّقت السنّة إلى تفاصيل شتّى تتعلّق بالهيئة والمظهر الخارجي لا نتوقف هنا عندها . لكننا نشير إلى القزع ، ربما لأن بصمات دعواته ظلّت تلازمنا منذ أمد بعيد . فالنسائي ينقل أن النبي «نهى عن القزع» (**سنن . . .** ، ١٨٢/٨) . والقزع أن يُحلَق بعض شعر الصبي ويُترَك بعضه . ويقول مسلم في النهي المذكور «وقيل لأنه زي اليهود . . . والله أعلم» (١٠٠/١٤) . واستنكار القزع ما زال حتى اليوم لدى بعض الطوائف الإسلامية ومنه هذه «الدعوة» الشيعية المعروفة : يا مقزوع ، أو يا مقزوع الشوارب أو مقزوع الشباب . . . وكله عائد إلى اقتطاع قسم من الشيء والإبقاء على قسم ، سواء كان الشيء شَعراً أو شارباً أو عمراً .

٨٢. فيليب حتّي ، **لبنان في التاريخ** ، ص ٥١٣.

٨٣. إياه ، ص ٤١١.

الغرامة والسجن عن استعمال بعض الأقمشة المخصصة للمسلمين»[٨٤]. وفيما يعتبر ادمون ربّاط ان هذه الإجراآت أُلغيت بفرمان ١٨٦٥[٨٥]، يرى باحث آخر ان الفرمانات (حتى خط كولخانه، على الأقل) ظلّت عديمة الجدوى في هذا الصدد[٨٦]. هذا ويرى ربّاط، في كتابه المذكور، إن توحيد اللباس على رأس العوامل التي قد يكون لها أن توحّد اللبنانيين، بعد أن كانت كل طائفة منهم «تتميّز بلباس أبنائها» وبعد أن «كان يُفترض باليهود والنصارى في المدن أن يلبسوا أزياء غريبة من حيث ألوانها وشاراتها بغية عزلهم عن جمهور المؤمنين»[٨٧].

إلى الهندام واللباس تميّز المسلمون الأوائل عن أهل الكتاب (أو المشركين) بالأفعال والسلوكات التي تحكم علاقتهم بهم. وذلك ابتداءً من أول رموز هذه العلاقة: السلام والتحية. ينقل الترمذي عن النبي محمد قوله: «ليس منّا من تشبّه بغيرنا. لا تشبّهوا باليهود والنصارى، فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع وتسليم النصارى الإشارة بالأكفّ»[٨٨]. ولا ينبغي للمسلم أن يبدأ أهل الكتاب بالسلام. فإذا استطاع أن يضيّق عليهم الطريق كان إسلامه أفضل: «لا تبدؤهم بالسلام. وإذا لقيتموهم في الطريق فاضطروهم إلى أضيقه»[٨٩]، أو «لا تبدأوا اليهود ولا النصارى بالسلام. فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطّروه إلى أضيقه»[٩٠]. ومعلوم أن السنّة تحدّد التحيّة ودرجاتها

٨٤. إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي** ...، ص ٣٩.
٨٥. ربّاط، إياه، ص ٤٥.
٨٦. «فبينما أعلن خط كولخانه إلغاء التفريق بين الرعايا بحسب معتقداتهم وإيمانهم وشعائرهم، خلافاً لتقاليد قديمة كرّستها سنن السلطنة وانتهت الأقليات إلى القبول بها. عمد مجلس الولاية [ولاية دمشق] في كانون الثاني ١٨٤٠ إلى إصدار قرار يحظّر على نصارى دمشق ويهودها وضع عمامة بيضاء وركوب الخيل وامتلاك الرقيق وبيع الكحول. وأتبع المجلس «البرجوازي» قراره هذا بقرار آخر يفرض على الذميّين، وهم ١٥٪ من السكان، دفع ٢٧,٥ في المئة من ضريبة الإعانة» (وضاح شراره، **السفير** ٨٦/١٢/٢٠، في عرضه لكتاب زهير غزال: أسس الاقتصاد السياسي في دمشق إبّان القرن التاسع عشر، (بالفرنسية)، أطروحة دكتوراه في جامعة باريس الرابعة، ١٩٨٦، بإشراف د. شوقالييه).
٨٧. إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي** ...، ص ١٤٦.
٨٨. الترمذي، **سنن** ...، ١٥٦/٤.
٨٩. أبو داود، **سنن** ...، ٣٥٢/٤.
٩٠. مسلم، **صحيح** ...، ١٤٨/١٤. أما النووي فينصح بأن يكون التضييق، «بحيث لا يقع في وهدة ولا يصدمه جدار».

ابتداءً بالسلام عليكم وانتهاءً بالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ومغفرته. أما أهل الكتاب - ولا سيما اليهود - فلا ينبغي الردّ عليهم بـ«وعليكم السلام» بل بمجرّد «وعليكم»: «إذا سلّم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم»[٩١]. ذلك أن المسلم لا يأمن أن يكون اليهودي قد قال: السام عليكم (أي الموت) لا السلام عليكم[٩٢].

وكانت المخالفة التي نحن بصددها قد تناولت قبل ذلك كله طرائق العبادة. فبعد أن كانت السنّة النبوية «وافقت» اليهود في قبلتهم وصيامهم، عادت لتنصّ على مخالفتهم في الصيام: «عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلعم: صوموا يوم عاشوراء وخالفوا منه اليهود، وصوموا قبله يوماً أو بعده يوماً». كما عادت لتنصّ على مخالفتهم في القبلة التي تحوّلت إلى مكة. ولا يخفي الوحي الإلٰهي ان الموافقة والمخالفة ان هما إلاّ «اختبار»: «لنعلم مَن يتّبع الرسول ممَن ينقلب على عقبيه» (البقرة، ١٤٢). فأن يولّي المسلمون وجوههم شطر بيت المقدس (كاليهود) أو شطر بيت الله الحرام، أمر لا قيمة له بحدّ ذاته، إذ «ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب، ولكن البرّ مَن آمن بالله» (وأطاع الرسول وسنّته، بالطبع). أي ان «الشأن كلّه» كما يقول ابن كثير «في امتثال أوامر الله. فحيثما وجّهَنا توجّهْنا. فالطاعة في امتثال أمره. ولو وجّهنا في كل يوم مرات إلى جهات متعدّدة. فنحن عبيده وفي تصرّفه وخدّامه حيثما وجّهَنا توجّهنا»[٩٣]. أما «موادعة» اليهود من حيث اتّباع قبلتهم، فقد تبيّن انها من قبيل العبث، وذلك بعد أن بيّن الوحي للرسول: «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض» (البقرة، ١٤٦). وربما

٩١. مسلم، إياه، ١٤٢/١٤.

٩٢. يشرح النووي ظروف هذا الحديث فيقول: «إن رهطاً من اليهود استأذنوا على رسول الله صلعم فقالوا: السام عليكم. فقالت عائشة: بل عليكم السام واللعنة. فقال رسول الله: يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله. قالت: أتسمع ما قالوا. قال: قد قلت وعليكم» (شرح النووي على صحيح مسلم، ١٤٤/١٤). ويبدو أن بعض الصحابة كان يكره أن يتصرّف المسلم في السلام على المسلم. فإذا ردّ أحدهم على سؤاله كيف أنت، بقوله: بخير، أحمد الله، كان ذلك مدعاة للتساؤل عمّا إذا كان هذا الردّ قد ورد في إحدى السنن: «حدثنا حماد بن مسلمة عن عطاء بن السائب ان عبد الرحمن السلمي كان إذا قيل له كيف أنت؟ قال: بخير، أحمد الله. قال عطاء: فذكرت ذلك لأبي البختري فقال: أنّى أخذها، أنّى أخذها!» (ابن سعد، **طبقات**...، ٦/ ١٧٦).

٩٣. ابن كثير، **تفسير**...، ٣٣٤/١.

كانت تجربة الموادعة وهذه الآية التي بيّنت نتائجها استهلالاً لقناعة ما انفكت منذ ذلك الحين تزداد رسوخاً عند الرسول من أن توحيد الجماعات، على هذا النحو، تحت راية الإسلام الواحدة، أمر من قبيل العبث هو الآخر، وان «الاختلاف» شأن لا مفرّ منه، بل إرادة إلهية لا قِبَل بتجاوزها. لكن هذا بحث آخر.

أما مخالفة اليهود من حيث المأكل والمشرب فأمر معروف. فالمآكل التي حُرّمت على اليهود إنما كانت قد حُرّمت بناءً على ما اقترفوه من ذنوب، إذ جزاهم الله «ببغيهم» (الأنعام، ١٤٦). «وعلى الذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن أنفسهم يظلمون» (النحل، ١١٨). أما المسلمون الأوائل فلهم أن يتناولوا كل ما حُرِّم على اليهود، باستثناء الميتة والدم ولحم الخنزير: «قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير» (الأنعام، ١٤٥)، علماً أن «مَن اضطرّ غير باغ ولا عادٍ فإن ربك غفور رحيم». ويرافق مخالفة اليهود في مأكلهم تنديد باحتيالهم على المحرّمات والتفافهم على التحريم للاستفادة مما حُرِّم في أوجه أخرى غير الأكل: «لعن الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها»، أو «قاتل الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»[٩٤].

ونجد مخالفة اليهود في مختلف ثنايا العلاقات المجتمعية، بحيث يرصد الباحث اضطراداً واضحاً في أحكامها. وهذا على كل حال ما لاحظه اليهود أنفسهم. فالمحدّثون ينقلون عنهم قولهم: «ما يريد هذا الرجل [النبي محمد] أن يدع شيئاً من أمرنا إلاّ خالفنا فيه». ويرد هذا الحديث في سياق البحث في مسألة التعامل مع المرأة الحائضة. فالسنّة اليهودية تقضي على ما يبدو بإقصاء المرأة الحائضة عن شؤون الحياة اليومية برمّتها ريثما تنتهي فترة الحيض[٩٥] فلنستمع إلى أحد المحدّثين: « عن أنس بن مالك ان اليهود كانت إذا حاضت المرأة منهم أخرجوها من البيت، فلا يؤاكلوها ولا يجامعوها. فسأل أصحاب النبيّ رسول الله صلعم عن ذلك، فأنزل الله عزّ وجلّ

٩٤. ابن كثير، **تفسير**...، ١١٧/٣.

٩٥. «وأمرهم في الحيض والحائض شديد. يجب عليهم أن يعتزلوها وثيابها وأوانيها، وما مسّته الحائض من شيء فقد نجس ووجب أن يُغسل. وإن مسّت لحم القربان وجب أن يُحرق ذلك اللحم بالنار. ومَن مسّ الحائض أو خبزت أو طبخت أو غسلت فكلّه نجس حرام على الطاهرين» (المقدسي، **البدء**...، ٣٨/٤). وعن يهود القاهرة في القرن الخامس الهجري يذكر المقريزي أنهم «يتشدّدون في أمر الحائض بحيث يعتزلونها وثيابها وأوانيها» (**خطط**...، ٤٧٩/٢).

«ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض . . .» حتى فرغ من الآية . فأمرهم رسول الله أن يصنعوا كل شيء إلاّ النكاح . قالت اليهود : ما يريد هذا الرجل أن يدع شيئاً من أمرنا إلاّ خالفنا فيه . فجاء عبّاد بن بشير وأُسيد بن حُضير فقالا : يا رسول الله ان اليهود قالت كذا وكذا ، أفلا ننكحهن ؟ فتغيّر وجه رسول الله صلعم حتى ظننّا انه قد وجد عليها [أي غضب] . فخرجا من عنده ، واستقبلتهما هدية من لبن إلى النبي صلعم . فبعث في آثارهما ، فسقاهما ، فظننّا إنه لم يجد عليهما»[٩٦] . ويروي مسلم في صحيحه هذا الحديث (٢١١/٣) بلا تغيير يُذكر . كما أنه يرد عند أبو داود (٦٧/١) والدارمي (٢٤٥/١) ، والكل يذكرون قول اليهود : «ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلاّ خالفنا فيه» . وواضح ان ما يرويه الجميع عن ذينك الرجلين (عبّاد وأُسيد) عندما نقلا للنبي قول اليهود هذا ، وأتبعاه بسؤالهما (التحريضيّ) «أفلا ننكحهن» أو «أفلا ننكحهن في المحيض» ، ان الرجلين إنما يطلبان السماح بنكاح النساء في المحيض إمعاناً في مخالفة اليهود ونكاية بهم ليس إلاّ . وذلك رغم أن صيغة الوحي الإلهي كانت واضحة : «فاعتزلوا النساء في المحيض . . .» . وهذا ما يتضح أحياناً من صيغة تركيب الكلام عند بعض المحدّثين . فالدارمي مثلاً ينقل الحديث بهذه الصيغة : «ان اليهود كانت إذا حاضت المرأة فيهم **لم يؤاكلوها ولم يشاربوها وأخرجوها** من البيت . . . فأمرهم رسول الله **أن يؤاكلوهن ويشاربوهن وأن يكونوا معهن في البيوت** . . .» نقيض مقابل نقيض . وجليّ أيضاً أن النبي لم يشأ أن يُعرب بوضوح ، رغم ما «تمعّر» من وجهه ، عن النهي عن نكاح الحائض ، بدليل بعثه بطلب الرجلين الملحاحين على المخالفة : «فبعث في آثارهما ، فردّهما ، فسقاهما [اللبن] فعلمنا أنه لم يغضب عليهما» (الدارمي) ، علماً بأن الرجلين طالبا بالسماح بما نصّ الوحي على خلافه . لكن يبدو ان الرغبة في مخالفة اليهود أشدّ وأبقى[٩٧] .

ويبدو أيضاً ان يهود المدينة كانوا «لا يأتون النساء في اعجازهن» ، وأنهم كانوا

٩٦. ابن حنبل ، **مسند** . . . ، ٢٤٦/٣ .

٩٧. لذا نجد ابن كثير يقول : «ولهذا ذهب كثير من العلماء **أو أكثرهم** إلى انه يجوز مباشرة الحائض في ما عدا الفرج» (٤٥٨/١) . أو نجد آخرين يقولون : «لا بأس أن تؤتى بين فخذيها أو في سرّتها» أو «في مراقّها وبين أفخاذها . فإذا وُفّق غسلت ما أصابها واغتسل هو» (دارمي) . لكن ابن عباس يذهب شوطاً في التسهيل ، فيروي عن النبي «في الذي يأتي امرأته وهي حائض» انه «يتصدّق بدينار» . «وفي لفظ للترمذي : إذا كان دماً أحمر فدينار ، وإن كان دماً أصفر فنصف دينار» (ابن كثير ، ٤٦٠/١) . تدقيق !

يقولون للمهاجرين والأنصار ان «مَن أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول» (دارمي، ابن حنبل، ابن كثير...) «فأنزل الله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا نساءكم أنّى شئتم». ويُروى عن ابن عمر «أن رجلاً أتى امرأته في دُبُرها فوجد في نفسه من ذلك وجداً شديداً فأنزل الله «نساؤكم حرث لكم...». و«عن نافع، قال: قرأت ذات يوم «نساؤكم حرث لكم...» فقال ابن عمر: أتدري فيمَ نَزَلتْ؟ قلت: لا. قال: نزلت في إتيان النساء في إدبارهنّ[٩٨]. ورغم اختلاف المحدّثين حول «الإتيان من دُبر»، هل هو «في الدُبُر» نفسه أم «في القُبُل من دُبُر» (كما يذهب أكثرهم)، فإن الأرجح ان السنّة استقرّت على ما ينقله الدارمي عن النبي من أنه أقرّ في النهاية «ان الله لا يستحي من الحق. لا تأتوا النساء في أعجازهن»[٩٩]. وهي صيغة تفيد الإقرار بالشيء بعد لأي والقبول به على مضض[١٠٠].

وإذا كان اليهود يمارسون العزل عند إتيان نسائهم، فإن السنّة النبوية أوصت بخلاف ذلك. فقد «جاء رجل إلى النبي صلعم، فقال يا رسول الله، ان لي وليدة وأنا

٩٨. ابن كثير، **تفسير**...، ٤٦٤/١.

٩٩. الدارمي، **سنن**...، ١٤٥/٢.

١٠٠. لا تقتصر هذه المسألة على السنّة اليهودية وحدها، بل تتعلّق، بوجه من أوجهها، بوضع المرأة عموماً في المدينة. وهو وضع يختلف إلى حدٍّ كبير عن وضعها في مكة. مما يجعل علاقة المهاجرين بنسائهم تختلف عن علاقة الأنصار (واليهود) بهنّ. مثال ذلك ما يرويه ابن كثير: «... وإنما كان هذا الحيّ من الأنصار، وهم أهل وثن، مع هذا الحي من يهود وهم أهل كتاب، وكانوا يرون لهم فضلاً عليهم في العلم، فكانوا يقتدون كثيراً من فعلهم. وكان من أمر أهل الكتاب [أنهم] لا يأتون النساء إلاّ على حرف. وذلك **أستر** ما يكون للمرأة. [نضرب صفحاً عن اتجاه رأي الفقيه باتجاه السترة وحسب]. فكان هذا الحيّ من الأنصار قد أخذوا بذلك من فعلهم. وكان هذا الحيّ من قريش يشرحون النساء شرحاً منكراً ويتلذّذون بهنّ مقبلات مدبرات مستلقيات. فلما قدم المهاجرون المدينة تزوّج رجل منهم امرأة من الأنصار، فذهب يصنع بها ذاك، فأنكرته عليه. وقالت: اننا كنا نؤتى على حرف، فاصنع ذلك، وإلاّ اجتنبني. فسرى أمرهما، فبلغ رسول الله صلعم فأنزل «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّ شئتم» أي مقبلات ومدبرات ومستلقيات، يعني موضع الولد» (**تفسير**...، ٤٦٣/١). ويحرص ابن كثير على الاستغفار لابن عمر الذي يروي هذا الحديث فيقول «والله يغفر له»، ربما لهذا الإجحاف الذي أورده بحقّ الأنصار! وربما رأى المدقّق ان ابن عمر بحاجة إلى الاستغفار من وجه آخر. إذ لا نظن ان اعتراض المرأة المدنية كان على إتيانها «مقبلة مدبرة مستلقية» بل كان، على الأرجح، على إتيانها «في الدبر». وذلك لأسباب تتعلّق بموقع النساء، في المدينة، من الرجال. فالبخاري يقول، مثلاً، «إن الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم» (صحيح، **كتاب النكاح**، ٣٦). لكن هذه مسألة تُبعدنا، رغم أهميتها، عما نحن فيه.

أعزل عنها، وأنا أريد ما يريد الرجل وأكره أن تحمل، وان اليهود تزعم ان الموؤودة الصغرى العزل. فقال: كذبت يهود. إن الله إذا أراد أن يخلقه لم يستطع أحد أن يعرفه[١٠١].

لا تدّعي هذه الأسطر استنفاذ أحكام السنّة من حيث مخالفة أهل الكتاب عامة واليهود خاصة. فالأمثلة التي أتينا على ذكرها إنما ترمي إلى بلورة النموذج، ليس إلاّ. وهذه الأمثلة لا تشتمل على مخالفة المشركين أو المجوس[١٠٢]، ولا تتطرّق إلى المفارقات التي تنجم عن عملية المخالفة، إذ يتبيّن ان «المخالفة» المعيّنة لجماعة معيّنة قد تتحوّل إلى «موافقة» لجماعة أخرى، ولا لدور الأبعدين والأقربين في إقرار أحكام المخالفة أو استبعادها[١٠٣]...

قصارى القول ان أحكام السنّة الإسلامية تستمرّ في انتهاج مخالفة اليهود، ابتداءً من قواعد النظافة البسيطة (إذ تجعل اليهود أوسخ أهل الأرض، حى إن أماكن عذراتهم أنتن ما يكون: «اليهود أنتن خلق الله عذرةً» أو «إن الله نظيف يحب النظافة، فنظّفوا عذراتكم ولا تشبهوا باليهود»)[١٠٤]. مروراً بالمعاملات التجارية البسيطة («مَن غش مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويُحشر يوم القيامة مع اليهود، لأنهم أغش خلق

١٠١. ابن حنبل، **مسند**...، ٥١/٣.

١٠٢. من نوع: «إن العجم يبدأون بكبارهم إذا كتبوا، فإذا كتب أحدكم فليبدأ بنفسه» (المتّقي، **منتخب كنز العمّال**... ٦٦/٤).

١٠٣. فالفرس والروم يكونون أحياناً موضع مخالفة، لكنهم قد يكونون في المسائل التي لا تهدّد تميّز الجماعة مباشرة، قدوةً يُقتدى بها أو مرجعاً يُرجع إليه. فتنقل الأحاديث عن النبي قوله: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة [نكاح المرضع] حتى ذكرت أن الروم والفرس يصنعون ذلك فلا يُضرّ ولدهم» (مسلم، **صحيح**...، ١٦/١٠). وفي حديث العزل كان النبي قد أوصى بمخالفة اليهود في هذه الممارسة واتّهمهم بالكذب، كما رأينا، لكننا نجد في حديث آخر ان مرجعية رفض العزل هي ممارسة الروم والفرس: «إن رجلاً جاء إلى رسول الله صلعم فقال: اني أعزل عن امرأتي. فقال له رسول الله صلعم: ولمَ تفعل ذلك؟ قال الرجل: أشفق على ولدها أو على أولادها. فقال رسول الله صلعم: لو كان ذلك ضارًّا ضرّ فارس والروم» (مسلم، ١٨/١٠). إلى ذلك، تندرج كراهية العزل، فضلاً عن كونها تميّزاً عن اليهود، ضمن اتجاه ستراتيجي عام لا مجال للبحث فيه هنا.

١٠٤. ابن الأثير، **النهاية**...، ١٩٩/٣.

للمسلمين»)[١٠٥]، وصولاً إلى طقوس الموت والدفن (عن النبي: «إذا متّ فخرجتم بي فأسرعوا ولا تهوّدوا كما تهوّد اليهود والنصارى»)[١٠٦].

واليهود في عُرف السنّة كانوا قد مُسخوا، لكثرة معاصيهم وكفرهم بما أُنزل إليهم، إلى قردة وخنازير، وربما كانوا قد مسخوا أيضاً إلى غير ذلك من الدوابّ، كالضّباب والضباع وما إليها. والنبي يحرص على تذكير صحابته بأمر مسخ اليهود هذا، سواء بمناسبة («سألنا رسول الله صلعم عن القردة والخنازير أهي من نسل اليهود؟ فقال: لا. إن الله لم يلعن قوماً قط فيمسخهم فكان لهم نسل. ولكن هذا خلق كان. فلما غضب الله على اليهود فمسخهم جعلهم مثلهم»)[١٠٧] أو بلا مناسبة («جاء رجل إلى النبي صلعم فقال: يا رسول الله إنّا بأرض مُضبعة [أي كثيرة الضباع] فما تأمرنا؟ قال: بلغني أن أمة من بني اسرائيل مُسخت دواب، فما أدري أي الدواب هي. فلم يأمر ولم ينهَ»)[١٠٨]، ممّا يترك المجال واسعاً أمام التخمين بأن أية طائفة من الدواب قد تضمّ في صفوفها بعضاً من أمة إسرائيل الممسوخة[١٠٩].

واليهود في ذلك كله موضع وصف بالنفاق والكذب والافتراء على الدين. ذلك أنهم يعلمون ما جاء في التوراة من أحكام موافقة للقرآن ويصرّون على عدم الأخذ بها. والسنّة إذ تمضي في تعميق هوّة المباعدة والمخالفة تعزّز في الوقت نفسه أسباب النفاق والكذب إذ تجعلهما، من بَعد، باديتين للعيان في كل ما يتعلّق بأمور الحياة اليومية والسلوك الملحوظ. أما النواحي النظرية واللاهوتية فهي شأن المنظرين واللاهوتيين، وهي من ثم لا تطغى على سطح العلاقات، هذا عندما لا تكون أوجه المقاربة فيها أكثر من أوجه المباعدة. إذ غالباً ما تشهد السنّة على توافق أحكام الكتابين بشأنها. كان عمر بن الخطاب يقول: «كنت أشهد اليهود في مدارسهم فأعجب من التوراة كيف تصدّق

١٠٥. ابن بابويه، **منَ لا يحضره الفقيه**...، ٨/٤.
١٠٦. ابن الأثير، **النهاية**...، ٢٨١/٥. والتهويد هو «المشي الرويد المتأني... وهو من الهوادة».
١٠٧. ابن كثير، **تفسير**...، ٦٠٢/٢.
١٠٨. ابن حنبل، **مسند**...، ١٩/٣.
١٠٩. والحديث عن مسخ بني إسرائيل قد يكون موضوعاً للتندّر. يعلّق الجاحظ في معرض كلامه عن أكل القدماء للضبّ، وتعقيباً على ما رُوي من «ان أمّتين مسختا، إحداهما في البرّ وهي الضباب...» فيقول: «ورووا عن بعض الفقهاء أنه رأى رجلاً يأكل لحم ضبّ فقال: إعلم أنك أكلت شيخاً من مشيخة بني إسرائيل» (الحيوان، ٧٧/٦). أما ابن قتيبة فهو ينسب قولهم «إن الضبّ كان يهودياً عاقًّا فمسخه الله تعالى ضبًّا» إلى أحاديث الجاهلية (**تأويل**...، ص ٢٨٤).

القرآن ، ومن القرآن كيف يصدّق التوراة[١١٠] . تصديق متبادل . لكن شبهة تصديق القرآن للتوراة كانت قد دفعت عمر إلى الحصول على نسخة منها ، هذه التوراة . فأحضرها للنبي وجعل يقرأ فيها على مسمع منه ، علّ هذا التصديق يُصلح ذات البين . لم تكن النتيجة على ما يرام حسب رواية الدارمي : «عن جابر ، ان عمر بن الخطاب أتى رسول الله صلعم بنسخة من التوراة . فقال : يا رسول الله هذه نسخة من التوراة . فسكت . فجعل يقرأ ووجه رسول الله يتغيّر . فقال أبو بكر : ثكلتك الثواكل ! ما ترى وجه رسول الله صلعم . فنظر عمر إلى وجه رسول الله صلعم فقال : أعوذ بالله من غضب الله ومن غضب رسول الله . رضينا بالله ربًّا ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً . فقال رسول الله صلعم : والذي نفس محمد بيده ، لو بدا لكم موسى فاتّبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل . ولو كان حيًّا وأدرك نبوّتي لاتّبعني»[١١١] .

كانت مخالفة اليهود أمراً يتعدّى كذبهم وتحريفهم للكلِم . فالطائر المحكيّ شيء والصدى شيء آخر . وبينما كانت الإصبع تشير إلى القمر ، يبدو أن البعض كان لا يزال ، حتى ذلك الحين ، لا ينظر إلاّ إلى الإصبع .

مراجع

ابن الأثير (مجد الدين)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المكتبة الإسلامية ، بيروت ، د . ت .

ابن بابويه، **من لا يحضره الفقيه** ، دار صعب ، بيروت ، ١٩٨١.

ابن حبيب، **المحبّر** ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، د . ت . تحقيق إيلزه شتيتر .

ابن حنبل، **مسند الإمام ابن حنبل** ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٨.

ابن سعد، **الطبقات الكبرى** ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .

ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث** ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٣.

ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٠.

١١٠. ابن كثير، تفسير . .، ٢٢٩/١.
١١١. الدارمي، سنن . .، ١١٦/١.

ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

أبو داود، **سنن أبو داود**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

أومليل (علي)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.

البخاري، **صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

الترمذي، **سنن الترمذي: الجامع الصحيح**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣.

الثعالبي، **فقه اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

الجاحظ، **كتاب الحيوان**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦).

حتّي (فيليب)، **لبنان في التاريخ**، بيروت - نيويورك ١٩٥٩. ترجمة أنيس فريحه ومراجعة نقولا زياده.

الدارمي، **سنن الدارمي**، دار المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.

السهيلي، **الروض الأنف**، دار الفكر، بيروت، د. ت.

سويدان (أحمد)، **الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية في مصر**، معهد العلوم الإجتماعية، بيروت، ١٩٨٥.

الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١.

الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، دار سويدان، بيروت، د. ت.

الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، ١٩٦٢.

مالك بن أنس، **الموطّأ**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣.

المتّقي، **منتخب كنز العمال** (على هامش مسند ابن حنبل).

المقدسي، **البدء والتاريخ**، دار صادر، بيروت، د. ت. تحقيق هوار، باريس، ١٩٠٣.

مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم** (شرح النووي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٢.

المقريزي، **الخطط المقريزية**، دار صادر، بيروت، د. ت.

المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، ١٩٦٥، تحقيق بلاّ.

النجّار (إبراهيم)، **مصباح الساري ونزهة القاري**، بيروت، ١٨٥٥.

النسائي، **سنن النسائي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

ياقوت، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت ١٩٧٩.

A. ADLER «Faiseurs de pluie faiseurs d'ordre»,. in *Libre,* no 2, Payot,. 1977.
J. FRAZER, *Le rameau d'or,* Robert Leffont, 1981.
M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie,* Payot, 1971.
S. FREUD, *Totem et tabou,* Payot, 1972.
M. ELIADE, *Nostalgie des origines,* Gallimard, 1969.
M. DOUGLAS, *De la Souillure,* Mespero, 1981.
E. RABBAT, *Formation historique du Liban politique et constitutionnel,* Beyrouth, 1986.

مشاكل الاسكان وانعكاساتها على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والوطنية

اعداد : الدكتور عفيف عواد

مقدمة

ان الانسان بطبعه اجتماعي ومدني يسعى الى التكامل والارتقاء بعلاقاته مع الآخرين ، غير انه يسعى في أغلب الأحيان ، حسب ظنه ، الى تأمين راحته وتحقيق ذاته وأنانيته وايجاد المقومات والوسائل التي تكفل سعادته ورفاهيته واستقراره .

والمنزل او المسكن يعتبر الموئل الذي يضمن فيه الانسان سلامته وطمأنينته واستقراره وراحته ، وبالتالي تأمين احدى أهم مقومات العائلة او الأسرة . انه باختصار رمز الخصوصية والمكانة والتمايز .

وهكذا ، فالمسكن منذ ان كان يأويه الانسان في القدم ، أكان بين أغصان الشجر أو في بطون الصخور والمغاور او بيوت الطين واللبن ، الى أيامنا الحاضرة وما تحويه المساكن من قصور منيفة وعمارات شاهقة وبيوت ساحرة ، ومساكن عشوائية من أكواخ الخشب والتنك والبيوت المرتجلة ، هذا المسكن هو الغريزة الأولية لكل كائن حي ، بواسطته يحمي نفسه من شروط وجوده الطبيعية ويعمل على تأمين مستلزمات بقائه وصموده وارتقائه ، وبالتالي تأمين المأوى او المنزل الذي سيحتضن العائلة او الأسرة . بعد هذا التمهيد البديهي عن أهمية المسكن ومكانته الخاصة ومملكته المتولدة من طموحات العقل ولواعج القلب ، نحاول بكل موضوعية دراسة مشكلة الاسكان في لبنان باعتبارها قضية اجتماعية أساسية وأثرها على النواحي الاجتماعية والاقتصادية والوطنية .

ان مشكلة الاسكان في الدرجة الأولى تعود الى غياب سياسة تنموية شاملة عند الدولة تلحظ اطاراً توجيهياً تخطيطياً ومتكاملاً يطال بشكل متوازن كافة الانشطة

الاقتصادية ومختلف المناطق. انها في الحقيقة تعود الى فقدان بعد النظر في الاسس الاقتصادية والتنموية المعتمدة. انها سياسة تعتمد على خلل كبير في التوازن الانمائي على صعيد القطاعات والمناطق وسواها، مما ينعكس سلباً على التركيبة الديمغرافية ويتقاطر الوافدون من الأرياف الى المدن وتزدحم العاصمة بشكل اساسي والمدن الرئيسية بالكثافة السكانية، وبما ان لبنان يعيش النظام الاقتصادي الحر الذي من أولى سماته قاعدة العرض والطلب، فان المساكن المعروضة هي أقل بكثير من المساكن المطلوبة (فيما يتعلق بالمساكن العادية وليس المساكن الفخمة)، مما يؤدي الى ندرة بل استحالة وجود مساكن للايجار من جهة والى ارتفاع بدلات الايجار او أسعار بيعها من جهة أخرى، وهنا تكمن معضلة الاسكان ومفاعيلها نتيجة لغياب سياسة تنموية رشيدة شاملة.

وتجدر الاشارة في هذا السياق الى ان مشاكل التهجير والتضخم وتدني سعر صرف العملة الوطنية وامتصاص مداخيل ذوي الدخل المحدود قد انعكس سلباً على موضوع الاسكان، وأدى الى استحالة الحصول على مسكن عادي من قبل المواطنين الذين يتقاضون رواتبهم بالليرة اللبنانية، وأمست المداخيل المرتفعة والمتوسطة والمتدنية لهؤلاء المواطنين في عجز دائم، والفجوة تزداد، امام كلفة المسكن والقدرة على الاقتراض من ناحية وامام تأمين متطلبات العيش الضرورية من ناحية اخرى.

وهكذا، نتيجة لكل ذلك، انحسرت بشدة امكانية الحصول على مسكن لدى الغالبية الساحقة من المواطنين وتفاقمت مشكلة الاسكان وتردت أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية وظهرت بشكل ملفت أحياء الصفائح والمنازل العشوائية واكتظاظ السكان واحتلال الاملاك العامة والتعدي على الملكيات الفردية، والاستخفاف بالقوانين العامة والقيم والاعراف الاجتماعية وقد أفرزت هذه الظواهر ذيولاً اجتماعية خطيرة طاولت المسؤولية الوطنية والاخلاق وتعاون الجماعة وحس المسؤولية وسنة الزواج وسعادة الأسرة واستقرارها.

فيما يلي سنستعرض أهم الاسباب الكامنة وراء معضلة الاسكان وما خلفته من آثار اجتماعية واقتصادية ووطنية:

أولاً: الاسباب الأولية لمشكلة الاسكان

١. انطلاقة الاقتصاد اللبناني

ان العرض التاريخي لتشكل بنية الاقتصاد اللبناني منذ عرف لبنان «نظام المقاطعجية» في فترة حكم الامبراطورية العثمانية مروراً بعملية اقتسام العالم من قبل الدول الاوروبية لاسيما انكلترا وفرنسا، وخضوع لبنان للاستعمار الفرنسي الى ان نال استقلاله من فرنسا وحتى ايامنا الحاضرة يتبين لنا ان هذا البلد اكتسب السمات الاساسية في بنيته الاقتصادية لاسيما خلال عقدي الخمسينات والستينات في فترة الانطلاقة الاقتصادية المميزة. أهمها: اقتصاد وساطة وتابع للسوق العالمية وحاجاتها، سياسة «الباب المفتوح»، اللاتوازن في السياسة الاقتصادية، هيمنة قطاع الخدمات على الاقتصاد اللبناني وتبعيته وهشاشته وعطوبيته عند حصول أية انتكاسة او أزمة، انكشافه على الخارج.

هذه الاسباب مجتمعة أدت الى اعطاء الدور المونوبولي لبيروت والى تمركز مجمل النشاطات الاقتصادية في العاصمة والى النزوح السكاني حول هذه النشاطات والمؤسسات وحصول الاكتظاظ السكاني والازمة السكنية.

٢. الدور المونوبولي للعاصمة

ان مساحة محافظة مدينة بيروت تبلغ حوالي ١٨ كلم٢، غير ان الانتشار السكاني والعمراني الحديث أدى الى نمو منطقة عمرانية حولها مساحتها تزيد على ١٠٠ كلم.٢ ويمكن اعتبار بيروت الكبرى أي المنطقة العمرانية المذكورة، أهم مرفق اقتصادي حيوي في لبنان. والسبب يعود الى المؤشرات التالية: مساحة بيروت الكبرى هي أقل من ١٪ من مساحة لبنان ويسكنها زهاء نصف سكان لبنان على الاقل وتضم حوالى ٧٥٪ من المجموع الكلي للغاملين في الصناعة في كل لبنان و٧٥٪ من مجموع العاملين في قطاع الخدمات و٦٠٪ من العاملين في مختلف القطاعات. كما يتركز في المنطقة حوالى ٦٥٪ من مجموع المؤسسات الصناعية في لبنان. وكان نصيب هذه المنطقة في الاجور المدفوعة حوالى ٦٧٪ من اجمالي الاجور كلها في لبنان. كما وتجتذب بيروت ايضاً ٩٠٪ من مصارف البلاد ومحاميها و٨٢٪ من مهندسيها و٧٥٪

من أطبائها، و٧٠٪ من عدد أسرة المستشفيات. بالاضافة الى استقطاب العاصمة أغلبية النشاطات والقطاعات الاقتصادية والسياسية والادارية والاجتماعية والثقافية والتربوية لاسيما الجامعات والثانويات والمراكز الثقافية والسفارات الاجنبية والادارات العامة وسواها.

بطبيعة الحال، ان هذه المؤشرات والارقام يلازمها ظهور هجرة داخلية وتدفق رساميل وعمالة اقليمية وأجنبية واستقطاب حضري بارز في العاصمة وانفجار سكاني مذهل يستتبع دون شك ظهور معضلة السكن وآثارها المتعددة وبالتالي ظهور أحياء سكنية مرتجلة وغير قانونية، تقوم معظم مبانيها بطريقة عشوائية لا ترتبط بقواعد التخطيط الحضري الداخلي وتتكون في معظمها من مواد بنائية غير مدروسة ومتينة وغير ثابتة تتمثل في الصفيح والاخشاب والتنك ومخلفات أخرى.

٣. التفاوت الاقتصادي بين المناطق

لقد استطاع قطاعا الخدمات والصناعة في المركز العاصمة ان يسلبا معظم الايدي العاملة ويقوضا دعائم القطاع الزراعي في الاطراف باعتباره القطاع الرئيس، فتخلفت الزراعة وباتت فرص العمل ضئيلة، وما ذكرناه سابقاً عن تمركز العمالة والسكان والنشاطات الاقتصادية والمؤسسات الاجنبية والتربوية والثقافية والاجتماعية في العاصمة بيروت، يجعل التفاوت الاقتصادي بين العاصمة وسائر المناطق أمراً محتوماً وبديهياً. وللدلالة على ذلك ان القطاع الزراعي الذي يعتمد بأغلبيته على مناطق الأطراف وكان يهيئ أسباب المعيشة لثلثي السكان في لبنان وكان يمثل ٢٠٪ من الدخل الوطني عام ١٩٤٨، وكان يعمل فيه ما يقارب ٩ و٤٨٪ من سكان لبنان حتى أواخر السنوات الخمسين من هذا القرن، أصبحت حصته من الدخل الوطني لا تلامس حدود ١٠٪ مع هروب مريع لعمال هذا القطاع نحو الخدمات خصوصاً والصناعة واستقرارهم في الاحياء الشعبية وأحزمة الفقر.

٤. النزوح من الارياف الى المدن

ان السبب الرئيسي لنزوح السكان من الارياف الى المدن هو البحث عن العمل والحصول على القوت أولاً، وتأمين المدرسة والطبابة ومستلزمات العيش الأخرى ثانياً.

وهذا النزوح المتزايد حصل بسبب ما ذكرناه أعلاه لاسيما تدهور الزراعة والحالة البدائية التي تعيشها وتطور قطاع الخدمات وهيمنته على حساب القطاعات المنتجة. والجدير ذكره هذا ان العاملين في القطاع الزراعي الذي كان يناهز ٤٨,٩٪ من سكان لبنان أواخر الخمسين وقد تناقص عددهم حتى وصل الى ٢٠٪ من سكان لبنان أواخر الستين وفي السنوات الاولى من عقد السبعين. بينما العاملون خصوصاً في العاصمة والمدن الرئيسية الأخرى فقد توزعت نشاطاتهم على قطاع الخدمات اولا ثم قطاع الصناعة ثانياً وأخيراً على العمل الموسمي والبطالة المقنّعة والاعمال المؤقتة والهامشية والتسول والبغاء والاعمال المشينة. واللافت هذا، انه عام ١٩٧٢، أي قبل الحرب، كانت البطالة تشكل ١٫٨٪ من عدد العاملين في لبنان، وهذه نسبة تثير القلق والاهتمام. كما وان عدد العاملين في قطاع الخدمات في العاصمة والمدن الرئيسية الأخرى، كان يناهز ٥٥٪ من مجموع العاملين في لبنان.

ثانياً: الاسباب التي فاقمت مشكلة الاسكان

١. فقدان الجدية عند الحكم

بكل تأكيد، ان فقدان الجدية عند الحكم في معالجة موضوع الاسكان والايجار كان السمة المميزة له منذ الاستقلال وحتى اليوم. واذا كانت الدولة أنشأت مديرية أو مجلس الاسكان عام ١٩٥٦، وكان هدفه ايجاد مأوى وسكن للمتضررين من الزلازل التي أصابت لبنان عام ١٩٥٥، وكذلك الفيضانات. ثم اصبح اسم هذا المجلس عام ١٩٦٤ المجلس الوطني للاسكان وكان تابعاً لوزارة الاشغال العامة. ثم ألغي عام ١٩٧٣ واستحدثت وزارة الاسكان والتعاونيات بعد فشل مشروع بناء المساكن الشعبية ومستلزماته، فان الفوضى وعدم الجدية والتباطؤ في العمل قد أعاق مشروع بناء المساكن والحصول على الشقق السكنية. ناهيك عن هروب رأس المال الخاص لأسباب تتعلق بالارباح وبقوانين الايجارات الاستثنائية التي لا تنهي حق المستأجر بأشغال المأجور عند انتهاء العقد.

وتجدر الاشارة هنا، الى ان الحصول على القروض السكنية والتسهيلات كانت تعتمد في اكثرها على الرشوة والمحسوبية والعلاقات الشخصية والتحايل على القوانين والشروط. وبدأت أزمة الاسكان تتفاعل خصوصاً ان العجز المتراكم على صعيد الحاجات السكانية يبلغ حوالى ٤٠٠ الف مسكن حسب دراسة قامت بها منظمة

الاكوا خلال السبعينات وتقدر الحاجات السكنية المستجدة سنوياً وحسب المصدر نفسه بحوالى ٢٠ الف وحدة سكنية . خلاصة القول في هذا المجال ، هي ان سوء الحكم ولا مبالاته وعدم اكتراثه بالقضايا الوطنية الحقيقية وسوء الادارة العامة كان وراء تفاقم مشكلة الاسكان وافرازاتها المتنوعة .

٢. الحرب اللبنانية وبنية التركيبة الديمغرافية

ان التوزيع الجغرافي للسكان في لبنان يمثّل اختلالاً بارزاً ان من حيث انتشارهم في مختلف المناطق اللبنانية ، او من حيث الكثافة السكانيةوالتي تزيد في لبنان على ٣٠٠ نسمة في الكلم ٢ لعام ١٩٧٩، بينما كانت سنة ١٩٧٤ حوالى ٢٤٦ نسمة في الكلم ٢. ومقارنة مع احصاء سنة ١٩٣٢ حيث كانت تساوي في تلك الاثناء ٧٢ نسمة في الكلم ٢. وفي عام ١٩٤٤ وصلت هذه النسبة الى ٩٨ نسمة في الكلم ٢. وكذلك نلاحظ ان نسبة الكثافة قد زادت حوالى اربعة أضعاف حيث تستأثر مدينة بيروت وضواحيها وبعض المدن الساحلية بالنصيب الاوفر من هذه الكثافة .

لكن الحرب اللبنانية أحدثت تغيرات جذرية في بنية التركيبة السكانية للبنان عامة وخاصة لبيروت عما كانت عليه قبلاً سواء في تركيبتها الديمغرافية او في تركيبتها الاجتماعية والاقتصادية . لقد شهدت العاصمة تحركات سكانية عنيفة شملت مختلف الاحياء والاماكن داخلها وخارجها ، واصبحت الاحياء تضم أفراد من مختلف الطبقات والفئات . ولم يبقَ سوى قلة من الأحياء الفخمة لم تشهد حركة نزوح اليها وحافظت على تركيبتها السكانية والاجتماعية - الاقتصادية .

ان عمليات التهجير حصلت في لبنان قبل اندلاع الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥. بين سنة ١٩٦٩ و١٩٧٥ جرت أعمال عسكرية في الجنوب نتج عنها نزوح نسبة كبيرة من سكان القرى المجاورة للحدود . وتجمع القسم الاكبر من هؤلاء المهجرين في ضواحي بيروت ، فتضخم كثيراً عدد سكان بيروت الكبرى وأصبح في نهاية سنة ١٩٧٥ يقارب المليون ونصف مليون ساكن ، اي انه اصبح يقارب ٦٠٪ من مجموع سكان لبنان .

ثم أتت موجات التهجير المتلاحقة منذ عام ١٩٧٥ بحيث ان كل المناطق بدون استثناء أُصيبت بمأساة التهجير . ويمكن ان نستنتج ان اكثر من ٧٠٪ من اللبنانيين تأثروا

بشكل مباشر واضطروا لسبب او لآخر على ترك منازلهم وان ٤٠٪ منهم لم يعودوا حتى اليوم الى ديارهم.

وبطبيعة الحال، ان كارثة التهجير أحدثت تغييرات في التركيبة السكانية والتركيبة الاجتماعية الاقتصادية وفاقمت كثيراً مشكلة الاسكان مع ظهور آثار اقتصادية واجتماعية حادة.

٣. تشويه وتعطيل عمل التنظيم المدني

في بادئ الأمر ماذا يعني التنظيم المدني؟ والجواب على ذلك انه يعني مجموعة التدابير التقنية والادارية والاقتصادية والاجتماعية التي تسمح بالنمو المتناسق والمنطقي والانساني للمجموعات البشرية، ويتم تطبيق هذه التدابير بواسطة التصاميم والانظمة التوجيهية والتصاميم والانظمة التفصيلية للمدن والقرى.

ومعنى ذلك بشكل عام ان عمله يقوم على التوازن بين الامتداد العمراني من جهة وبين المحافظة على النشاطات الزراعية والمناطق الحربية من جهة أخرى، والقيام بتصميم يتناول بشكل متكامل مواقع الخدمات العامة والبنية الاساسية والتنظيم العام للنقل داخل المنطقة وبين المنطقة وخارجها، ومواقع النشاطات الانتاجية وكذلك مناطق امتداد السكن المناسبة والاحياء القديمة التي يتوجب تصحيح محيطها.

بعبارة أخرى، ان لدى التنظيم المدني امكانيات قانونية وادارية وتنفيذية فيما لو استعملت كما تستعمل في البلدان الراقية والتي تتحسس مسؤولياتها لأمكن حل كثير من المشاكل المتراكمة أبرزها: النزوح من الأرياف الى المدن، تخفيف أزمة السير ونفقات النقل، حماية الأراضي الزراعية والمناطق الحرجية، تأمين شروط السلامة العامة والشروط الصحية للمباني المشادة، تأمين الخدمات العامة وحماية المناطق والابنية الاثرية، خلق فرص عمل جديدة في الارياف وتكامل المدينة والريف، الحد من ارتفاع ثمن الأرض والمضاربات العقارية، تأمين فسحات ومساحات خضراء في العاصمة والمدن الرئيسية الأخرى.

لكن عمل التنظيم المدني كان محدوداً ويختصر بشكل عام على الاعمال التي كان يجب على السلطات البلدية القيام بها، كما وان الدولة لم تعر هذه الادارة الاهمية اللازمة ولم ترصد لها الاعتمادات المالية حتى المتواضعة للقيام بالدراسات التي

تحلحل كثيراً من المعضلات مستقبلاً. اضافة الى موضوع الملكية العقارية الخاصة واعتبارها مقدسة وفي حمى القانون وتصرّف المواطنين الافراد بها بمنأى عن المصلحة الوطنية ومصلحة الجماعة، والى التجاوزات اللامحدودة التي قام بها الافراد والجماعات على الاملاك العامة والخاصة والمرافق العامة خلال مراحل الحرب اللبنانية.

وهكذا شوّه عمل هذه السلطة المهمة التي ترصد مستقبل الأوطان وعطلت امكانياتها التي وجدت من أجلها والتي لو استعملت لساعدت في حل مشكلة الاسكان في لبنان.

٤. معيقات عمل الصندوق المستقل للاسكان والسياسات الاسكانية

أولاً ان القانون المتعلق بالاسكان صدر لأول مرة في أوائل الستينات وذلك تسهيلاً لاسكان ذوي الدخل المتواضع والمحدود والمحتاجين. غير أنه في سنة ١٩٧٣ وبتاريخ ٧٣/١/٣١ أنشئت وزارة الاسكان والتعاونيات بموجب القانون رقم ٧٣/٩ وحددت مهامها وصلاحياتها وملاكاتها بموجب القوانين رقم ٧٣/٣١ و٣٢/ ٧٣ تاريخ ٢١/ ١٢/. ١٩٧٣ ثم عيّنت بعد ذلك لجنة وزارية لاعداد السياسة السكانية بتاريخ ٦/٥/ ١٩٧٤ واعتمدت خطة التنمية السداسية ١٩٧٢ - ١٩٧٦ بعض القواعد والتدابير في حقل الاسكان.

لكن السياسة الاسكانية الأولى التي أقرها مجلس الوزراء عام ١٩٧٥ والتي وضعتها وزارة الاسكان والتعاونيات وحدّدت مبادئها وأهدافها الاقتصادية والسياسة الاسكانية الثانية في تاريخ لبنان التي اقترحتها وزارة الاسكان واعتمدها مجلس الوزراء بموجب المرسوم الاشتراعي رقم ١٢٩ عام ١٩٨٣ مع تحديد كل الاطر والتدابير اللازمة لتحقيق الحلول والمشاريع الاسكانية من خلال وحدة في القرار والعمل، لم يحققا أهدافهما بسبب توقف العمل وعدم توفر الموارد المالية اللازمة وتجدّد الحوادث الامنية في الاولى والغاء المرسوم الاشتراعي في الثانية نتيجة للصراعات السياسية وتبدّل الاوضاع والاولويات.

ثم صدر القانون رقم ٨٠/٦ تاريخ ١٩٨٠/٥/١٧ وتم انشاء الصندوق المستقل للاسكان وأعطاه الاستقلال المالي والاداري باشراف وزير الاسكان والتعاونيات. وغاية هذا الصندوق كانت اعطاء المساعدات العينية والنقدية لذوي الدخل المحدود عوضاً عن

المعوزين، وانتقال مهام وصلاحيات الاقراض من وزارة الاسكان اليه، وتأمين القروض للمستفيدين من فئتي الدخل المحدود وذوي الدخل المتوسط بفائدة حوالى ٦٪.

غير أن هذا الصندوق اصطدم بعقبات كبيرة حالت دون تحقيق الاهداف التي أنشئ من أجلها، أهمها: حالة الحرب والحوادث الامنية والظروف الصعبة، عدم توفر الموارد المالية اللازمة، بطء في تنفيذ المشاريع واعطاء القروض، سوء الادارة والمحسوبية والمنافع الشخصية والتحايل على القوانين والشروط وتدهور العملة الوطنية والتضخم وتدني قيمة السندات المستحقة من المستفيدين بسببهما.

إن السياسات الاسكانية القائمة على الآداء الاداري غير السليم والمحسوبية والمنفعة الشخصية والواسطة والبعيدة عن الواقعية والجدية والمسؤولية الوطنية ستصطدم اهتماماتها بالواقع المتفاقم وتتعطل مصداقيتها امام الرأي العام وتعمل من حيث تدري او لا تدري الى استفحال معضلة الاسكان وتردّي الاوضاع المعيشية والاجتماعية والاقتصادية.

٥. معيقات عمل مصرف الاسكان

ان الغرض اشراك القطاع الخاص في مشاريع الاسكان بعد احجامه عن المشاركة في مشاريع بناء المساكن الشعبية رغم تدخل الدولة ومشاركتها وكفالتها لهذا المشروع خلال مراحله الثلاث حتى عام ١٩٧٣، وكذلك احجامه عن المساهمة في الشركات المختلطة بموجب قانون عام ١٩٦٢، كان الغرض من ذلك جلب القطاع المصرفي والادارة المصرفية والقطاع الخاص عامة لتثمير رؤوس امواله في المشاريع الاسكانية وحل هذه المعضلة الوطنية الكبرى، باعتباره الاقدر على مواجهة هذه المشكلة. لذلك انشئ مصرف الاسكان بموجب المرسوم رقم ١٤ تاريخ ١٩٧٧/١/١٥ وصدق نظامه الاساسي بموجب المرسوم رقم ٩٣ تاريخ١٩٧٧/٤/١٢ ومخطط عمله بموجب المرسوم رقم ١٣٨٠ تاريخ ١٩٧٨/٦/١٦. وهذا المصرف شركة مختلطة مغفلة يساهم في نصف رأسمالها الدولة والصندوق الوطني للضمان الاجتماعي وفي النصف الآخر القطاع الخاص. وقد أجيز له تمويل وتحقيق مشاريع الاسكان من انشاء وترميم وتحسين والاقراض للسكن وادارة الاموال التي تخصص للاسكان.

لكن هذا المصرف، استنفد كامل رأسماله ولم يتمكن من جلب الرساميل لظروف الحرب وخوف القطاع الخاص وتدهور سعر صرف العملة الوطنية، واعتمد في التمويل

على القروض والسلفات من الدولة . اذ قدّم قروضاً افرادية الى ٣٥٧٠ عائلة خلال فترة زمنية تمتد من عام ١٩٧٩ حتى أواخر ١٩٨٨ تاريخ توقفه عن اعطاء القروض بسبب فقدان القروض الاسكانية جدواها الاجتماعية وهبوط أداء مؤسسات الاقراض وعدم تمويله كسلفات خزينة من الدولة. وكانت قيمة هذه القروض تساوي مبلغ ٨١٦٨٥٤٥٠٠ ليرة لبنانية ، أي تبلغ قيمته بالدولارَ الاميركي تبعاً لمتوسط سعر الدولار سنوياً بين أعوام ٧٩ و٨٨ بحدود ٧٨١٣٢٠٠٠ دولار أميركي . بينما عند استرداد هذا الرأسمال مع فوائده نرى بأن مصرف الاسكان لم يتمكن بالكل من استرداد ما قيمته ٦٠٠ الف دولار بسبب التضخم وتدني سعر صرف العملة الوطنية . هذا مع العلم ان متوسط الفائدة التي يتقاضاها مصرف الاسكان من المستفيدين هي في حدود ١٤٪ .

وهكذا فان القروض الاسكانية باعتبارها طويلة الاجل فشلت في رسم وحل مشكلة الاسكان بسبب عدم جدواها المالية والاجتماعية وعدم ثبات واستقرار سعر صرف العملة الوطنية . وخوف الرأسمال الخاص من امتصاص قدراته المالية ووقوعه في التصفية والافلاس مع العلم انه يفتش دائماً عن الربح والجدوى الاقتصادية والمالية لمشاريعه .

٦. معيقات عمل مؤسسات الاقراض الأخرى

أعد لبنان التشريعات التعاونية المطلوبة لأول مرة عام ١٩٦٤ وقام باصدار المراسيم المتعلقة بالعمل التعاوني ، ثم اعتمدت الدولة وأقرّت نهائياً ايجاد التسليف التعاوني وتحقيقه وأخيراً تصديق النظام الاساسي للاتحاد الوطني للتسليف التعاوني عام ١٩٧٢، وسمحت الدولة لهذا الاتحاد بتقديم القروض لبناء او شراء المساكن ومنحته سلفات لهذه الغاية . وكذلك سمحت الدولة لمصرف التسليف الزراعي والعقاري والسياحي بتقديم القروض ومنحته تسليفات لاجل بناء او شراء المساكن . لكن هاتين المؤسستين لم تحقق سوى تقديم ٢٠٠٠ قرض لهذه الغاية ، وهي نسبة ضعيفة جداً بطبيعة الحال وليست مجدية من أجل معالجة معضلة الاسكان بصورة نهائية .

وأيضاً ان مؤسسة الضمان الاجتماعي تمنح القروض لاجل اسكان فئات المضمونين لدى أحد أو جميع فروع الضمان ولموظفي القطاع العام ما عدا العسكريين ورجال قوى الامن الداخلي والامن العام . وقد صدر المرسوم رقم ٩٧٧٢ تاريخ ١٩٧٥/٢/٢٦

وحدّد الشروط التي ترعى القروض التي يقدمها الصندوق الى وزارة الاسكان والتعاونيات لتأمين المساكن للمضمونين والموظفين. وحتى تاريخه لم يوظف الصندوق أي مبلغ لتأمين المساكن، لا مباشرة، ولا بواسطة الوزارة.

مما تقدم، يتبين كيف ان الحاجات السكنية هي في ازدياد كبير، بينما تلبية هذه الحاجات هي ضعيفة جداً وبجرأة أكثر هي معدومة. باختصار ان تلبية الحاجات بطيئة تسير كالسلحفاة، بينما الطلب عليها يزداد وينتشر كالفطر.

٧. مكابح قوانين الايجارات

بعد صدور قانون الموجبات والعقود سنة ١٩٣٢ (أي قبل نيل لبنان استقلاله)، والذي كان ينظم العلاقات القانونية بين المتعاقدين، ومنها أحكاماً تتعلق بالعقود لاسيما عقد الايجار، كان هذا القانون لا يثير أية اشكالات بين المؤجر والمستأجر، وكان عقد الاجارة ينتهي بانتهاء المدة المحدّدة ويخلي المستأجر المأجور عند حلول الأجل. الا أنه في بداية الاربعينات، وبسبب النزوح الكثيف من الأرياف الى المدن للاسباب التي ذكرناها سابقاً وولادة الحركات النقابية ابّان تركّز السكان في المدن، صدرت قوانين عديدة عمدت الى تمديد الإجارة مقابل زيادات في البدل وارضاء لفئة المؤجرين. وكان المشترع يميز في كل مرة بين الاماكن للسكن وتلك المؤجرة لغير السكن.

وهكذا عطّل تطبيق مبدأ هام كان يتضمّنه قانون الموجبات والعقود. وهو انتهاء حق المستأجر بأشغال المأجور عند انتهاء مدة العقد. فجاءت قوانين الايجارات الاستثنائية تمدّد هذا الاشغال بالرغم من انتهاء تلك المدة. والجدير ذكره هنا ان آخر قانون للايجارات قد صدر قبل قانون ايجارات ١٩٩٢ كان سنة ١٩٨٢ وانتهى مفعوله مع نهاية ١٩٨٦. وكانت البلاد تعيش حالة فراغ في هذا الموضوع حتى صدور القانون الجديد.

والحقيقة ان السجال الذي نراه منذ مدة طويلة جداً وحتى اليوم بين لجنة الدفاع عن المستأجرين والحركة النقابية من جهة وجمعيات المالكين من جهة أخرى. أكان في وسائل الاعلام أم أروقة المجلس النيابي والوزارات الأخرى، هو تعبير عن الحالة المتردية التي يعيشها موضوع الاسكان في لبنان.

برأينا ان هذه المشكلة ستستمر وستزداد اذا لم يستقر سوق الايجار في لبنان أسوة بباقي دول العالم على أساس ان يحقق المالك مردوداً على قيمة ملكه الحالية بنسبة ٦٪

وان يدفع المستأجر صاحب الدخل المحدود نسبة ٢٠٪ من دخله كلفة السكن. لكن هذا الاستقرار يأتي بعد تحسن الأوضاع الاقتصادية في البلاد على كافة الاصعدة وتمديد قوانين الايجارات الاستثنائية خلال فترة محددة ونهائية واعطاء بدل معقول لا ترهق المستأجر من جهة وتسمح للمالك بالعيش الكريم والمقبول من جهة أخرى، واعطاء فرصة للمستأجرين والمالكين على السواء من أجل تحرير عقود الايجار وقيام واقع اسكاني جديد.

٨. أسباب أخرى

من الاسباب ايضاً معدّل النمو الديمغرافي في لبنان حيث يقارب ٣٪، وهذا معناه وجود مؤشر سلبي يعيق الخطط الانمائية على مساحة جغرافية لا تتجاوز عشرة آلاف وأربعمائة كلم^2 تقريباً، خصوصاً موضوع الاسكان.

وأيضاً، فان لبنان يعيش النظام الاقتصادي الحر بدون رقابة تذكر ولا تدخل معقول من قِبَل الدولة. وكل السلع تخضع لسوق العرض والطلب ومنها سلعة السكن باعتبارها مطروحة في السوق الحرة، فان أزمة السكن تتفاعل للاسباب التي ذكرناها قبلاً وسبب قلة العرض السكني في السابق وتنويعه ثم عدم القدرة المالية على الشراء حالياً بسبب التضخم ومعاناة أغلبية الناس من تدني سعر صرف العملة الوطنية. وتجدر الملاحظة هنا ان عدد الشقق الشاغرة لم تنخفض في أي يوم من الأيام في العاصمة وضواحيها عن ٥٠ ألف شقة، عدا الشقق الشاغرة في المدن الأخرى، والسبب انها غير متنوعة بحيث تكون جاهزة لاستقبال المستأجرين اذا وجدت والشارين بكل فئاتهم وقدراتهم المادية.

والسبب الآخر ايضاً هو ارتفاع ثمن سعر الأرض مما يؤثر على كلفة السكن، وكأنها حبلى بالبترول وأكثر. ليس هنالك من مقياس محدد لسعر الأرض وتوجد مضاربات عقارية متنامية، بالاضافة الى عدم وجود تشريعات وقوانين تحد من هذه التجارة المغرية، مثلاً: عدم تدخل الدولة بأسعار مناسبة للأرض، عدم تصنيفها الأراضي بغية المحافظة على الأراضي الزراعية والمساحات الخضراء بين المساكن والتخطيط المستقبلي للطرقات والخدمات العامة، فرض الضرائب العقارية وخصوصاً الأرباح العقارية بحسب مدة احتفاظ المالك بالأرض... الخ.

نشير في هذا الصدد الى ان ثمن المتر المربع للأرض في رأس بيروت كان في عام

١٩٥٢ يبلغ ٥٥ ليرة ، ثم قفز في عام ١٩٦١ ليصبح سعره سبعمائة ليرة . بينما في ايامنا الحاضرة ، وبسبب هراء العملة الوطنية ايضاً فأنه يساوي ملايين الليرات اللبنانية .

وأخيراً لا آخراً موضوع البناء ورخصه البناء والاسكان والتخطيط والمخالفات وتشويه المعالم الأثرية وعدم تناسق الامتداد العمراني ، وعدم تشييد المساكن على أساس ان تستوحى من مناخ البلد الجغرافي والاجتماعي ، كلها تساعد على تعقيد مشكلة الاسكان . اذاً استفحال معضلة السكن ناتج ايضاً عن الفلتان المذهل في موضوع التخطيط وعدم وجود قوانين حديثة تواكب التغيرات القائمة وتستشرف المستقبل وتمنع التعديات والتجاوزات .

نشير في هذه النقطة الى ان موضوع البناء هو من أهم القطاعات ذات القدرة الاحتمالية على استقطاب المشاريع الكبيرة والتوظيفات المالية المهمة ، ويجب ان تراعى فيه قواعد العلم والتخطيط ومحاولة تحصين الحاضر والمستقبل ، كأن يعتمد في هذا القطاع القواعد التي تعمل على التخفيف من الاضرار والكوارث مثلاً اضافة المواد وأخذ الحيطة للتخفيف من أضرار حدوث الهزات الأرضية والزلازل والسيول والثلوج والأمطار الغزيرة وسواها .

والآن ، بعد استعراضنا العام لأهم الاسباب التي أدت الى تفاقم مشكلة الاسكان ، ما هي الآثار التي خلفتها هذه المعضلة على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والوطنية ؟ .

ثالثاً : نتائج مشكلة الاسكان

١. الآثار الاجتماعية

ان المسكن الذي يقطنه الفرد والمحيط الموجود فيه يكونان الاطار المادي الذي يتحرك فيه ويقضي فيه معظم أوقاته . فالمسكن كما قلنا سابقاً مأوى ، ورمز للخصوصية أو المكانة والتمايز ، وهو يعكس الى حد بعيد شخصية الفرد وشخصية المجتمع ، ويعكس الى حد ما مستوى المجتمع على الصعيد التكنولوجي والاقتصادي والاجتماعي . وكما يقال ما هو متعارف عليه : الشارع مرآة البيت ونظافة الشوارع من نظافة المنازل ، كذلك فان الدلالات التي تعطيها الأحياء السكنية من حيث شكل المباني والأرصفة والشوارع والخدمات والحدائق والساحات وأماكن اللهو والاسواق

ومداخلها ومخارجها ونظافتها هي مهمة وتجيب الى حد بعيد عن التفاعل الانساني والعلاقات الاجتماعية والمستويات الاقتصادية وطبيعة النماذج البشرية التي تترعرع داخلها .

وهكذا ، ففي هذه البيئة السكنية نرى الهدوء والسكينة والنظافة والاندماج والصداقات وندرة المشاكل ، بينما في البيئة السكنية الأخرى نرى الخلافات والصراعات والعدوان والأمراض والانحراف والاجرام ومواطن الفساد . بكل بساطة ، انها نتاج أزمة المسكن وغياب الخطة الانمائية الشاملة والتخطيط العمراني الذي يهدف الى إقامة البيئة السكنية المدروسة والملائمة ، صحيًّا واجتماعياً واقتصادياً ، لفئات مختلفة من الأفراد ، والتي تمكنهم من اشباع احتياجاتهم الاساسية ، البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية ، لكي يؤدوا ادوارهم المختلفة بنجاح ، حيث يستطيعون النمو نمواً سوياً ، وينتجون أنتاجاً ناجحاً ، ويساهمون كل في موقعه في تقدم ورقي مجتمعهم .

ان النتائج الاجتماعية المتأتية من مشاكل الاسكان في لبنان هي عديدة ، أبرزها :

أ) الزحف اللامحدود للسكان الى العاصمة وسكن أغلبيتهم في مساكن غير صحية وتفتقد الى الحد الأدنى من التخطيط العمراني ، بالاضافة الى التعديات على الأملاك العامة وولادة المساكن العشوائية وأحزمة البؤس ، والبيوت المرتجلة . ان هذه البيئة السكنية ترتفع فيها الاصابات بالامراض السارية كالتدرن الرئوي والاسهال الحاد والالتهاب الشعبي الرئوي والتهاب الكبد . وتنتشر تأثيرات هذه الأمراض الى الأحياء الأخرى ، وبالتالي تتفاقم هذه المشكلة الصحية وتطال مواطنين هم أولى بالحياة والعناية والصحة .

ب) ضيق مساحة المنزل والفسحة السكنية الحياتية للفرد ، وهذا يدفع الأطفال الى اللعب في الشوارع لانعدام الحدائق العامة ، والرجال الى المقاهي اذا استطاعوا او الهروب من البيت او البقاء فيه على مضض . والنتيجة بالاضافة الى المشاكل الصحية ، المشاكل الاجتماعية والخلافات العائلية والحوادث المتفرّقة والانحراف والقلق والبؤس . . .

ج) حوادث الطلاق والقتل وسواها بسبب مشكلة الاسكان وصعوبة الحصول على مسكن جديد مريح ، بحيث يرغم العائلة على البقاء في المنزل القديم الضيق وحصول خلافات بين «الحماة والكنة» والزوج وزوجته وبين الاخوة وغيره ، مما يؤدي الى الطلاق أو القتل أو التناحر العائلي ، بالاضافة لمشاكل عديدة أخرى منها مادية ومنها معنوية ،

حيث تطغى في هذه الحالة القيم الفردية على القيم الجمعية.

د) وقوع الشباب في حالة من اليأس والتشاؤم وعدم الاستقرار والازمات النفسية بسبب صعوبة استقلالهم عن أهلهم في المسكن. وهذا يعود بطبيعة الحال الى رواتبهم البسيطة ومسؤولياتهم امام الأهل والاعتماد على ذواتهم في تأمين المستقبل والغلاء التصاعدي للمساكن.

هـ) تأخر سن الزواج والمشاكل الاجتماعية العديدة الناتجة عن هذا التأخير، ثم المشاكل الاجتماعية التي ستحصل بعد الاقدام على هذا الزواج.

و) التفتيش عن المسكن قبل الزوج أو الزوجة، وهذا شرط أساسي عند قدوم العريس أو العثور على عروس، بالاضافة الى فتاة تعمل والنظر الى راتبها قبل اي قياس آخر. وهذا بطبيعة الحال يتهدد الحياة الزوجية ويطعن قداستها وسننها التي أتت على ذكرها الكتب السماوية. وتبرز في هذه الحالة اطالة فترة الخطوبة، وفي بعض الحالات فسخها بسبب أزمة المسكن وما يستتبع ذلك من خلافات تتطور بين أهل العروسين. وأحياناً كثيرة يأتي العرسان الأثرياء لشراء الفتيات بحجة المال الوفير والمساكن الفسيحة مما يؤدي الى حصول الخلافات الزوجية والمشاكل الاجتماعية العديدة.

ز) الهجرة الى الخارج لتأمين الرأسمال الكافي لبناء الحياة والعودة الى الوطن لصرف جنى العمر في تأمين المسكن ومهر العروس اذا كان عازباً، أو تحويل الأموال التي جناها في الغربة الى عياله لتأمين الاحتياجات الاساسية لهم من مسكن وتعليم وغيره. وهذا نلفت الانتباه الى ان الهجرة يمكن ان تكون طويلة او نهائية بسبب أزمة المساكن، ويخسر الوطن بحصولها طاقات خلاّقة، او يمكن ان تكون قصيرة ومتوسطة بسبب هذه الأزمة، ولكنها تخلف وراءها مشاكل اجتماعية تطال الأسرة والحياة الزوجية والخلافات العائلية وأسس المجتمع واستقراره بشكل عام.

ح) تفكك المجتمع وحصول الانشقاقات بين فئاته ومساهمة الدولة في إذكاء هذا التناحر بواسطة أزمة المساكن والخلافات القائمة بين المستأجرين والمالكين وقوانين الايجارات الاستثنائية. وهذا الموضوع يبرز حدة هذه المشكلة الاجتماعية وامتداداتها واصطدامها بقيم المجتمع والشكاوى امام المخافر والبلديات والقضاء وسواه، وبالتالي لا يؤمن للمجتمع تماسكه وسلامه وتقدمه.

٢. الآثار الاقتصادية

مما لا شك فيه، ان معضلة الاسكان وعدم زيادة العرض السكني وتنويعه وواقع الاستثناء من خلال قوانين الايجارات التي صدرت منذ نصف قرن والحرب اللبنانية وتدني سعر العملة الوطنية كان وراء خوف وهروب الثروة اللبنانية في الداخل والخارج من محاولة الاستثمار في قطاع الاسكان.

غير ان هذه المشكلة انعكست بشكل مروحي على سائر القطاعات في لبنان. حيث ان ثقل الأزمة السكنية متمحور في العاصمة وضواحيها بنسبة ٦٥٪ وفي المدن الرئيسية الأخرى وضواحيها بنسبة ٢٠٪ ،فازدادت حركة البناء التجاري في هذه المناطق وامتدت الايدي الى أشجار الليمون والموز والزيتون والأراضي الزراعية الواسعة وحوّلتها الى اكوام من البنايات المبعثرة في كل اتجاه دون تنظيم وتخطيط عمراني وتأمين شروط السلامة العامة والبيئة الصحية ونظرة انمائية شاملة. ان العاصمة بيروت، بشكل خاص، تحوّلت الى غابة من الاسمنت، تسرح فيها سياسة «الباب المفتوح» والبحبوحة الظاهرية التي تُخدش عند حصول أية أزمة على حساب القطاعات الانتاجية واستراتيجية التنمية الحقيقية.

ان النتائج الاقتصادية المتأتية من مشاكل الاسكان في لبنان هي عديدة، أبرزها:

أ) تنامي قطاع الخدمات بشكل متزايد على حساب القطاعين الأول والثاني، وذلك على صعيد العمالة والمساهمة في الدخل القومي وتعطيل قاعدة التنمية التي تعتمد على القطاعات الانتاجية: مثلاً: يتبيّن ان قطاع الخدمات يساهم بأكثر من ثلثي الدخل الوطني، بينما قطاع الصناعة يقارب حدود ٢٠٪ وقطاع الزراعة لا يلامس نسبة ١٠٪. كما ان عدد العاملين في قطاع الخدمات يناهز تقريباً ٥٥٪ بينما كان عدد العاملين في قطاع الزراعة في الخمسينات يبلغ حوالى ٥٠٪ من مجموع العاملين في لبنان، ثم تناقص هذا العدد الى ٣٣٪ في الستينات ثم الى ٢٠٪ في أواخر الستينات والسنوات الأولى من عقد السبعين.

ب) تأثر الانتاج والنشاط الاقتصادي وملكة الخلق والابداع بالواقع السكني للعاملين وما يفرزه من اصابات وامراض وواقع صحي مشين. ويمكننا القول في هذا الشأن ان الانتاج السليم هو في الجسم السليم والواقع السليم.

ج) عدم التكافؤ في فرص العمل، حيث امكانات العمل في العاصمة والمدن الرئيسية متوافرة أكثر من سائر المناطق الأخرى، بالاضافة الى فروقات الدخول بين

الأولى والثانية . واستغلال المدن للأرياف ، وذلك بالاستيلاء على منتجاتها من خلال السيطرة على التسويق واحتكاره والارباح المجنية منها . وهذا يؤدي الى حصول فروقات في الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية وعدم تكامل بين المدينة والريف .

د) تردّي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمستأجرين والمالكين على السواء نتيجة للاسباب التي ذكرناها سابقاً ونتيجة امتصاص رواتب المستأجرين الذين ينفقون أكثر من نصفها على الايجار من جهة ونتيجة عدم تمكن المالكين من مواجهة اعباء المعيشة بالمبلغ الذي يتقاضونه عن المأجور من جهة أخرى .

هـ) توقف مؤسسات الأقراض السكني الطويل الأجل عن العمل بسبب التضخم الذي فاقم مشكلة الأسكان واقترابها من حافة الافلاس والتصفية .

و) انعدام التوازن والتفاوت الكبير بين كلفة المسكن والدخول المحدودة التي يتقاضاها أغلب المواطنين . وهذا ترك بصماته السلبية على القروض السكنية وامكانية الحصول على مسكن من جهة وعلى تأمين متطلبات العيش الكريم من جهة أخرى .

ز) التعدّي على الملكيات العامة والخاصة وعلى المرافق والخدمات العامة : أراضي ، طرقات ، جسور ، مياه ، كهرباء ، هاتف ، شواطئ . وهذا يؤدي الى إعاقة التخطيط وتعطيل النشاطات الاقتصادية والعمرانية وسواها .

ح) كانت مصدراً لزيادة البطالة الصريحة والمقنّعة والأعمال الهامشية وتجارة المخدّرات والأفعال المشينة ، بالاضافة الى نمو التزايد السكاني .

ط) هذه الظاهرة ساعدت على تغيّر دور المرأة ودخولها في مجال العمل وانتقالها الى دور المنتج الاقتصادي للمساهمة مع الأهل او الزوج في تحمّل الاعباء الاقتصادية وتأمين متطلبات العيش الضرورية .

ي) خسارة ٢٠ ألف هكتار من الأراضي الزراعية في العاصمة والمدن الرئيسية الساحلية لاغراض الخدمات ومؤسساتها والمساكن . والخوف من زوال معظم الأراضي الزراعية مما يزيد التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين المناطق ويجعل المسار الخدماتي الأحادي الجانب لا مناص منه ، وبالتالي فقدان السياسة التنموية الشاملة وتكريس الانكشاف الاقتصادي .

ق) تأثر القطاع السياحي بأزمة السكن من خلال تشويه وتعطيل التنظيم المدني والتعدي على المواقع الأثرية والطبيعية والشواطئ والاملاك والمرافق العامة . وهذا ينعكس

بشكل سلبي على الموارد الاقتصادية لهذا القطاع بالاضافة الى انعكاساته الاقتصادية السلبية على بنية الاقتصاد بشكل عام.

٣. الآثار الوطنية

ان مشاكل الاسكان الناتجة عن الانفجار العمراني في العاصمة وانتشاره في المدن الرئيسية أوقعت البلاد في معضلة اقتصادية أكبر وارباكات يصعب حلها بدون تخطيط دقيق وشامل وطويل الأمد.

ان الانتفاخ الهائل للعاصمة خاصة والمدن الرئيسية الأخرى كان له أثره على كل وجه من أوجه الحياة الوطنية. فالتمايز الاجتماعي والاحياء المميّزة، وانتقال أهل الريف الى المدينة مع انتقال عاداتهم وطرق معيشتهم وثقافتهم وأنماط حياتهم معهم، وتركز المؤسسات الاقتصادية في العاصمة، وكذلك المؤسسات الثقافية والتربوية والادارية والسياسية والصحية ووسائل النقل والراحة واللهو، قد انتجت مشاكل عديدة أصابت الحياة الوطنية ومفهوم الانتماء الوطني في الصميم. من هذه المشاكل: الشعور بالغبن والتمايز، التذمر الاجتماعي، العداء ضد الحكم والدولة، ومرافقها، الظلم والفساد الاجتماعي، أزمة هوية وانتماء، مخاطر أخلاقية، ضياع وقلق وتشتت. ان كل هذه المشاكل تهدّد الحياة الوطنية وتترك آثارها الفارقة والقاتلة على جسد الوطن ومناعته وديمومة بقائه واستمراره على هذا الوجه المقيت.

وتجدر الاشارة في هذا الموضوع الى ان مشكلة الإسكان والتي فاقمتها قضايا التهجير تعتبر بدون مبالغة كارثة بشرية تتجاوز ما أحدثته الكوارث الطبيعية في لبنان عبر تاريخه. انها محنة وطنية وآثارها ستبقى ظاهرة في المدى المنظور، بالرغم من المعالجات التي نسمعها ونقرأ عنها. فالمشكلة هنا تتعلق بمئات آلاف العائلات التي هجرت ولجأت الى أماكن أخرى على أساس انها اقامة مؤقتة، لكنها تحوّلت اقامة شبه دائمة لا تتوفر فيها مستلزمات الحياة الضرورية. في الحقيقة، انها مشكلة فوق مشكلة أفرزت أبناء الوطن الى مناطق وطوائف وفئات اجتماعية وآثارها الوطنية ظاهرة في كل المناطق والأحياء والبيانات الوزارية وأروقة المجلس النيابي والمنتديات ووسائل الاعلام.

باختصار، ان مستوطنات الأكواخ والمساكن المتناثرة والمرتجلة مع انعدام أبسط الشروط الصحية والاجتماعية والانسانية فيها، ومعضلة الاسكان التي أفرزت هذه البيوت العشوائية، والاسباب التي أدّت الى حصولها كما ذكرنا خلال الدراسة.

وقضية التهجير والمهجرين، ان هذه كلها هي أبلغ الشواهد عن الآثار الوطنية التي انتجتها، وأصبحت قضية انسانية بحجم الوطن والحياة.

خلاصة

ان المسكن سلعة يحرص الانسان على اقتنائها باعطائها الاهمية القصوى بين سائر السلع الأخرى. فهو المكان الذي يستر العيوب ويحفظ الاسرار ويضفي واقع الخصوصية والراحة والطمأنينة والاستقرار والاستمرار.

لكن الحصول عليه مرتبط بتغيير الاسس الاقتصادية والتنموية المعتمدة. فالتنمية ليست تأمين المسكن فحسب، بل تأمين المستلزمات الأخرى التي تحقق لكافة المجتمع الرفاهية والاستقرار والسعادة. ويمكننا القول بشكل عام، ان الشرط الضروري لعملية التنمية هو إزالة المعوقات البنيانية او الهيكلية لتساوي الفرص في الصحة وطول العمر والسكن والتعليم والانجاز المهني ومستوى الدخل والاشباع المادي والروحي. وقد أتى على ذكر تكافؤ الفرص ملتقى الهيئات الانسانية غير الحكومية في لبنان في البيان الختامي لمؤتمره الأول الذي انعقد في بيروت من ١٢ الى ١٥ شباط ١٩٩١ حول موضوع «الاحتياجات المجتمعية في لبنان». اذ لحظ هذا الشرط وضرورة تحقيقه من خلال التوصية التالية: توفير الحقوق الأساسية للمواطنين في الحرية والتعليم والصحة والسكن والعمل والأمن.

هل يجوز أن تبقى سياسة التنمية في لبنان بعيدة عن شروط نجاحها وعن التخطيط الشامل والمتوازن؟، هل يجوز أن تلغي الدولة دعمها للسلع الضرورية كالطحين والبنزين والكهرباء وغيرها برغم الضائقة الاقتصادية التي يعانيها المواطنون والعبث المفرط واللامسؤول بالخزينة على السواء، لكن المشكلة باقية ومستقرة واستفحالها يؤدي الى انعكاسات خطيرة، على كافة الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والوطنية.

ان مخاطر الاستمرار في الذهنية التي تدفع مشكلة السكن الى الامام سوف يؤدي الى اغتيال العقل والمنطق والقياسات العلمية من الأساس. فالمالك لا يمكنه ان يقتنع مهما كان بسيطاً أن فاتورة الكهرباء الشهرية هي أغلى بكثير من قيمة آجار المسكن الشهرية الذي يستهلك هذه الطاقة. والمستأجر لا يمكنه أن يستوعب، مهما كان ضليعاً بعلوم الرياضيات والغيب، ان يدفع ٦٪ شهرياً من القيمة الحالية لثمن المسكن الذي يستقر فيه لتجاوز هذا المبلغ دخله المحدود او امتصاص معظمه أو أن يخلي المسكن لان

العثور على مسكن آخر هو معجزة ومن عجائب الدنيا السبع من ناحية تحمّل كلفة الايجار او الشراء ومن ناحية مسكن بنفس مواصفات المسكن القديم على الأقل وبالسعر الذي يمكن تحمّله.

باختصار، ان مشكلة الاسكان في لبنان هي من أخطر المشاكل وتنذر بتطورات دراماتيكية تطال قيم المجتمع، وأعرافه وبناءه الاجتماعي ولقمة العيش والانتاج والصحة والعمر والتعليم والزواج ودعائم الاستقرار والاستمرار والحياة الوطنية. وحلّ هذه المشكلة لن يكون الا بتضافر الجهد الداخلي من القطاع العام والخاص أولاً ومساعدة الاشقاء والاصدقاء والمؤسسات العالمية ثانياً وفق سياسة تنموية وطنية رشيدة تحقق التوازن على صعيد القطاعات والمناطق وسواها وتؤمن حقوق المواطنين وواجباتهم ومن هذه الحقوق تأمين المسكن والحفاظ على الملكية الخاصة وعودة المهجّرين، «كل المهجّرين» من عام ١٩٦٩ وحتى اليوم، بدون تفريق ولا تمييز، الى مناطقهم والمحافظة، بدون تعدّ ظاهر أو خفي، على أملاكهم وبيوتهم، وصيانة الحياة الوطنية بمعناها الواسع والأزلي وليس بمعناها الغوغائي والرخيص.

المراجع

١. عبدالله أبو عياش، **التخطيط والتنمية في المنظور الجغرافي**، دار القلم، ١٩٨٣، بيروت.

٢. فرنان سنان، **واقع الاقتصاد اللبناني وتطوّره**، دار العمل للنشر، ١٩٨٠، بيروت.

٣. **وقائع مؤتمر انماء لبنان الاجتماعي**، ١٥ - ١٦ تشرين الثاني ١٩٩١، المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى، مركز الدراسات والتوثيق والنشر، لاسيما دراسات الاساتذة: محمد فواز جوزف ساسين، فؤاد ذبيان، عفيف شمس الدين.

٤. عفيف عواد النظرة الانمائية في لبنان ومجلس الانماء والاعمار، مجلة **العلوم الاجتماعية**، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ١٩٩١.

٥. حلا نوفل «الاكتظاظ السكاني والحروب»، مجلة **العلوم الاجتماعية**، معهد العلوم الاجتماعية، ١٩٩١.

٦. **أثر الأوضاع الاقتصادية على التوزع السكاني في لبنان**، معهد العلوم الاجتماعية، دراسة دبلوم ١٩٨٤-١٩٨٥.

٧ .**الملامح الاجتماعية – الديمغرافية لأوضاع المهجرين في بيروت**، معهد العلوم الاجتماعية – دراسة دبلوم ١٩٩١-١٩٩٢ .
٨ .**وثائق ودراسات** من مجلس النواب اللبناني فيما يتعلق بقوانين الايجارات وحالة الاسكان وآراء لجان المالكين والمستأجرين .

1. *Commerce du levant*, édition spéciale, 28 février 1962.
2. BOURGEY André, revue «*Hannon*» extrait du volume V, 1970: «problème de géographie urbaine au liban».
3. NAHAS Charbel [a]Contribution à l'étude du logement au Liban[a], **Mémoire** *DEA*, Paris 1 . 1978.
4. KHOURY Samir «Croissance urbaine et mouvements migratoires dans l'agglomération de Beyrouth», thèse de Doctorat, *EHESS*, Géographie, Paris 1976.
5. AOUAD Afif «Les causes de la désintégration du développement au Liban, les solutions possibles et efficaces pour l'intégration», Thèse de Doctorat *EHESS*, Sociologie, Paris 1980.

ملحق رقم ١:

لجان المالكين

أصحاب المعالي النواب اعضاء لجنة الادارة والعدل المحترمين

مع الاشارة إلى أنّ اكثرية المنازل هي مأجورة فعلاً بأقل من هذه الأرقام بكثير نسبة للحجم والموقع ومع الاشارة إلى أن اكثر المنازل الجديدة يزيد ثمنها عن المائة : ألف دولار نورد هنا مقارنة لمنزل مساحته ١٢٥ م٢ ثلاث غرف وصالون وتوابعها في منطقة متوسطة الحال ثمنه بسعر السوق ، اذا كان جديداً ستون مليون ليرة يحسم من ثمنه١٪ سنوياً استهلاك ومع العلم ان الفائدة المصرفية تزيد عن ١٨٪ فان المردود الصافي لهذا المنزل دراسة ميدانية هو :

تاريخ الايجار	المعدل الوسطي للايجار بعد التخفيضات	القيمة الحاضرة للمنزل بعد الاستهلاك	حسب مشروع الوزارة نسبة الزيادة الاستهلاك	بحيث يصبح الايجار	النسبة المئوية للمردود
ما قبل ١٩٥٤	٥٠٠	٣٠ مليون ليرة	١٢٦,٥٦	٦٣٢٨٠	٪٠,١٦
٥٤ - ٦٢	٨٠٠	٣٥ مليون	٩٩,٤٤	٧٩٥٥٠	٪٠,١٩
٦٣ - ٦٦	٩٠٠	٤٠ مليون	٨٥,٨٩	٧٧٣٠٠	٪٠,١٨
٦٧ - ٧٢	١٢٠٠	٤٥ مليون	٦٣,٢٨	٧٥٠٩٣٥	٪٠,١٧
٧٣ - ٧٨	٥٠٠٠	٤٧ مليون	٤٥,٢٥	٢٢٦٠٢٥٠	٪٠,٤٨
٧٩ - ٨٢	١٠٠٠٠	٥٠ مليون	٢٧,١٢	٢٧١٢٠٠	٪٠,٥٤
٨٣ - ٨٤	٣٠٠٠٠	٥٢ مليون	١٨,٠٨	٥٤٢٤٠٠	٪١,٠٤
١٩٨٥	٥٠٠٠٠	٥٤ مليون	١٣,٥٧	٦٧٨٥٠٠	٪١,٢٥
١٩٨٦	٦٥٠٠٠	٥٥ مليون	٩,٠٥	٥٨٨٢٥٠	٪٠,٩٩

أما بعد عام ١٩٨٦ فلم يعد هناك أحد يؤجر إلا ماندر وبنسبة اقل من خمسين سند ايجار على جميع الارض اللبنانية بحيث لا يجوز الارتكان اليها في المطلق.

وتلاحظون هنا ان نسبة المردود تقل عن ١٪ وهذا شيء نستحي ان نطلق عليه لقب الاجحاف وعلى حضراتكم اختيار التسمية الصحيحة .

نحن نتحدّى أي صاحب استثمار أو أي عامل مهني أو حرفي ان يقبل بأقل من ١٠٪ مهما كان نوع عمله أو استثماره . **ولاحظوا ان فاتورة الكهرباء ١٢x٦٠٠٠٠=٧٢٠٠٠٠** اذا لم تعيدوا النظر بالمطلق وتغيروا طريقة التعاطي مع القضية فان أحداً لن يؤجر بعد اليوم

ملحق رقم ٢

مذكرة لجنة الدفاع عن المستأجرين

خامساً: في الاقتراحات الحلول

نظراً للاسباب والدوافع التي ذكرناها ، نطلب من المجلس النيابي الكريم ان يرد الى الحكومة مشروع القانون المعجل الخاص بايجار العقارات المبنية ، والعمل بقانون ٢٠/ ٨٢ المعدل عام ١٩٨٣ مع تعديلات تقنية تتناول تمديد المهل والحقوق المكتسبة للمستأجرين مع الأخذ في الاعتبار الاسس التالية :

١. انصاف صغار قدامى المالكين بوضع نصوص خاصة بمعالجة اوضاعهم وزيادة بدلات الايجار زيادة مدروسة ، وبالتالي زيادتها وفق ما جاء في مشروع القانون من عدد المضاعفات دون ربطها بالزيادة المركبة المقترحة في المشروع بعد عام ١٩٨٧ اي ربط المضاعفة المركبة بالنسب التي جاءت على تصحيح الاجور بين ١٩٨٧ و١٩٩٠.

٢. تخفيض بدلات الايجارات المرتفعة التي فرضها المالكون في السنوات الأخيرة ، خاصة بعد العام ١٩٨٧ بنسبة ٣٠٪ .

٣. تحديد سقف بدل الايجار على اساس اعتماد نسبة تثقيله في سلة الاستهلاك انطلاقاً من الدراسة التي اعدتها سابقاً وزارة التصميم اي ١٦٪ من الحد الأدنى للأجور .

٤. رفض مبدأ ربط أي زيادة لاحقة لبدلات الايجار بعد نشر القانون بنسب تصحيح الاجور اللاحقة وفق ما جاء في المشروع والاكتفاء بنسبة الـ ١٦٪ المحددة في تثقيل الايجار في سلة الاستهلاك التي يقاس على اساسها مؤشر ارتفاع الأسعار .

٥. رفض مبدأ حرية التعاقد على بدلات الايجار المعقودة بعد نشر القانون وبالتالي رفض مشروع القانون المحال الى مجلس النواب والقاضي باستحداث المادة ٥٤٣ من قانون الموجبات والعقود والتي تطلق حرية العقد وتخضعه الى مبدأ الزيادات الدورية والبدل العادل والمطالبة برد المشروع .

كما نطالب المجلس النيابي الكريم باتخاذ التدابير التالية :

١. تجميد حالات الاخلاء والاسترداد لفترة نفاذ القانون ريثما تنشط عملية اعادة البناء ويتحقّق بعض التوازن بين العرض والطلب في سوق السكن .

٢. اقرار قانون يلزم الحكومة والبلديات بناء مساكن شعبية وبيعها من ذوي الدخل المحدود والمتوسط بالتقسيط ولآجال بعيدة.

٣ . انشاء صندوق خاص للقروض يمول من الهبات والمساعدات الخارجية ومن الرسوم والضرائب على الاملاك المبنية وتسهيل الحصول على قروض الترميم واعادة بناء ما تهدم وتسهيل عودة المهجرين الى مساكنهم.

٤. الاستعجال باقرار مشروع قانون المجلس الاقتصادي الاجتماعي للتنمية لابداء الرأي في الشؤون الاقتصادية الاجتماعية ومنها مسألة الايجارات والسياسة الاسكانية.

وتفضلوا بقبول الاحترام
لجنة الدفاع عن حقوق
المستأجرين
بيروت في ١٩٩١/١٠/٣٠

في «المعرفة» عند نيتشه

د . سعاد حرب

كيف تتحدّد المعرفة عند نيتشه ، وما هو المعيار الذي تقيم عليه يقينها ، وكيف تنعكس هذه المعرفة على فلسفة نيتشه ؟ هذا ما سنتطرّق إليه في هذه المحاولة .

تقسم «لو أندريا سالومي» في كتابها **F. N. à travers ses œuvres.** فلسفة نيتشه إلى ثلاثة مراحل ، مرحلة صدقية تتميّز بتأثّره بشوبنهور وڤاغنر ، ومرحلة علمية وضعية نتيجة تأثره بحواراته مع پول ري Paul Rée، وبموافقة الوضعية ، ثم عرفت فلسفة نيتشه مرحلة ثالثة استعاد فيها مواقفه الأولى ، أي التصوف مع ما حملته إليه المرحلة الوضعية . وتلفت «لو سالومي» النظر إلى أن السنوات العشر الأخيرة من حياة نيتشه الواعية وكان قد قرّر أن لا يكتب خلالها شيئاً وأن ينصرف إلى البحث العلمي ليعطي لفلسفته برهاناً علمياً ، قد تميّزت بأنها من أخصب سنوات نيتشه في الإنتاج الفلسفي ، أي إنه لم يحقّق مشروعه وهو إعطاء البرهان العلمي على فلسفته ، وترجع سالومي ذلك إلى عدة أسباب أهمها صحية ، وانه في تلك المرحلة ، بدل البحث العلمي من براهين لفلسفته أخذ يكتفي بما يمليه عليه حدسه وإحساسه .

ويعتمد غرانييه Granier في كتابه **Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsehe**، على هذا التقسيم ولكنه يوضح ان «نيتشه» لم يبني ثلاث فلسفات مختلفة ، بل إنه عمّق على التوالي ، وفي عدة اتجاهات ، عدداً صغيراً من الحدوس الأنطولوجية الكبرى..Granier, p. 19 ونستطرد فنقول عدداً من الحدوس النفسانية .

إن أساس المعرفة عند نيتشه ، كان «الحدس» ، والمعرفة الفلسفية عنده هي : «حدس صوتي» ، كما يقول عندما يكتب عن فلسفة طاليس ، مقارناً المعرفة التي يقدّمها طاليس مع المعرفة «العلمية» التي يحصل عليها من التجريب العلمي . هذا الفرق نعتقد أن نيتشه سيحافظ عليه ، وسنرى الدور الذي يعطيه للعلم وتحليله له . «إن الملاحظات الضئيلة والمتنافرة والتجريبية كلياً ، التي كان قد قام بها (طاليس) حول حضور وتحوّلات الماء ،

أو بدقة أكبر، الرطوبة، لم تكن لتسمح له ولا حتى لتوحي له بهذا التعميم الضخم (كل شيء يجد أصله في الماء). إن الدافع هو هذه المسلمة الفلسفية التي تلقى مصدرها في «حدس صوفي» والذي نجده في كل الفلسفات، مع الجهود المتجدّدة دائماً للتعبير عنه بشكل أفضل، هذا المبدأ هو ان: «الكل واحد». (Granier, p. 19), ونيتشه يأخذ بهذا المبدأ، الكل هو واحد، ويعني أيضاً ان كل واحد هو الكل، ويمكننا من هنا أن نفهم «وحدة» المعرفة عند نيتشه، لا يقرّ نيتشه بأن ثمة اختلافاً بين الذات والموضوع، رغم قبوله بأنه لكي يكون هناك معرفة لا بدّ من أن يكون هناك ذاتاً عارفة وموضوع، إلاّ أن هذا الفصل يبدو له فصلاً مبتذلاً. «إن فرضية لا يوجد معرفة من دون عارف، أو ليس من ذات من دون موضوع، وليس من موضوع من دون ذات، لهو صحيح كلياً، ولكنه مبتذل لآخر حد». **Le livre du philosophe**, p. 78 100 إنطلاقاً من هذا الموقف ستتنوّع الطرق التي سيستعملها نيتشه للمعرفة. حيث يقول في زرادشت انه يبحث عن طرق معرفته بنفسه وانه اتّبع عدة طرق للوصول إليها. ولكن ومهما كانت الوسيلة المتبعة تبقى التجربة الحياتية هي البرهان الذي يقيم عليه نيتشه يقين معرفته: «وهل أنا من أولاد الأمس؟ لقد تعلّمت بمعايشتها أسباب آرائي». A. P. Z. p. 177.

إن العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة متبادلة، ذلك إن الإنسان يشكّل أرفع شكل من أشكال الحياة، فبمعرفته بنفسه من الداخل، ومعرفة العالم وكل ما يحيط به هما طريقان يؤدّيان إلى المعرفة اليقينية. إذ كلاهما (الإنسان والعالم) شيء واحد، كما رأينا. يقول نيتشه: «يعرف الإنسان العالم بمقدار ما يعرف نفسه. ينكشف عمقه بمقدار ما يندهش الإنسان من نفسه ومن تعقيده الخاص». le livre du p. 71. هذه المعرفة هي طريق الحدس. فالحدس يكشف ما في الأعماق وينطلق به إلى السطح. ولكن الطريق الآخر، طريق المعرفة الموضوعية (التي سنرى أنه سيتجاوز بموضوعية الموضوعية العلمية التي تفصل بين الذات والموضوع) هي أيضاً طريق جرّبه نيتشه، «لا يستطيع الإنسان أن يعرف نفسه إلاّ في نهاية معرفته بالأشياء، لأن الأشياء ليست إلاّ حدود الإنسان. (Aurore, p. 65 n. 48).

هذه الوحدة «المرهفة» التي يقيمها نيتشه في عملية المعرفة بين «الذات» و«الموضوع» تنعكس أيضاً في رؤية نيتشه للوجود والعالم، إذ يرفض نيتشه تقسيم العالم إلى ظاهر محسوس وعالم غير محسوس، منفصلين عن بعضهما البعض، ويشكّل أحدهما نقيضاً للآخر. «العالم الحقيقي، ولكن مَن، في الواقع، يقول لنا ان العالم الظاهر

يساوي بالضرورة أقل من العالم الحقيقي ؟ ألا تتعارض غريزتنا مع هذا الحكم ؟ ألا يخلق الإنسان بشكل مستمر عالماً متخيّلاً لأنه يريد أن يملك عالماً أفضل من الواقع ؟» [168] 14 - 1888 - 1887. p. 131, **œuvres Complàtes,** ويرى نيتشه ان أسباب خلق هذا «العالم الآخر» تعود إلى الغريزة التعبة من الحياة ، وليس إلى غريزة الحياة . إلاّ أن رفض نيتشه للقول بالعالم الحقيقي وإلغاءه ذلك العالم لا يعني ، إنه لم يبقَ الآن إلاّ عالم الظاهر ، فإن هذا العالم (عالم الظاهر) قد الغي في الوقت عينه الذي الغي فيه العالم الحقيقي ، كما يقول ياسبرز : «لقد آن الأوان الذي يمكن فيه (العالم المثل وللعالم الحقيقي) أن يُلغَيا ، إلاّ أن هذا الإلغاء لا يعني انه لم يبقَ الآن إلاّ العالم الظاهري ، فإن هذا الأخير قد ألغي في الوقت نفسه الذي أُلغي فيه العالم الحقيقي» ياسبرز نيتشه ص ٣٢٣ .

ماذا بقي إذن ؟ بقي عالم لا متناه يشكّل الإنسان أحد معالمه ، «لا وجود لأية ميتافيزيقا ، كل شيء لا متناه ، الفضاء اللامتناهي ، والزمان اللامتناهي ، **من المستحيل التنبؤ ما هو العالم الميتافيزيقي الموجود** ، ضمن هذه الحقيقة ، ودون أي دعم ، على البشرية أن تبقى واقفة على قدميها ، وهذه مهمة الفنانين» **Le livre du philosophe**, p. 84, n. 120. «من المستحيل التنبؤ ما هو العالم الميتافيزيقي الموجود» (والتشديد منا) ، يردّنا هذا القول إلى موقف كانط الذي يقول باستحالة معرفة «الشيء في ذاته» ، ولكنه أبقى عليه ، وعلى الميتافيزيقا إنطلاقاً من «الأمر القطعي» وذلك للمحافظة على الأخلاق لشعوره بـ«ركاكة النسق الأخلاقي أمام العقل» Granier, p. 58. ينطلق نيتشه من الواقعة نفسها ، إذا لم نقل «الحقيقة» نفسها وهي استحالة معرفة «الشيء في ذاته» ، وهو يستعمل أحياناً كلمتي «الظاهرة» و«الشيء في ذاته» ، مع اعترافه بتقصير هذه الكلمات عن أداء المعنى ، ولكنه يبقى عليهما لضرورة التواصل مع الآخرين . ولكن نيتشه إنطلاقاً من هذه الاستحالة سيحاول أن يقدّم فلسفة تكتشف قِيَم الحياة نفسها وسنستعمل مفهوماً قد يفاجئ البعض ، ولكن سبقنا إليه الفيلسوف الأميركي Richard Rarty «un philosophe pragmatique», **Magazine littéraire Nietzsche**, 1992. سيبحث نيتشه عن فلسفة «برغماتية» ، تؤمّن للإنسان المعنى لحياته هنا على هذه الأرض ، وكما يقول جان ڤال J. Wahl، لا تبحث فلسفة نيتشه في الكين l'être، لأنه يعلن ومنذ البداية باستحالة الوصول إلى معرفته : «جان ڤال : أتساءل إذا لم تكن تستوحي ، وفي الوقت نفسه ، مفكرين مختلفين تماماً ، فمثلاً «أنطولوجيا» ، لا وجود لشيء من الأنطولوجيا عند

نيتشه ، إنه لا يعتقد بالكين .«l'Etre, p. 224», Cahiers de Rayaumont.

إذن ، يرفض نيتشه القول بإمكانية معرفة الشيء في ذاته .

هذه المعرفة التي تشكّل ، لو كانت تتم ، المعرفة الحقيقية (الخالية من أية نتائج) Le livre du philosophe, p. 121 وماذا ينتج عن هذه الاستحالة : موت الله والعدمية . إذ تبطل كافة القِيَم الأخلاقية التي تقوم على الإيمان بوجود إلٰه وبوجود عالم آخر ، هو «عالم الحقيقة» . هذه العدمية والتي تقل : «أنه لا وجود لحقيقة على الإطلاق ، إنه لا وجود لأي تأكيد مطلق للأشياء ، لأي «شيء في ذاته» ، هذه هي العدمية بالذات ، والقول الحق ، أقصاها . فهي تضع بالضبط قيمة الأشياء في واقع إن أية واقعة لا تتناسب مع هذه القيمة ، بل إنها (القيمة) عارض قوة عند الذين شيدوا القيم ، تبسيطٍ لغايات الحياة» N. E., p. 1887-1888 p. 129-/2.

إذن تنتج العدمية من عدم إمكانية المعرفة المطلقة ، أو إذا شئنا الدقة من عدم «وجود» الشيء في ذاته ، هذه العدمية التي تحاشاها كانط ، بالإيمان ، مع معرفته بأن «معرفة الشيء في ذاته» غير ممكنة ، فإنه أخضع المعرفة للإيمان ، كما يقول غرانييه لقد شاء إذن أحد مفاهيم نيتشه المهمة «العدمية» عن موقف معرفي ، وهو لا يريد أن يخفي هذه الحقيقة ، بل أن يواجهها ، ولا يريد إيماناً أعمى يخفي عن الإنسان الحقيقة المرة ، التي يعيش فيها . ولعلّ نيتشه كان من أرفع وأرهف من تنبّه إلى الألاعيب التي يتبعها الإنسان مع نفسه ليغيّب عن ناظريه حقيقة يهرب من مواجهتها . وعلى هذا الأساس ينتقد نيتشه ويرفض الفلسفات السابقة ، إذ انه يرى أن كل أنساق المعرفة السابقة ليست إلاّ تأكيدات وأنساقاً لمزاعم يفترضها الفلاسفة ولا يضعونها موضع السؤال ، ينطلقون من أوهام غير يقينية ، ولا يهتمون بالبحث عن البرهنة عليها ، وهذا ما يجعلنا نفهم كلمة نيتشه : «بمقدار الحذر ، الفلسفة» Le gai savoir, p. 341، وكما نقول لوسالومي ، إن نيتشه كان يقدّر قيمة الشخص بمقدار الحقيقة التي يستطيع أن يواجهها وأن يتحمّلها ، وهذا ما يقوله نيتشه حرفياً في Ecce Homö «ما هو مقدار الحقيقة التي يعرف ذهن Esprit أن يتحمّلها ، وأن يخاطر بها ؟ هذا ما صار بالنسبة لي ، أكثر فأكثر المعيار الحقيقي للقِيَم» Ecce Homo, p. 11. وهذا ما رأينا أنه يطبّقه على الفلسفة أيضاً والقِيَم التي انتقدها ، وما يريده من فلسفته هو أكبر جرعة من الحقيقة اليقينية .

وإذا كان كانط قد بحث في إمكانية المعرفة القبلية ، وحدّد ملكات العقل وحدود معرفته ، فإن نيتشه قد جعل من حياته حقل تجربة للمعرفة الجليّة ، اليقينية . وكان يرى

في التجربة الوسيلة الوحيدة لليقين، ويمكننا أن نشعر عند قراءتنا لكتب نيتشه بالهم الكبير الذي يؤرقه، وهو التأكيد والبرهنة على حدوسه ومعرفته، فهو أبعد ما يكون عن التصلّب بالرأي، وإذا كانت «لوسالومي» ترى في تغيير نيتشه المستمر لأفكاره تعبيراً عن نزعته إلى التعذيب الذاتي، فإننا نرى فيها بحثاً مستمراً عن الحقيقة، ووضع موضع السؤال لكل فكرة تصل إليه، فتغييره لفكرة ما، ليس لرغبة لاواعية تدفعه إلى ترك ما حصل عليه، بل لشكه فيها، يقول نيتشه إن علينا أن لا نقمع في داخلنا أي شك يساورنا حول أي فكرة ما من أفكارنا، إذ إن صحتها أو خطأها ليس شأناً شخصياً، بل هو من شأن الحقيقة، وكما رأينا فالحذر والشك منهج ضروري لا بدّ منه في البحث عن الحقيقة، وإذا كان ديكارت قد رسا بشكه عند ناصية الفكر، فإن نيتشه قد انطلق من يقين وحيد هو الحياة (مهما كانت في ذاتها) وشكّك بكل شيء ولم يبق إلاّ على ما يؤكّد قيم الحياة الناتجة عنها. وحول حياته إلى تجربة للكشف عنها. من هنا الوحدة التي يقيمها نيتشه بين المعرفة والحياة، فالغاية هي معرفة الحياة، ولكي يتم ذلك يجب أن تتحوّل الحياة إلى معرفة «الحياة ليست واجباً، ولا قدراً ولا خدعة والمعرفة ليست سريراً للراحة أو تسلية أو ترفيه، إنها عالم المخاطر والانتصارات والمشاعر البطولية التي يمكنها أن تنطلق إلى رقصها وأهدافها. «الحياة كوسيلة للمعرفة» مع هذا المبدأ في القلب يمكن فقط العيش ليس بشجاعة فقط، ولكن بفرح أيضاً وبضحك» **Le gai savoir,** p. 307.

لمعرفة حدود المعرفة يذهب نيتشه إلى أقصى حد ممكن، ويجعل من حياته تجربة معرفية حتى احتراقها الأخير في جنونه، وهو اقصى حد يمكن أن يذهب إليه إنسان. وإذا كان كانط قد بيّن حدود المعرفة بحدود ملكات العقل، التي لا تستطيع أن تعرف إلاّ الظاهرة»، فإن نيتشه يضع حدود التجربة بطريقة أخرى، ويرى أن الطبيعة تضع حدوداً للمعرفة لا يمكن للإنسان أن يتجاوزها، وإذا تمّ له ذلك فبهلاكه، كما تمّ مع أوديب الذي فقأ عينيه أو مع نيتشه نفسه، حتى إنه من مميّزات الطبيعة أن توهم بأن هناك شيئاً ما خلق الظاهر. ويميّز نيتشه بين «غريزة المعرفة» والحكمة، وإذا كان «الشك» في غريزة المعرفة هو حكمة، فإن أقصى الحكمة هو أن نعرف حدود المعرفة، وأن نتوقّف عندها، ويوازي نيتشه بين «غريزة المعرفة» من دون أي تمييز والغريزة الجنسية العمياء، فيرى فيها دليل دناءة **Le livre du philosophe**, p. 40. «أريد وبشكل نهائي، أن لا أعرف أكثر، تحصل الحكمة من معرفة الحدود» **Le gai savoir**, p. 227. ومن الخسة

عند نيتشه أن نحاول معرفة كل شيء وبأي ثمن، إذ لا تعود الحقيقة حقيقة عند انكشافها. ولكن ما هي حدود المعرفة؟ نعتقد أنها الحدود التي تجعل الإنسان قادراً على الحياة. إنها معرفة مستقاة من الحياة لتؤمّن للإنسان «القِيَم» التي تساعده على تجاوز عدمية الحياة. أن نقول هنا تقف معرفتنا، هنا تتجلّى مقدرة الإنسان و«برغماتيته» وتعتقد ان هذا الموقف ناتج عن الموقف الأول الذي أشرنا إليه، وهو أن «معرفة الشيء في ذاته لا يمكن أن تتم، وإن انسياقنا وراء المعرفة (المعرفة الحقيقية = معرفة الشيء في ذاته) قد لا يقودنا إلى هاوية، لا نقدر بعدها على الرجوع إلى «العالم الظاهر»؟! وهذا ما تشير إليه لوسالومي، عن مصير نيتشه، وهذا ما كان نيتشه نفسه متنبّهاً له، حيث يقول عن «الجنون» إنه ربما كان قناع معرفة جليّة، ولا بدّ من الإشارة إلى أن نيتشه يميّز في المعرفة بين أمرَين: أن تعرف شيئاً، وأن تقنع الآخرين به، «لا تكفي البرهنة على شيء، يجب إغواء الآخرين لقبوله، أو أن ترفعهم حتى إياه. لذلك يجب على الذي يعرف أن يتعلّم قول حكمته، لترن غالباً بطريقة تشبه الجنون» **Aurore**, p. 273.

أما الحد الآخر للمعرفة، فهي المعرفة التي لا تقطعها التجربة والبرهان «أصفّق لكل شك يسمح بأن تكون الإجابة عليه: «لنجرّب» لكن لا تكلّموني إطلاقاً عن أي من هذه الأشياء، ومن الأسئلة التي لا تقبل التجربة، تلك هي حدود «صدقي» لأن أبعد من ذلك، تفقد الجرأة حقوقها» **Le gai savoir**, p. 127, 51.

إذن، كان نيتشه يؤكّد على البرهان لحدوسه، برهان يتجاوز المعرفة العلمية «الفظة»، دون أن يناقضها، لذلك لا بدّ من أن ننظر إلى موقف نيتشه من العلوم، بشكل عام، وهو الذي في بحثه عن الحقيقة كان يضع كل شيء موضع السؤال، حتى الحقيقة العلمية وأسسها القائمة على المنطق والعقل، فهو كما قلنا، لم يتوقف شأن ديكارت عند العقل ويجعله مرجعاً نهائياً للمعرفة اليقينية، بل إنه وضع هذا العقل والفكر موضع السؤال وبحث في الأسس التي يقوم عليها. إن نقد نيتشه للعقل لا يعني، إنه رفض للضرورة، وللبرهان، بل ان موضوعيته تحاول أن تضمّ العلوم، والمعرفة المنطقية» في ميدان أشمل، يهضم، العلم الوضعي فيه. وإذا كانت «لوسالومي» ترى انه بابتعاد نيتشه عن المعرفة الوقعية، كان يقترب من الجنون، (أو هكذا نشعر عند قرائتنا لكتابها)، فإننا نرى مع ياسبرز ان نيتشه بابتعاده عن العلم الوقعي، كان يبحث عن «موضوعية» جديدة، عن «عقل أكبر» وأعمق وأصح. وربما تأكيده على دور «الحلم» مثلاً واعتماده عليه في كثير من الأحيان (كما تؤكّد ذلك لوسالومي)، سوى برهان

على بحث نيتشه عن حقيقة أعمق، حقيقة تكشف عن نفسها بشكل لاواعي، دون أن يعني ذلك عشوائية وفوضى ولا معنى. ونتساءل هنا ألم يعتمد فرويد (والعلاقة بين فرويد ونيتشه تبدو جلية في بعض الأمور، وقد شدّد عليها بعض دارسي فرويد ونيتشه) على أحلامه ليكشف منطقاً آخر، وحقيقة أعمق من «لا معنى بمعنى الظواهر»، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار دور «علم النفس» في فلسفة نيتشه، وحيث يقول هايدغر ان ما يقصده نيتشه بالعلم هو بالأخص علم النفس، وكما يقول غرانييه «إن علم النفس النيتشوي هو في آخر المطاف تقنيّة للبحث الأنطولوجي، Granier, p. 12. وربما يمكننا أن نقول ان نيتشه حاول أن يقيم فلسفة علمية يقينية، على غرار مشروع كانط، خاصة ان نيتشه يقيم علاقة قوية بين العلم والفلسفة، حيث على طرق الفلسفة أن تكون علمية «ليس ثمة فلسفة من جهة، منفصلة عن العلم، فهنا كما هناك نفكر الطريقة نفسها»، ذكره ياسبر. ص. ١٨٣ فكل معرفة فلسفية يجب أن تكون مبرهنة، وبرهانها الحياة والتجربة، بل ربما كانت العلم الحقيقي لأنها تبحث في المعرفة التي تتجاوز المعرفة «الفظة» التي تقوم عليها العلوم الوضعية كما رأينا. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن نيتشه يرى أن العلم هو «نسق من الدلالات، لغة مرموزة، مختصر ملائم، لا يدرك إلاّ الوجه السطحي للواقع التكراري أو الذي يعيد إنتاج نفسه» **Nietzsche critique de Kant**, p. 23.

فالعلم الوضعي عملي، وتقتصر فائدته على تسهيل الأمور العملية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرى نيتشه ان للعلم دوراً مهماً في نفي الذهنية الغيبية والدينية، وفي مواجهة العصور الوسطى. أي إنه استطاع أن يقوّض الأسس التي كان يقوم عليها العصر الوسيط، وسلطة الكنيسة، ويقوم العلم من ناحية أخرى على أساس فلسفي، هذا الأساس الذي يشترك فيه مع مثال التقشف، وهو أن هناك حقيقة لا يمكن وضعها موضع الشك (**La généalogie. de la morale**, p. 231), فالعلم يبالغ في تقدير الحقيقة، إذ يفترض العالم أن هناك موجوداً حقيقياً، يشكّل كشفه للحقيقة، ويفترض العلم الوضعي وجود ذات موضوعية، عارفة غير متأثّرة بالعواطف، والانفعالات وان هذه الذات تقدر بذلك على معرفة الموضوع معرفة يقينية. وهذا ما يرفضه نيتشه، إذ إنه يقول، إنه كلما أحببنا شيئاً، كلما تفتحت لنا عيون لمعرفته، ويحلّل نيتشه الأسس الأخرى التي يقوم عليها العلم الوضعي، فهو يقوم على المنطق، ولكن كيف تأسّس المنطق؟ انه قد نشأ عن اللامنطق، ويقوم العلم أيضاً على مفهوم السببية، الذي

يساعدنا على أن نروي أنفسنا بشكل منطقي ومتسلسل، دون أن يقدّم لنا معرفة حقيقية، وهي معرفة «الشيء في ذاته» فالعلم يقيم علاقات بين أشياء مجهولة في ذاتها. x, y, z, من دون أن نعرف شيئاً عن هذه العناصر بنفسها. كما انه تعترض الحقيقة العلمية حقائق من نمط مغاير تماماً. كما أن العلم يقوم على اللغة واللغة تقوم على المجاز والاستعارة، ولا تقدّم معرفة متطابقة مع الواقع، ويحلّل نيتشه علاقة «اللغة» وبالتالي «المفاهيم» مع الواقع، ويرى أنها تشير إلى العلاقة بين الإنسان والأشياء. ويحلّل كيفية نشوء أول استعارة، منذ أول إثارة بين الإنسان والأشياء حتى التعبير عنها في اللغة فيقول: «تحويل إثارة عصبية إلى صورة! أول استعارة، وتتحوّل الصورة بدورها إلى صوت ملفوظ، استعارة ثانية، في كل مرة هناك قفزة جديدة من دائرة إلى دائرة مغايرة وجديدة كلياً» **le livre du philosophe**, p. 121 وكل كلمة تصير مفهوماً، أي ما ينطبق على ما يتكرّر ويعود، أي إنه ما لا ينطبق بالتالي على أية حالة خاصة مأخوذة لوحدها: «يخلط مفهوم «قلم» مع القلم «الشيء» فاليكون le «est» هو حكم قوليقي خاطئ، لأنه يشتمل على نقل، يقارن بين دائرتين (من مستويين) مختلفتين، لا يمكن للمساواة أن تقوم بينهما على الإطلاق. إننا نعيش ونفكّر وسط تأثيرات اللامنطق فقط، في عدم المعرفة والمعرفة الخاطئة» **Le livre du philosophe**.

يحلّل نيتشه إذن دور العلم وأسسه ويستنتج أن المعرفة العلمية تقوم على وسط اللامعرفة وفي خِضَمّ مجهول كبير، وبعد أن يبيّن دور العلم في تقويض أسس التفكير الغيبي والديني أسس العصر الوسيط يتساءل نيتشه هل بإمكان العلم أن يؤسّس لقيم جديدة؟ «إن أصعب سؤال قد يبرز إلى السطح: هل بمقدور العلم أن يحدّد أهدافاً للعمل، بعد أن تبيّن أنه قادر على إلغاء أهداف مماثلة؟» Le gai savoir, p. 82. ونعتقد ان جواب نيتشه هو التالي: لقد تم البرهان على استحالة بنا حضارة على المعرفة». **Le livre du philosophe, p. 68, §73** هنا تبرز حدود المعرفة الوضعية، التي يضع المعرفة الفلسفية في مواجهتها[1] المعرفة الفلسفية أو النفسانية، التي تجد برهانها في الحياة. وإذا كان العلم يفترض حقيقة قائمة يعمل على كشفها، فإن نيتشه في بحثه عن المعرفة كان يتطلّع إلى أن يجعل الإنسان قادراً على العيش والحياة في هذا العالم العدمي، أي انه يبحث في المعرفة ولكن لكي يبني حضارة، لذلك كان يرى إن المعرفة يمكنها أن

١. «يقول نيتشه: »اننا نجرب مع الحقيقة! ربما يعني ذلك البشرية! وبعد ياسيرز٢٢٩.

تقضي على الإنسان وانها قد تكون بديلاً عن الحضارة، بديلاً سيقضي على الحياة ولكن تبقى المعرفة والعلم تعبيراً عن علاقات بين شيء وشيء والإنسان، أي إن الإنسان في الأخير هو المعيار: «قوانين الطبيعة»، علاقات بسيطة بين شيء وآخر والإنسان.

الإنسان كمقياس للأشياء صار محدّداً ومغلقاً. قوانين الحس كنواة لقوانين الطبيعة، لميكانية الحركات. الاعتقاد بالعالم الخارجي وبالماضي في علم الطبيعة.

إن أحق (من حقيقة) ما في العالم: الحب، والدين، والفن..» **Le livre du philosophe**, p. 137, §177

١. «يقول نيتشه: «إننا نجرّب مع الحقيقة! ربما يغني ذلك البشرية! وبعد!» ياسبرز ٢٢٩.

في تحليله لأسس العلم يتوصل نيتشه إلى أن يتساءل إذا لم يكن الإحساس بقطبيه الانجذاب والنبذ (وهو هنا يقترب من فلاسفة وعلماء الطبيعة) هو أساس كل معرفة، ونراه يحدّد انطلاقاً من هذا الأساس إن أكثر الموجودات يقينية هي: الحب والفن والدين. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا ان نيتشه يحاول مع الإنسان الأعلى أن يجعل من القداسة حالة طبيعية. بعد القداسة التي تجعل من الخلق والإبداع قيمة قصوى، وفي ذلك يقترب نيتشه كثيراً من الديانة الهندوسية التي تتعامل مع الطبيعي بقداسة. فنيتشه كما يقول في «أصل الأخلاق وفصلها»، ليس ضد الدين على الإطلاق، بل انه ينتقد الديانة المسيحية، لأنها هرب من الحياة، وما دعوته إلى ديوتيذوس وزارادشت إلاّ بحث عن قداسة أخرى. فكما قلنا من قبل، إذا كان نيتشه يجد ان الحياة لا معنى لها، فإن ذلك لا يعني ان لا قيمة لها، هذه القيمة لا يعطيها العلم بنفسه، إذ كما رأينا لا يمكن للحضارة أن تقوم على العلم، لكن العلم ضروري من انه يهيّئ لقيام فلسفة «يقينية» تسمح بالتحقق من يقينية تلك القيمة أو تلك، ولكنه لا يضع بنفسه القِيَم: «من الآن فصاعداً على العلوم أن تهيّئ مهمة الفيلسوف، بحلها أشكال التقييم، أو بتحديد تراتبية القِيَم» **La généalogie de la morale**, p. 72. من هنا يبدو لنا ان نيتشه يعطي للعلم قيمة سلبية إذ إنه يقدر على التأكيد على شيء أو نفيه، ولكنه لا يقدر على خلق القِيَم من هنا خطره على الإنسانية. وعن طريق تحليل دور العلم تبيّن أن الحب والفن والدين هي أحق ما في الوجود، ولا بدّ من الإشارة إلى أن نيتشه يرى في الحب والفن طرقاً للمعرفة.

٢. قلنا إن نيتشه ينطلق من يقين وحيد هو الحياة وانه يحاول أن يستخرج قيمها، وفي محاولته هذه كان يجرّب كل شيء، ويحاول أن يبيّن حدود المعرفة الممكنة عبر تجربته، وكان يضع كل شيء موضع السؤال حتى يصل إلى اليقين. وانه اعتمد عملية الكشف الحدسي الاستبطاني الصوفي في المعرفة انطلاقاً من الوحدة القائمة بين الذات والموضوع، وان ذلك لم يمنعه من رفض العلم الوضعي بل إنه أظهر حدود هذه المعرفة دوماً أن يرفض نتائجها، وانه أعطى للعلم مهمة هي التحضير لمهمة الفيلسوف، هذه المهمة التي يحدّدها نيتشه: «ان مهمتي بشكل عام، هي إبراز كيف يمكن للحياة والفلسفة والفن تكون كل تجاه الآخر، على صلة قرابة عميقة، من دون أن تصير الفلسفة مسطحة وحياة الفيلسوف كاذبة» **Le livre du philosophe**, p. 148 وهو في هذا الهدف يجعل العلم معيناً للفلسفة ليساعدها ,على تحقيق هذه الوحدة بين الفلسفة والفن والحياة، هنا يمكننا أن نشدّد إذا أردنا على «برغماتية» نيتشه المعرفية من جهة، وعلى الوحدة التي يقيمها بين المعرفة والحياة من جهة أخرى. ولعله من المهم أن نرى الدور الذي يعطيه نيتشه للحب، كوسيلة للمعرفة، فهو يرى ان الحب يفتح لنا عيوناً جديرة، وان المحب يتوصّل إلى معارف لا يمكنه أن يكشف عنها، وربما يعود ذلك إلى الحذر وإلى الحاجة إلى براهين قبل أن ينقل معرفته وقبل أن يحاول إقناع الآخرين بها. ربما لهذا السبب لم يتكلّم كثيراً عن الحب كوسيلة للمعرفة، ويمكننا أن نقارن بين حالة الحب التي تكشف، المعرفة، والحالة الصوفية التي يصفها نيتشه بأنها تزاوج بين الرغبة الجامحة والشك: «عندَما يتزاوج الشك والرغبة الجامحة يولد التصوف» ياسبرز ص ٣٤٩. بينما الحب وإن كان رغبة جامحة إذ تصحبه حالة من الثقة المطلقة، لذلك فإنه يفضّل أن يترك الحقائق التي تولد من الحب في داخله دون الإفصاح عنها: «يتأتى الشعور الآخر بالحقيقة من الحب، دليل القوة.

(1er amour)

إن تعبير الحقيقة الطوباوية في الحب، يتعلّق بمعارف خاصة بالفرد، لا يجدر به أن يبلغها، ولكن يفرضها عليه فيض السعادة، Le livre du philosophe, p.67, 72

أما طريق المعرفة الآخر، فهو الخلق، الفن، أن تخلق يعني إنك تعرف، لذلك يرى نيتشه ان الخلاص هو في الخلق وليس في المعرفة، أو إذا شئنا **تصير المعرفة خلاصاً في الخلق**. «لا نلقى خلاصنا في المعرفة، بل في الخلق» ذكرها ياسبرز ص ١٥٥. أن تخلق شيئاً يعني أنك تعرفه حق المعرفة، ولا بد من أن نرى العلاقة بين هذا المفهوم

للمعرفة وبين موقف نيتشه من الحقيقة ومن العالم، حيث يقول في مكان آخر: «للفن قيمة أكثر من الحقيقة» **N. Critique de Kant**, ص ١٥٩ إذ رأينا إن غريزة المعرفة إذا انطلقت حتى أقصى مدى لها ستؤدي إلى تدمير الحضارة والإنسان، لذلك يرى نيتشه ضرورة السيطرة على غريزة المعرفة، وتوجيهها نحو الخلق ليؤدي ذلك إلى بناء حضارة تجمع بين الفلسفة والفن والحياة. لكن ذلك لا يعني ان نيتشه لا يرى ان السيطرة على غريزة المعرفة قد تكون لخدمة دينية، في هذا المجال يرفض نيتشه السيطرة على غريزة المعرفة، وبأن يضع الحياة، وبأن يتحوّل الفن إلى دين: «لكن ربما كان بمقدور الفن أن يخلق ديناً، وأن يولد أسطورة؟ كما عند الإغريق، **Le livre du philosophe**, p. 49, والفن يتعامل مع الظاهر على أنه ظاهر، من هنا يكتسب الفن، رغم أنه وهم، حقيقته ويقينه، ذلك ان نيتشه في بحثه عن حقيقة هذه الظاهرة يصل لدرجة أن يتصوّر إذا لم يكن العالم «حلم إلٰه»، أي وهم، فإذا كان الفن يأخذ الظاهر على أنه ظاهر، فإنه بذلك يكون حقيقياً. ويكتسب قيمة أكثر من الحقيقة (الحقيقة هنا بمعنى حقيقة الشيء في ذاته). وفي الخلق يبلغ مشروع نيتشه وهو الوحدة بين «الفلسفة والحياة والفن»، أقصى مداه، حيث يشكّل الإنسان الأعلى أسمى تشخيص لها. وربما أمكننا أن ننقل النقد الذي يوجّهه نيتشه لاهتمام العصر الحديث بالثقافة حيث يقول ما معناه إن العصور الحديثة تهتمّ بالثقافة لا تهتمّ بالمثقف. أن ننقل هذا النقد إلى العلم وإلى الاهتمام بالمعرفة دون الاهتمام بالعارف. فالاهتمام بالمعرفة يشكّل غاية بحد ذاته عند نيتشه، رغم معرفته بأن هذه الغريزة موجودة، وبقوة، بل يهتم نيتشه في العلاقة بين المعرفة والإنسان والحياة. وانطلاقاً من هنا، يبدو لنا ان نيتشه يميّز بين نوعين من المعرفة، المعرفة التي تفصل بين مواضيعها، حيث لدينا العالم، والفنان والفيلسوف، ولدينا المعرفة الكبرى، إذ أمكننا القول، هي المعرفة التي تتحوّل إلى حياة وخلق. وإذا كانت المعرفة في خدمة غريزة الخوف، وليس العكس، فإنها عند الأقوياء في خدمة سيطرتهم على الأشياء، **N. Critique de Kant**, p28 نرى أنه بين العارف الضعيف، الخائف، والعارف «القوي» تتحوّل المعرفة إلى خلق، الفلسفة تصير خلقاً عندما تحدّد القِيَم وما يلزم والفن يتولى خلقها، «على الفيلسوف أن يكتشف ما يلزم وعلى الفنان أن يخلقه: **Le livre du philosophe** p.49, 27، تتجلّى المعرفة الكبرى، أو الحكمة، عند الإنسان الأعلى الذي يصفه نيتشه بأنه يتميّز ببصر ثاقب وبحركة دقيقة تولد من الحجر (الإنسان) الإنسان الأعلى، أي في «فسق عضوي» يتوحّد العلم والفن والحكمة: «لا يزال بعيداً حتى

تجتمع القوى الفنية وحكمة الحياة العملية بدورها إلى التفكير العلمي وتشكّل فسقاً عضوياً أعلى، يصير أمامه العالم والطبيب والفنان والمشرّع كما نعرفهم اليوم مبتذلات رثة». **Le gai savoir**, p. 200.

٣. يبدو لنا إذن ان نيتشه يقف من المعرفة موقف الناقد، يدرس حدودها، ويعمل على «استخدامها» لفهم حكمة الحياة وليعطي للإنسان هدفاً وهو بناء حضارة، يتزاوج فيها الفن بالفلسفة والحياة. باحثاً عن أقصى ما يمكن من اليقين، وهذا ما يجعله يرى ان الحكمة هي في أن تضع حدوداً للمعرفة. كي لا تنقلب ضد الإنسان، كما حصل مع أوديب ومع نيتشه نفسه رغم بصيرته، أو ربما بسببها، هنا لا بد من السؤال: إذا كان نيتشه يقول بعدم استطاعة قول أي شيء بخصوص الشيء في ذاته، وإذا كان يحدّد معرفة هذا الشيء في ذاته، بأنها لو تمّت لكانت «أصفى معرفة»، كيف يمكن أن نفهم: «إرادة الاقتدار» و«العود الأبدي للعين نفسه» و«حب القدر»، بعد أن كان نيتشه قد رأى ان العدمية بمعنى غياب الحقيقة هي «الحالة الطبيعية»؟

أشرنا إلى أن نيتشه إذا كان يقول بعدم وجود معنى للحياة، فإن ذلك لا يعني عدم وجود قيمة لها. وان فلسفته هي محاولة «علمية» لاستخراج قيم الحياة ذاتها، وان بحثه قد أدّى إلى رفض كل القيم التي كانت سائدة ابتداءً من القيم الأفلاطونية حتى آخر تجلّياتها في القيم الدينية المسيحية التي ترى ان هناك حقيقة في عالم آخر. ومحاولة نيتشه هي بالنسبة لنا، بحث ظاهراتي (phénoménologique) عن القيمة.

يقول هايدنر: «في الواقع، صارت الفلسفة العالمة في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، بتأثير من نيتشه، «فلسفة قِيَم» و«ظاهرية القِيَم» هايدنر، نيتشه الثاني ص. ٨١ وبتقصي نيتشه التجريبي النفساني حول الحياة «كما تبدو»، رأى في «إرادة الاقتدار» القيمة الأولى التي تتحدّد على أساسها كافة القِيَم الأخرى، إنها المقياس الذي يقيس على أساسه كل شيء، هذه القيمة هي «تأويل» للموقف من الحياة. نعتقد إن «إرادة الاقتدار» هي موقف من الحياة، عنه تنبثق كافة الحركات، والقيم الأخرى، وحتى الأشياء. وحيث يميّز نيتشه بين «إرادة اقتدار قوية» و«إرادة اقتدار ضعيفة» يمكننا أن نفهم موقف قوي أمام الحياة وموقف ضعيف أمام الحياة، إنها معيار، كما نقول في حياتنا: رأيه يعبّر عن موقف قوي، أو عن موقف ضعيف، إنطلاقاً من هذا «الموقف» attitude، يمكننا قبول أو رفض القِيَم وعلى هذا الأساس يحلّل نيتشه القِيَم المسيحية، إن «إرادة الاقتدار» هي تحديد للعلاقة بين الأشياء، ولكنها

ليست الأشياء في ذاتها ، أو «الشيء في ذاته» أو وبلغة هايدنر كين الكائن ، الذي رأينا ان نيتشه يبقيه مجهولاً ، وحيث رأينا مع جان قال ان نيتشه لا يبحث في الأنطولوجيا «للغي كل الإضافات (العين ، اللمس ، الأنا والذات) عندها لا تبقى «أشياء» بل كم ديناميكي في علاقة توتر مع كل الكميات الأخرى ، في «فعله» عليها ، «إرادة الاقتدار» ليس كيناً non un être, ولا صيرورة بل patho، هو الواقع الأكثر أولية ، حيث لا ينتج إلاّ صيرورة و«فعل – على» .E.p. 188-14 [80] p. 58 إن «إرادة الاقتدار» هي «pathos» العلاقة بين الأشياء . وليست الأشياء في ذاتها ، حيث نقرأ أيضاً في .E., p. 1888 ليس «عبث : لا يوجد «كائن في ذاته» «être en soi» (إنها العلاقات التي تشكّل الكائنات ، كما إنه لا يمكن أن تكون هناك «معرفة في ذاتها» . E., p. 1887-1888. 14[122] ص ١٩٩. على ان نيتشه يرى ان الحياة حالة خاصة من إرادة الاقتدار كيف يمكن أن نفهم هذا القول ؟ « . . . لأن الحياة ليست إلاّ حالة خاصة من إرادة الاقتدار . .».E., p. 1888. 14[21]. p. 20, نعتقد ان نيتشه يرى في الحياة كتمظهر ، وكقيم وكخط حياة تعبير عن إرادة تقف من الحياة موقفاً قوياً أو ضعيفاً ، الحياة كحالة خاصة من إرادة الاقتدار ، وليس تعبيراً عن ماهية الحياة في ذاتها ، فالقيم المسيحية تبدو أنها تعبّر عن الضعف أمام الحياة . فكما أن العلم لا يعرف الأشياء في ذاتها بل يقيم علاقات بين x, y, z, وابقاء هذه العناصر مجهولة ، كذلك في المعرفة الأخرى فإننا لا نعرف الشيء في ذاته بل علاقات الـ quantâ، الكمية فيما بينها ، وتبقى ماهية الكمية مجهولة . لذا فعندما يقول نيتشه الحياة كشكل من أشكال إرادة الاقتدار ، فإننا نفهم بذلك الحياة في تمظهر قيمها وتأويلاتها هي تعبير عن موقف قوي أو ضعيف أمام الحياة بمعنى هذه الكمية الـ quantâ كما يسميها نيتشه .

ينعكس هذا الفهم «لإرادة الاقتدار» على انها «موقف» يفهمنا «للعود الأبدي للعين نفسه» و«الحب القدر» من الأسس المهمة الأخرى في فلسفة نيتشه . يرى ياسبرز ان «العود الأبدي للعين نفسه» عند نيتشه هو موقف يعارض به نيتشه ما تقول به الأديان والفلسفات التي ترى ان هذه الحياة ثانية ، وان هناك عالم حقيقي ، سيأتي يومه ، أمام هذا الموقف ، يريد نيتشه أن يؤكّد أنه ليس هناك إلاّ هذه الحياة ، وعود أبدي لها ، ولا يعني أن هناك عود فيزيائي أو فعلي لهذا الشيء كمفرد . نعتقد أن نيتشه يقول بهذا ونرى ان القبول بالعود الأبدي للعين نفسه هو تعبير عن إرادة اقتدار قوية تتجلّى قوتها في قبولها هذا القدر ، عودة الحياة أبدياً ، وفي حب هذا القدر . في هذا الوجود الذي لا

نستطيع أن نعرف غيره . فمن هذا الظرف situatioè الوجودي للإنسان ، يقبل نيتشه هذا التحديد ويحوّله إلى لعبة فرد يبحث فيها الإنسان عن براءة جديدة !

سعاد حرب

المراجع :

NIETZSCHE, *Le livre du philosophe* éditions, 1991, Flammarion, Paris

—, **Aurore**, idées/Gallimard.

—, **Le Gai savoir.**

—, Ainsi parlait Zarathoustra..., **le livre de poche**, 1983.

—, **La généalogie de la morale.**

—, **Ecce Homo**, idées/Gallimard.

—, **Fragments posthumes**,. Automne 1887, mars 1888, éditions Gallimard m.n.f.

حول نيتشه :

— Lou ANDRÉAS - SALAMÉ *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres,* éditions Grasset, 1992.

— Karl JASPERS, *Nietzsche introduction à sa philosophie.*

— Jean GRANNIER, *Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche.*

— HEIDEGGER, *NIETZSCHE II,* Gallimard.

— Olivier REBOUL, *NIETZSCHE Critique de Kant* p.u.f. 1974.

— *Indouisme et bouddhisme*, Amanda K. Coomarasamy, idées mnf. 1949.

UNITÉ ET ENTITÉ

Dr Houda Rizk

La période cruciale dans l'histoire de la Syrie et du Liban (1920-1927), n'a cessé de susciter des débats historiographiques mêlés à des divergences politiques et intellectuelles. Parmi les arguments fournis par certains chercheurs qui défendaient et justifiaient la politique de la France mandataire, figure un point de vue très répandu parmi les orientalistes français et adopté par quelques historiographes libanais et qui consiste à défendre deux idées clefs:

1. La division de la Syrie en plusieurs États, était déterminée par le dynamisme «interne» de l'évolution qu'a connue la société civile en Syrie et au Liban, laquelle était constituée d'une multitude de confessions, de rites et d'ethnies, voire même de races différentes. Et de conclure que la France mandataire n'a fait que coiffer cette évolution sociale «interne» d'un chapeau juridique et constitutionnel adéquat à la nature même de cette évoloution.

2. La forme confessionnelle de l'État Libanais adoptée par la constitution de 1926, ne faisait que répondre aux mêmes exigences imposées par la «spécificité» confessionnelle de la société libanaise des années 20 au début de ce siècle. Le mandataire a marié le droit au fait en fondant l'État de 1926; le confessionnalisme est inhérent à la structure libanaise et le mandataire n'aurait pu faire autrement[1].

Nous allons essayer de formuler trois questions essentielles, et nous tâcherons de répondre dans cette partie à savoir:

1. Est-ce que le séparatisme était le sort inévitable des Libanais et devant lequel le mandat français ne pouvait que se plier? Ou bien c'était une stratégie française imposée par le mandat contre la nature des choses?

2. Est-ce que la structure confessionnelle de l'État libanais formait la seule issue historique possible pour l'évolution de la société civile? Ou bien la

1. Michel CHIHA, *Visage et présence du Liban.* Voir également Dr Kamal EL-HAJE, *Le confessionnalisme constructif ou la philosophie du Pacte National* (en arabe).

conception du Mandat a imposé une solution forcée qui aurait pu être différente?

3. Une fois cette sociologie confessionnelle établie, comment se présentaient les rapports intercommunautaires? Et comment les différentes confessions se représentaient ces mêmes rapports au passé aussi bien qu'au présent?

C'est à ces questions que nous tâcherons dans cette partie d'apporter des éléments de réponses.

Pour ce qui est de ces questions posées, il s'est avéré que les autorités françaises, si préoccupées qu'elles étaient par le sort de la Syrie à la suite des événements de 1925-1927, étaient partagées entre deux points de vue ayant chacun ses arguments pour mieux servir les intérêts de la France en Syrie: une Syrie unifiée ou bien une Syrie divisée en plusieurs États?

Dans leur œuvre de 1927, le commandant Capdejelle (ancien gouverneur du Vilayet de Beyrouth et du Sundjak d'Alexandrette), et Cheikh 'Aziz el-Hachem (ancien avocat), défendent, du point de vue des intérêts de la France mandataire, l'unité de la Syrie naturelle et historique qui, selon ces deux auteurs représentant un courant au sein de l'administration française, servirait d'une façon meilleure les intérêts de la France qu'une Syrie partagée en plusieurs États:

«Le problème syrien actuel est essentiellement celui de l'unité syrienne (La Syrie sous Mandat Français doit-elle constituer plusieurs États ou un seul État fédéré?). Il a été formulé, en des termes d'une particulière acuité, par les représentants des insurgés syriens qui ont, avec certains excitateurs étrangers au pays, fomenté la rébellion druze; et la réalisation de l'unité syrienne constitue actuellement la revendication essentielle du programme du cabinet syrien et du chef de l'État de Syrie son Altesse le Damade Nami Bey, loyal ami de la France et représentant qualifié de l'Islam dont toute la Syrie reconnait, sans distinction de confession, la haute droiture et la fine pondération. Nous en groupons ici les données avec toute l'impartialité dont nous sommes capables et qu'on ne contestera pas, croyons-nous[2].

«Nous nous sommes fait en tout cas une règle de ne point faire prédominer l'intérêt des Chrétiens ou celui des Musulmans (confessions entre lesquelles ce

2. «On voudra bien noter, pour apprécier si le but poursuivi a été atteint, que cette étude est l'œuvre d'un Français et d'un Libanais maronite, mieux encore, elle n'est qu'un écho fidèle d'une opinion quasi-unanime chez les Français qui habitent la Syrie, unanime chez les Syriens ou Musulmans, et générale chez les Libanais ou Chrétiens, lorsqu'ils ne sont point personnellement préoccupés du maintien de telles fonctions politiques ou administratives».

pays se divise) et de ne pas séparer ce qui est l'intérêt de la France de ce qui est l'intérêt de la Syrie»[3].

Ce qui a été donc perçu par les révoltés de 1925-1927 comme étant une aspiration nationale à l'unité de la Syrie, constituait en fait un élément fondateur de l'argumentation fournie par ceux, parmi les administrateurs français, qui essayaient d'installer le pouvoir du Mandat sur des données naturelles et historiques qui convergent vers l'unité de la Syrie.

A) La Géographie

En effet, l'élément de base de cette unité syrienne c'est la terre. La nature a bien créé un territoire syrien, une Syrie. Celle-ci n'est autre que cette bande de terre de 400.000 km2[4], trait d'union entre trois continents: Europe, Asie et Afrique, habitée par une population de 4 millions d'âmes en 1925-1927, longeant la Méditerranée par une côte presque rectiligne de 100 km, limitée, dans ses grands traits et politiquement, par la Turquie moderne au Nord, l'Irak à l'Est, le Hedjaz et l'Égypte au Sud, ou, d'une manière plus précise et géographiquement, par la chaine du Taurus qui la sépare de l'Asie Mineure au Nord, l'Euphrate au Nord-Est, le désert, puis les hauts seuils de la Mer Morte à l'Est et au Sud-Est, la péninsule du Sinaï au Sud.

Ces frontières naturelles si nettes, la présence du désert d'un côté, et de la Méditerranée de l'autre, et aussi ces couloirs économiques qui, soit par le littoral, soit par les dépressions intérieures, transversales ou longitudinales, relient les ports à l'arrière-pays et l'Égypte à l'Asie Mineure, donnent à la Syrie une unité territoriale particulièrement caractérisée et dont peu de pays offrent un exemple plus marqué; les géographes se sont unanimement plus à le reconnaitre.

B) L'Histoire

Aussi bien, les populations, d'origines cependant diverses, appelées à vivre sur ce territoire si nettement déterminé et circonscrit, se sont-elles fatalement

3. Commandant CAPDEJELLE et Cheikh 'Aziz EL-HACHEM, *La question syrienne: Séparation ou fédération? République ou monarchie? Mandat ou alliance?* p. 3, Librairie du Foyer, Beyrouth 1927.
4. Ce territoire et cette population sont ceux de la Syrie géographique et non de la Syrie sous Mandat français; les résultats du recensement effectué en 1921-1922 ont donné, pour celle-ci: 2.139.182 habitants. Ne sont pas compris dans ce chiffre les émigrés syriens (300.000 à 500.000), les nomades (environ 350.000) et les émigrés récents de Turquie (50.000) Arméniens. La superficie de la Syrie sous Mandat français est évaluée à 150.000 km^2.

fondues en un mélange spécial et homogène propre à la région, dont il serait bien artificiel et vain d'essayer de différencier ou de localiser les divers éléments, alors qu'ils se sont mêlés les uns aux autres pendant des milliers d'années, dans les mêmes conditions de vie, et ont subi concurremment les mêmes influences successives de civilisations. C'est là une vérité qui frappe le plus banal observateur et qu'à plus forte raison tous les auteurs sont d'accord pour proclamer: aucune dissidence sur ce point, même parmi ceux dont on pourrait penser qu'ils font, à cet égard, une place à part aux chrétiens de la Syrie, ainsi que l'atteste le Père Henri Lammens:

«Unité de la race: au cours des siècles, à l'abri des frontières marquées par la Providence, entre le Taurus, l'Euphrate, le désert et la Méditerranée, dans ce cadre créé pour elle, s'est développée une race remarquablement uniforme, un véritable type national. L'observateur le moins perspicace le distinguera à première vue de tous ses voisins... Dans l'histoire, il se trouve de bonne heure représenté par le Phénicien, industrieux et entreprenant. Qu'on ne nous oppose pas la mosaïque des confessions religieuses, les étiquettes ecclésiastiques des communautés; leur multiplicité n'a pu absorber l'unité, la fixité de la race, en dépit d'un préjugé tenace, encore partagé par des Syriens, qui s'obstinent malencontreusement à confondre religion et nationalité. Nation melchite, nation maronite... cette terminologie captieuse ne devrait pas survivre au souvenir de la domination turque. Les Syriens de rite grec n'ont de commun avec les Byzantins, avec les Hellènes, que leur liturgie, leur législation canonique; Syriens également, et non débris d'invasions étrangères (on l'a affirmé à tort) , les Nosaïris, les Metwalis (musulmanes) qui ont prétendu affirmer leur particularisme en adhérant à des hétérodoxies musulmanes[5].

C) La Langue et le sentiment national

A l'unité de territoire et de race se surajoute l'unité de langue. La langue de tous les habitants de ce pays est la langue de leurs conquérants arabes. Ils la parlent depuis cette conquête, c'est-à-dire au moins depuis le VII[e] siècle, et unanimement, exception faite pour quelques habitants d'origine turque au nord de la Syrie. Sans doute, le Syrien, aisément polyglotte, pratique-t-il aussi des langues étrangères et principalement le français, particulièrement répandu dans les milieux chrétiens et sur le littoral, ce qui, avec la présence de la puissance

5. Le Père Henri LAMMENS, *La Syrie, Précis historique*, p. 5.

mandataire, justifie l'adoption de cette langue comme langue officielle, mais la langue nationale des habitants de la Syrie est une et c'est l'arabe, et cela depuis treize siècles.

Quant au sentiment de l'unité syrienne chez les habitants de la Syrie, il s'est manifesté politiquement à plusieurs reprises:

1. En 1908, lors de la révolution Jeune Turque, où la Syrie tout entière a réclamé l'adoption de la langue arabe comme langue parlementaire de l'Empire ottoman, a défendu solidairement ses droits à une juste représentation et émis le vœu que son unité arabe fût reconnue. A la même époque, le Liban autonome inclina spontanément pour sa réintégration dans la Syrie.

2. En 1912-1913, pendant que l'Empire ottoman traversait la crise grave que l'on sait, le réveil de la nationalité arabe syrienne s'accentua. Chrétiens et Musulmans de toute secte et de toute communauté s'unirent sur un programme commun de revendication et pour une action collective. Les Syriens furent même officiellement invités par le Grand Vizir à formuler leurs revendications et ils nommèrent, à cet effet, une assemblée qui désigna elle-même une commission chargée d'élaborer un programme de réformes. D'autre part, un comité indépendant s'était constitué pour défendre les mêmes réformes. Il adressa aux ministres des Affaires étrangères des Puissances un programme où les souffrances de «La Syrie, la province la plus civilisée de l'Empire, sont longuement exposées et où les Syriens exigent leurs droits»[6].

3. En 1913, où le Congrès Arabe de Paris prétendit préserver des convoitises étrangères, une «Patrie pétrie avec le sang des ancêtres» et montrer «La Nation Arabe comme une entité sociale, vivante, indivisible». On lit aussi dans le compte rendu de ce congrès:

«D'aucuns s'imaginaient en Europe que de tout temps les Chrétiens avaient été en Syrie en butte aux vexations et aux persécutions des Musulmans. Il appartenait à M. Nadra Moutrân, membre du comité d'organisation, de redresser cette erreur. Avec une grande sûreté de documentation, l'orateur a historiquement établi la parfaite solidarité qui, pendant treize siècles, a régné entre chrétiens et musulmans. Les sanglants événements de 1860 ne furent dans la vie syrienne qu'un fait isolé, un accident habilement suscité par le gouvernement central toujours désireux de diviser ses sujets pour mieux les

6. V. *Correspondance d'Orient*, 1er octobre 1913.

opprimer tous. En terminant, Nadra Moutrân a exprimé le ferme désir de tous les Syriens, désormais indissolublement unis, de sauvegarder leur vie nationale»[7].

4. En 1914, pendant la première guerre mondiale, la solidarité entre chrétiens et musulmans s'affirma par des «Sociétés qui travaillèrent dans l'ombre pour l'instauration d'un gouvernement arabe»[8] et qui comprenaient «les personnalités les plus respectueuses de la Syrie»[9]. Douze condamnations à mort furent prononcées, onze exécutions eurent lieu.

5. En 1918, où le Comité central syrien de Paris a réclamé la Fédération syrienne.

6. En 1925-1927, où cette même Fédération figure au premier plan des revendications syriennes, et constitue le premier article du programme du cabinet de son Altesse le Damade Nami Bey, chef de l'État de Syrie. Cette idée de fédération syrienne parait être, en 1927, le plus certainement admise par la très grande majorité des Libanais, à tel point qu'une brochure en sa faveur, d'un Libanais de vieille famille maronite, Cheikh Edouard el-Dahdâh, a eu un succès retentissant en 1927. A la même période, M. Edmond Rabbath, l'éminent juriste syrien, développa la même idée dans sa brochure intitulée «Les États-Unis de la Syrie»[10].

La triple unité essentielle de territoire, de race et de langue, à laquelle est venu s'ajouter le sentiment national arabe syrien, tels étaient les éléments constitutifs de l'unité de la Syrie que la Société des Nations a décidé de mandater la France pour l'aider dans son développement. Ces éléments d'unité étaient largement connus par les chercheurs, sociologues, historiens et politiciens français de l'époque, et un courant majoritaire parmi eux y voyaient une concordance idéale entre l'unité syrienne et les intérêts de la France.

La question qui se pose donc, à cet égard, porte sur les raisons qui ont déterminé les autorités françaises à adopter la partition de la Syrie en plusieurs États, comme stratégie politique qui va à l'encontre des aspirations des habitants de la Syrie, de la géographie et de l'histoire.

7. *Correspondance d'Orient*, 1er juillet 1913. Pour les signataires du manifeste cité, intitulé «Appel à la Nation arabe» et qui porte notamment le nom de M. Chekri Ganem, le nationalisme arabe englobait des membres de toute communauté.

8. *Le Temps*, 5 août 1915.

9. *Le Temps*, 23 juillet 1915.

10. Edmond RABBATH, *Les États-Unis de la Syrie*.

2.ss. *Entre la Fédération et la séparation*

M. Chekri Ganem, Président du Comité Central Syrien à Paris, écrivait à cet égard:

«La France envisagerait la constitution d'une *Syrie Intégrale* organisée suivant un *régime fédératif* permettant à chaque province d'avoir une autonomie particulière où les populations se développeraient suivant leurs coutumes et dans la plus grande liberté possible. C'est pour la France la seule formule permettant de donner au Liban et aux autres provinces syriennes les moyens de s'édifier sur des bases rationnelles, et d'assurer à la renaissance syrienne durée, force et prospérité. *Réduits à leus propres ressources*, ni le Liban, ni les autres régions syriennes ne pourraient se développer normalement. C'est là un fait péremptoire. Aussi *la France, à qui incombe le devoir d'aider la Syrie Intégrale, estime que celle-ci, morcelée en petits États, serait, en peu de temps, réduite à la misère et en proie à l'anarchie, n'offrant plus par conséquent une vitalité suffisante pour justifier des possibilités d'avenir*»[11].

A) Motifs de la Fédération

A cet égard, les intentions de la France coïncidaient absolument avec le vœu des populations syriennes

«Interrogez un Syrien, disait peu après le Dr Georges Samné, qu'il soit druze, musulman, maronite, juif, orthodoxe, catholique, qu'il soit de Beyrouth, d'Alep, de Damas, de Jérusalem, demandez-lui ce qu'il veut pour son pays, il vous répondra: Indépendance et unité de la Syrie, organisation fédérative sur des bases démocratiques et laïques. Dans toutes les bouches, mêmes réponses, dans tous les cœurs, souhaits identiques. Au-dessus des distinctions de culte, des aspirations vers les libertés provinciales et locales, des différences ethniques, le fait d'un sentiment national, d'une croyance invincible, d'une foi irréductible dans la patrie syrienne se présente aux yeux avec force. Voilà l'élément fondamental dont toute politique avisée doit tenir compte»[12].

On eut sans doute trouvé au Petit-Liban lui-même une majorité en faveur de l'organisation fédérale: C'est là une option générale que rappelle M. Gabriel Ménassa dans son ouvrage sur l'application des mandats A[13]. On pouvait donc,

11. *Correspondance d'Orient*, 15 avril 1918.
12. Dr Georges SAMNÉ, *La Syrie*, 1920, p. 523.
13. M. Gabriel MENASSA, *L'application des mandats à, la Syrie et le Liban.*

par a fortiori, espérer que le Liban ne répugnerait pas à rentrer dans une Syrie fédérée, libérée du jouc turc, alors que la France, sa protectrice traditionnelle et le pays d'espérance de tous ces intellectuels syriens francophones, assurerait désormais, avec la paix intérieure, la liberté des cultes, l'égalité des confessions et de leurs membres.

Pourtant, et en dépit des analyses faites par des politiciens français et par leurs amis syriens et libanais, allant dans le sens de l'unité ou de la fédération syrienne, la puissance mandataire les a déçus. Elle a, dès avant la mise en vigueur du mandat, divisé le pays syrien, d'abord en cinq, puis en quatre États; ces quatre États sont, dans l'ordre d'importance:

— L'État de Syrie, 1.398.829 habitants, dont 1 million de musulmans contre plus de 300.000 chrétiens.

— L'État du Liban, 628.863 habitants; dont 330.382 chrétiens, contre 274.711 musulmans.

— L'État 'Alaouite, 261.162 habitants; plus de 200.000 musulmans contre 50.000 chrétiens.

— L'État Druze, 50.328 habitants; 44.000 musulmans contre 7.000 chrétiens environ[14].

Les raisons qui ont déterminé la puissance mandataire à diviser la Syrie en plusieurs États sont de droit ou de fait. Du point de vue juridique, le mandataire français s'est référé au pacte de la Société des Nations qui, dans son article 22, définit le Mandat et ses méthodes en termes d'ailleurs d'une extrême et particulièrement imprécise généralité:

«Certaines communautés qui appartenaient autrefois à l'Empire ottoman ont atteint un degré de développement tel que leur existence comme nations indépendantes peut être reconnue»[15].

Cette rédaction qui peut sembler très vague ou très précise, avait peut-être pour but de justifier la création d'un État sioniste et certainement pour effet de légitimer l'établissement en Syrie d'États à caractère confessionnel. C'est ce qui fut fait, dans une certaine mesure. L'État 'Alaouite et l'État Druze furent respectivement ceux des sectes musulmanes portant ce nom. L'État de Syrie à majorité sunnite était conçu comme étant un État sunnite, ainsi que le Grand-Liban sous-entendait dans sa constitution de 1926, un État maronite.

14. Voir: Commandant CAPDEJELLE et Cheikh 'Aziz EL-HACHEM, *op. cit.*, p. 33.
15. Voir: *Acte du Mandat*, S.D.N.

La création de l'État du Grand-Liban, ainsi appelé parce qu'il était une extension territoriale du Liban autonome, ou petit-Liban établi, comme on l'a dit, par le règlement du 9 juin 1861, se justifiait par les circonstances particulières suivantes:

«Depuis soixante ans, affirmaient les partisans de cette extension, la Montagne Libanaise a été pour ainsi dire retranchée de la Syrie, et ce qu'elle a gagné en sécurité et en liberté, elle l'a payé par l'abandon de ses besoins vitaux les plus évidents, de ses intérêts les plus certains. Pour beaucoup de ses enfants, l'anatomie a signifié l'émigration»[16]. Aujourd'hui le Liban demande à la fois plus d'espace pour respirer, vivre, et se développer matériellement; mais il entend en même temps sauvegarder le régime de liberté auquel il s'est adapté»[17].

Cependant, certains protagonistes de la création du Liban, dont Georges Samné que nous venons de citer, en voulaient faire simplement une province fédérée de la Syrie, tandis que d'autres réclamaient la transformation de son autonomie en souveraineté, sans prendre garde qu'ils aggravaient ainsi les inconvénients économiques de l'autonomie invoqués pour l'extension du Liban.

On sait qu'un arrêté du 31 août donna satisfaction à ces derniers.

L'acte du mandat, du 22 juillet 1922, consacre formellement la division de la Syrie en deux États indépendants, mais ne fait aucune mention des États 'Alaouite et Druze, se bornant, semble-t-il, à cet égard, à inviter la Puissance Mandataire à favoriser les autonomies, ce qui fut fait par la France, mais pas pour des raisons de droit cette fois.

En effet, la Syrie a une unité nationale fondée sur les éléments qu'on a développés; cette unité, l'organisation politique imposée par le Mandat Français la méconnait évidemment. Elle nie la patrie syrienne. D'où, inévitablement, le sentiment d'une injustice et un malaise moral parmi les éléments de la population syrienne qui ont pris conscience de cette unité.

Quant au préjudice matériel, il apparait à un double point de vue, à la fois positif et négatif. D'une part, en effet, la partition de la Syrie lèse profondément

16. L'émigration n'a point cessé depuis lors. Pour l'année 1925, la statistique donne le chiffre de plus de 12.000 émigrants. L'agrandissement du Liban n'a, en effet, ni permis aux montagnards libanais de se procurer des terres dans la fertile Békâ', ni incité les classes aisées à se livrer à la profession agricole; la mise en valeur économique de la Syrie, suivant un programme d'ensemble, permettra seule de remédier à cette émigration.

17. Dr Georges SAMNÉ, *La Syrie, op. cit.*, p. 253.

les intérêts essentiels des populations sous Mandat; d'autre part, elle ne leur assure nullement les garanties qu'elle devait leur procurer.

Tout d'abord, par l'effet de ce système, la Syrie se trouve dotée d'une administration particulièrement onéreuse et impuissante, dont elle ne parait pas pouvoir continuer de supporter le poids et qui entrave son développement économique.

La multiplication des États entraine évidemment celle des frais de leur administration. Chacun des États compte, en effet, une organisation centrale plus ou moins développée. Le Liban et l'État de Syrie ont ainsi l'un et l'autre leur cour de Cassation et leur Conseil d'État. Parfois même, cette organisation est particulièrement luxueuse: c'est ainsi que le Liban, pour une population de 600.000 habitants en 1927, c'est-à-dire pour une population inférieure à celle d'un grand nombre de départements français, a une Chambre de députés, un Sénat, un Conseil de ministres, un Président de la République!

Cette expérience partitionniste parait d'ailleurs particulièrement impopulaire, si on en juge par l'approbation publique presque unanime donnée à une ardente campagne, contre les institutions parlementaires libanaises, du journal *l'Orient*, dont nous reproduisons partiellement l'article suivant, qui a d'ailleurs entrainé la suspension sine die de ce journal en 1927.

«Faisons un rêve, comme dans Eviradnus. Nous procédons aujourd'hui à une vaste consultation s'étendant à tous les citoyens mâles sachant lire et écrire. La scène se déroule sur la Place des canons. Nous faisons défiler successivement le Président de la République en grand uniforme escorté de ses hussards, le Président du Conseil, leurs excellences les ministres et les sous-secrétaires d'États; les secrétaires des sous-secrétaires et les chefs de cabinet; puis les membres au complet des deux assemblées, députés, sénateurs, avec tous leurs bureaux. Suivra la légion des fonctionnaires à cheval et à pied, suivra cet océan humain et administratif, et cela fera, vu des balcons, un immense et pittoresque remous de chapeaux, de fez et de turbans — une mosaïque ondulante à perte de vue.

La procession ayant duré six jours et six nuits — car il faudra que soient encore passés en revue les commis des 1ère, 2ème et 3ème classes, ainsi que ces messieurs les plantons — l'aube du septième jour se lèvera sur un pavé vibrant encore du piétinement innombrable. Nous dirons alors aux citoyens mâles sachant lire et écrire:

— Libres citoyens de la république, que tous ceux parmi vous qui sont

satisfaits de ce régime lévent le doigt... Mais frottons-nous les yeux: ce rêve n'était pas un rêve, ce rêve est une réalité.

L'opinion est uanime à proclamer la faillite d'un régime qui nous mène directement à l'anarchie et à la ruine...

L'opinion est unanime à réclamer que l'on mette fin à une situation, qui a pu être simplement ridicule à son début, mais qui devient tragique.

Elle est unanime à réclamer l'abolition d'une constitution absurde, élaborée et votée dans les conditions les plus illégales.

Elle est unanime à réclamer une intervention urgente de la Puissance mandataire, pour mettre enfin un peu d'ordre dans la maison; et l'exaspération est vraiment telle le pays entier que d'importantes fractions se prononcent déjà en faveur d'une administration directe, pure et simple»[18].

B) Motifs de la séparation

Les raisons qui ont donc déterminé la France à appliquer une politique partitionniste en Syrie, ne sont, comme on l'a vu, ni d'ordre économique ni de droit comme s'obstinent à le rappeler certains orientalistes français, qui ne cessent d'affirmer que l'État confessionnel libanais est un produit purement libanais, résultant du dynamisme social interne; c'est la «mosaïque des religions» en Syrie qui serait responsable, selon ces mêmes chercheurs éminents, de la structure confessionnelle qui ne cesse d'éclater actuellement. La politique de la France Mandataire n'y était pour rien et ne pouvait pas faire autrement!

Or, d'après les données fournies par cette étude, il s'est avéré que la France, dépourvue qu'elle était de moyens pour faire face à la résistance des Syriens contre ce qu'ils considéraient comme une occupation, s'est trouvée dans l'obligation de démanteler cette résistance définitivement, en contournant son noyau à l'intérieur de la Syrie, par l'établissement de bastions confessionnels hostiles à toute pensée unitaire; la création d'un Liban chrétien détaché de la Syrie, trouve sa raison d'être dans cette stratégie forcée que la France a imposée comme fait accompli et qui promet une prospérité économique incomparable.

Or, l'établissement du Liban, comme État indépendant, dans ses frontières élargies, ne parait pas avoir le mérite de réaliser le double but espéré, et qui est, d'une part, d'assurer le développement économique de ce pays, d'autre part, de maintenir dans quelque mesure, au profit des chrétiens de la Montagne, peu

18. *L'Orient*, 9 février 1927.

désireux d'être absorbés dans l'immense majorité musulmane syrienne, une sorte d'autonomie chrétienne, respectant du reste les droits égaux des musulmans.

En ce qui concerne cette dite autonomie chrétienne que la Puissance mandataire semble avoir voulu protéger, elle l'a diminuée dans la conjoncture de 1925-1927, et compromise dans l'avenir.

En premier lieu , la constitution du Grand-Liban a porté atteinte à l'autorité effective du patriarcat maronite dont la haute influence spirituelle animait le Liban autonome; cette influence s'est d'ailleurs trouvée d'autant plus diminuée que la majorité chrétienne, considérable au Liban autonome, est devenue presque insignifiante au Grand-Liban, et qu'au surplus, dans cet État, la communauté orthodoxe, qui a la majorité à Beyrouth, prétend dorénavant avoir la primauté sur la communauté maronite. Les défenseurs du régime fédéral syrien étaient avisés des conséquences du séparatisme sur l'avenir des chrétiens du Liban:

«Dans un avenir sans doute proche, les Musulmans, qui émigrent moins et chez lesquels la natalité est plus forte, paraissent devoir être, au Liban, numériquement supérieurs aux Chrétiens. Ce dernier élément ne pourra alors que constater que la Syrie lui est fermée, qu'il n'est plus, au sens où sans doute il voudrait l'être, chez lui au Grand-Liban, et que son activité se trouve ainsi rétrécie aux limites étroites d'un petit État, où son influence va chaque jour diminuant. Il connaitra donc tous les inconvénients de vivre, à l'état de minorité chrétienne, dans un pays musulman, et il sera en outre privé des avantages que la grande patrie syrienne eut pu lui offir, malgré sa confession, pour le développement de sa personnalité, pour l'utilisation de son labeur et de ses aptitudes».

Enfin, pour récapituler les données soulevées, et en réponse aux questions posées au début de ce texte, nous pouvons conclure que la partition de la Syrie en plusieurs États était le produit d'une politique délibérée, imposée par la Puissance mandataire française contre les données de l'évolution interne de la société syrienne, et cela sur tous les plans: géographie, histoire, langue, structure mentale, et surtout sur le plan des aspirations des Syriens qui n'ont pas manqué à résister contre cette politique. La révolte syrienne (1925-1927), pouvons-nous conclure, était la réaction la plus naturelle contre la politique mandataire forcée; d'autant plus que cette partition était fondée sur des bases confessionnelles, et selon une conception orientaliste, qui ne faisait que contrecarrer le dynamisme interne de la société syrienne.

حروب التربية

جوزيف مازور*
ترجمة : د. هيام المولى

الجبهة التربوية

يلازم أدبيات الفكر المناهض نغم أساس مفاده أنّ المدرسة تنبني وتعمل بما هي عنف ، مثلها في ذلك مثل كلّ المؤسّسات . هذا الطرح يمكنه أن يثير القلق بسبب تأكيداته ودوغمائيته العنيفتين بحد ذاتهما . ذلك أنّه ليس من السهل التمييز بين الضغوطات النافعة والضرورية وبين تلك التي ليست كذلك . في عاديات الأيام ، تُمارَس في المدرسة قوى الإشراط والتكييف : السلطة والنظام . ويجيب البعض عن هذه المسألة بالقول أنّ الحياة هي كذلك منظمة ومقوننة . يخضع الإنسان إذا مشى أو إذا رقص لقوانين سقوط الأجسام . والتكلم يستدعي إحترام التتابع في اللغة التي تُصدر الكلمات الواحدة بعد الأخرى . لكن ، يبقى السؤال ، كيف نعرف بالضبط مدى مشروعية هذه الضغوطات . ألا يقال أنّها لا شعورية أو أنّها طبيعية أو بالأحرى أنّها أصبحت كذلك ؟ كان لا بدّ من التكيّف مع الأكثر فيزيائية منها كما مع الأكثر إجتماعية .

لا شكّ أنّ سمة الضغوطات المشروعة هي الموافقة التي يبديها الإنسان تجاهها . وحصة هذا الأخير فيما يصير إليه هي أكبر ممّا يظهر للعيان . فالنزاع الشهير ، الذي يسترجع دائماً ، يدور حول النسب المتتالية لما هو فطري ومكتسب في السلوك . ومن الملاحظ أنّه هناك إجحاف في تقدير دور النماء الذاتي والإنتاج الشخصي والعمل

* هذا النص هو جزء من الفصل الاول من كتاب جوزيف مازور: «الطفل في المدرسة ام مدرسة لاجل الطفل»

Joseph Mazure: Enfant à l'École, École [s] pour l'Enfant

الذاتي على الذات: سيطرة الإنسان على جسده وعلى مجاله، تكوّن الحس الإجتماعي، السيطرة على المشاعر الإنفعالية. ولا يكون الفرد وحده في جهده هذا، فالمجتمع وهو صنوه منذ الولادة، يأخذ جدّياً بيد هذا الحيوان الإجتماعي. ولكن هذا الأخير يقوم بالجزء الأساسي من هذا العمل وذلك وفق إمكاناته وبالجهد اللازم، بطريقة واعية أحياناً وأحياناً أخرى غير واعية، في اللذة والألم، وفق إيحاءاته الخاصة أو تحت وطأة تسلّط الغير. أنّ تشعُّب قدرات الراشد المقبل ليس معطىً ممنوحاً، لا من الطبيعة ولا من الثقافة. ليس محكوماً على الإنسان بالحرية[1] وإنّما بالنماء والتاريخ.

ينبغي أن تكون التربية التي تلائم، على الأفضل، هذا المخلوق العجيب المجبول بالتناقضات، تربية المبادرة والمسؤولية. ولكن أنصار النظام والتنظيم يفكرون بشكل مغاير. برأيهم، يغدو الصف ساحة قتال وتمسي التربية صراعاً مكشوفاً وفن التربية إستراتيجية، أمّا التلميذ فهو عدو «المعلم». فلا بدّ حينئذٍ أن نعرف من هو الرابح. ويصبح الصف المكان المغلق الذي يدور بين رحاه الصراع بين الأعداء المدرسيين، فهم يذهبون إلى الجبهة ويحاولون التمّاس.

التمّاس، هو مصطلح معروف ومأنوس لدى العسكريين. هو ما يسعى إليه أصحاب الستراتيجيات وأصحاب التكتيك في ملاحقتهم للعدو حيث لا تعود الخطة الفرضية للقيادة العامة هي المسيطرة وإنّما أرض المعركة. فهل تجري الأمور على المنوال نفسه في المدرسة؟ يحضِّر المدرّس درسه، في بيته، في أجواء مكتبه الهادئة. يأخذ وقته، يفكر، يبني في الخيال الأزرق لدخان لفافة تبغ، صفًّا مثاليًّا. ثمّ تأتي ساعة الصف فتكرّ الحشود المواجهة على الساحة. هنا سوف نرى ضابط القيادة المتأنّق متّسخاً بوحول المعركة ومثخناً بالجراح.

سوف تثور ثائرة كثير من التربويين عند قراءة هذا المقطع. سوف يقولون أنّهم لم يتخيّلوا أبداً الصف بهذا الشكل وبأنّ هذا الكلام يأخذ الأمور بعكس مجراها. سوف يقولون إنّ المدرسة التقليدية والعرف والسلطة هي التي أرادت أن يكون الدرس في الصف قائماً على التفكّر بداية ثمّ يوضع في إطار مناسب ليصير بعد ذلك تحت سلطة الرقابة، وبأنّ هذه الضغوطات جميعاً قد أرخت بثقلها على الحرية وعلى الإبتكار لدى

١. حرية ورائية أم حرية إنسانوية، تلك هي المسألة. كان جان بول سارتر، فيما مضى يحكم علينا بالحرية كقدر محتوم ولكنّ الحرية تصنع (وهذا ما تنبّه له سارتر منذ ذلك الحين).

المربّين. سوف يضيفون أنّ التعليم بالنسبة لهم هو المعيوش، هو التبادل وليس القتال، ولا بدّ أن يكون كذلك.

لكن، ما يمكن أن نلاحظه في هذه القضية أنّه يؤخذ بالحسبان كلٌّ من القلب والاعصاب والقوة الجسدية، على الأقل بقدر المفاهيم والتصورات والنوايا والمثل. «يُصنع الصف»[٢]، مهما كان النموذج، بالجسد. أنّه هو الذي يستطيع أن يكون بكامله مُستلَباً: أداة متنقلة، متكلم، كاتب، موقظ أو محرك. من يضمن صوته، نظرته، مشيئته؟ كيف يقاس ثقل اليد على الكتف؟ ذلك هو التماس في المدرسة. ولا بدّ من القول أنّه نادراً ما يستحضر المدرسون تلك اللقطة للإنسان الجسدي، تلك الصورة للأجهزة العصبية في حركتها. كلّ شيء يتعلق حينئذٍ بفلسفتهم التربوية. وإذا كنا نجد عند أحد الطرفين التربويين المتعلقين بالصداقة والذين يقاربون أحياناً الضياع، فإننا نجد على الطرف الآخر التربويين المحبين للقوة، في خدمة الأطر المقدسة.

هنا يمكن أن تكون الحرب، وبها سوف نبدأ.

«حالات الضمير لدى الأستاذ» ر. إيكور سوف تساعدنا على ذلك.[٣] منذ بداية الكتاب المشار إليه (نشير إليه هنا بكلمة حالات)، يدق المؤلف، وهو كاتب ممتاز في مجال آخر، نفير تلك الحرب. يورد إيكور في كتابه «حالات الضمير لدى الأستاذ»، أنّه عندما كلّمه مدير مدرسته عن النظام أجابه بضحكة كبيرة أنّه عندما كان ملازماً أثناء خدمته العسكرية[٤]، استطاع أن يليّن مراس أصعب الرجال، عمّال مرفأ «نانت» وهم يتدافعون للحصول على النبيذ الأبيض. إنّها مزحة، لا شك، أضحكته هو نفسه؟ لكنّه سوف يحافظ في ثنايا كلّ الكتاب على تلك الفلسفة القتالية وعلى نبرة النافخ في النفير وعلى مشية القائد في فرقة المرتزقة. إضافة إلى ذلك، وحتى لو لم يكن متحمّساً تبعاً لمزاجه الخاص، فإنّ زميلاً له يتطوع ليبذل له النصح الجميل: «إذا لاحظ

٢. هذه النظرة تقلص حدود المشكلة ولا شكّ. لكنّنا ننطلق هنا من الواقع الاعتيادي.

٣. إيكور: حالات الضمير لدى الأستاذ. (نشير إليها في النص بكلمة: حالات).

- R. IKOR;*Les cas de conscience du professeur,* Librairie académique, Perrin. 1966.

- R. IKOR;L'école et la culture ou l'Université en proie aux bêtès, Paris, Casterman Poche, 1972.

- إيكور: المدرسة والثقافة أو الجامعة فريسة الوحوش. إختصاره في النص. (الجامعة).

٤. حيث نرى جيّداً إنّ المقارنة تفرض نفسها بنفسها.

تلاميذك أنّهم يستطيعون أن يأكلوا من كفّك، ينتهي أمرك: أنّهم سوف يأكلونك كلّك» (حالات، ص ١٦).

وهو يؤيّد أيضاً، إستذكاراً، القساوة والصلابة لدى أحد قدماء أساتذته، السيد مينوفليه - يا له من اسم لهكذا معلم، هل يمكن إختراع ذلك؟ - هذا الأستاذ جعل من صفّه ساحة معركة تربوية وذلك حتى يتسنّى له الحصول على إعتراف أحد الطلاب بغلطة إرتكبها (همس بالجواب الصحيح لأحد زملائه): «خلال خمسة عشر يوماً على الأقل، وفي كلّ الأحوال خلال أبدية من ذلك الزمن، كان الجحيم» (حالات، ص ٧٥).

لقد صمد إيكور في مواجهة التهمة المنسوبة إليه ظلماً. لم يقبل أن يعترف بغلطة لم يرتكبها. وأخيراً كشف المذنب عن نفسه. عاد إيكور إلى الحياة ولكن مهشماً. ويا للجو الخانق: «... كنا نعيش في أجواء حرب داخلية حتى أنني كنت على قاب قوسين من ترك الثانوية» (المرجع السابق). انّ أحداً غيره، كان ليجد في حماقة وظلم تلك الذكرى اللاذعة بدايات لطريقه إلى دمشق وتمهيدات لأيار ٦٨ مصغّر وخاص به. (الطريق إلى دمشق تعني مسيرة إعتقادات جديدة ومغايرة، فقد اعتنق القديس بولس المسيحية على طريق دمشق. المترجمة). وليس إيكور من يفعل ذلك! بل على العكس، بنى فلسفته على نموذج «مينوفليه». لم يحترم الأستاذ وحسب، بل عبد الطاغية بقامته العملاقة «بكلامه اللاذع وبموقفه القاسي». كلّ واحد يبحث كيفما أمكن عن إرواء ساديته ومازوشيته.

بعد أن كُتب له البقاء، يترحّم التلميذ على أستاذه. ولا يعنيه السؤال عن زملائه إذا كانوا على نقيضه، هو ورفيقه «جيلبر سبرون» شريكه تحت وطأة تلك العصا الغليظة، قد نفذا معاً بالطريقة الألمعية ذاتها من خروم الإرهاب المدرسي. بعيداً عن المحاكمة، هو يعفو ويقلّد ويصبح نصيراً[٥]. ذلك الأستاذ الذي طالما خافه وأحبه، ها هو يكونه. لقد استبطن قواعده وطقوسه وحركاته. إنّ أحد أسباب تأييده له، حسب رأيه، هي من أبسط ما يكون: ليس من اللائق ولا من المقبول أن يخسر الأستاذ ماء وجهه.

٥. ما نعالجه هنا هو النظرية أو الإيديولوجية التي يعبّر عنها الكاتب أمّا الممارسة الحقيقية فليست من إهتماماتنا.

يوافق الجميع دون صعوبة على أنّ شرف وكرامة الأستاذ، كما سلطته، إذا اقتضى الأمر، أشياء جديّة. ولكن ألا ينبغي عند الضرورة، إمالة الميزان بالقدر نفسه لجهة كرامة وشرف وطمأنينة الطفل؟.

لا يقبل إيكور بهذا الرأي الأخير، وهو الذي لا يتراجع أمام أسوأ الملابسات. وإذا تبيّن أنّ أحد زملائه كان ظالماً؟ المسألة صعبة، ولكن لا بدّ من دعمه والحفاظ مهما كلّف الأمر على التضامن بين الأساتذة حتى لو «أنّ أحد الأطفال المساكين سوف يتقرح من ذلك ويظل متأثراً بشكل خطير». (حالات، ص ٧٨)...

الصف ليس جزيرة الشيطان. ولكن لماذا ينبغي أن يكون كذلك مهما تفاقم الأمر؟ أمن أجل أن تنبني عليها أمبراطورية المعلم؟ يسهر إيكور على تحقيق ذلك بشكل خاص. وكما مع الزملاء نستطيع أن نهيمن على التلاميذ، كذلك الأمر مع قسم من أولئك الصغار بوقوفهم ضد الآخرين، تتأمّن الراحة والشهرة والسيطرة. نستحوذ على القرار بمساعدة العدو (التلميذ): «... تتجلى فطنة الاستاذ في باب النظام عندما تكون غالبية الصف معه ضد المشاغبين.» (حالات. ص ٩٧) يا للويل! الواعظ الأخلاقي، مختبئاً وراء ماكيافيلي المكاتب، يشعر جيّداً بلمسات الكراهة والصِغر في تلك الوسائل: «وأشعر بالقرف في تلك اللحظات! أشعر بالقرف! هل هي ضرورية كل تلك الصغارة وكل تلك الخسّة؟» (المرجع السابق). سؤال وجيه يطرحه إيكور ويجيب عنه بالإيجاب. يُمسخ عنده علم الجماعات باللجوء إلى تلك الوسائل الوضيعة. ويصبح علم التربية مهزلة يمكن بمناسبتها أن نكذب قليلاً كما يمكن تزوير الأشياء من أجل مصلحة التلاميذ. كما يرد في الصفحة ١٠٥ من الكتاب المذكور مقطع كريه يعترف كاتبه بكراهته. ولكن للحرب ضروراتها!.

كذلك الأمر على ساحة القتال في الصف يظهر الستراتيجي العظيم براعته. يوجد بين التلاميذ والأستاذ ميزان للقوى يحتّم على هذا الأخير القتال المرير والإنتصار: «...إذا تركت العدو واقفاً، تخسر المعركة، وعاجلاً أم آجلاً، تدفع الثمن.» (حالات، ص ١٢٠). حقيقة القول، لا بدّ للأستاذ أن يكون فروسيًّا لأسباب الكرّ والفرّ التكتيكية. بعد ماكيافيلي، يأتي كلاوسوفيتز. في علم التربية الإيكوري، علم النفس هو استكمال للحرب بطرق أخرى. وإذا كان لا بدّ من إنهاض العدو المهزوم فلأنّه بدون ذلك «... تحقّره حتى الحقد... وهنا أيضاً تدفع الثمن. الإفراط هو إفراط...» (ص ١٢١).

ينبغي، رغم ذلك، الاعتقاد في اطار المهزلة، إنّ الإفراط ليس أبداً إفراطاً، لأنّه يوجه إلينا نصيحة أخيرة في علم السجال: على الأستاذ... «أن يوقف ضرباته في اللحظة الدقيقة التي ينهار عندها العدو» (المرجع السابق). يقصد، بالطبع، الضربات المعنوية. ولكن إيكور الذي يعرف جيّداً، في فصول أخرى، كيف يقول كلمته بصدد طقوس المضايقات الغبية لا يرى حرجاً بأن ما يأباه على تلاميذه ينصح به المعلمين. سوف يقول إنّ الأمر مختلف، وهذا لا لبس فيه. بالنسبة لكثير من الراشدين لا يعود الأمر هو ذاته عندما تتعلق المسألة بالأطفال. وبالتأكيد هناك فعلاً إختلاف: أنّه يكمن في ما يعتقده إيكور ويريده وهو أن يعمل على الوجه الأفضل لمصلحة التلاميذ. إنّ الجحيم الذي تكلمنا عنه سابقاً مرصوص بالنوايا الحسنة. ولنتابع.

أنّ فلسفة ر. إيكور، فلسفة باسمة ولكن حازمة بالاستبداد غير المتنوّر، ترتكز على عدد من البديهيات الأساسية التي سوف نعالجها وهي: اللامساواة الأصلية، الشر الفطري عند الطفل، الزمرة المتوحشة، السمة الطبيعية للتربية مضافة إلى المظهر الإجباري للمدرسة (رائعة الكاتب المنطقية)، بساطة المعرفة وسهولة نقلها.

١. اللامساواة الأصلية

ر. إيكور هو جمهوري، علماني وحتى إشتراكي: إنّه يطمح إلى «مجتمع إشتراكي ولكنّه حقًّا إشتراكي.» (الجامعة ص ١١٧) عظيم جدًّا، لنتبعه. المادة الأولى حول وضع الإنسان الإشتراكي الإيكوري. كلام مأثور ونهائي «... الناس متساوون من حيث القوة والنوعية والقيمة.» (الجامعة ص ١١٦) وإذا جازفنا بمقارعة هذا القدر المحزن وأقمنا، مثلاً، فرصاً متساوية في التعليم والإعداد، فإنّ اللامساواة الطبيعية، المتمردة، تصطدم بالمساواة النظرية. يكفي أن ننظر إلى ما يجري في المدرسة الإبتدائية «... إنّ كتلة (هكذا) الأطفال[٦] لم تعد متجانسة. اللامساواة الطبيعية قد بدأت فعلها...» (الجامعة ص ١١٩). لا نستطيع شيئاً حيال الماورائيات. وهذا الصرح ليس بحاجة إلى دليل. فلنعلن، رغم ذلك أنّه يلزمنا قراءة عدد من الصفحات التحليلية حتى

٦. التعريف الذي يعطيه إيكور للصف مستساغ: «الصف هو جمهرة تلاميذ محكومة بكتلتها من قِبَل المعلم...». (**الجامعة**، ص ٦٦) ونلاحظ بأمانة إنّه في هذا الشأن، يبذل إيكور بعض الجهد، إنّه يريد أن يقول بأنّ الصف ليس عبارة عن مجرد تجاور للتلاميذ.

نصل إلى آخر مطاف فكرة «الطبيعية» . هذا الجهد لا يعني أنّنا نريد أن نؤكّد أنّه لا شيء في علم الأحياء يفسّر الفروقات ، ولكن لأنّ هذه المسألة الموضوعة دائماً على بساط البحث والعمل هي بالنسبة للمربّي مسألة مغلوطة . ليست الفروقات هي المهمة بداية وإنّما ما نفعله إزاء هذه الفروقات . المهم بعد ذلك بالطبع هو ما هي تلك الفروقات وماذا تعني : ما يهم أخيراً هو دورنا أو قسطنا في مسؤولية إنتاج الفروقات التعيسة .

٢. الشر الفطري

إيكور هو ضدّ روسّو . يكفي عنده أن نغيّر علامة الخير الفطري فتصبح المعادلة وفق المنطق الإيكوري : الإنسان شرير بطبعه ، والطفل هو الذي يحمل الراية لأنّه بالتحديد غير متربّي . لا موانع ، لا قِيَم ، بل غرائز وحسب . كل يوم يكتشف السيد جوردان (مريض الوهم) النثر وكذلك ر . إيكور يكتشف الـ «هو» الفرويدي . إنّه مذهول أمام هذا الأمر ، وهو أقل تعقيداً بكثير من فرويد ، فلا يتنبّه الى اعطاء الظاهرة إسمها وحدودها. لنحفظ البديهية كما أوردها : «أنّ صغير الرجل يبدي ، في الحالة الخام والوحشية . . . الحد الأقصى لا الأدنى من الشر الذي يكتشفه فيه الرجل البالغ» . (حالات ، ص ١٤٩) .

يا للفكرة الجميلة التي لا بد أن تطمئن الجلادين في كل البلدان الفاشية . إنّها تشكل ، مع الأسف ، الأساس ، المعترف به أم لا ، للأحكام التي يطلقها كثيرون على الطفل[٧] . لا بدّ أن ننظر في الأمر وأن نتساءل إذا كان الطفل هو الوحش المخيف الذي يصنعه البعض أو الملاك الذي يراه الآخرون . وفي كلّ الأحوال ، يبقى السؤال عمّا ينبغي عمله مع هذا الشيطان أو هذا الملاك .

لكنّنا ، في أحدى النقاط ، سوف نستطيع مفاجأة إيكور بالجرم المشهود أي التبسيط الساذج . هو يرى أنّ مجتمعات الأطفال هي مجتمعات مغلقة ، متراتبة ، قائمة على القوة و معاداة الغرباء . ويعدد ظواهر واقعية تحصل فعلاً : العدائية ، المعاكسات ، الإستبداد ، عدم التسامح ، معاداة الأغراب ، العنصرية . ولكنّه هل يلتفت إلى النظريات الخاصة بالجماعات أو الزمر ليفسر تلك الظواهر؟ لا يفعل ذلك تماماً كما كان الأمر بالنسبة إلى علم النفس التحليلي . إنّ فكرة الشر الطبيعي هي كلّ عدته العلمية . وهو

٧. عند الغربيين خاصة . من المعروف أنّ الأمر يختلف حسب المجتمعات .

يورد، رغم ذلك وبدون إنتباه، سبباً لا يتعلق بالأطفال ولكن بالكبار الذين يحركونهم. صحيح إنّ الأطفال يستطيعون عندما يكونوا طليقين أن يشكّلوا مجموعات متعصّبة. ولكنّ الكلام عن مجتمعات مغلقة في المدرسة يعني نسيان أو تجاهل مسألة يعرفها الكاتب جيّداً في مجال آخر وهي إنّ المدرسة بالتحديد هي التي تُغلق على الأطفال.

ولا بدّ من القول، فوراً، أنّنا لسنا من أنصار موضوعات ايفان ايليتش الهدامة. فالمدرسة مؤسّسة يجب أن تبقى. ولكن لا شيء يجبرنا أن ننظرها بعيني ر. إيكور. كان الجهد الثابت للتربية الحديثة في سبيل فتح وتهوية الصف وتخفيف لا تعزيز عوامل العدائية ومعاداة الغير. من «فرينة» إلى «نيل»، تكثر الأمثلة التي تثبت أنّ الأطفال المحرّرين، ولو جزئياً، من القيود التربوية البالية، لا يسلكون بعد ذلك السلوك نفسه المعهود في الصفوف التقليدية. وعندما تكون الشروط المادية جيدة في تلك الصفوف، يكفي أحياناً تغيير الأجواء حتى يحصل تطوّر في العادات.

ولكن مقابل جهود العقل التربوي والمشاريع التربوية الفعلية يفضّل البعض الآخر بشكل واضح، المناورة التكتيكية.

٣. التناقض الإلزامي بين التربية والمدرسة

لا تستوجب التربية، عند ر. إيكور، اسئلة كبرى ماورائية. أليست موجودة، بداءة، على مستوى الحيوانات وألسنا أبناء عم القرد والكلب؟ إنّها مسألة بيولوجية وهذا هو كلّ شيء! في الحقيقة، لا شكّ أنّ هذا المربّي العظيم لا يعرف مدى صحّة أقواله، وإن كان فهمه للمسألة مغايراً بكلّ الأحوال. إنّ الذكاء والمعرفة التي هي موضوعه، هما فعلاً من نتاج الجسد وأفعاله[٨]. ولكنّ المقصود هو الجسد العاقل، وبكلمات أخرى، جهازه العصبي.

مع أنّه ليس من المؤكّد أنّ الإنسان، كما يعتقد كانط[٩]، هو الكائن الوحيد الذي يجب أن يتلقى التربية - إذا انوجد الذكاء الحيواني فذلك بستدعي وجود التربية الحيوانية -. لكن تظل الفروقات كبيرة إلى درجة أنّها هي التي صدمت الناس والفلاسفة. ولنتذكر الحيوانات - الآلات، عند ديكارت. كما يعتقد كانط أيضاً أنّ علّة

٨. هذا حقيقي بدءاً من التصوّر الحسّي - الحركي وصولاً إلى المفهوم.
٩. في بداية كتاب: حول التربية.

خارجية قد عيّنت لها مسبقاً كلّ شيء. أمّا علم الأخلاق الحديث فهو يترك إجمالاً مكاناً ضيّقاً لتنوعات التكيّف بذكاء لدى الحيوانات. إنّ الأشياء في الحقيقة هي أكثر تلويناً. لقد أقترب الحيوان منّا إلى درجة يمكن أنّ نسبر عنده بعض النماذج المبسطة من السلوك، ولكنّنا نبقى منفصلين عنه بحاجز القشرة الدماغية. لا أحد يجهل ذلك. ولكي يسحق الطفل، يبقى إيكور بحاجة لأن يرفع الحيوان إلى مصاف الأسبق المباشر. ولا بدّ له من ذلك لأجل أن ينهي تناقضاً كبيراً. بما أنّ التربية طبيعية، ضمن الخط المستقيم لموروثاتنا الحيوانية، فلا بدّ للمدرسة أن تكون إذاً حفلة ممتعة. ولكن كما ترون، هذا غير ممكن إطلاقاً عند إيكور! «الحضور المنتظم للطفل في المدرسة هو معاكس للطبيعة» ولا يمكن تأمينه إلاّ بالإكراه، قليلاً كان أم كثيراً. وبالتالي تدافع الطبيعة المقهورة عن نفسها: «إذا لم يكن الطفل، في المدرسة، بالضرورة في حالة تمرد، فإنّه مستعد، على الأقل في أيّة مناسبة لأن يتمرد». (الجامعة، ص ٨٨).

وبعكس ما يمكن ان يتصوره البعض، فان تلك العبارات ليست لإيليش أو نيل أو فرينه. إنّها فعلاً لإيكور. إنّ ملاحظة من هذا النوع، وما تستدعيه من إعتراف بصراحتها، تقود بالتأكيد أيّ شخص آخر إلى تبني وجهات نظر متطرفة. إنّها تؤدي إلى إعلان نهاية المدرسة، أو على الأقل إلى إقتراحات شبيهة بالتي تتبناها كلّ الحركات التربوية الحديثة أو أجهزة التعليم الرسمية ذاتها، أي، إقتراحات تُعنى بتغيير المدرسة في العمق وتطوير طرائقها وجعل نظامها أكثر مرونة، وتدعو إلى الإستثمار العقلاني للإمكانات الفعلية لدى الطفل والمراهق، وإلى إعمال الفكر بشكل أعمق حول الغايات والأهداف. الخ... وعلى الأقل، تثير تلك الملاحظة اسئلة يطرحها أيُّ معنيّ آخر حول المسألة الغريبة، الطبيعة المزدوجة للطفل: واحدة تجعل منه حيواناً عادياً ممكن التربية وأخرى لا تسمح له بالتربية المدرسية إلّا على حساب ذاته. أليس للمدرسة يدٌ في كلّ ذلك؟ ألا يوجد في «الطبيعة» المدرسية معاكسات ليست من شرعة الطبيعة؟

ر. إيكور ينظر ذلك ولكنّه لا يستنتج بأنّه على المدرسة أن تتكيّف مع الطفل القابل للتربية وليس على هذا الأخير أن يتكيّف مع الرجل حامل العصا، أي المربّي كما يصفه المؤلف. بل على العكس، فالمعلم، على الأرض، ليس ضابط فرقة المشاة العسكرية، الناشط عند التماس مع العدو فحسب وإنّما هو أيضاً المروّض الناشط عند التماس مع الوحوش. ومن أجل مزيد من الإيضاح والإفصاح، لا يحرمنا إيكور من

الأمثلة البسيطة بدءاً بعملية إكساب النظافة[١٠] للطفل الصغير وإنتهاءً بالحيثيات الرفيعة المستوى للنظام في الصف: «دندنة وضجيج في الصف، يقف الأستاذ رافعاً المسطرة... يضرب بها على الطاولة: يخيّم الهدوء. هكذا تكون هيبة السلطة». (الجامعة، ص ٨٦).

لا بدّ هنا من التأمّل في عظمة وإندحار فكر الأوائل العظام، ذلك أنّ تلك الفلسفة الخشبية آتية من بعيد. لقد صاغها كانط بالصوت الجهير: «النظام يحوّل الحيوانية، إلى إنسانية»[١١]. وردّها دركهايم، لكن بجعل «الواعز القطعي» (الآمر المطلق) مجتمعيًّا كما نعلم. تضيف العائلة والمدرسة، بما هما تعبير عن المجتمع[١٢]، إلى الكائن الطبيعي والأناني وغيرالإجتماعي، الكائن التربوي المشبع بأعراف وأفكار ومشاعر المجتمع. وقد جرى تقريب هذه الأفكار عدة مرات من أفكار فرويد وأنتقدت لنفس الأسباب.

لا شك أنّ ر. إيكور قد راح يبحث في هذا المخزون العام عن تبريرات لعاداته التصفوية. إضافةً إلى ذلك، فإنّ القانون الأخلاقي الكلّي عند كانط، والذي أصبح القواعد الأخلاقية للسلوك في المجتمعات الخاصة عند دركهايم، قد أفرز آخر ترسّبات تحلّله في تكنولوجيا العصا[١٣] عند إيكور. ولم يذهب دركهايم بعيداً عن هذا التصوّر. ولم يمتنع عن بذل النصائح القاسية والقامعة المتعلّقة بالإنتظام واللباس والموقف والترتيب والعمل وكلّ القواعد التي «تحدّد سلفاً» سلوك الطفل والتي لا بدّ لهذا الأخير أن يخضع لها. ومع ذلك، أوضح دركهايم بدقة أنّ هذا النظام وهذا الإنضباط لا يهدفان إلى حفظ الأمان الخارجي فحسب وإنّما يشكّلان «القواعد الأخلاقية للصف كما تشكّل الأخلاق، بالمعنى الصحيح للكلمة، نظام الجسم الإجتماعي»[١٤]. ومع ما تحمله هذه النظرة من عظمة، نجد أنفسنا مضطرين إلى تركها لأنّها مثالية (بالمعنى الفلسفي للعبارة) وإرادوية.

١٠. راجع، **الجامعة**، ص ٥٣. بطبيعة الحال، يجهل إيكور أنّه يوجد طريقتان على الأقل لتعليم الطفل النظافة: واحدة هي نوع من التدريب الآلي، وأخرى على أساس الإدراك الأوّلي.

١١. مرجع سبق ذكره.

١٢. في التربية وعلم الإجتماع DURKHEIM: *Education et Sociologie*, Paris, Alcan, 1922.

١٣. ليس وحده من اتّبعها.

١٤. التربية الأخلاقية L'Education morale -

أمّا إيكور، فهو لا يحلّق فوق تلك المرتفعات. معه، يصبح الملك عارياً. وتتحول المأثورات الأكثر رفعة، تحت ريشته إلى نصيحة واحدة هي «الترويض بعدّته المزدوجة من المكافآت والعقوبات». (الجامعة، ص ٥٣). وبمزيد من الخبث، يلاحظ أنّ الإنسان «يمشي مقوّماً» (الكلمة الفرنسية dressé تعني أيضاً مروّضاً) فهل يكفي اللعب بالكلمات لتمرير الكذبة؟ نحن مضطرون للإقرار بوجود قوانين الإشراط دون أن ننسى قانون الأثر المعروف والإستجابات الآلية للجهاز العضوي المرتبطة بالمكافأة والعقاب، وبإختصار، أنّ قسماً كبيراً من تصرفاتنا هو إستجابة لتحكم قطعة السكر والسوط. ولكن هل نجد في معطيات علم نفس الحيوان، ألف وياء علم التربية والتربية الإنسانية؟ أنّ إيكور نفسه لا يعتقد ذلك. لكن على طريقته، يريد أنسنة الترويض أو جعله مأنوساً وذلك بموافقة ومشاركة أولئك الذين يريد أن يخضعهم – ألم تتعرفوا على تلك اللغة وتلك الحيلة؟ – لعب بالكلمات مقابل لعب بالكلمات: نقول أنّ تلك الأنسنة للسوط ليست سوى البديل لعملية الإرتقاء من رتبة الحيوان الى رتبة الإنسان، إنّها حيلة تعيسة لا تشرف الجلاّد التربوي.

في كل الأحوال، نعود ونقول أنّه ينبغي ألّا نحمّل قوانين الطبيعة كل الضغوطات التي يخضع لها الولد في المدرسة الإبتدائية والتكميلية. يقدّم إيكور بعض الملاحظات الأولية حول الاطفال في الصف: إنّهم لا يكفّون عن الحركة وهم على مقاعدهم تارةً بالأيدي وتارةً بالأرجل، يشاغبون ويمزحون مع من يجاورهم. فهل يقرر عندئذٍ أن يحترم هذه الحاجات الأكيدة وان يقبل بأنّه إذا «لم يكن بإستطاعة الأولاد أن يمتنعوا عن الحركة والمشاغبة»، (الجامعة، ص ٨٧) فلأنّه من الضروري لهم أن يتحركوا وأن ينشطوا أكثر بكثير ممّا يسمح لهم؟ وهل يقترح تغييرات أو تحولات عميقة في البرامج وفي البنى التعليمية وفي أنماط النشاط؟. وإذا كان الصف يغمغم أو يدندن فهل ينصح بجعله خلية عمل حيث التلاميذ ينتجون ويتكلمون؟ ذلك إنّ الأطفال هم مثلنا تماماً، يتكلمون، لا يثرثرون، لا «يمزحون»، أنّهم يتكلمون. فهل يتخلى حينها المعلم عن دوره التقليدي المعهود؟ إنّنا نعلم، كما سبق، إنّ مثل هذه الأفكار لا ترد على بال الكاتب. على التلاميذ دوماً أن ينحنوا. والأشياء تبقى جيدة بما هي عليه سوى عندما يتدخل الحمقى المشاغبون ويعملون على تعكير صفوها وإلحاق الأذى بالسلام الروماني الذي ينعم به الأساتذة. إنّ أيّار ١٩٦٨ لم يكن درساً كافياً ليعتبر منه إيكور ويتفكر. وكتابه الثاني قد فاق الأوّل.

ولكن، كيف يمكن له أن يكون غير ما هو عليه، مع ما يحمله من تصوّرات للمعرفة؟

٤. بساطة المعرفة وسهولة نقلها

لا بدّ أن يقول إيكور عن التربية ما قيل عن الفن العسكري، أنّه فن بسيط وقائم بكليته على التنفيذ. فيلسوف عميق، ها هو أيضاً عالم نفسي حاذق. المعرفة، هو يعلم ما هي. هي أن تعلم أنّ تسعة ضرب تسعة تساوي واحداً وثمانين وأنّ الأرض كروية الشكل. إنّ المعرفة ليست شيئاً آخر غير الحقائق. وينبغي أن نعلّمها كما هي بدون تعب دماغ. وهي، كا هو معلوم، لم تنزل من السماء. لقد تراكمت على يد الإنسانية منذ زمن بعيد. وهذا سبب إضافي لكي لا نضيّع وقت التلاميذ. أمّا طرائق إعادة الإكتشاف والتربية الفعّالة وتجليات اميل روسو... فهي جميعاً رائعة ولكن لا يمكن تطبيقها. وبما أنّ المعارف هي حقائق والحقائق هي نتائج فينبغي إذاً البدء حيث وصل الذين بحثوا عنها. والطريقة الأوفق تكون بجعلها مقبولة عن ثقة. هكذا هي التربية القتالية: الدرس هو الهجوم والعلم هو التصديق. ويحذّرنا الكاتب بإندفاعة حماسية وبدون إحتياطات في الخطابة، فيقول: «أن تُعلّم ولداً يعني أساساً أن تقدّم له النتائج التي توفّر عليه جهد التحقق منها». (الجامعة، ص ٨٠).

عند هذا الموضع، سوف يبدأ القارئ بالاعتقاد أنّه إذا كنّا نريد أن نناهض أفكاراً جديدة من هذا النوع فإنّنا سوف نقع في مأزق حرج. وإذا قلنا عكس ما يقوله فقط فهذا يعني أنّنا نخلع أبواباً مفتوحة. ولكن هل يقول إيكور، بحماس أكيد على أيّ حال، شيئاً آخر غير ما يفكر به كثيرون بصوت منخفض؟ أو هل يصف شيئاً آخر مغايراً لما يقوم به كثيرون حتى لو تصوّروا أنّهم غير معنيين بهذا الشأن؟ ذلك هو الأسوأ! تلك النظرة الفلسفية حول الحقيقة هي في خدمة تغيّرات عديدة وسوف نجدها لاحقاً في شكل أكثر تطوّراً. أمّا في هذا المجال فهي ذات مسحة طبيعية خاصة بالايديولوجيات الضمنية. كلّ الشروحات تتشابه في إعتبارها أنّ الحقيقة تتبلور ببطء وصعوبة في تاريخ الأفكار ولكن ليس على نفس المنوال عند كلّ طفل. وبتعبير آخر، وحدها الفلسفات التربوية يمكن أن تستغني عن علم التربية.

يتقدم إيكور خطوة أخرى. من سلطة الحقيقة إلى حقيقة السلطة. وبشكل ما، لا بدّ من الإعتراف بجرأته في المضي إلى آخر المطاف في مديحه للسلطة الأستاذية ولنظرية

الإستبداد السموح والخيّر. تلك الجرأة التي جعلته يغامر حيث يختبئ آخرون خلف مبادئ عظيمة أو استسلام باطل، تلك الجرأة لا تعني أنّ وجهة نظره مقبولة.

نعود، على سبيل المثال، إلى البديهية الإيكورية الخاصة بالمعرفة باعتبارها مجموعة نتائج نكتفي بنقلها. كلّ عالم وكلّ باحث في المنطق وفي علم المعرفة وفي علم النفس المختص بمشكلات الذكاء وكلّ باحث في علوم التربية، دون التطرق إلى المعلمين أنفسهم، كلّ واحد من هؤلاء سوف يقف حائراً أمام رباطة جأشٍ من هذا النوع وأمام هذه المقدرة على إيراد الحقائق المغلوطة دون أيّ إهتزاز!.

من الثابت أنّه في مسألة تكوّن الحكم والفكر العلمي والتفكير. لا تؤخذ النتائج بعين الاعتبار وإنّما الطرائق والمناهج، فهي وحدها علامة الذكاء. والنتائج، على أهميتها بطبيعة الحال، ليست سوى محاور مكثفة للمناهج التي ولّدتها[١٥].

سوف يقول إيكور، فليكن، هذا في الرياضيات. أمّا المجالات الأخرى فهو يقول: «... ألا نحدّثه (التلميذ) عن القطب إلّا بشرط أن نأخذه إليه؟ وعن عمر صخرة إلّا إذا جعلناه يقيسها؟ وعن رمسيس الثاني إلّا بشرط أن يقرأ الهيروغليفية المصرية والنصوص الحيّة؟ وعن الحب إلاّ بشرط أن يقع في الغرام؟ (الجامعة ص ٨٠).

فلنسجل سهولة الوسيلة وأناقة العبارة والذوق السليم. لكنّ الحجج الواردة أعلاه ليست بعيدة عن أقلام يفكّر أصحابها بطريقة أخرى: المعارف كثيرة جدًّا ومتنوعة ومعقدة وإزاء ذلك، لا يستطيع الطفل أن يكتشف كلّ شيء ولا أن يفكّك كلّ الألغاز. هذه الوجهة للنظر في المشكلة، رغم وجه الصواب فيها، تبين مع ذلك قصر نظر التربية التجريبية. إنّها تخلط بين مخطّطات التربية والثقافة والإنماء وأنواع التعلّم وبين المعارف الوثائقية البحتة. إنّ المعرفة التي لم تعد سرًّا بالكامل، تبقى مع ذلك مشكلة صعبة من مشكلات الابيستمولوجيا. هي شيء آخر غير هذا القش المنثور ملاحظات على صفحات موسوعة. وعملية نقل المعرفة ليست غباراً من المعلومات نبذرها حقولاً فترعاها الآذان. إنّها خلاف ذلك، عملية تركيب مجهدة وصعبة وضرورية تحتاج إلى أجواء مستقلة ومحفّزة. إنّها حرية الفعل. وفي هذا البزوغ لوظائف

١٥. لا زلنا نجد، وبريشة «أقلام مسؤولة» الفكرة التقليدية والمفجعة بأنّ ما يميّز الطفل عن البالغ هو أنّ الأوّل يحفظ قبل أن يفهم بينما يكون العكس عند الثاني.

الإبداع والفهم والمخيّلة ، تتجلّى براهين وعلامات الإنسانية . وهذا ما يغيب عن تمارين تدريب كلاب السيرك . فهل كان ضروريًّا أن نعيد التذكير ؟

كان الأمر مفيداً ، على الأقل من أجل تبيان الروابط الموجودة بين أيديولوجية هشة حول السلطة وبين نظرية تبسيطية حول المعرفة . هذه الأخيرة تبرّر الطرائق الفروسية لدى الأولى التي بدورها تموّه تعثرات التعليم الدوغمائي بمستلزماته الخارقة . يستدعي الجهل المتحذلق السلطوية المتفلسفة التي بدورها تؤدّي إليه ، ومعاً يؤدّيان بالطفل إلى السجن .

في ضرورة تعميم قائمة بالمراجع المختصة بموضوع البدو

د . ادوار القش

أصدرت مجلة الإجتهاد عددين عن البداوة والتحضُّر وهما العدد ١٧ المؤرخ بخريف ١٩٩٢ والعدد ١٨ المؤرخ بشتاء ١٩٩٣ يتضمن هذان العددان ٢٢ مقالة يمكن تصنيفها على الشكل التالي :

ثلاث مقالات مترجمة هي التالية :

١) هرمان فون ڤيسمان (ترجمة جورج كتورة)

الفلاح والبدوي والمدينة في المشرق الإسلامي [في بداية المقال وفي فهرس المحتويات حوِّر الإسم فبُدِّلت كلمة الإسلامي بكلمة العربي ، وفي الأصل الألماني : «الإسلامي»، أما في أعلى الصفحة فبقيت كما قدّمها المترجم

الإجتهاد ، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ١١ - ٥٦

وهو ترجمة لمقال

Hermann von WISSMANN,

Bauer, Normade und Stadt im islamischen Orient. In Die Welt des Islam und die Gegenwart, Rudi Paret (ed), Stuttgart: (1961) pp 22 - 64

والملاحظ أن المترجم جورج كتورة ترجم كلمةNomade بكلمة بدوي والصحيح هو الرحّل أو المتنقّل ، وهكذا الحال في معظم مقالته وفي هذا ما يزيد في الخلط عند القارئ باللغة العربية .

٢) ج . ج . ساوندرز (ترجمة محمد السمّاك)

البدو وبناء الامبراطوريات : دراسة مقارنة للفتوحات العربية والمغولية الإجتهاد ، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٧٣ - ٩٤

نعرف من المجلة أن المقال مأخوذ من كتاب :

SAUNDERS, J. J. Muslim and Mongols, Essays on Medieval Asia. (1977)

٣) ريتشارد تاپر (ترجمة جهاد الترك)

الأنتروبولوجيون والمؤرخون والقبيلة : حول القبيلة ونشوء الدولة في المشرق العربي

الإجتهاد ، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ١٠٥ - ١٤٢

تعلمنا المجلة هنا أن المقال موجود بلغته الأصلية في كتاب عنوانه :

Philip S. Khoury, & Joseph KOSTINER (eds), Tribes and State Formation in the Middle East,(1991).

والملاحظ ان المجلة تحاشت إعطاء أسماء المقالات بلغاتها الأصلية ولا نعلم السبب .

أربع عشرة مقالة هي مراجعات كتب ، بعضها معلن عنها انها مراجعات وعددها تسعة وهي التالية :

عدنان حمود

البدو والبداوة : مفاهيم ومناهج لمحمد محجوب (هكذا وردت في عنوان المراجعة وهكذا وردت أيضاً في فهرست المحتويات ، في الواقع ان الكتاب لمؤلفين آخرين هما محيي الدين صابر ولويس مليكة)

الإجتهاد ، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٢٢٣ - ٢٣٤

نادر سراج

البدو في حلّهم وترحالهم لمحمد مرزوقي

الإجتهاد ، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٢٣٥ - ٢٤٢

أحمد موصللي

الإسلام في المجتمعات القبلية نشر اكبر أحمد [ودايڤد هارت] (الإضافة مني).

الإجتهاد ، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٢٤٣ - ٢٥٠

صالح زهر الدين
صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي لمحمد جواد رضا
الإجتهاد، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٢٥١ - ٢٦٤

مسعود ضاهر
عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة عربية بنجد ل دونالد كول وثريا تركي
الإجتهاد، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٢٦٥ - ٢٧٥

رجاء مكي
القانون في المجتمع البدوي ليوسف شلحد
الإجتهاد، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٢٢٧ - ٢٤٢

عدنان حمود
مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية لمحمد عبده محجوب
الإجتهاد، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٢٤٣ - ٢٦٠

خالد زيادة
المجتمع القبلي بين المخزن والدولة لرحمة بورقية
الإجتهاد، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٢٦١ - ٢٦٨

سمير أبو حمدان
البدو والبادية لجبرائيل جبور
الإجتهاد، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٢٦٩ - ٢٨٠
وبعضها غير معلن عنها أنها مراجعات كتب وعددها خمسة وهي التالية:

مروان أبي سمرا
فرنان بروديل مؤرخ «المتوسط والعالم المتوسطي»: الصحراء، البدو والإسلام قطب المتوسط التاريخي
الإجتهاد، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ١٨٣ - ١٩٨

عاطف عطية
الدولة المؤجلة: دراسة في أنتروبولوجيا القبيلة عند فؤاد خوري
الإجتهاد، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ١٩٩ - ٢٢٦

نقولا زيادة

البدو والحضر في سورية والأردن ١٨٠٠ - ١٩٨٠

الإجتهاد، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ١٠٥ - ١٣٠

سمير عبده

قبائل بدو الفرات عام ١٨٧٨ م

الإجتهاد، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٩٩ - ١٠٦

ميشال جحا

البدو والبداوة في كتابات من لبنان

الإجتهاد، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ١٣١ - ١٦٨

أما مقال مروان أبي سمرا فهو مراجعة لقسم من الترجمة العربية الموجزة لكتاب :

Fernand. BRAUDEL, *La Méditerrannée et le monde méditerrannéen à l'époque de Louis-Philippe II.* Paris, (1949) 1200 p

لنا ملاحظتان عليه : الأولى (صفحة ١٩١) هي أن الإبل ذات السنام الواحد هي التي تعيش في الصحارى الحارة، أمّا الإبل ذات السنامين وهي المسماة بالعربية «البختية» فهي التي تعيش في الصحارى الباردة. الملاحظة الثانية تخصّ الخلط بين الرعاة والبدو (أنظر صفحة ١٩٣) لا يمكننا أن نتكلّم عن بدو جبليين والواضح أن الأصل بالفرنسية هو إما nomades وإما pasteurs

أما المراجعة التالية وهي للدكتور عاطف عطية، فقد لفتت أنظارنا كلمته التشجيعية على الإقبال على الدراسات عند اتهامه فؤاد الخوري

يقول في ص ٢٠٠: «والجدير ذكره في هذا المجال ان الدراسة الميدانية التي نحن بصددها لم تظهر استجابة لهمّ معرفي عربي على أي مستوى كان من أجل التأسيس على هذه المعرفة ما يؤدي إلى الإصلاح والتطور أو حتى التغيير في بنية السلطة وفي الأوضاع الإجتماعية - الإقتصادية، بل جاءت استجابةً لهمٍّ معرفي - اكاديمي من الآخر الذي يبغي أحكام سيطرته علينا وهل وُجدت الانتروبولوجيا، أصلاً، للقيام بغير هذه الوظيفة ؟

«لا يعني هذا القول، طبعاً، التقليل من أهمية الأنتروبولوجيا أو أهمية الباحث

ودراساته القيّمة التي تناولت السلطة وتمركزها وعلاقة الأطراف بالمركز والتأثير المتبادل بين الديني والسياسي في العلاقة بين الاكثرية والأقلية على مستوى الوطن العربي». إنتهى كلام الدكتور عطية . لكم تحمل هذه الفقرة افكار مسبقة تنفرد الأجيال الصاعدة من الإنكباب على التحصيل العلمي ! وهذا يشبه ما سيقوله الدكتور جحا في العدد اللاحق ١٨، ص ١٣٤: «وإن كان بعض هؤلاء الرحّالة والمستشرقين وسواهم من رجال المخابرات والجاسوسية وموظفي دوائر الإستعمار قام ما قام به بأهداف سياسية أو تجارية أو إستعمارية أو عسكرية . . .» جوابنا هو ان الجواسيس ورجال المخابرات لا تنشر عادةً تقاريرها وما معنى هذا الكلام في عالم مثل عالم اليوم حيث كل شيء بات مكشوفاً لأي كان .

أما مقال نقولا زيادة ، على لطافته فهو مراجعة لكتاب نورمن لويس :

Norman, LEWIS Nomads and Settlers in Syria and Jordan. Cambridge: (1987).

لنا ملاحظة واحدة وهي أن عُنزَة تحالف قبائل وليس قبيلة واحدة (أنظر صفحة ١٣٠ حيث الكلام عن «قبيلة العنز !») كما أن الرْوَلة قبيلة تنتمي إلى هذا التحالف (أنظر صفحة ١١١ حيث يقول : وجاء الرولة بعد ذلك يزاحمون قبائل عُنزَة) وهنا قد يختلط المعنى ، فإذا كان المقصود أن الرولة تنتمي إلى تحالف العُنزَة ، وجب القول : يزاحمون سائر قبائل عُنزَة .

أما مراجعة سمير عبدو لترجمة كتاب آن بلونت Anne BLUNT, Bedouin Tribes of The Euphrates فهي مسطحة ومليئة بالأخطاء والأغلاط : يقول في ص ١٠٠، «تحمل أن بلنت كنية زوجها (بلنت ولفرد سكاون) وقد كان من المثقفين . . .» . مَن يقرأ هذه الجملة لا يعلم أيهم إسم الشهرة [وهو بلونت] أو الإسم الشخصي لزوجها [وهو ولفرد] أو إسم أب ولفرد [وهو سكاون] . بعدها نقرأ أن [ولفرد] «كان يرى أن العرب يمثلون الريف والفروسية» ما دخل هذا بذاك ؟ بعدها يقول على لسان ولفرد : «إن وادي الفرات معروف لدى كل الناس جميعاً كطريق برّي مستقبلي للهند . . .» ويستطرد المراجع فيقول : «إذن أكثر شيء جعل هذين الزوجين

١. هنا هامش حيث يشرح لنا ظروف حصول فؤاد الخوري على الدكتوراه في «علم الأنتروبولوجيا» التعبير للدكتور عطية ، أنتروبولوجيا تعني حرفياً علم الانسان ، فتصبح دكتوراه فؤاد الخوري في علم علم الإنسان (مكررة) .

يقومان برحلتهما السندبادية هو أن وادي الفرات كان يعتبر غامضاً في ذهن الشعب البريطاني . . .» والمعروف أن آن بلونت وزوجها كانا مغرمين بتربية الخيول العربية الأصيلة . والمقدمة التي وضعها ولفرد لكتاب زوجته تختص بهذا الموضوع . في صفحة ١٠٢ وما بعدها ، يختلط عليه الأمر فيعتبر الشمر أو العنزة قبيلة والمعروف أنهما التحالفان الرئيسيان لمجموع القبائل في الصحراء السورية العربية ، فكل قبيلة إما أن تنتمي إلى تحالف الشمر وإما إلى تحالف العنزة ، في صفحة ١٠٥ : «وبعدها سارت [أن بلونت] إلى الرولة ، وبعد أربعة أيام غادرت بئر السكر واقتربت من عشيرة الشعلان . وفي الرابع عشر وصلت إلى مخيم الرولة ، حيث تعرفت ان إلى مشاكل العشائر . . .» ! ! ! المعروف أن عائلة الشعلان هي من قبيلة الرولة ترأس هذه القبيلة . يقول المراجع في صفحة ١٠٥ : «حتى أنه من النادر أن تكون [الليدي بلونت] التقت بشخص دون أن يكون من قبيلة ما». لن أُعلّق على هذا القول !

مقال ميشال جحا مراجعة لأربعة كتب ومقالات هي التالية :

اسكندر يوسف الحايك ، البدوي ، بيروت : د ت

اسكندر يوسف الحايك ، رحلة في البادية (١٩١٤)

جبرائيل جبور ، البدو والبادية : صور من حياة البدو في بادية الشام ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٨ .

سليمان البستاني ، البدو ، مجلة المقتطف ، ١٢، ١٨٨٧ - ١٨٨٨، ص ١٤١ - ١٤٧ و ٢٠٢ - ٢٠٧ و٢٧٠ - ٢٧٤ .

يقول الدكتور جحا في الصفحة الأولى ١٣١ : «إن دراسة حياة البدو تساعد على فهم أخلاقهم ونمط حياتهم وتصرفاتهم وعاداتهم وطرق تفكيرهم كما تساعد على فهم أسمارهم وأخبارهم وأنسابهم وقبائلهم التي وصلتنا منذ الجاهلية وبعد ظهور الإسلام» وبعدها «سوف اقتصر على ما كتبه كتّاب لبنانيون حول البداوة وحياة البدو [. . .] لأنّ تناول كل ما كتب خارج لبنان حول هذا الموضوع أمر متعذر» !لا تعليق!

علينا تصحيح إسمين واردين ضمن قائمة من المستشرقين والرحّالة الأوروبيين ألا وهم Palgrave ورد على شك Balgrave ثم تويتشل Twitchell ورد على شكل تورتشل Turtchell في نص ميشال جحا .

أما المقالات الأصيلة فهي التالية :

الفضل شلق
القبيلة والدولة والمجتمع
الإجتهاد ، سنة٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٩ - ٣٤

الحسين بو لقطيب
الحياة الإقتصادية للحلف القبلي المصمودي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين
الإجتهاد ، سنة٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ٥٧ - ٩٨

نافذ الأحمر
البدو في عكار بشمال لبنان : دراسة في التاريخ الإجتماعي
الإجتهاد ، سنة٥، ع ١٨، ١٩٩٣، ص ١٦٩ - ١٩٢

عبد الفتاح الزين
التراتبات المجالية والصراع الإجتماعي بالمغرب : قراءة في سيرورة العلاقات البدوية الحضرية بمراكش في الجنوب المغربي
الإجتهاد ، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٩٥ - ١٠٤

تركي علي الربيعو
نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي : قبيلة طيء نموذجاً
الإجتهاد ، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٣، ص ١٤٣ - ١٨٢

فؤاد خليل
التشكل العشائري في الهرمل بين الإلتزام والتمثيل الطائفي
الإجتهاد ، سنة ٥، ع ١٨، ١٩٩٢، ص ١٩٣ - ٢٢٠

دوروتيا كراڤولسكي
البدو في مصر والشام في القرنين السابع والثامن الهجريين عند العمري في «مسالك الأبصار» .
الإجتهاد ، سنة ٤، ع ١٧، ١٩٩٢، ص ٣٥ - ٧٢

أما مقال الفضل شلق فهو حذر جداً ومدعّم بمراجع قيّمة، لكنه يبدو وكأنه يكتشف بعض الحقائق للمرة الأولى: يتكلم في ص ١١ عن قبائل أو بطون تندرج في أخرى وعن قبائل تنقسم إلى بطون أو قبائل أخرى وعن أخرى تتشكل من عدة قبائل لا يجمعها نسب واحد ويعود بذلك إلى جمهرة أنساب العرب لإبن حزم، ليس على الأستاذ الفضل أن يرجع بعيداً ليؤكد هذه الحقيقة فقبيلة الحديدين في منطقة حماه تشكلت منذ ما يقارب المائة وعشرة أعوام، أي حوالي سنة ١٨٨٠. كما ان قبيلة العمور حُلّت بقرار من مجموع القبائل ووزع أعضاؤها على باقي القبائل.[2]

أما اعتباره العلاقات القرابية علاقات بيولوجية فهو خطأ فادح، إذ لو كانت كذلك فما كان يميّز الإنسان عن باقي الأصناف الحيوانية. يرتكز نسق القرابة في مجتمع ما إلى مجموعة من التسميات الرموز التي توزع على الأفراد المعنيين وتنظّم العلاقات فيما بينهم تبعاً لقوانين تحظّر بعض أنواع من الزيجات وتشجع أخرى.

التراكم المادي في مجتمعات الرعاة الرحّل هو بشكل حصري تراكم القطعان. أما استناد الفضل إلى تفسير انعدام التراتبية بين البدو بانعدام التفاوت في امتلاك الثروات فهذا خطأ، إذ أنّ ملكية القطعان وهي الثروة الرئيسية ملكية فردية وما هو مشترك بين أفراد القبيلة البدوية هي ملكية المرعى أو بتعبير البدو ملكية «الديرة». والتراتبية الحاصلة ببعض مجتمعات الرعاة الرحل كبعض القبائل الإيرانية من مثل البختياري عائد لكثافة استغلال المحيط الإيكولوجي بشكل يصعب بعده زيادة عدد أعضاء القبيلة عن ما هو عليه (قبيلة البختياري تعدّ اكثر من نصف مليون إنسان) وهذا ما يدعوهم إلى وجوب تنظيم الإحتكاك فيما بين مختلف أقسام القبيلة مما يوجب تنظيم الأقسام المؤلفة للقبيلة تراتبياً فيما بينها. أما الكلام عن فائض الإنتاج فهو بطبيعة الحال دائم الحصول كونه مكوناً من قطعان تتوالد قدر ما تسمح به المراعي.

أما مقال الحسين بو لقطيب «الحياة الإقتصادية للحلف القبلي المصمودي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين» فهو يتكلم عن مجتمع زراعي لا علاقة له بالبداوة

٢. وزعت أقسام قبيلة العمور على الشكل التالي: الفريجة الحقت بإبن إنير، المهارشة بالحديدين، البدور بالأشاجعة وهم من الرولة، العدوان والبُرقُ والعلوي بالحسنة، السعيد بالقمصة هم من البطينات من السبعة، والفرّا والعمري بالعبده وهم من السبعة، والجرّاح بالفدعان. J. Dissard,«Les migrations et les vicissitudes de la tribu Amer», *Revue Biblique,* (1905) pp. 410-425. راجع ايضاً Raynaud et Martinet, *Les bédouins de la mouvance de Damas* (1922)

بتاتاً، من ثم يصبح موضع هذا المقال في غير محله. أنظر صفحة ٦٠: «شكلت الزراعة النشاط الأساسي في المجتمع الصمودي خلال العصر الوسيط . . . «ثم صفحة ٧٣ - ٧٤: «على الرغم من أن المصادر التاريخية تعتبر المصامدة زراعاً مستقرين، فإن الرعي، مع ذلك، لعب دوراً بارزاً في حياتهم الإقتصادية. فالمصمودي إلى جانب كونه فلاّحاً مستقراً، كان أيضاً كساباً ماهراً [؟]، فالمزاوجة بين النشاطين الزراعي والرعوي [. . .] بعض المناطق اشتهرت بنوع واحد من الماشية كما هو الحال بالنسبة للهسكوريين الذين يملكون عدداً لا يحصى من الماعز أو الحاحيين الذين عرفوا بتربية الأبقار والثيران الكبار». من المعروف لدى الجميع أن الماعز أو البقر تربى لدى الفلاحين كما هو حاصل مثلاً في المشرق العربي.

أما مقال تركي علي الربيعو فيفاجئنا بعنوان مشبع بالإدعاء: «نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي . . .» من السهل القول «أن يتم تجاوز ما قدمته الكتابات الإستشراقية والانتروبولوجية التي جاءت لخدمة أهداف إستعمارية» عندما تكون غير عالمين بمدى حجمها أو بمحتواها. يرى تركي أنه علينا تخطي ٦ انواع من السلفيات لكونها عقبة ابستمولوجية امام تأسيس علم اجتماع بدوي، هي: السلف الخلدوني، السلف الماركسي وهنا يقصد بشكل رئيسي كتاب مسعود ضاهر المعنون «المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة» وهو كتاب ذات خلفية نظرية تطورية مبسّطة إضافةًإلى كونه يعتبر نمط الرعاة الرحّل سابقاً زمنياً للنمط المرتكز إلى الزراعة وهذا غير صحيح. وإذا كان السيد تركي مصرًّا على معرفة ما يكتبه الأنتربولوجيون الماركسيون الفعليون فعليه أن يرجع لكتابات من مثل ما كتبه موريس غودلييه وبما يخص مجتمعات الرعاة الرحّل كتابات بيار بونت:

Pierre, BONTE « Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens. Éléments d'une problématique», in *Pastoral Production and Society. Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism*, Paris; Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (1977) pp 171 - 200

Pierre, BONTE

«Classes et parenté dans les sociétés ségmentaires».

italique Dialectiques, XVII (1977) pp 103 - 114

Pierre, BONTE

«Le problème de L'État chez les Touareg Kel Gress».

Les cahiers du CERM, n° 121: *Études sur les sociétés de pasteurs nomades*, 3, pp 42 - 62

Pierre, BONTE

Cattle for God: an Attempt at a Marxixt Analysis of the Religion of East African Herdsmen.

Social Compass, XXII (1975), pp 381 - 309

Pierre, BONTE

Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale.

Les Cahiers du CERM, n° 110: *Études sur les sociétés de pasteurs nomades*, 2, pp 1 - 95

السلف اللاحق هو الإستشراقي وهنا يعدّد : آن بلونت وزوجها ولفرد سكاون بلونت ، تعليقنا هو أن الدافع الأساسي لرحلة آل بلونت هو غرامهم بالخيل العربية كما سبق وأشرنا لذلك . الرجل الثاني الذي يعتبره تركي من المستشرقين هو بركهارت ، والحقيقة أن هذا الأخير يعدّ من الرحّالة وليس مستشرقاً إذ يكتفي المستشرق بالعودة بدراساته إلى ما هو مكتوب ولا يهمه ما تختزن الشعوب الشرقية من تراث شفهيّ وهنا تكمن إحدى مآخذ الأنتروبولوجيين على عامة المستشرقين . أما موزيلAlois Musil فإنه أساساً جغرافي وما كتبه عن الرولة هو مجموع ما نتج عن إقامته الطويلة في المنطقة الصحراويّة من بلاد المشرق العربي . أما كتابه المعنون «بلاد العرب الصحراوية» فهو على الأرجح ما ترجمته الحرفية« في الصحراء العربية» (راجع قائمة المراجع باللغات الاجنبية) . . .

أما السلف الإناسي (الأنتروبولوجي) فهو بالنسبة له ممثلاً بأحمد أبو زيد ، يذكر له دراسة عن قرية في صعيد مصر [فلاحون وليسوا من البدو] ووليم لانكستر ودونالد كول وشاكر مصطفى سليم الذي درس الجبايش وهم ليسوا من البدو وإنما من سكان المستنقعات في جنوب العراق . أما محمد السويدي فإن دراسته تطال الطوارق وهم من الرعاة الرحّل ذوات اللغة البربرية إضافة إلى أنّ نسقهم القرابي أمومي النسب ، فلا يمكن اعتبارهم من البدو . أخيراً ، لم يبيّن السيد تركي ما السيّئ عند هذا السلف !

أما السلف الإسلامي ونظرة السلطة المركزية فهي ممثلة بباحث واحد ألا وهو محمد زهير مشارقة .

يعد تركي علي الربيعو بأن مقاله منطلق من دراسة ميدانية لقبيلة طيئ وهو ينتمي

بنَسَبهِ إليها . الواقع أن المادة الميدانية التي قدّمها قليلة جداً .

تحوير الأسماء لا حدّ له : فإسم الشهرة إيڤانس – پرتشاردEvans - Pritchard يصبح مجتزءاً ويتحوّل إلى برتشاردPritchard (انظر صفحات ١٥٣، ١٥٤، ١٥٧) وليڤي – شتروس Lévi-Strauss يصبح إسمه ستراوسStrauss فقط (انظر صفحات ١٧٧،١٧٩) ومارشال سالنسMarshall Sahlins يصبح إسمه ساهلتر (انظر صفحة ١٧٧)اماClastres فإنه يتحوّل إلى Clastre (صفحة ١٧٠ و١٧٦) أماBouchemanفإنه يصبح Bouchmene (ص ١٥٢) ,Musil يصبح Masil (ص ١٥٢ ,Montagne يصبح Monttaggne (ص ١٥٢) .

ترد عبارة «البدائية والبدوية» في اكثر من موضع (صفحات ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠) لا نعلم السبب ؟ هل إنه يعتبر البدو من البدائيين ؟ أو أنه يريد ان يطبق على البدو مقولات بيار كلاستر وهذا مستحيل لأن المقاييس التي وضعها كلاستر لتحديد المجتمع البدائي كما يراه هو لا تنطبق إلا على بعض الشعوب الهندية التي تعيش في غابة الأمازون .

يقول في صفحة ١٧٢ أن البدو لا يتزاوجون مع أبناء المدن ، قد يكون هذا صحيحاً في الوقت الحاضر حيث لم تعد للبداوة رونقها السابق ، إنما ما هو معروف أن أمراء بعض القبائل كانت تقيم علاقات مصاهرة دائمة مع عائلات محددة من أكابر القوم في مدن المشرق العربي .

أخيراً لا يبدو ان تركي يميّز بين الغزو والحرب : فالأولى كانت تمارس بهدف السطو على ممتلكات الآخر وكانت محدودة من ناحية عدد الرجال المشاركين ، وكان يُتحاشى قدر الإمكان قتل أيّ كان من الفريق المغزيّ . وهذا يختلف عن الحرب التي كانت تطال كل أفراد القبيلة .

أما مقال فؤاد خليل على جودته فهو خارج موضوع المجلة وهو البداوة وهذا دليل على الخلط الحاصل عند منظّم هذه المجلة بين مفهوم القبيلة أو العشيرة وهو مفهوم ينتمي إلى ما نسميه التنظيم الاجتماعي وبين مفهوم البداوة وهو مفهوم يخصّ نمط الإنتاج والمعني هنا هو النمط المرتكز إلى الرعي المتنقّل . وتُخصّ كلمة بداوة بالرعاة الرُحَّل العرب وبالنسبة لبعضهم مثل «ڤالتر دوستال»(Walter Dostal) بالرعاة الرُحَّل المحاربين .

وأما مقال دوروتيا كراڤولسكي فهو إعادة نشر لقسم من كتابها المعنون :

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار : قبائل العرب في القرنين السابع والثامن

الهجريين لإبن فضل الله العمري، بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٥.

الملاحظ أن هنالك إخفاء للأسماء الأصلية للمراجع، والمعروف أنه يتعذر على من يريد ان يرجع إلى كتاب ما أن يعيد ترجمته إلى لغته الأصلية إنطلاقاً من العربية، خصوصاً أنّ الخلط بين المفاهيم جليّ وواضح في غالبية المقالات بين ما يُسمّى القبيلة أو العشيرة وبين البداوة فقد يكون مجتمع ما مرتكز في نمط إنتاجه إلى الرعي غير المتنقل أو الزراعة المتنقّلة (كما في بعض المجتمعات القاطنة في الغابات الإستوائية) كما يمكنه المزج بين عدة أنشطة إنتاجيّة. قد يكون معتمداً على الصيد والقطاف (لا جمع الطعام كما يقول أحدهم في هذه المجلة، صفحة ٩٩ من العدد ١٨ من الإجتهاد«جامعي الطعام» والمقصود المجتمعات التي تعيش على ما يُسمى القطاف أي قطاف ما تقدمه الطبيعة البرية من نبات يؤكل، وغالب الأحيان كانت هذه النباتات تحضّر بشكل تصبح معه صالحة للأكل).

فيما يلي قائمة ببعض المراجع التي تختص بموضوع البدو وقد ركزنا بشكل أساسي على بدو المشرق العربي:

المراجع باللسان العربي:

إبن دريد
الإشتقاق
القاهرة: ١٩٥٨، تحقيق عبد السلام هارون

إبن فضل الله العمري
مسالك الابصار في ممالك الأمصار: الباب ١٥: قبائل العرب في القرنين السابع والثامن الهجريين بيروت: المركز الإسلامي للبحوث ١٩٨٥، تحقيق دوروتيا كراڤولسكي.

أبو شامة المقدسي
الروضتين في أخبار الدولتين النوريّة والصلاحيّة
القاهرة: تحقيق محمد حلمي محمد أحمد ومحمد مصطفى زيادة، ١٩٥٦ - ١٩٦٢

أحمد أبو زيد
قابيل وهابيل : قصة الصراع بين الحضارة والبداوة في العالم العربي
مجلة معهد البحوث والدراسات العربية ، مارس ١٩٦٩

أحمد أبو زيد
طرق البحث في المجتمعات البدوية
مجلة الثقافة الجزائرية ، السنة ١٣، عدد ٨٧، ١٩٨٣

أحمد أبو زيد
تراث البادية
مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية ، يناير ١٩٨٥

أحمد حمدان الربايعة
المجتمع البدوي الأردني في ضوء دراسة انتروبولوجية
عمان : ١٩٧٤

أحمد عويدي العبادي
من القيم والآداب البدوية
عمان : وكالة الصحافة الأردنية ، ١٩٧٦، ٥ مج

أحمد لطفي السيد
قبائل العرب في مصر
القاهرة : مطبعة سكر ، ١٩٣٥، ١٢٤ ص

أحمد محارب الظفيري
أمثال وكلمات بدوية
التراث الشعبي ، مج ١، ع ٧، فبراير ، ١٩٧٠ ص ٩٧ - ١٠٩

أحمد وصفي زكريا
عشائر الشام
دمشق : ٢ مج ، ١٩٤٥ - ١٩٤٧ القاهرة : ١٩٤٧ م م ع ع (دمشق) ، مج ١٦، ١٩٤١، ص ٤٦٩ - ٤٧٦، مج ١٧، ١٩٤٢، ص ١٣٥ - ١٤١، ٢٣٨

- ٢٤٤، ٣٣٣ - ٣٤١ دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣

اسكندر يوسف الحايك
البدوي
بيروت: د ت

اسكندر يوسف الحايك
رحلة في البادية (١٩١٤).

القلقشندي
نهاية الارب في معرفة انساب العرب
بغداد: ١٩١٣ - ١٩١٤ القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٩، ٤٩١ ص

القلقشندي
قلائد الجمان في معرفة عرب الزمان
القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٣، ط ١، ١٩٨٢، تحقيق إبراهيم الأبياري، ٢٥٩ ص، أو القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٣.

المقريزي
البيان والإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب
القاهرة: ١٩٦١، تحقيق عبد المجيد عابدي(1847) Göttingen: F. Wüstenfeld

أمين الريحاني
ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية
بيروت: ١٩٢٤ - ١٩٢٥، ٢ مج، أو بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ أو بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٢٩

أمين الريحاني
تاريخ نجد وملحقاته وسيرة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل سعود ملك الحجاز ونجد ملحقاتها
بيروت: مؤسسة دار الريحاني، ط ١ ١٩٢٧، ط ٤، ١٩٧٠، ٤٩٨ ص، أو بيروت: دار صادر، ١٩٢٨

انستاس ماري الكرملي
الخيل العراب عند العرب والأعراب
بيروت : مجلة المشرق عدد ٧، ١٩٠٤، ص ٣٤٥ - ٣٥٤

بولس سلمان (الارشمندريت)
خمسة أعوام في شرق الأردن
حريصا : ١٩٢٩، ٢٧٢ ص

بولس سيور (الخوري)
عوائد العرب
بيروت : دار الرائد العربي، ١٩٨٣، ١٣٢ ص، أو في مجلة المسرة بين ١٩١٢ و١٩٢٦

جبرائيل جبور
البدو والبادية : صور من حياة البدو في بادية الشام
بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٨٨

جورج أوغست فالين (ترجمة سمير سليم شبلي)
صور من شمالي جزيرة العرب في منتصف القرن التاسع عشر
بيروت : ١٩٧١

جورج سابا (الأب) وروكس بن زائد العزيزي
صفحات من التاريخ الأردني ومن حياة البادية
عمان : ١٩٦١

حافظ وهبي
جزيرة العرب في القرن العشرين
القاهرة : ١٩٢٥

خير الدين الزركلي
ما رأيت وما سمعت
القاهرة : ١٩٢٣

خير الدين الزركلي
عامان في عمان
القاهرة: ١٩٢٥

خير الدين الزركلي
رحلة في البادية
ط ١، ١٩٣٦

دوروتيا كراڤولسكي
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: قبائل العرب في القرنين السابع والثامن الهجريين لإبن فضل الله العمري
بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٥

رفعت الجوهري
أسرار من الصحراء الغربيّة
القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧

روكس بن زائد العزيزي
قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية
عمان: منشورات دائرة الثقافة والفنون، ٢ مج، ١٩٤٧

سليمان البستاني
البدو
مجلة المقتطف، ١٢، ١٨٨٧ - ١٨٨٨، ص ١٤١ - ١٤٧ و٢٠٢ - ٢٠٧ و٢٧٠ - ٢٧٤

شفيق الكمالي
الشعر عند البدو
بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٤، ٤٠٨ ص

ضحى شطي
توسع البدو في بلاد الشام وانحسارهم

دمشق : أعمال المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام سنة ١٩٨٢، مج ١، ص ٤٠٢ - ٤٠٧

عارف العارف
القضاء عند البدو
القدس : ١٩٣٣

عارف العارف
تاريخ بئر السبع وقبائلها
القدس : ١٩٣٤

عارف العارف
الحبّ والشريعة والتقاليد عند البدو
القدس : ١٩٤٤

عباس العزاوي
العشائر في العراق
بغداد : ١٩٣٧ - ١٩٥٦، ٤ مج ، بغداد : شركة التجارة والطباعة ، ١٩٥٦، ٤ مج

عباس العزاوي
أدب البادية
التراث الشعبي ، مج ٨، ع ٩، ١٩٧٧، ص ٥ - ٢١

عبد الجبار أريم
القبائل الرحل في العراق
بغداد : ١٩٦٥

عبد الجبار الراوي
البادية
بغداد : ١٩٤٧، نشر المؤلف

عبد الجليل الطاهر
البدو والعشائر في البلاد العربية
القاهرة : معهد الدراسات العربية والعالمية ، ١٩٥٥

عبد الجليل الطاهر
المجتمع الليبي
صيدا : المكتبة العصرية ، ١٩٦٩، ٣٢٩، ص

عبد الجليل الطاهر
العشائر العراقية
بيروت : ٢ مج ، ١٩٧٢

عبد الرحمن العبيد
قبيلة العوازم : دراسة عن أصلها ومجتمعها وديارها
بيروت : ١٩٧١

عبد الرحمن بن حمد بن زين المغيري
المنتخب في ذكر قبائل العرب
صححه وأشرف على طبعه إبراهيم محمد الأصيل

عبد العزيز مطر
لهجة البدو في الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية
القاهرة : دار المعارف

عثمان خيرت
الزي والزينة في سيناء
الفنون الشعبية ، س ٢، ع ٥، فبراير ١٩٦٨، ص ٧٨ - ٨٥

عدنان عطّار
الحويطات من كبرى قبائل العرب : دراسة تاريخيّة ، جغرافيّة ، إجتماعيّة ، سياسيّة
٢٨٧ ص ، د ت

علاء الدين البياتي
الرشيدية : دراسة انتروبولوجية إجتماعية
نجف : مطبعة النعمان ، ١٩٧١

علي نعمة الله الحلو
الأحواز ، قبائلها وأسرها
النجف : مطبعة العزي الحديثة ، ١٩٧٠، ٢٠٨ ص

عمر رضا كحالة
معجم قبائل القديمة والحديثة
دمشق : المكتبة الهاشمية ، ١٩٤٩، ٣ مج ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٨، ٣ مج أو بيروت : مؤسسة الرسالة ، ٥ مج

عودة القسوس
القضاء البدوي
عمان : ١٩٣٦

فؤاد جميل
الصلبة والطب البدوي
التراث الشعبي ، ١، ١٩٦٩، ص ٣٣ - ٤١

فؤاد حمزة
قلب جزيرة العرب
القاهرة : ١٩٣٣

فوزي رضوان العربي
(نظام الحياة في المجتمع البدوي)
القاهرة : الهيئة العامة المصرية ، ١٩٨٠، ٢٩١ ص

كشاجم
أدب النديم
القاهرة : ١٢٩٨/هـ/ ١٨٨١ م

مؤيد الكيلاني
محافظة حماه
دمشق : ١٩٦٤

محمد البشير بن عبد الله الفاسي الفهرسي
قبيلة بني روزال : مظاهر حياتها الثقافية والإجتماعية والإقتصادية
المغرب :

محمد المرزوقي
مع البدو في حلهم وترحالهم (تونس)
تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٠، ٣٠٩ ص

محمد زهير مشارقة
الحياة الإجتماعية عند البدو في الوطن العربي
دمشق : دار طلاس ، ١٩٨٨

محمد عبده محجوب
مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية
الكويت : وكالة المطبوعات ، د ت

محيي الدين صابر ولويس كامل مليكة
البدو والبداوة ، مفاهيم ومناهج
سرس الليان : مركز تنمية المجتمع في العالم العربي ، ١٩٦٦، ١٧٠ ص أو
صيدا : منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٨٦، ١٧٥ ص

مسعود ضاهر
المشرق العربي المعاصر : من البداوة إلى الدولة الحديثة
بيروت : معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٦، ٤٦٦ ص

مصطفى مراد دباغ
القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين
بيروت : ١٩٧٩

مكي الجميل
البدو والقبائل الرحّالة في العراق
بغداد : مطبعة الرابطة ، ١٩٥٦، ٣٢٧ ص

مكي الجميل
البداوة والبدو في البلاد العربية : دراسة لأحوالهم
سرس الليان : مركز تنمية المجتمع ، ١٩٦٢، ٨٣ ص

نعوم شقير
تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها مع خلاصة تاريخ مصر والشام والعراق وجزيرة العرب
القاهرة : مطبعة المعارف ، ١٩١٦، ٧٧٠ ص

ياسين مُغير
الوضع القبلي في سورية
بيروت : أطروحة في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت ، ١٩٤٦

يوسف السامرائي
تاريخ عشائر سامراء
بغداد : دار البصرة ، ١٩٦١، ٧٤ ص

المراجع باللغات الأجنبية :

ABBAS, Ahmed Mohammed White Nile Arabs, Political Leadership and Economics Change,London: The Athlone Press (1980) XI +193 p. append, gloss, index, fig, tabl. 3 cartes (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 53).

ABOU ZEID, Ahmed M.,« The Sedentarization of Nomads in the Western Desert of Egypt.» *International Social Sciences Journa*l, X1 (1959) pp. 550 - 558

—,.«Honour and Shame among the Bedouin of Egypt», in J.G. Peristiany (ed) *Honour and Shame,* pp. 245 - 255, Chicago: University of Chicago Press (1966).

— , The Changing World of the Nomads Middle East, North Africa,» in J.G. Peristany (ed), *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communites and Social Change,* Paris & The Hague: Mouton (1968).

AGOSTINI, Enrico de, *Le popolazione della Cirenaica.* Bengasi: (1922 - 1923).

AHMED, Akbar & David H. HART (eds), *Islam in Tribal Societies.* London: Routledge and Kegan Paul (1984) 343 p.

ALBRIGHT, William Foxwell «Zur Zähmung des Kamels». *Zeitschrift für die Altteramentliche Wissenschaft,* LXII (1949 - 1950) pp 315

—, *From the Stone Age to Christianity.* Baltimore: (1946).

—,«The Chaldaan Inscriptions in Proto-Arabic Script». *Bulletin of the American School of Oriental Research,* CXXVIII (1952) pp. 39 - 45.

—, *Archaeology and the Religion of Israel.* Baltimore: (3 rd ed. 1953).

—,«Dedan». *Albrecht Alt Festschrift, Geschichte und Altes Testament,* XVI (1953) pp. 1 ff.

—, William Foxwell «Zur Chronologie des Vorislamischen Arabien», in *Von Ugarit nach Gumran,* Festschrift für Otto Eissfeldt, Berlin: (1958) pp. 1 - 8.

ALLEN, M. J. S. & G. R. SMITH «Some Notes on Hunting Techniques and Practices in the Arabian Peninsula», *in Arabian Studies,* ed. R. B. Serjeant and R. L. Bidwell, London: Hurst (1975), pp 108 - 147.

AMIRAN, D. H. K., «The Pattern of Settlement in Palestine». *Israel Exploration Journal,* III (1953)

AMIRAN, D. H. K. & Y. BEN-ARIEH, «Sedentarization of Beduin in Israel», *Israel Exploration Journal,* XIII (1963).

ANASTASE MARIE de St. ELIE, «La femme du désert autrefois et aujourd'hui». *Anthropos,* III (1908) pp 53-67; 181-192.

ARIAM, Abdul Jabbar, «Communities, Class System and Caste In Iraq». *Bulletin of the College of Arts, university of Baghdad,* VI (1963), pp.1-22.

ASAD, Talal, «Seasonal Movements of the Kababish Arabs of Northern Kordofan. *Sudan Notes and Records,* XLV, (1964), pp. 48-58.

—,«A Note on the History of the Kababish Tribe». *Sudan Notes and Records,* XLVII, (1966), pp. 79-87

—, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe.* New York: Praeger (1970).

ASHKENAZI, Tovia,« Arab et-teyaha». *Edoth,* vol 3, pp. 125

—, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord.* Paris: Geuthner (1938)

—, «The anaza Tribes». *Southwestern Journal of Anthropology,* IV (1948), pp. 222- 239

—, «La tribu arabe, ses éléments». *Anthropos,* XLI-XLIV, (1946- 1949), pp.

—, *The Beduins.* Jerusalem: (1957).

ASWAD. M., «Nomadism in the Arid Lands of th Near East», in *The Problems in the Arid Zone.* Paris: UNESCO (1960).

AUBINIERE, Y., (commandant),« La hiérarchie sociale des Maures». *Documents du CHEAM* n° 1496, (1946), 15 p.

AWAD, Mohammed,« The Assimilation of Nomads in Egypt». *Geographical Review,* XLIV (1954), pp. 240-252

—, «Settlement of Nomadic and Semi-nomadic Groups in the Middle East.» *International Labour Review,* LXXIX, (1959), pp. 25-56

—, «Nomadism in the Arab Lands of the Middle East». In *UNESCO, The Problems of the Arid Zone. Proceedings of the Paris Symposium.* Arid Zone Research, n° 18. Paris: UNESCO, (1962) pp. 325-339

BACON. Elizabeth E., «A Preliminary Attempt to Determine the Culture Areas of Asia. *Southwestern Journal of Anthropology,* II (1946), pp. 117-132.

—,«Problems Relating to Delimiting the Culture Areas of Asia. *Memoirs of Society for American Archaeology,n N° 9* (1953) pp.117- 23.

—,« Types of Pastoral Nomadism in Central and South West Asia.» *Southwestern Journal of Anthropology,* X (1954), pp. 44-68

—, Obuk: *a study of Social Structure in Eurasia.* New York: (1958) *Viking Fund Publication in Anthropology,* 25, part 8, pp.123-134.

BAER, Gabriel, *Studies in the Social History of Modern Egypt,* Chicago: (1957 and 1969) University of Chicago: 3-16.

—,«Some Aspects of Bedouin Sedentarization in the 19th Century Egypt». *Die Welt des Islams,* (1957), pp. 84-98

BAILEY, C.,« Die Dichtung der Beduinen». *Ariel 33/34* (1973-1974).

BANSE, Ewald, *Das Beduinenbuch von Kara, enf chrern, Derwischen, Schechen und Bluttraechern,* X1 + 356 p.

BARGHOUTI, Omar, El«-Judicial Courts Among the Bedouin of Palestine». *JPOS,* II (1922), pp. 34-65.

BARTH, Fredrik, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh*

Confederacy. Boston: Little, Brown (1961) Oslo: Oslo University Press & London: Allen & Unwin, (1961).

BARTLETT, W. H. *Forty Days in the Desert on the Track of the Israelites*. London: (1862)

BELGIOSO. Mme la princesse Trivale, «La vie intime et la vie nomade en Orient, souvenirs de voyages III, le tourisme européen dans l'Orient Arabe». *Revue des Deux-Mondes*.

I. Angora et Césarée, les Harems, les patriarches et les derviches 1er trimestre, 1855, pp. 466-501.

2. Les montagnes du G..., le Harem de Mustapha-Bey et les femmes turques, 1er trimestre, 1855, pp. 1020-1050.

BELL, Gertrude M. L. *The Desert and the Sown*, London: Heinemann (1907), (illus).

—, *Durch die Wüstern und Kulturstätten Syriens*: Leipzig: (1908), 334 p. traduit de l'anglais

—, «The East Bank of the Euphrates from Tel Ahmar to Hit, *Geographical Journal,* XXXVI, (1910), pp. 513-537.

BERQUE, Jacques, «Nomads and Nomadism in the arid Zone». *International social Sciences Journal,* XI (1959), pp. 481-498.

BERTRAM, Thomas, *Arabia Felix*. New York: (1932)

BLANC, H., «The Arabic Dialect of the Negev Bedouins». *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities,* IV, (7), (1970).

BLUNT, Lady Anne I. N., *Bedouin Tribes of the Euphrates*. London, 1879, 2 vol., réedition (1968). with a preface and some accounts of the Arabs and their Horses by W. S. Blunt. New york: Dralilop, (1896), 445 p.

—, *A Pilgrimage to Nejd, the Cradle of the Arab Race, 1878-1879*. London: J. Murray, 2 vol., (1881). trad *Pèlerinage au Nejd: berceau de la race arabe*. Paris: Hachette, (1882)

—, *Voyage en Arabie*. Paris: Hachette, (1882).

BOUCHEMAN, Albert de, «Notes sur la rivalité de deux tribus moutonnières de Syrie: les Mawain et les Hadidiyin». *Revue des Études Islamiques,* VIII, (1934), pp. 11-58

—,« La sédentarisation des nomades du désert de Syrie. *L'Asie Française,* 320, (1834), pp. 140-143.

—, *Matériel de la vie bédouine recueilli dans le désert de Syrie (tribu des arabes sba'a)*. Institut Français de Damas, Documents d'Études Orientales, (1934), 139 p.

—, «Une petite cité caravanière: Suhné», *Documents d'Études Orientales,* vol. 6, Institut Français de Damas, (1937)

BOUVAT, L.,« Le droit coutumier des tribus bédouines de Syrie». *Revue du Monde Musulman,* XLIII, (1921), pp. 27-45.

BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Louis-Philippe II.* Paris: 1949, (2ème ed., 1966); (9ème ed 1990), 1200 p.

BRÄUNLICH, E.,« Der Gesellschaftsaufbau der Beduinen». -, «Beiträge zur Gesellschafsordnung der arabischen Beduinenstämme». *Islamica,* VI, (1933), pp. 68-111; 182-229. *Islamica,* VI-VII (1953 - 1934), pp. 68-111; 182-229.

BROWN, William R., *The Horse of the Desert.* New York, (1929).

BUCKINGHAM, J. S. *Travels among the Arab Tribes Inhabiting the Countries East of Syria and Palestine.* London: Longman (1825).

BUHL, F., *Das Leben Muhammeds.* Leipzig: (1930).

BURCKHARDT, John Lewis, *Travels in Arabia.* London: John Murray, 2 vols (1829) reprint Beirut: Librairie du Liban, 478 p.

—,*Notes on the Bedouins and Wahabys.* London: H. Coburn & R. Bentley, 2 vols, (1831), reprint New York, (1967).

BURTON, Sir Richard F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to al - Medinah and Meccah.* London: 2 vols, (1855-1856), New York: Dover (1964), traduit en français: Voyage à la Mecque.

CANAAN, Taufik, «Die Azazime Beduinen und ihr Gebiet». *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* LI, (1928), pp. 89-118

—,« The Sakr Bedouin of Bisan». *Journal of Palestine Oriental Society,* XVI (1936), pp. 21-32.

CARRUTHERS, Douglas A., «A Journey in North-Western Arabia». *Geographical Journal,* XXXV (1910), pp. 225-248.

—, *Arabian Adventures,*London: (1935).

—, (ed). *The Desert Route to India.* london: (1929).

CARTER, H. J. «Notes on the Mahrah Tribe of the Southern Arabia, with a Vocabulary of their Language, to which are appended additional

Observations on the Gara Tribe». *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asratic Society,* II, (1848), pp. 334-370.

—,« Notes on the Gharah Tribe made during the survey of the Southeast Coast of Arabia in 1844-1845. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,* II, (1848), pp.195-201.

CASKEL, Werner,« Eine 'unbekannte' Dynastie in Arabien», *Oriens,* II, (1949), pp. 66-71.

—, Einleitung, in OPPENHEIM, Max Freilherr von, *Die Beduinen* III, 1952, pp. 5-36.

—, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber.* Köln - Opladen: (1953).

—, «The Bedouinization of Arabia», in *Studies in Islamic Cultural History,* G. E. von Grünebaum (ed), American Anthropological Association, Memoir N° 76, (1954), pp. 36-46.

CAUNEILLE, André,« Le nomadisme des Megarha (Fezzän)». *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes,* XII, (1954), pp. 41- 67.

—,« Les Hassaouna, Tribu de Fezzân». *Bulletin de Liaison Saharienne,* XIX, (1955), pp. 31-48.

—, «Le nomadisme des Zentân (Tripolitaine et Fezzân)», *Travaux de l'Institut de Recherches sahariennes,* XVI, (1957), pp. 73-99.

-, Le Semi-nomadisme dans l'Ouest libyen (Fezzân, Tripolitaine), in UNESCO, *Nomades et Nomadisme au Sahara,* Recherches sur la zone Aride N° 19, Paris: UNESCO, (1963), pp. 101-112.

CHARLES, Henri,« Quelques travaux de femmes chez les nomades moutonniers de la région de Homs-Hama». *Bulletin d'Études Orientales,* VII - VIII, (1938).

—, *Tribus montonnières du Moyen-Euphrate.* Beyrouth: Institut Français de Damas, Documents d'Études Orientales N° 8, (1939).

—,« Processus de la sédentarisation des nomades en steppe syrienne. Actes du 16 e *Congrès International de Sociologie,* (1954), Fascicule III, pp. 75-81.

CHEESMAN, R. E., *In Unknown Arabia.* London: Macmillan, (1926), XX, + 447 p. + 31 p + map.

CHELHOD, Joseph, «L'organisation sociale dans le Négueb». *Journal de la Société des Africanistes,* XXXV, (1965), pp.

—, L'organisation judiciaire chez les bédouins du Négueb. *Anthropos,* LX (1965), pp. 625-645.

—, «Problèmes d'éthnologie jordanienne: nomadisme et sédentarisation». *Objets et Mondes: La Revue du Musée de l'Homme,* VII (1967), pp. 85-102.

—, «Les structures dualistes en la société bédouine». *L'Homme,* IX (1969), pp. 88-112.

—, *Le droit dans la société bédouine: recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des bédouins,* Paris: Librairie Marcel Ricrere (1971)

CIPRIANI, Lidio, «Arabi dello Yemen e dell' Higaz» *Archivio per l'Anthropologia e la Etnologia,* LXVIII, (1938), pp. 115-177.

CLAUSS, Ludwig Ferdinand, *Als Beduine unter Beduinen.* Freiburg im Breisgau: Herder, (1933), (reprint, 1954, 1948 p.).

—, *Semiten der wüste unter sich.* Berlin: (1938).

CLERMONT-GANNEAU, Ch., «Traditions arabes au pays de Moab». *Journal Asiatique,* X 8, (1906), pp. 361-369.

COLE, Donald, Powell *Nomads of the Nomads:The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Illinois: Arlington Heights (1975). Chicago: Aldine (1975). Collectif *Handbook of the Nomad...* Hrsg. G. S. I. (T) Hq 9 th Army o. O. (1942).

CONDER, Claude Reignier, Arab Tribal Marks (ausam). *Palestine Exploration Quarterly,* (1883), pp. 178-180.

—, *The Survey of Eastern Palestine, v. I The 'Adwan Country,* London: (1889).

COON, Carleton S., *Southern Arabia, a Problem for the Future,* Cambridge Mass: Peabody Museum Papers, XX, (1943), pp. 187-220.

—, *Caravan: The Story of the Middle East.* New York: (1951). rev. ed. New York: Holt, (1958).

COON, Carleton S., WISSMANN. H. von, KUSSMAUL, F. & W. Montgomery WATT «Badw». *Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition,* pp. 897-.

CRESSEY, George B., *Crossroad: Land and Life in Southwest Asia.* Chicago: Lippincott, (1960).

CUNNISON, Ian, *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe.* Oxford: Clarendon, Press (1966).

DALMAN, Gustaf Hermann, Aus dem Rechtsleben und religiösen Leben der

Beduinen, *Zeitschrift des deutschen Palästina-vereins,* LXII, (1939), pp. 52-63.

DAUMAS. E., *The ways of the Desert.* Trans, by sheila M. Ohlendorf. Univ, of Texas, (1971).

DESMAZURE, (Abbé) *Souvenirs de la Terre Sainte: mœurs et usages des tribus arabes nomades de la Syrie au temps présent.* Paris: (1846), 48 p.

DICKSON, Harold R. P. *The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sa'udi Arabia,* London: Allen & Unwin, 1949, (1955), 648 p. + 33 pl.

DICKSON, *Kuweit and her Neighbours,* London: Allen & Unwin. (1956). 627p. + 15 pl.

DISSARD, J. Les migrations et les vicissitudes de la tribu des 'Amer. *Revue Biblique,* II, (1905) pp. 410-425.

DORGELESS, R., Sous la tente bédouine. *Revue Universelle,* (15 février 1928).

DOSTAL, Walter, The Evolution of Bedouin Life, *L'antica società beduina,* ed. Francesco Gabrieli, 1959, pp.11-34.

DOUGHERTY, R. P., *The Sealand of Ancient Arabia.* New Haven: Yale Oriental Series, Researches vol XIX

DOUGHTY, Charles Montagu *Travels in Arabia Deserta.* London: Jonathan Cape, 2 vols, (1855), (new ed. 1936), Cambridge: (1888), New York: (1902).

DOWSON, V. H. W.,« The Date and the Arab». *Journal of the Royal Central Asian Society,* (1949), pp. 34.

DUSSAUD, René, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam.* Paris: (1955).

ELATH, E., «The Bedouin of the Negev». *Journal of the Royal Central Asiam Society,* XLV (1958).

ELLD, Harry *Heritage of the Desert:The Arab and the Middle East.* New York: (1956).

EPSTEIN, Eliahu,« Transjordan: the Nomad Problem in Transjordan». *Palestine and Middle East Economic Magazine,* IX, (1937), pp. 87-90.

—,«Bedouin of the Negeb», *Palestine Exploration Quarterly,* (1939), pp. 58-73.

—,«Bedouin of the Negeb», *Jewish Frontier,* XV, (1948), pp. 30-34.

EUTING, Julius, *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien.* Leyde: Brill, 2 vols, 1896-1914.

EVANS-PRITCHARD, Edward E., «The Sanusi of Cyrenaica». *Africa,* XV (April

1945,) pp. 61-79.

—, «Topographical Terms in Common Use Among the Bedouins of Cyrenaica». *Journal of the Royal Anthropological Institue,* LXXVI, (1946), pp. 177-188.

—, «Italy and the Bedouin in Cyrenaica», *African Affairs,* XLV, (1946), pp. 12-21.

—, *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon Press, (1949), (1963).

FAEGRE, T., «Tents: *Architecture of the Nomads.* London: J. Murray (1979) 163 p.

FEILBERG, C. G., *La tente noire: contribution ethnographique à l'histoire culturelle des nomades.* Copenhagen: National Museeta Skrifter, Ethnografisk, Roekke, II. (1994).

FIELD, Henry, *Among the Beduins of North Arabia* . Chicago: (1931).

-, *An Anthropological Reconnaissance in the Near East.* (1950). Cambridge, Mass: (1956).

FIELD Henry & John Bagot GLUBB, *The Yezidis, Sulubba and Other Tribes of Iraq and Adjacent Regions.* Menasha, Wisconsin: General Series in Anthropology, X, (1943).

FORDE, C. Daryll, «The Habitat and Economy of the North Arabian Badawin», *Geography,* XVIII (1933) pp. 205-219.

—, *The Ruwala Badawin: Camel Breeders of Northern Arabia. Habitat, Economy and Society,* 5th ed. New York: Dutton: (1963), pp. 308-327.

FORDER, A., *Ventures Among the Arabs in Desert, Tent and Town, Thirteen Years of Pioneer Missionary Life with the Ismaelites of Moab, Edom and Arabia.* Boston: Hartishorn, (1905), XII + 292 p.

GAURY, Gerald de, *Arabian Journey and Other Desert Travels,* London: Harrap (1950) 190 p. Geographical Section, Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty. *A Handbook of Arabia.* London: H. M. Stationery Office, (1916).

GLUBB, John Bagot, *Handbook of the Nomad, Semi-nomad, Semi-Sedentary and Sedentary Tribes of Syria.* British Ninth Army, (1942).

—, *The story of the Arab Legion,* London: (1948)

GOERING, K., «Israel and the Negev Bedouin». *JPS,* ww, Au (1979).

GRAF, Erwin, *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen.* Walldorf (Hessen): Verlag für Orientkunde, (1952).

GRANT Christina Phelps «Tracks Across the Wilderness: The North Syrian Desert Highway». *Geographical Magazine,* I (1935), pp. 56-255.

—, *The Syrian Desert: Caravans, Travel and Exploration.* London: Black, (1937), maps, glossary.

GUARMANI, Carlo, *Il Neged settentrionale: Itinerario da Jerusalemme a Aneizeh nel Cassim.* Jerusalem: (1866), trans, in english by Lady Capel-Cure with introduction and notes by Douglas Carruthers, Northern Negd... London: Argonaut Press, (1938).

GUIBON, A., «Chez les fils d'Agar: les bédouins de Syrie» *La Géogaphie,* LXXI, (1939), pp. 82- 95, 147-162.

HAEFELI, Leo, *Die Beduinen von Beersheba,* Luzern: (1938).

HAHN, E., «Die Hirtenvölker in Asien un Afrika». *Geographische Zeitschrift,* XIX (1913), pp. 305-319.

HARRIS, George, *Jordan: Its People, Its Society, Its Culture,* Survey of World Cultures, N° 2. New Haven: Human Relations Area Files (1958).

HARTMANN, M., «Beiträge zur Kenntnis der syrischen Steppe». *Zeitschrift des Deutschen Palästina -Vereins,* XXII, (1899), pp. 127-149, 153-177; XXIII, (1900) pp. 1-77, 97-158.

HARTMANN, Richard, «Rezension von Alois Musil: Palmyrena, (1928) - Northern Negd (1928) - The Manners and Customs of the Rwala Bedouins (1928) *Zeitschrift des Deutschen Morgenlämdischen Gesellschaft,* LXXXIV, (1930), pp. 259-270.

HELAISSI, A. S., «The Bedouins and Tribal Life in Saudi Arabia». *International Social Sciences Journal,* XI, (1959), pp. 532-538.

HENNINGER, Joseph, «Zur Verbreitung des Brautpreises bei den arabischen Beduinen». *Anthropos,* XXXIV, (1939), pp. 380-388.

—,«Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten». *Internationales Archiv für Ethnographie,* XLII, (1943), pp. 1- VIII + 1- 188, Leiden: 188 p. (map).

—,«La religion bédouine préislamique», in *antica società beduina,* ed. Francesco Gabrili, (1959), pp. 115-140.

—, «Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens». *Zeitschrift für vergleichende Rechtwissenschaft,* LXI, (1959), pp. 6-56.

—, «La société bédouine ancienne», in *l'antica società beduina,* ed. Francesco Gabrili, (1959) pp 69-93.

—, «Einiges über Ahnenkult bei arabischen Beduinen», in *Der Orient in der Forschung,* Festschrift für Otto Spies zum 5, April 1966, herausgegeben von Wilhelm

HOENERBACH, Wiesbaden (1967), pp. 301-317.

HESS, Jean-Jacques, *Beduinennamen aus Zentralarabien,* Heidelberg: Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Phil, - hist, Klasse (3), (1912).

-,«Die Farbzeichnungen bei innerarabischen Beduinenstämmen». *Der Islam,* X, (1920), pp. 74-86.

HEYWORTH - DUNNE, J., *Arabia* , Oxford, (1922).

—, *Bibliography and Reading Guide to Arabia,* Cairo: (1952).

HILL. Gray *With the bedouins: A Narrative of Journeys and Adventures in Unfrequented Parts of Syria.* London: T. Fisher Unwin (1st published 1891).

—,«A Journey East of the Jordan and the Dead Sea. *Palestine Exploration Quarterly,* (1895), pp. 24-46.

HILLELSON, S., Notes on the Bedouin Tribes of Beersheba District. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* (1937), pp. 242-252; (1938), pp. 117-126.

HOGARTH, David George, *The Nearer East.* New York: (1915).

HOLT, Major A. L. «The Future of the North Arabian Desert».*Geographical Journal,* LXII, (1923), pp. 259-271.

HUART, CL., «Notice sur les tribus arabes de la Mésopotamie». *Journal Asiatique,* (1879), pp. 215-240.

HUBER, Charles, «Voyage en Arabie». (Lettre à M. de Quatrefages). *Bulletin de la Société de Géographie,* VII/1 (1881) 269 f.

— , *Journal d'un voyage en Arabie* (1883-1884). Paris: E. Leroux, (1891) XII + 778 p. maps.

—,*Voyage dans l'Arabie Centrale: Hamâd, Shammar, Qaçim, Hedjâz* (1878 - 1882). *Bulletin de la Société de Géographie,* VII/5 (1884) 304-363, 468-530; VII/6 (1885) 92-148.

HUNDT. G., «Beduinen: das neue Negev-Proletariat»? *Merianheft, Israel,* 12 (XXX I/C), (1978).

INGRAMS, W. H., *Report on the Social, Economic and Political Conditions of the Hadhramaut.* London: H. M. Stationery Office (1936).

—, «Hadhramaut: A Journey to the Sei'ar Country and through the Wadi Masila.» *Geographical Journa*l, LXXXVIII, (1936), pp. 524-551.

—, «The Hadhramaut: Present and Future». *Geographical Journal,* XCII (1938), pp. 289-312.

—, *Arabia and the Isles.* London: John Murray, (1942).

—, «A Journey in the Yemen». *Journal of the Royal Central Asian Society,* (1946) pp. 58-69.

IRONS, William, «Livestock Raiding among Pastoralists: An Adaptive Interpretation». *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters,* L (1965), pp. 393-414.

JABBUR, Jibrail, «The Ruwalah». *The World of Islam,* (1959), pp. 195-198.

JACOB, Georg *Altarabisches Beduinenleben.* Berlin: (1897).

JARRETT, H. S., «Modern Customs Among the Bedouins of the Hauran» *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* 62/3, (1893), pp. 47-94.

JARVIS, Claude S., *Yesterday and Today in Sinai.* Edinburg and London: (1931).

—,«Sinai», *Journal of the Royal Central Asian Society,* XXII, (1935) pp. 32-51.

—, «The Desert Bedouin and his Future». *Journal of the Royal Central Asian Society,* XXIII (1936) pp 585 - 593

—, Claude S. *Three Deserts,* London: John Murray, (1936), (new ed. 1941).

—, «The Desert Yesterday and Today». *Palestine Exploration Quarterly,* (1937), pp. 116-125.

—, *Arab Command,* St Albans: (1946).

JAUSSEN, Antonin, «L'immolation chez les nomades à l'Est de la Mer Morte». *Revue Biblique,* Janvier (1906).

—, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* Paris: (1908), (reed. 1948), Paris: Adrien Maisonneuve.

JAUSSEN, Antonin & SAVIGNAC, *Coutumes des Fuqarä.* Paris: 1914, (paru en 1920). (Mission archéologique en Arabie, supplément au volume II).

JENNINGS-BRAMLEY, W. E., «Sports among the Bedawin». *Palestine Exploration Quarterly,* (1900), pp. 369-376.

—, The Bedouin of the Sinaitic Peninsula». *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement,* (1905-1915).

JOHNSON, Douglas L., *The Nature of Nomadism: A Comparative Study of Pastoral Migrations in Southwestern Asia and Northern Africa.* University of Chicago, Dep, of Geography, Research Paper N° (118), 1969, 200 p.

—, *Jabal al - Akhdar, Cyrenaica: An Historical Geography of Settlement and Livelihood.* University of Chicago, Dep, of Geography, Research Paper N° (148), (1973).

JOSAPHAT, Don, «Wüste und Wünstenvolk», Österreichische Monatsschrift fur den Orient, XVII, (1892), pp. 97-103, 109-117.

KAHLE, Paul, «Die Aulad 'Ali Beduinen der libyschen Wüste. *Der Islam,* IV (1913), pp. 355-386.

KASELAU, Adolf, *Die freien Beduinen Nord - und Zentral-Arabiens.* Hamburg: Dissertation, (1927).

KASSAB, Nafi Nasser al -, *Die Nomadensiedlung in der irakischen Jezira.* Tübinger Geographische Studien, Heft 20. Tubingen: Geographisches Institut der Universiät, (1966).

KAY, H. C., «Notes on the History of the Banu ekayl». *Journal of the Royal Asiatic Society,* N. S. XVII, (1886), pp. 491- 526.

KAY, Shirly *The Bedouin: Social Life and Customs* I, London: (1978).

KENNETT, Austin, *Bedouin Justice: Laws and Customs among Egyptian Bedouin.* Cambridge: (1925).

KHAZANOV, Anatolii M., «Myths and Paradoxes of Nomadism,» *Archives Européennes de Sociologie,* XXII, (1981), pp. 141-153.

KONISKI, J., «Tribus moutonnières du Moyen Euphrare». *En Terre d'Islam,* XV, (1940), pp. 39-52.

KUPPER, Jean-Robert *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule CXLII. Paris: Les Belles-Lettres (1957).

—, «Le rôle des nomades dans l'histoire de la Mésopotamie ancienne». *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* II, (1959), pp. 113-127

La ROQUE, (Mgr) Jean de, *Voyage dans la Palestine vers le grand Emir, chef des princes Arabes du Désert connu sous le nom de Bédouins ou d'Arabes Séentes, qui se disent la vraie postérité d'Ismaël, fils d'Abraham.* (1716).

LACROIX, A., «Le contrôle bédouin de Syrie». *Documents du CHEAM,* N° 1147, (1947).

LAMMENS, Henri, *Le berceau de l'Islam I. Le climat, les bédouins.* Rome: (1914).

LANCASTER, F., «Bedouin by Adoption». *New Society,* 591 (1974), pp. 245-246.

LANCASTER, William, *The Rwala Bedouin Today.* Cambridge: (1981).

LANDBERG, Carlo Graf von, *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale.* Leide: (1905-1913).

—, *Langue des Bédouins 'Anazeh.* Leide: (1919).

LANGER, Silegfried, «Ein Hochzeitsfest der Halbbeduinen im Ostjordanlande». *Ausland,* LV, (1882), pp. 574-576.

LAWRENCE, T. & L. WOOLLEY *The Wiskerness of Zin.* London: (1915).

—, Thomas Edward *Seven Pillars of Wisdom.* Aylesbury: (1926), London: Jonathan Cape, (1935), (reprint 1950), 700 p.

LAWRENCE, Revolt in the Desert, New York: (1927).

LEBKICHER, R. RENTZ, G. & M. STEINEKE, *Saudi Arabia* New York: (1952).

LEES, G. Robinson, *The Witness of the Wilderness. The Bedawin of the Desert. Their Origin, History, Home Life, Strife, Religion and Superstitions, in their Relation to the Bible.* London: Longman, (1909).

LEIDLMAIR, Adolf, «Umbruch und Bedeutungswandel im nomadischen Lebensraum dea Orients». *Geographische Zeitschrift.* LIII, (1965), pp. 81-100.

LEOPOLD, A. Starker, *The Desert.* New York: (1961).

LEVI DELLA VIDA, Giorgio, «Pre-Islamic Arabia», in the *Arab Heritage.* N. A. Paris (ed) Princeton: Princeton University Press, (1944), pp. 25- 57.

LEWIS, N., *«The Frontier of Settlement in Syria 1800-1950. International Affairs,* XXXI, (Jan. 1955,) pp. 48-60.

—,Nomads and Settlers in Syria and Jordan. Cambridge: (1987).

LIPSKY, George Arthur, *Saudi Arabia: Its People, Its Society, Its Culture.* Survey of World Cultures 4. New Haven: Human Relations Area Files Press, (1959).

LITTMANN, Enno,«Eine amtliche Liste der Beduinenstämme des Ostjordanlandes». Zeitschrift des deutschen Palastina-vereins, XXIV, (1901), pp .26-*31.*

—, *Arabische Beduinen-Erzahlungen.* Strassburg: Karl Trübner, (1908), 2 vol; 58 + XI + 57 p.

—,*«Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste». Nachrichten von der Kön, Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg - August - Universität zu Göttingen,* (1915), pp. 1-27.

LOCKHART, L., «Outline of the History of Kuwaitl». *Journal of the Royal Central Asian Society,* (1947).

MAHHOUK, Adnan, «Recent Agricultural Development and Bedouin Settlement in Syria». *The Middle East Journal,* X, (1956), pp. 167-176.

MARX, Emanuel, *The Tribe as a Unit of Subsistence.*

—, *Bedouin of the Negev,* Manchester University Press, (1967).

—, «The Organization of Nomadic Groups in the Middle East». in M. Milson (ed.), *Society and Political Structure in the Arab World,* New York: Humanities Press, (1973).

—, «Circoncision Feasts among Negev Bedouin»: *International Journal of Middle Eastern Studies,* IV, (1973), pp. 411-427.

—, «The Ecological and Politics of Nomadic Pastoralists in the Middle East», in *The Nomadic Alternative,* W. Weissleder (ed), Paris/ La Haye: Mouton (1977), pp. 41-74.

—, Bedouin Society and the Negev. *New Outlook,* 1-2 (1958), pp. 17-31.

MAYEUX, F. J., *Les bédouins ou arabes du désert.* Paris: (1816), 3 vols.

MEULEN, D. van de,r *Aden to Hadhramaut, a Journey in South Arabia.* London: (1947).

MILES, S. B., *Countries and Tribes of the Persian Gulf.* London: (1919).

MILINE, J. C. M., *The Problem of Patrilateral Cousin Marriage with special reference to a Southern Jordan Village, el-Jai.* University of Edimburg, M. A. thesis.

MILSON, M. (ed), *Society and Political Structure in the Arab World.* New York: Humanities Press, (1973).

MONTAGNE, Robert, «Notes sur la vie sociale et politique de l'Arabie du Nord: les Shammar du Nejd». *Revue des Études Islamiques,* VI, (1932), pp. 61-79.

—, «Quelques aspects du peuplement de la Haute-Djeziré». *Bulletin d'Études Orientales,* II, (1932), pp. 53-66.

– , «Organisation sociale des Shammar du Nejd». *Bulletin d'Études Orientales,* V, (1935), pp. 33-119.

–, «Contes poétiques bédouins (recueillis chez les Shammar de Gezire)». *Bulletin d'Études Orientales,* V, (1935), pp. 33-121.

–, *La civilisation du désert: nomades d'Orient et d'Afrique.* Paris: Le Tour du Monde, (1949).

MONTEIL, Vincent, *Les tribus du Fârs et la sédentarisation des nomades.*

MORITZ, B., «Zur Geographie und Ethnographie von Süd-Mesopotamien». *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde,* XV, (1888), pp. 185-201.

MUHSAM, H. V.,« Sedentarization of the Bedouin in Israel». *International Social Sciences Journal,* XI (1959), pp. 539-549.

MUHSIN, S., «The Legal Status of Women among AwN Ali. *The Anthropological Quarterly,* XL, (1967), pp.

MüLINEN, Eberhard Graf von,« Das Nomaden Abschied». *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Geselschaft,* LXXIX, (1925), pp. 150 - 161.

MÜLLER, ELLI, «Die Herdenevanderungen in Mitteämeergebiet (Transhumance)». Petermanns *Geographische Mitteilungen, Erganzungshaft aus Julius Pertes Geographischen Anstalt,* LXXXIV (1938), pp. 364-370.

MÜLLER, Victor, *En Syrie avec les Bédouins:* Paris: Ernest Leroux (1931)

MURRAY, G. W., «Laws Among the Arabs of Sinai». *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethonologiques.* Compte Rendu de la 1ère Session. London: (1934), pp. 278-279.

–, *Sons of Ishmael: a study of the Egyptian Bedouin.* London: Routledge, (1935), reprinted, (1976).

MUSIL, Alois *Arabia Petraea.* Wien: 3 vols, (1907- 1908).

–, *Im Nordlichen Hegäz: Vorbericht über die Forschungsreise (1910).* Wien: (1911) 23 p. map.

–, *Palmyrena: A Topographical Itinerary.* New York: American Geographical Society, (1923).

–, *The Northern Hejaz, a Topographical Itinerary.* New york: American Geographical Society 1, (1926).

–, *The Middle Euphrates.* New York: American Geographical society 3, (1927).

–, *Arabia Deserta: A Topographical Itinerary.* New York: American Geographical Society 2, (1927).

—, *Palmyrena.* (1928).

—,*Manners and Customs of the Rwala Bedouins.* New York: American Geographical Society, 1928, 712 p.

—, «Religion and Politics in Arabia». *The Foreign Affairs, an American Quarterly Review,* VI (1928) pp 675 - 681.

—, *Nothern Negd: A Topographical Itinerary.* New York: American Geographical society, N° 5, (1928).

—, *In the Arabian Desert.* London: Arranged for publication by Katharine Mc Giffert Wright, Jonathan Cape, (1931), XIV + 339 p., map.

MUSIL Alois & John Bagot GLUBB,« The Complicated Lives of Desert Nomads: the Rwala Beduin». in *A Reader in General Anthropology,* Carleton S. Coon (ed.), (1948), pp. 380-407, New York: Holt, Rinehart & Winston.

NARR, K. J., Hirten, Pflanzter, Bauern. in F. Valjavec (ed.), *Historia Mundi II, (1953) pp 66 - 100*

—,National Geographie Society (eds.) Nomads of the World. (1971)

NEVINS, Edward & Theon WRIGHT *World Without Time.* (1969).

OLEARY, De Lacy *Arabia before Muhammad.* London: (1927)

OPPENHEIM, Max Freiherr von *Von Mittelmeer zum Persischen Golf.* Berlin: (1900), 2 vol.

—, *Die Beduinen.* Leipzig & Wiesbaden: Unter Mitbearbeitung von Erich Bräunlich un Werner Caskel. 4 vols, (1949-1968).

PALGRAVE, William Gifford, *Personal Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-1863),* London: Macmillan, (1865) 2 vols.

PALMER, Edward Henry, *The Desert of the Exodus: Journey on Feet in the Wilderness of the Forty Years Wanderings.* Cambridge: Deighton & Bell, 2 vol, (1871).

PASTNER, Stephen, *Camel, Sheep and Nomad Social Organization: A Comment on Rubel's Model, Man,* (1971), pp. 285-288.

PATAI, Raphael, «Nomadism: Middle Eastern and Central Asian». *Southwestern Journal of Anthropology,* VII (1951), pp. 401-414.

—,The Culture Areas of the Middle East. in *The Nomadic Alternative,* W.

Weissleder (ed), Paris/ La Haye: Mouton, (1977), pp. 3-39.

PELLY, Lewis, «A Visit to the Wahabee Capital, Central Arabia». *Journal of the Royal Geographical Society*,XXXV, (1865), pp. 169-191.

PETERS, Emyrs L., *The Sociology of the Bedouin of Cyrenaica.* Oxford University: Lincoln College, Ph D thesis, (1951).

—, «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XC, (1960), pp. 29-53.

—, The Tied and the Free: An Account of a Type of Patronclient Relationship Among the Bedouin Pastoralists of Cyrenaica». in *Contributions to Mediterranean Sociology, Mediterranean Rural Communities and Social Change*, ed. J. G. Peristiany, pp. 121-146. Paris & The Hague: Mouton, (1963).

PETERS, Emyrs L. «Aspects of the Family Among the Bedouin of Cyrenaica». in *Comparative Family Systems,* ed. M. F. Nimkoff pp 121 - 146. Boston (1965)

—,«Aspects of the Family Among the Bedouin of Cyrenaica», in *Comparative Family System,* ed. M. F. Nimkoff, pp. 121-146. Boston, (1905).

—,« Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel Herding Bedouin of Cyrenaica. *Africa, XXXVII, (1967), pp. 261-282.*

PETERS, Stella *A Study of the Bedouin (Cyrenaica) bait.* Oxford: St Hilda's College B. Litt. thesis, (1952).

PHILBY, H. ST. John B., *The Heart of Arabia: A Record of Travel and Exploration.* London: Constable, (1922).

-, «Jauf and the North Arabian Desert». *Geographical Journal*, LXII, (1923), pp. 241-259.

-, *The Empty Quarter: Being a Description of the Great South of Arabia Known as Rub' al Khali.* New York: H. Holt & co., (1933), & London, (1933).

-, «The Land of Sheba». *Geographical Journal, XCII, (1938), pp. 1-21, 107-132.*

-, *Arabian Hightlands.* New York: Ithaca, (1952).

-, The Land of Midian. *Middle East Journal*, IX, (1955), pp. 117-129.

-, *Fourty Years in the Wilderness.* London: (1957).

-, H. St. John B. *The Land of Midian.* London: (1957)

PIRENNE, Jacqueline, *L'exploration de l'Arabie.* Paris: (1958).

PLANHOL, Xavier de «Nomades et pasteurs I». *Revue Géographique de L'Est. I*

(1961), pp. 291-310.
—, «Nomades et pasteurs II». *Revue Géographique de L'Est*, II, (1962), pp. 295-318.
—, «Nomades et pasteurs IV». *Revue Géographique de L'Est*, IV (1964), pp. 315-328.
—, «Nomades et pasteurs V«. *Revie Géographique de L'Est*, V (1965), pp. 355-374.
—,« Nomades et pasteurs VII». *Revue Géographique de L'Est*, VII, (1967), pp. 373-374.
—, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris: Flammarion (1968).
—,Plantol Xavier de, & Michel CABOURET,« Nomades et pasteurs III». *Revue Géographique de l'Est, III, (1963), pp. 269-298.*
QUATREMERE, E., «Mémoires sur les tribus arabes établies en Égypte». in *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*. Paris: (1911), vol. 2 pp. 190-219.
RACKOW, Ernest & Werner CASKEL, «Das Beduinenzelt». *Baessler-Archiv, XX* (1938), pp. 151-184.
RANDOLPH, R. R., *Elements in the Social Structure of the Qdiirat Bedouin.* Houston, Texas: Rice University, Ph.D. thesis, (1963)
RASWAN, Carl R. *Drinkers of the Wind.* London: (1940).
—, *Les tribus arabes de Syrie*. Beirut: (1922).
—, «The Eaglet of the Sha'lân in the Ruala Tents». *Asia*, XXXIX, (1929), pp. 364-370, 427-431.
—, «From Tent to Tent among the Bedouins who are Faithful to the Ancient Code of Boundless Hospitality». *Asia*, XXIX, (1929), pp. 570-576; 578-580.
—, *Mœurs et coutumes des bédouins*. Paris: (1936).
—-, *Der Araber und sein Pferd*. Stuttgart: (1930), translated in english: The Arab and his Horse (1955), 148 p.
—, «Tribal Areas and Migration Lines of the North Arabian Bedouins». *Geographical Review*, XX, (1930), pp 494-502 (map).
—, *The Black Tents of Arabia (my life amongst the bedouins)*. London: Hutchinson (1935), 280, p. 33 pl; & New York: Creative Age Press, (1947), traduit en français: Au pays des tentes noires. Published in German: Im

Land der schwarzen Zelte. Berlin, (1934).

RAWLINSON, H. C. «Notes on Mohamrah and the Cha'ab Arabs». *Proceedings of the Royal Geographical Society, I* (1855 - 1857), pp. 351 sq.

RAYNAUD & MARTINET *Les bédouins de la mouvance de Damas.* Beyrouth: Délégation de Damas, Contrôle Bédouin, (1922), 93 p.

RENTZ, George, «Recent Literature on Hadramaut». *Middle East Journal,* (1951), pp. 371-377.

—, «Literature on the Kingdom of Saudi Arabia». *Middle East Journal, (1950), pp.*

—, «Notes on Dickson's The Arab of the Desert». *The Moslem World, XLI, (1951), pp. 49-64.*

ROSENFELD, Henry, *The Military Occupational Specialization of the Kin: a Key to the Process of Caste Formation in the Arabian Desert.* Columbia Univ. Ph.D. Dissertation, (1951).

—, «The Social Composition of the Military in the Arabian Desert. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* XCV, (1965), pp. 75-86; 174-194.

ROSS, H. C. *Bedouin Jewellery in Saudi Arabia.* London: (1978).

RUBEL, Paula G., «Herd Composition and Social Structure: on Building Models of Nomadie Pastoral Societies». Man, IV, (1969), pp. 268-273.

SANGER, Richard, *The Arabian Pentinsula.* Ithaca/ New York: Cornell University Press, (1954).

SAUER, C. O. *Agriculture Origins and Dispersals,* Bowman Memorial Lectures Ser. (2) New York: (1952).

SHANKLIN, William M., «The Anthropology of the Rwala Bedouins». *Journal of the Royal Anthropological Institute,* LXV, (1935), pp. 375-395.

SMITH, Susan E., «The Environmental Adaptation of Nomads in the West African Sahel: A Key to Understanding Prehistoric Pastoralists,» in *the Nomadic Alternative,* W. Weisseleder (ed), Paris/ La Haye: Mouton, (1977) pp. 75-96.

SPOER, Hans Henry, «Four Poems by Nimr Ibn 'Adwan, as sung by 'Ode Abu Sliman». *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* LXVI, (1912), pp. 189-203.

SPOER bon & Elias Nasrallah HADDAD, «Poems by Nimr Ibn 'Adwan».

Zeitschrift für Semitistik, VII, (1929), pp. 29-62, 274-294; IX, (1933-1934) pp 93-133.

SPOER, Hans Henry & Elias Nasrallah HADDAD «Poems by Nimr Ibn Âdwan». *Journal of American Oriental Society,* LXV, (1945), pp. 37-50, LX, (1946), pp. 161-181.

STARK, Freya, *A Journey to the Hadramut*. Leipzig: The Albatross (1937) 248 p. map, illus.

SWEET, Louise (ed.) *Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader,* vol 1- Depth and Diversity, vol. 2 - Life in the Cities, Towns and Countryside. New York: The Natural History Press, (1970).

—, *Tell Tôqân: A Syrian Village*. Ann Arbor: University of Michigan Press, Museum of Anthropology, Anthropological Papers (N° 14,) (1960), illust.

—, «Camel Raiding of North Arabian Bedouin: A Mechanism of Ecological Adaptation». *American Anthropologist,* LXVII, (1965), pp. 1132-1150 reprint in Sweet, (1970).

—,«Camel Pastoralism in North Arabia and the Minimal Camping Unit». in Andrew Vayda (ed.), *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology,* New York: The American Museum of Natural History, 1969, pp 157-180.

—, «The Arabian Pennisula». in *the Middle East: A Handbook of Anthropology and Published Research on the Nile Valley, the Arab Levant, Southern Mesopotamia, the Arabian Pennisula and Israel.* New Haven: (1971), HRAF. pp. 271-355.

—, (ed.) *The Central Middle East: A Handbook of Anthropology and Published Research on the Nile Vlley, the Arab Levant, Southern Mesopotamia, the Arabian Pennisula and Israel.* New Haven: HRAF, (1971).

TANNOUS, Afif I., «The Arab Tribal Community in a Nationalist State». *Middle East Journal,* I, (1947) pp. 5-17.

—,«The Village in the National Life of the Lebanon». *Middle East Journal,* III, (1949), pp. 151-163.

TAPPER, Richard L.,«The Organization of Nomadic Communities in Pastoral Societies of the Middle East», in *Pastoral Production and Society, Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism,* Paris

(1976), Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. (1977), pp. 43-66.

TERRIER(Cpt), *Les tribus arabes de Syrie*. Beyrouth: (édition provisoire 1922).

—, *Les tribus nomades des États du Levant placés sous mandat français: Beyrouth: (1930)*.

THESIGER, Wilfred,« Wolves of the Desert: the Sa'ar Tribe at the Watering Place.» *Geographical Magazine*, XXI, (1948-1949), pp. 349-400.

—, *Arabian Sands*. London: Longmans, (1950), XVI + 326 p; 24 pl; map, London & Colchester: (1959), London: Penguin: (1964).

—,«The Badu of Southern Arabia». *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXXVII, (1950), pp. 53- 61.

—, *Desert, Marsh and Mountain*. London: (1979).

THOMAS, Bertram S., «Among Some Unknown Tribes of South Arabia». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIX, (1929), pp. 97-111, illustr.

THOMAS, Bertram S. *Arabia Felix: across the Empty Quarter of Arabia* London: Jonathan Cape, (1932) XXXIV + 397 p., map. New York: Charles Scribner.

THOUMIN, Richard,«De la vie normale à la vie sédentaire: un village syrien: Adra». In *Mélanges géographiques offerts par ses élèves à Raoul Blanchard*. Grenoble: (1932), pp. 621-641.

TRIAL, George T. & R. Bayley WINDER, *Les tribus arabes de Syrie*. Beyrouth: (1922).

TRITTON, A. S.,«The Tribes of Syria in the Fourteenth and Fifteenth Centuries». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XII, (1948), pp. 567-573.

TWITCHELL, K. S., *Saudi Arabia*. Princeton: (2nd ed. 1953).

United States, Board on Geographic Names. *Jordan*. Gazetter N° 3. Wahington, D. C. Office of Geography, Department of the Interior, (1955).

United States, Board on Geographic Names. *Arabian Penisula*. Gazetter N° 54. Washington, D. C. Office of Geography, Department of the Interior, (1961).

United States, Geographical Survey. *Jazirat al-arab*. The Arabian Peninsula. (1: 2.000.000), MR, 1954: In Arabic, (1958).

UPTON, R. D. On the bedaween of the Arabian Desert. *Fraser's Magazine,* 15, (1877), pp. 432-443.

—, *Gleanings from the Desert of Arabia.* London: (1881) 399 p.

VARDIMAN, E., *Nomaden.* (1977).

VIDAL, F. S. «Date Culture in the Oasis of al-Hasa». *Middle East Journal, (1954).*

—, *The Oasis of Al-Hasa.* Arabian American Oil Company (1955).

VIGNET-ZUNZ, Jacques,«A propos de la Cyrénaique: Quelques réflexions sur bédouin et bédouinisation. in *Études sur les sociétés de pasteurs nomades,* P. Briant et al., Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes 133, Paris: Centre d'Études et de Recherches Marxistes: pp. 22-41.

—, «A propos des Bédouins: une réévaluation des rapports 'nomades sédentaires». in *Pastoral Production and Society, Proceedings of International Meeting on Nomadic Pastoralism,* Paris, (1976), Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, (1977), pp. 467-478.

VILLIERS, A. J., *Sons of Sinbad.* New York: (1949).

WEIR, Shelagh,*The Bedouin: Aspects of the Material Culture of the Bedouin of Jordan.* London: Museum of Mankind, The Department of Ethnography of the British Museum. World of Islam Festival, 89 p.+ 80 planches,(1976).

WEISSLEDER, Wolfgang (ed.),*The Nomadic Alternative, Modes and Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppes.* Paris/ La Haye: Mouton,(1977).

WETZSTEIN, F. G.,«Uber das Eigenthumszeichen nomadischer völker», *Globus,* XXXII, (1877), pp. 255-256.

—,«Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste». *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* XX, (1868), pp. 69-194.

—, «Nordarabien und die syrische Wüste nach den Angaben der Eingebornen». *Zeitschrift fur allgmeine Erdkunde,* XVIII, (1865), pp. 1-47, 241-282, 408-98.

WILLIAMSON, J., *A Political History of the Shammar Jabra: Tribe of Jazira (1800-1959).* USA: PhD (1975).

WISSMANN, Hermann von, Bauer, «Nomade und Stadt im islamischen Orient». in *Die Welt des islam und die Gegenwart,* Rudi Paret (ed.), Stuttgart: (1961), pp. 22-64.

WÜSTENFELD, Ferdinand, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*. Göttingen: (1852-1853), 2 vol.

—, *Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme nach Abu Ubaid el-Bekri*. Göttingen: (1869).

ZELLER, John, «The Bedawin». *Palestine Exploration Fund. Quarerly Statement*, (1901), pp. 185-203.

دور لبنان في رفع نسب التحاق الفتيات والنساء ببرامج محو الامية وتعليم الكبار بما يحقق تحسين فاعلية مساهمتهن في التنمية*

د . رجاء مكي، د . جورجيت تنّوري

يحمل البحث من مسألة «الامية في لبنان» خصوصية تميّز هذا البلد عن غيره من البلدان العربية ، ويبدو مقصراً مقارنة معها في نطاق الجهود المبذولة في هذا المجال . إلاّ انه ومن ناحية أخرى ، ومع ان التعليم لمحو الامية لا يزال يتأثر بسلبية الحرب الاهلية في سنواتها السبعة عشر التي عكست آثارها على البنية التربوية وعلى النظام التربوي منه بحيث دمرت كل مشاريعه وطموحاته ، فان نسبة **المتعلمين** – وحسب احصاء لFNUAP الاخير ، صدر في سنة ١٩٩٠ – بلغ لدى الاناث نسبة ٧٣٪ وبلغ لدى الذكور نسبة ٨٦٪[١]، وهي نسبة مهمة مقارنة مع غيره من الدول الأخرى ، وبعد ان كانت نسبة **الامية** سنة ١٩٨٧ تقارب الخمسين بالمئة (٥٠٪) . ورغم ان موضوع محو الامية (مرفقاً معه التعليم الالزامي) هو في عداد الكماليات التي يمكن تأجيلها في المشاريع الملحوظة امام ضرورات ومستلزمات عيش أساسية اخرى لا يمكن لها ان تلغى ، فان ارتفاع هذه النسبة ايجابياً يفسر في اطار مستويين :

* قدم هذا التقرير حول الامية في لبنان للمؤتمر الذي عقدته وحدة اليونسكو الاقليمية لتنسيق برنامج التجديد التربوي من اجل التنمية في الدول العربية (أيبداس) في دمشق ١٢/١٥ نيسان ١٩٩٣.

١. نلحظ ان نسبة الذكور المتعلمين ما زالت أعلى من نسبة الاناث المتعلمات (تحافظ هذه النسبة على حالها منذ سنوات رغم الجهود المبذولة) . وقد صدر آخر احصاء جدّي سنة ١٩٧٣ وطال حزام البؤس وشاركت به الحركة الاجتماعية ومركز الانعاش الاجتماعي ، كانت نسبة الامية لدى الاناث ٣٦٪ ولدى الذكور ٢٥٪ .

١ – ميزة لبنان التعددية، والتي ظهرت ايجابية في ميدان التعليم والتي دفعت بناس الطوائف الى الحصول على مساعدات مادية خارجية لتعليم ابنائهم، كما دفعتهم معنوياً (خاصة عامة الشعب) الى اعتبار ان العلم والتعلم هو المعيار والقيمة الاساسية للتطور ولتبؤ المراكز[٢].

٢ – الجهود الاهلية، اي جهود الجمعيات الاهلية اللبنانية (وغالباً ما تكون تُعنى وبشكل رئيسي وأساسي بالمرأة) التي طغت على الجهود الرسمية والتي أعطت نتائج مشرفة على صعيد محو الامية.

ويبدو ان موضوع العمل الاهلي يخص كافة البلدان العربية النامية، لكنه يتعاظم في لبنان «فالدولة العربية المعاصرة بكل أنماطها السياسية وسواء وعت ذلك أم لم تع، باتت بحاجة ملحة الى المجتمع الاهلي بغية الخروج من أزمتها التنموية أو على الاقل تصحيح مسارها... اضافة الى ان النواة الأولية للمجتمع الأهلي هي المرأة[٣]».

هذه الجهود الأهلية المبذولة على صعيد محو الامية[٤]، خاصة بين الفتيات ستكون فكرة الانطلاق وفكرة البحث في مساهمتنا المتواضعة هذه والتي حكمنا بها في مسألة الوقت وفي مسألة الاحصاءات غير المتوافرة لغياب الاجهزة ولغياب التخطيط من جراء وضع الحرب ومن جراء واقع التعليم اساساً في لبنان الذي سنتعرض له في الفقرة التالية وقبل ان نعرض ميدانياً لتلك الجمعيات التي تساهم في محو أمية الفتيات خصوصاً، ولإعادة مساهمتهن في عملية التنمية الوطنية[٥]» على ان ندخل لاحقاً في آفاق اقتراحات، ربما تساهم في إعادة لبنان الرسمي الى صورته وفي إعادة تجهيز وبناء مؤسساته التربوية والاحصائية.

٢. تثبت دراسات آنية أخرى ان هذا المعيار هو في طريق التحول لكي يصبح اكثر مادية وليرسو على: **المهنة والمال**، المهنة هي التي تجلب المال وليس العلم.

٣. دلال البزري – المرأة في العمل الأهلي العربي – مجلة المستقبل العربي – عدد ١٣٦ – ١٩٩٠/٦، ص ٥٦.

٤. وهي مشكلة عالم ثالثية، ويبدو واضحاً ان محو الامية في المجتمع العربي شرط ضروري لكل تربية شعبية.

٥. تعتمد أغلب هذه الجمعيات الاهلية على التطوع الذي لا يمكن ان يستمر الى ما لا نهاية، وقد أدى مع الوقت الى تحول هؤلاء المتطوعين الى مهنيين متفرغين، أصبحوا فئة الموظفين في العمل الشعبي الأهلي.

١. واقع التعليم في لبنان

في الوقت الذي كانت تنتقل فيه البلاد العربية على الصعيد التربوي من مراحل التخطيط الى الاستراتيجيات ، كان لبنان يعيش مرحلة الحرب التي أثقلت كاهله بعبء سياسي واجتماعي واقتصادي، فانغمس في لملمة مشاكله التربوية الاساسية (التعليم الجامعي – الجامعة الوطنية – سفر وهجرة الكفاءات والاساتذة – إعادة تعزيز التعليم الرسمي) . . . وكما نعلم جميعاً فان لكل مجتمع أهدافه التربوية ، وفي لبنان تشير الدولة الى موضوع محو الامية في معظم بياناتها الوزارية ومنذ عهد الاستقلال وبلا انقطاع ، مع وعد «بتعميم التعليم والعمل على ربطه بالحياة الاقتصادية وإعادة النظر في المناهج والبرامج التعليمية وادخال التعليم المهني والفني[٦]» . . . كما ان الاشارة الى ضرورة رسم سياسة تربوية شاملة والى التخطيط جاءت في الحكومات القريبة من الوقت الحاضر[٧]» . . .

لكن تنفيذ هذا الأمر واجه مصاعب من نوعين :

١) مصاعب الحرب ونتائجها على جميع الاصعدة وخاصة على الصعيد التربوي التعليمي فأدت مثلاً الى إلغاء أو توقيف عمل «اللجنة الوطنية لمحو الامية ، التي كانت تابعة لوزارة العمل والشؤون الاجتماعية (هذه الوزارة بالذات قد أوقفت أعمالها ومعاملاتها حالياً لاعادة درس هيكليتها وبنيتها) ، والتي كانت تعمل بالتعاون مع الجمعيات الاهلية وتقدم الكتب والجهاز التعليمي ، كما ان توقف نشاط مؤسسة الانعاش الاجتماعي التي كانت مؤسسة ناشطة قبل الحرب ، وكانت بمركز خدماتها في الضاحية الجنوبية لمدينة بيروت من أوائل المؤسسات الاجتماعية التي اقتصر نشاطها حالياً على بيع الكتب الخاصة بمحو الامية (كدفاتر التمارين والحساب ودفتر المنسق) !

ان حل مشكلة الامية لا يكمن عند التربويين وحدهم بل يكمن بصراحة عند رجال الحكم والسياسة «واصحاب الاعمال ورجال الفكر والاصلاح والتطوير»[٨] .

٢) مصاعب تتعلق ببنية النظام التربوي اساساً الذي يعتمد بشكل اساسي على

٦ . منير بشور – بنية النظام التربوي في لبنان – المركز التربوي للبحوث والانماء – بيروت ١٩٨٧ – ص . ٥٢

٧. المصدر نفسه ، ص . ٥٥

٨. من مجلة المنسق – وهي نشرة غير دورية تصدر عن لجنة مكافحة الامية والتأهيل الانساني – تشرين الثاني ١٩٩٢.

القطاع الخاص [٩]» **وعلى اللغة الاجنبية** وفي أغلب البحوث والدراسات والتقارير[١٠]» ، وعلى عدم دعم **المراكز الوطنية للابحاث** أو الجامعات[١١] ، **والبرامج التعليمية** التي حافظت على قدسيتها منذ الاستقلال والى غياب **هيئة تخطيط مجهزة** تعنى بوضع البرامج والخطط .

واليوم ، ونحن قادمون - باذن الله - على مرحلة سلام أمني ، نواجه صعوبات التغلب على مخلفات الحرب وعلى **صياغة قوانين** جديدة واصلاحية يتصدرها مشروع القانون الوارد بالمرسوم الرقم ٢٢٣٠ والمحال على مجلس النواب ليدرسه وليقره ، وهو قانون «الزامية التعليم في المرحلة الابتدائية» والذي لا بد وان يلحق معه مشاريع ودورات لمحو الامية تلاحقها الدولة وتخطط لها .

كما ان الآمال معلّقة على تدبير للوزارة الحالية اقتضى بتوزيع وزارة التربية - الأم الى ثلاثة وزارات اخرى (التربية - التعليم العالي - التعليم التقني) ، يساعد على مزيد من التخطيط والتركيز يسمح بمواجهة **اشكالية الامية** في لبنان التي غيّرت الحرب مسارها وبدت عكسية ، فهي لا تتجه ممارسة محوها نحو الكبار بالسن بل نحو الصغار الذين اضاعتهم الحرب الهوجاء والتي انتجت «أمية مقنعة» وقذفت بالأولاد وخاصة الفتيات الى **الشارع** او الى **سوق العمل** .

٢. الجمعيات الاهلية التي تهتم بموضوع محو الامية ورفع نسب التحاق الفتيات بها :

كما سبق القول - اننا لم نتمكن من الحصول على معلومات رسمية بهذا الخصوص ، وذلك يعود لقصر الجهات المختصة في هذا الميدان ، لذا فان عملنا الميداني

٩. في الفترة الوجيزة التي سبقت نشوب الحرب استطاع التعليم الرسمي ان ينشط يتقدم نحو الامام ، - لكن الحرب افسدت هذا الواقع وضربت اول ما ضربت التعليم الرسمي ، ومع انهيار التعليم الرسمي وتقهقر الوضع المعيشي زادت نسبة التسرب التي وصلت سنة ١٩٩١ - ١٩٩٢ حسب احصاءات وزارة التربية الى ٢٠٠ الف ، وأصبح حتى التعليم أقل أهمية من مشاكل المأكل والمشرب ، وفي الحقيقة ان التعليم الخاص لا يصب اهتماماته في محو الامية .

١٠. د . بشور ، المصدر نفسه - ٣٢٨ .

١١. انشأ عام ١٩٧١ المركز التربوي للبحوث والانماء انيطت به مهام متعددة ، لكنه لم يهتم مباشرة بتنفيذ الزامية التعليم او محو الامية قدر اهتمامه بتحسين وضع المدرسة والمنهاج التعليمي وتدريب المعلم .

كان يعتمد على مقابلة المسؤولين في الهيئات الاهلية التي تهتم بهذه المسألة، والتي ساهمت بشكل فعّال من خفض نسب الامية كما سنراه لاحقاً. ونشير الى ان الصحف اللبنانية تطالعنا في كل يوم عن قيام جمعية جديدة تهتم بمحو الامية او عن جمعية قديمة اصبحت ترصد في برامجها ونشاطاتها دورات لمحو الامية خاصة بين الفتيات والنساء، ومن أهم القضايا التي تطالع هذه الجمعيات هي عزوف الرجال أزاء اقبال متزايد للنساء.

أ) **جمعية تنظيم الأُسرة**: وهي جمعية تهتم بتنظيم أمور الأُسرة وتوعيتها وتثقيف الزوجين وتحديد النسل انطلاقاً من حق اقرته الامم المتحدة حول الانجاب وتحديد عدد الأولاد، وهذا لا يتم عبر تشجيع توزيع وسائل منع الحمل فقط، بل بتوفير خدمات تنظيم الأُسرة بشكل واسع استجابة لحاجة المجتمع ولرغبة الزوجة بذلك. انها تهدف للقضاء على العلة التي تكمن في المؤثرات الداخلية (مستوى التعليم لدى الزوجين - دور **موقف المرأة** في الأسرة)، وفي المؤثرات الخارجية (نظرة خاطئة لدور المرأة في الأسرة وفي المجتمع - انعدام البرامج التربوية - عدم قدرة الدولة على تلبية حاجات الدولة الخ...).

وعليه فان محور عمل جمعية تنظيم الأُسرة هو المرأة بشكل أساسي ولم تنظم دورات مباشرة في محو الامية حتى الوقت الحالي، لكنها تدرج في كافة حلقاتها وعبر اقتراحات وتوصيات أهمية العمل على محو الامية بين النساء والفتيات.

كما ان أغلب الدراسات التي تقوم بها تعرّج على هذه المسألة، ولقد أصدرت الجمعية وثيقة مساندة بمناسبة اليوم العالمي للمرأة في هذه السنة (٨ آذار ١٩٩٢) حول القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وركزت على حقوق المرأة في التعليم، فالتمييز ليس ضد المرأة بقدر ما هو ضد الأسرة والمجتمع ككل.

ب) **لجنة حقوق المرأة**: وهي تعمل منذ سنة ١٩٤٧، وفي نضال مستمر من أجل المساواة والحرية والديمقراطية والسلام ولرفع الغبن عن المرأة، وذلك عبر توعيتها ومساعدتها على شق طريقها. وقبل ان نعرض لمساهمة هذه الجمعية في محو الامية، فاننا سنعرض سريعاً للنشاطات وللمؤسسات التي أنشأتها بهذا الصدد.

- المدرسة المهنية لتأهيل المرأة وفيها أقسام التربية الحضانية والسكرتاريا والضرب على الآلة الكاتبة - التفصيل والخياطة - تعليم اللغة الانكليزية.

– مساهمات لاسعاد الطفولة عبر فرقة الغدير الخاصة بهم وعبر مخيمات صيفية للأولاد وعبر نواد للرسم ولتمضية اوقات فراغ الاطفال.

بدأت اللجنة عملها في اطار محو الأمية في الخمسينات والستينات منذ كانت آفة محو الأمية لا تزال تطال عدداً كبيراً من النساء، ومنذ ذلك الحين ومسألة محو الامية تحتل جزءاً هاماً في كافة نشاطاتها، وقبل ان يكون لها مبنى تمارس فيه نشاطها الاجتماعي والثقافي، نظمت اللجنة دورات في منازل اعضائها، وقد تخرج من هذه الدورات عشرات من الشابات وربات البيوت، والجدير ذكره ان بعضهن تابع دراسته في المدارس الليلية التي كانت منتشرة وحصل على شهادات رسمية. لقد كان عمل بدون توقف، طال كافة المناطق والمحافظات في لبنان، لأن للجنة فروع موزعة في انحاء البلاد. «انه عمل **تطوعي** بغياب هيئة تدعمنا... ولقد دفعنا من صندوقنا اجرة المواصلات للمعلمات المتطوعات، لأن الغلاء مستفحل»... هذا ما قالته رئيسة اللجنة السيدة ليندا مطر في مقابلة اجريناها معها.

ان جمعية لجنة حقوق المرأة تقوم ليس فقط بدورات محو امية ولكن بدورات اعداد **كوادر** للتعليم وذلك بالتعاون مع المجلس الكنائسي وبلغ عدد هذه الدورات أربعة. أهمية هذه «الكوادر» انها توزع على المناطق بعض جمعيات اخرى كي تعيد التدريب لكنها تواجه صعوبات السفر أو الزواج بين عضواتها الفتيات اللواتي يتركن العمل. وتهيّئ الجمعية حالياً لدورة جديدة مماثلة. لكن الصعوبات التي تواجهها هي انها تتبع الطرق المنواجدة والمتوفرة لعدم توفر الكتاب.

ج) جمعية التضامن: وهي جمعية حديثة، مركزها في صيدا، انطلق مشروعها في زمن ومجتمع الحرب، بهدف تربوي ثقافي – اجتماعي لتدريب الكوادر المحلية واعادة تأهيلها وتطوير الكفاءات المهنية والامكانيات التقنية للعاملين في هذه الحقول. تحوي الجمعية لجنة مكافحة الأمية والتأهيل، التي تقوم باعداد الدورات التدريبية والندوات الخاصة بمحو الأمية وربطها بالكتابة وبالقراءة.

د) مؤسسة ارض البشر: وهي مؤسسة اجنبية اجتماعية تعنى بشؤون المجتمع والاقتصاد وتتعامل مع مركز عامل للذي تعمل بدوره في خدمة الوطن والانسان المقهور تحت شعار «معاً من اجل الوطن والمواطن[١٢]، وعلى المستويات التالية: التربوية –

١٢. كامل مهنا: دور المنظمات غير الحكومية في الانماء الاجتماعي: تجارب خلال الحرب – في وقائع مؤتمر انماء لبنان الاجتماعي – بيروت – ١٩٩١ – ص ٦٢٧.

الصحية – التأهيل المهني والانتاجي والمشاريع المتعلقة بالمرأة العاملة – تأهيل المعاقين.

لقد نظّمت وما زالت «ارض البشر» و«مركز عامل» دورات محو أمية مع متابعة لهذه الدورات ثم تأمين المشاركين **والمشاركات** دراسياً بتوزيعهم على المدارس (استلحاق دراسي).

هـ) المشروع المسكوني للتربية الشعبية «مكافحة الامية» : وهو مشروع يهدف لمكافحة الامية ويقيم ندوات بهذا الخصوص ويقر توصيات يعمل على تطبيقها. من هذه الندوات نذكر ندوة «كيف نكافح الأمية» التي جرت في ١١ كانون الأول في دير سيدة البير، هذا اضافة الى تجمع آخر: التجمع النسائي الديموغرافي في برج البراجنة **(احد ضواحي بيروت) قد قدمت جهوداً مشكورة في هذا الميدان.**

تُضاف جهود هذا المشروع الى جهود باقي الجمعيات التي تمكّنا من الحصول على مشاريعها، ونلحظ دائماً وكما سبق ونوهنا قيام جمعيات أهلية تعني بهذا الموضوع، وان أغلب الجمعيات النسائية تلحظ في برامجها دورات او تبذل جهوداً تتعلق بمحو الأمية، بحيث تحل الهيئات الأهلية محل الدولة بهذا الخصوص لعدم قدرة الأخيرة على تلبية كافة الاحتياجات وعلى ملىء الخطط والبرامج. لكنها تشكو من عدم توفر وسائل تربوية للتعليم في دورات محو الامية (كتب او طرائق تعليمية حديثة او وسائل الخ . . .) لأن عملها التطوعي غير المدعوم لا يتمكن من تغطية هذا الجانب. اضافة الى ان مسؤولية التوعية (توعية النساء والفتيات خصوصاً واقناعهن بمحو اميتهن) هي على غاتقهن مما يخفض النسبة في تحسين المستوى. ولقد عبر الكثير من ان توجبه وزارة التربية لعملهم ولاعطائهم المنهاج والوسيلة يزيد من انتاجية دوراتهم التأهيلية. كما ان اعادة احياء اللجنة الوطنية لمحو الأمية ضرورة ملحة في هذه الحقبة، وربما ساهم عبر رصد ميزانية خاصة لها بتخفيف العبء عن هذه الجمعيات التي يقوم أساس عملها على **التطوع**، فمحو الأمية لا يمكن ان يكون ناجحاً بدون دراسة مالية وتجهيز له»[١٣].

و) جمعية التأهيل الانساني ومكافحة الامية : وهي جمعية منفصلة، تأسست قبل سنتين تقريباً، وترتكز أعمالها على مجموعة من الأشخاص توزع مهام عملها وتسعى لتغطية كل لبنان، وتعمل على ثلاثة محاور:

١٣. هذه الهيئة مع غيرها من المؤسسات المخططة لمحو الامية يمكن لها توحيد منهج تعليم الامية ومراقبته، والجدير بالذكر ان المشاركة في بلادنا في المؤتمرات لا تدخل حيّز التنفيذ بغياب الاشراف الرسمي.

١. التدريب بأنواعه: التدريب الأولي وتهيئة الكادر نظرياً وتقنياً ليكون نسق مجموعة لاحقة - تدريب الدورات التقنية - تدريب الدورات التقنية القديمة والتي تحتاج لمزيد من الخبرة. انه تدريب يرتكز على فهم المجموعة لـ«باولو فرير»البرازيلي (La méthode frérienne)، ويتعامل مع الكثير من الجمعيات والمؤسسات الاجتماعية والنوادي ويتابع أعمالها ويتعايش مع ناسها.

٢. **المتابعة الشهرية للكوادر المتخرجة.**

٣. النشرات الدورية للمنسق وللمدرب، ومن اهتمامهم الحالي نشر كتاب جديد للمرحلة الأولى من محو الأمية.

ز) **الصليب الأحمر**: بدأ يهتم مؤخراً بالامية ويحضر ويدرب كوادر لتوزيعها على المناطق.

نستنتج ان الهيئات الاهلية هي وحدها من يملك القابلية والروحية لمتابعة العمل في بلد عانى ما عاناه، فهي تتواجد في الاحياء، في المناطق، الاّ ان عملها يبقى ناقصاً غير منجزاً بغياب قرار تربوي رسمي وبغياب ميزانية يعتمد عليها...

والحديث عن الهيئات الأهلية يدفعنا للاشارة عن مشروع هو قيد الاعداد يقوم به المجلس النسائي اللبناني بالتعاون مع الاونيسكو يخص الامية ومكافحتها في لبنان.

اقتراحات:

للفتيات دور ايجابي وفعال في عملية التنمية فهم أمل المستقبل ونواة المجتمع. ان نظرة الفتاة الواعية لنفسها تساعد كثيراً، في تحسين وضعها الاجتماعي وفي تحسين نظرة الناس لها. على الفتاة ان تعي دورها ووظيفتها بدءاً بمحو اميتها، وهذا لا يتم الاّ بتوعيتها وببذل الجهود على الصعيدين الأهلي والرسمي بشكل متكامل، كي نحصل على مردود أكبر.

نحن بحاجة في لبنان واكثر من أي وقت مضى الى **اشراف** الدولة والى **تبنّيها** للمشاريع الاهلية والى ايجاد جهاز تربوي مخطط.

وللمساهمة بشكل عملي بمحو الامية وبعملية توعية الفتاة، نورد اقتراحاتنا ضمن النقاط التالية:

١. لوسائل الاعلام دور مهم في تنبيه الفتاة بشكل خاص والمرأة بشكل عام وفي توعيتها وحتى في تعليمها. هذا الدور لا تقوم به وسائلنا الاعلامية وخاصة المرئية منها

(نظراً لأهميتها في عملية النقل الحضاري وفي عمليتي التأثر والتأثير) ونخص بالذكر التلفزيون الذي تتنافس قنواته حالياً بالبرامج المسلية، لكنها تبتعد عن الترويج لبرامج تثقيفية تهم الانثى وتهم الامور التنموية.

ان وسائل اعلامنا وبكافة انواعها (ونخص الاعلانات ايضاً) ما زالت مقصرة في هذا المجال رغم انها تسيطر كلياً بغياب مراكز الفراغات والتسلية الأخرى، فالدولة بعيدة باشرافها، والتخطيط خال في إدارتها (أي ادارات المؤسسات الاعلامية).

انه تقصير غير مسموح به، لأنه يكرس الحفاظ على صورة انثى تقليدية غير واعية وغير متعلمة مقابل حثها على تفضيل المنزل على العلم وتفضيل مشاهدة التلفزيون على القراءة والكتابة . . . نحن نسعى هنا بضرورة للاشراف على البرامج الاعلامية وتوجيهها وتزويدها ببرامج محو الامية.

٢. **ايجاد مراكز توجيه** في المناطق لتوعية الفتاة وفي منح ثقتها بنفسها وعدم مواجهتها لمشاكلها ومنها **الامية**. انها تصبح مسلحة بوعيها وبثقافتها، تنشل نفسها من واقعها وتبتعد عن الانحراف والتمزق والاستغلال، كما يجدر السعي لضرورة تقبل المجتمع[١٤] **للآخر** الامي وتشجيعه للافساح امامه في عملية الترقي الاجتماعي.

ولا ننسى ان فتاة اليوم هي أم المستقبل، عندما نساعدها فاننا نساعد أولادنا على تحسين مستواهم وعلى خلق أجيال صالحة قادرة على صنع الوطن الجريح . . . عندما نوجه الامهات ونعلمهن كيفية المساهمة بشكل غير مباشر في تسليحهم في تحسين المستوى الدراسي للتلاميذ وفي اعطائهم المزيد من الامان والطمأنينة.

٣. لقد حل العمل في المصانع المتواجدة في المناطق (وحتى الزراعية منها) محل العمل البيتي او العمل الزراعي، وتتوجه أغلب فتيات أريافنا نحوه، الاقتراح هنا موجّه لوزارة العمل والشؤون الاجتماعية، بفرض قانوني على المصانع بالتوقف ساعة مثلاً عن العمل وباستبدالها بتدريب العاملات وتعليمهن لمحو أميتهن. فالامية هي نتيجة مباشرة للتمييز وللقمع وللاستغلال الاقتصادي (وفي احيان اخرى للضغط العائلي الابوي) يجب تنظيم العمل لتجاوز العراقيل التي تعيق التحاق النساء **والرجال** على السواء بدورات محو الامية.

١٤. مشكلة «تقبل الآخر» مشكلة عامة يرزح تحت وطأتها الانسان العربي بمجمله متعلماً وأمياً، ويبدو ان المتعلم أقل رضوخاً لها من الامي: د. نبيل سليمان، دور التربية الشعبية في تحرير الانسان من الضغوط الاجتماعية – الجامعة اللبنانية – بيروت.

٤ . **تعزيز التعليم الابتدائي** والزاميته ومجانيته ، كي تنتشر «الالفباء» والعلم لدى جميع الفئات ، ولتحديد المستوى الذي نستطيع ان نعتبر فيه ان الامي لم يعد أمياً .

٥. تحسين برامج محو الامية وتزويد المؤسسات المختصة بالكتب وبالوسائل الحديثة مع مراعاة ادراج مادة الحساب مع مادتي القراءة والكتابة ، ومراعاة تطوير هذه الكتب . كما يجب تشجيع التعلم والمطالعة فيما بعد مرحلة محو الامية وذلك بإيجاد مكتبات للمطالعة في مراكز الامية .

٦. دعم مراكز الابحاث وتشجيعها بحيث تتمكن من استقطاب المواهب والقيام **بالاحصاءات** المستمرة للوقوف على درس عمليتي التطور او الانحسار في الواقع التربوي وتحديداً في مسألة الامية في البلاد وبتغيير البرامج القديمة على ان تجهز بالمعلوماتية المتماشية مع العصر .

٧. دعم الجامعة الوطنية المؤهلة أكثر من غيرها للمساعدة في هذا المجال ، **عبر كفاءاتها** من الاساتذة وعبر توجيه **ابحاثها** لدراسة ظاهرة الامية والتعلم . ان للجامعة الوطنية (خاصة كلية التربية ومعهد العلوم الاجتماعية) القدرة على تدريب الكوادر وتزويدهم بالطرائق التعليمية الصحيحة . فدور الطلاب لا يقل أهمية عن دور الاساتذة ، اذ ان عملهم الميداني وتوجههم الى القرية والى المدينة على السواء هو مشاركة تنموية فعالة : (وهذا ما يمكن ان يقدمه معهد العلوم الاجتماعية بشكل اساسي) .

٨. من الجمعيات الأهلية ذات المنحى الخدماتي التطوعي الاجتماعي التي يمكن ان تساهم بفعالية في محو الامية في لبنان **الجمعيات الكشفية** ، والتي لم تكشف عن ساعدها بعد في هذا المضمار ، ذلك عبر اعداد الدورات التدريجية وتوعية الناس والوصول الى الارياف ، والتدرب على الوسائل والطرائق الخاصة بمحو الامية ، وحث الفتاة على المشاركة . لقد أثبتت التجارب في بلدان نامية اخرى أهمية هذه المساهمة . . .

٩. الامية في لبنان ، مشكلة فعلية تحتاج لدعم اكيد وخاص من **الاونيسكو** يحرّك فعليًا النشاطات المتواضعة ويتم على مستوى الدولة ممثلة حالياً بوزاراتها الثلاث ، وعلى مستوى الهيئات الاهلية او الشعبية بكافة مؤسساتها .

ويمكن ان يتمثل هذا الدعم في :

أ) تزويد المهتمين بأحدث الوسائل التعليمية واطلاعهم على المناهج المتطورة .

ب) القيام (او أخذ زمام المبادرة بالقيام) بمسح احصائي شامل لتحديد نسب الامية في كافة المناطق اللبنانية.

ج) المساهمة في نشر التعليم الالزامي.

د) ايجاد مراكز توجيه وارشاد نفسي لمساعدة الاميات في تجاوز عقدهن ومشاكلهن وفي التوصل الى فهم اعمق لذاتهن.

هـ) وضع برنامج تربوي شامل للبلدان المنكوبة بفعل الحرب ومساعدتها مادياً ومعنوياً على تجاوز ازمتها.

نحن اذاً بحاجة في لبنان حالياً وبصدد خفض نسبة الأمية - لتفاعل الهيئات الحكومية والاهلية كي تلعب هذه الاخيرة دور المساندة والدعم، على ان تلعب الاولى دور التخطيط والاعداد والتوجيه. ويمكن ان تكون الأرض اليوم ارض الواقع خصبة لتحقيق هذه الامنية اكثر من اي وقت مضى على ان نعود ونطرح مرة اخرى مساهمة بلدنا في مجال محو الامية احصائياً وواقعياً على الأرض...

المراجع المعتمدة

باللغة العربية:

١. المركز التربوي للبحوث والانماء:

دليل المدارس للتعليم العام، ١ - ١٩٧٧ - ١٩٧٨

٢ - ١٩٨١ - ١٩٨٢

٢. منير بشور:

أ) اتجاهات في التربية العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - وحدة البحوث التربوية، تونس ١٩٨٢.

ب) بنية النظام التربوي في لبنان - المركز التربوي للبحوث والانماء - بيروت ١٩٧٨.

٣. سلسلة محاضرات عن المرأة ووضعها صادرة عن جمعية تنظيم الاسرة القيت خلال «الندوة التقييمية التاسعة لاوضاع المرأة» التي أقيمت في منطقة الجبل في لبنان في آذار ١٩٩٠. (وتدور حول الحرب والواقع التربوي في لبنان - اثر الحرب على المرأة من وجهة نظر نفسية - اجتماعية - انعكاس الحرب على التحصيل الجامعي الخ..).

٤. محاضرة : د . نبيل سليمان : أ - دور التربية الشعبية في تحرير الانسان من الضغوط الاجتماعية . ب - اي دولة قادرة على محو الامية في لبنان .
٥. وقائع مؤتمر انماء لبنان الاجتماعي بيروت كانون الثاني ١٩٩١ - المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى - مركز الدراسات والتوثيق والنشر .
٦. منشورات تخص وضعية جمعية تنظيم الاسرة وعملها .
٧. منشورات تخص جمعية حقوق المرأة : اعمالها واهدافها - نشاطاتها . . .
٨. مجموعة مقابلات ميدانية مع اخصائيين في الجمعيات الاهلية اللبنانية التي تهتم بمحو الامية .
٩. مجلة المستقبل العربي عدد ١٣٦ - ١٩٩٠/٦.
١٠. نشرات غير دورية : أ - المنسق ، تشرين الثاني ١٩٩٢.
ب) حديثنا ، شباط - ١٩٩٣.

باللغة الفرنسية :

1 - État de la population mondiale 1992 - FNUAP.
مجموعة كتيبات صادرة عن UNESC بمناسبة السنة العالمية لمحو الامية
2 - سلسلة Alphabétiser? Parlons-en
2 - 1 Les Scouts au service de l'alphabétisation.
2 - 2 Lea Arabes: renouvellement d'enseignement primaire et]limination de l'analphabétisme.
2 - 3 Instruire la mère c'est éduquer l'enfant.
2 - 4 Mobiliser les femmes pour l'alphabétisation.
2 - 5 Développer l'habitude de la lecture chez l'enfant.
2 - 6 Année internationale de l'alphabétisation: Une chance et un défi.
2 - 7 Université et alphabétisation.
2 - 8 Calcul, vie quotidienne et alphabétisation.
3 - Le défi 1990 - numéro 1 - 1990 UNESCO.
4 - EFA 2000 - Éducation pour tous. Juillet-septembre, 1992 UNESCO.

نقد سياسات المعلوماتية في الوطن العربي ومشروع جيل جديد من الحاسبات (العالوم)*

الدكتور مصطفى سليمان

بسم الله الرحمن الرحيم
حضرة الرئيسة . . . ايتها السيدات ، ايها السادة . . . السلام عليكم

اولا: في المستوى النقدي

١. أخجل أن أطلب منكم المعذرة لخرق نظام الندوة للتكلم بالعربية ، وهي لغة رسمية في الأمم المتحدة واليونسكو وسائر المنظمات الدولية علماً أن الحضور عرب ، عدا اثنين احدهما يعمل في بلد عربي ، والآخر فرنسي . ومع ذلك تجري الندوة بالانكليزية !

ولعمري أنها احدى مظاهر الأزمة القائمة في علاقة مجتمعنا بالتنمية والتطور التقني والعلمي .

٢. يلاحظ أن أكثرية البرامج والدراسات والندوات العربية ، وجميع الاجنبية منها ، الموجهة للبلدان العربية ، والنامية عموماً ، تقتصر على الجانب الاستهلاكي دون الانتاجي والتخطيطي في ميدان الحواسيب والمعلوماتية ، سواء التجهيزات والاجهزة وما يتصل بها من الآلات الى البرامج الجاهزة والخبراء ايضاً . . . ويترك لنا دور المشتري والمستعمل واللاهث ، دون أن يلحق بالركب ، ودون أن يستنفذ طاقات المواد التي يحصل عليها .

٣. واذا كانت لدينا الشجاعة والامكانيات للشراء (لاسباب متعددة أهمها : توفر

* قدمت هذه الورقة في الندوة الاقليمية للاونيسكو حول «تكنولوجيا الحاسبات الالكترونية الحديثة وأثرها على سياسات المعلوماتية في الوطن العربي» -عمان - الاردن ١٩٨٩.

المال والحاجة) فان الشجاعة والامكانيات تنقصاننا في الجانب الآخر أي الاستعمال والاستهلاك العلمي والعملي. لانه تنقصنا القابلية والكفاءة النسبية لأسباب أهمها: عدم التواصل والتكامل العلمي والصناعي والعملي عندنا.

٤. ويجب ان نلاحظ في هذا المجال الاختلاف النوعي في الأبحاث التي يقدمها الخبراء العرب (محاولات تطبيق وتجهيز وتعريب) وتلك التي يقدمها الخبراء الاجانب ترويج وتخطيط وتدريب وتنفيذ أو ريادة بشكل عام. وهذا ما لاحظناه في هذه الندوة أيضاً.

٥. حتى لكأن الندوات والبرامج التي تقام في بلداننا وفي الاقاليم وعلى المستوى العالمي، تريد ان تروّج لهذه الصناعة ومستلزماتها، أكثر مما تريد انجاز عملية التنمية والتقدم المعلنة أهدافها في هذه البرامج.

وللتأكد من صحة أو خطأ ما نراه هنا (منهجاً وفرضية) فاننا نرى أيضاً:

اقتراح ١:

انه من الضروري أن تقوم اليونسكو مثلاً، بكشف احصائي لفرز وتقييم ما يقدم من مساهمات في هذا المضمار.

اقتراح ٢:

كما أنه من المفيد والضروري من الجهة الأخرى أن يصار الى برنامج خاص يجمع مراكز البحث والباحثين المهتمين بالتخطيط والتصنيع الريادي، وليس التجميعي فقط، والاهتمام بالابحاث المختصة والمتجهة لهذا الغرض، وتوفير المختبرات لها ودعمها لتجد طريقها الى التنفيذ الصناعي الذي يحقق التنمية والتقدم.

ولا جدال أن العرب يملكون امكانيات التقدم (علماء ومالا لكن دون ارادة!) اكثر من اليابانيين الذين سبقوا الغرب (رغم نتائج الحرب العالمية الثانية) اللهم اذا توحدت جهود وامكانيات العرب علماء وسياسات اي خططاً، واموالاً!

اقتراح ٣:

لذلك نرى ايضاً أنه يجب ان تنقسم الجهود العربية باتجاهين متعاونين:

أ) اتجاه الاستفادة من العلوم والتقنية الموجودة وتطويرها وليس الوقوف دونها.

ب) اتجاه للبحث في طريقة أو طرق تتجاوز المعروف الى معرفة جديدة وتقنية جديدة وحضارة متجددة أكثر تقدماً.

ثانيا: في المستوى التجديدي

في هذا الاطار النقدي الطموح، يسرني أيها السادة أن اقدم فكرتين جديدتين وثلاثة مصطلحات جديدة:

أ) الفكرة الاولى عن الاعاقة والخسائر الحاصلة في استخدام الحاسب.

ب) الفكرة الثانية عن بحث علمي رياضي، لتصنيع حاسوب عربي، أو جيل جديد من الحاسبات، يمكن أن نسميه «الحاسوب العربي». وانا اقترح أن نسميه «العالوم» بدل كلمة حاسوب او حاسب. لانه آلة العلم والاستعلام. واشتق مقابلها مصطلحي (Scientifior) بالانكليزية و (Scientifieur) بالفرنسية وهما مثل الكلمة العربية الجديدة (العالوم) تراعيان المعنى بدقة. وكذلك اصول الاشتقاق في كل لغة وان كانت الكلمات الثلاث غير معروفة قبلاً في لغاتها.

١. الفكرة الاولى:

عن الاعاقة والخسائر في استخدام الحاسب: جاءت في بحث نشر في مجلة «المصارف العربية» اتحاد المصارف العربية - العدد ٨٥ - كانون الثاني / يناير ١٩٨٨ - بيروت، وملخص البحث:

ان المؤسسات التي استخدمت الحاسب اكتشفت خسائر فادحة ناتجة عن البطالة المقنعة حيث يعمل بمعدل ٣ ساعات يومياً في السنة، وبكفاءة غير جيدة ثم يبدل بحاسب جديد قبل استهلاكه بسبب تطور الصناعة وانخفاض الاسعار الجديدة حتى عن كلفة الصيانة.

أما الاقترحات لتفادي الخسائر فتكون برفع كفاءة الجهاز البشري والعاملين وبتخطيط اسلم، وباستعمال تقنيات وأساليب علمية موجودة وضرورية ومفيدة جداً في تطوير عمل المؤسسة والحاسب معاً. ومن اهم تلك التقنيات العلمية: الاحصاء وتحليل المعطيات وبالتالي الابحاث والدراسات المتصلة بحقل عمل المؤسسة.

٢. الفكرة الثانية :

جاءت في بحث نشر في مجلة «العلم والتكنولوجيا» - معهد الانماء العربي - العدد ١١ - كانون الثاني / يناير ١٩٨٨ - بيروت. وهي كشف وتحليل للهدر والخسائر الحاصلة في عمليات اشتغال جهاز الكمبيوتر من حيث الوقت والطاقة واستعمال الدارات الكهربائية.

ثم برهان على مشروع لتطوير أو تصنيع جهاز جديد يعمل كلياً على اساس بنية العدد كما هو في اصله المنطقي (العربي أو الشرقي) اي من اليمين الى اليسار، دونما حاجة الى وسائط الترجمة وتبديل اللغات والبرامج واتجاهات القراءة والكتابة والاشتغال. وسائر ما يعيق استعمال هذه الآلة. اضافة الى ما يمكن أن يقدمه على صعيد التربية والتعليم في وسائل ومنطق تعليم الحساب، ناهيكم بمسألة الكتابة والتأليف باللغة العربية أي انه يفيد مسألة اللغة والتعريب مضموناً وشكلاً.

ويترك للمهندسين والصناعيين - على كل حال - وبعد اجراء الاختبارات اللازمة لهذه الفكرة ان يضعوها في اطار مشاريع الجيل السادس من الحاسبات، أو في اطار تطوير وتعديل الاجهزة القائمة، وليس هذا من اختصاصي!

عرض المشكلة (او الاشكالية) :

أ. ملخص المشكلة :

ان اجهزة الحاسوب جميعاً - وأيًّا كان مصدرها - تعمل بلغات يسرى (من اليسار الى اليمين كاللغة الانكليزية) وهذا متناقض مع بنية لغة الحساب اليمنى. مما يؤدي الى خسائر هائلة في الوقت والجهد والطاقة والآلات وبالتالي المردودية. حيث تصل نسبة الهدر الى ٨٠٪ في عدد من ٩ أرقام، هذا في حالة استعمال اللغة الانكليزية. ثم يزداد الهدر ويتضاعف عند استعمال طرق التعريب المختلفة.

ب. الفرضية :

يفترض البحث امكانية تطوير الحاسب واستخدامه، بتوفير كميات من السعة والطاقة والوقت وجهود البرمجة في كل عملية حسابية مهما كانت بسيطة.

تنطلق الفرضية من التنبه الى ان لغة الحساب، لغة يمنى، بسبب بنية العدد الذي تنبني ارقامه من اليمين نحو اليسار. فتقترح تصحيح طريقة استخدام الأعداد، خصوصاً في الحاسب، لجعلها تمشي من جديد على قدميها.

ج . الشرح والبرهنة :

يتألف العدد من أرقام ، تختلف حسب النظام العددي المستخدم ، وتنتظم في مراتب ، هي في النظام العشري : الآحاد فالعشرات ، فالمئات فالألوف . . .

لذلك فان العقل (و/او الآلة) الذي يريد أن يعرف مدلول الرقم يبدأ بحسبان المراتب من اليمين الى اليسار قبل القراءة أو بدء العمليات الحسابية ، وذلك في أية لغة كانت .

ولكن الأجهزة تستخدم الأعداد على خلاف بنيتها ، لأسباب اجتماعية - اقتصادية . فهذه الصناعة بدأت في الغرب ذي اللغات اليسرى ، التي أخذت الأعداد من العربية واستخدمتها دون تعديل في المضمون .

وكان العدد مطواعاً عملياً ، ولكنه لم يكن كذلك اجتماعياً وصناعياً .

١- ففي صناعة العدادات فرض العدد بنيته لتبنى بكرات واقسام العداد من اليمين الى اليسار .

٢- وفي صناعة الحاسبات كان عدم طواعية العدد وراء هدر وخسائر مستمرة في الطاقة والوقت وفي حجم وسعة الأمكنة المخصّصة لحفظ المعلومات واجراء العمليات الحسابية . ونقدم على هذا ملاحظتين اختباريتين :

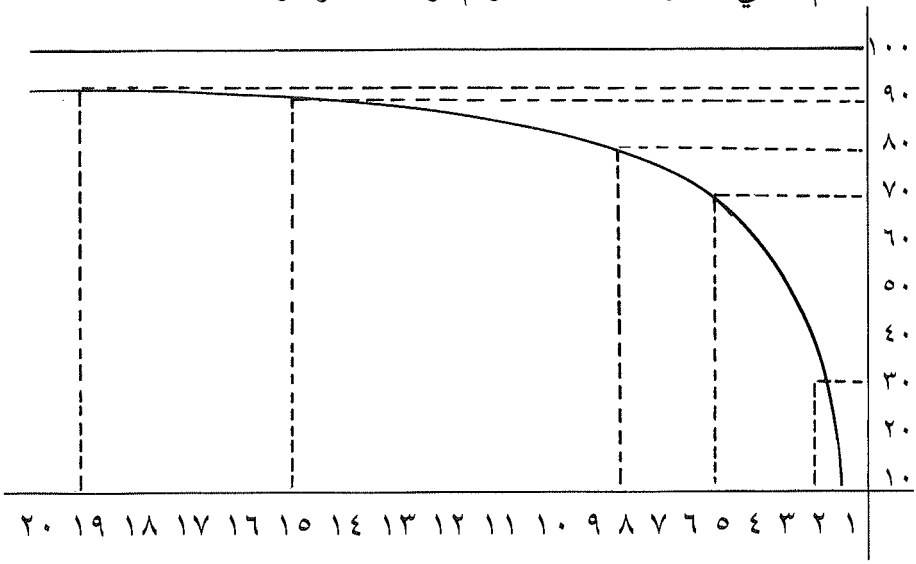
الملاحظة الاولى :

عند تسجيل العدد ١٩٨٧ مثلاً ، بدءاً من ١ ثم ٩ ثم ٨ ثم ٤ ٧ فان الرقم ١ يسجل اول مرة في مرتبة الآحاد ثم ينتقل تدريجياً حتى يأخذ مكانه في مرتبة الالوف . وكذلك الامر بالنسبة الى سائر الاعداد . . .

نلاحظ ان مقدار الجهد الضائع في عملية تسجيل العدد كبير يصل الى نسبةه = (ع-١)X١٠٠ (ع+١)% عدد الارقام] في الامكنة ، ناهيكم بالوقت والطاقة والبرمجة . . . مقابل تسجيل العدد بدءاً من الآحاد . حيث يأخذ كل رقم مكانه مرة واحدة .

(انظر رسم المنحنى المرفق)

رسم البياني للهدر بالنسبة لعدد ارقام او خانات ومنازل العدد



ولو لاحظنا بعد ذلك، ان الحاسبة تسجل نتائج العمليات الحسابية المطلوبة بدءاً من الآحاد. لأدركنا صحة ما نذهب اليه.

الملاحظة الثانية:

ان برمجة الحاسب لاستقبال ومعالجة ثم اعطاء نتائج العمليات الحسابية والمنطقية جميعاً على الطريقة المعروفة يكلف المبرمج والجهاز الكثير من الجهد والخسائر. سوف نوفرها لو استطعنا اعتماد الاسلوب الصحيح الذي يعتمد على البنية الصحيحة للعدد الحسابي.

ان نظريات وطرق البحث في تنظيم العمليات والانتاج وادارة الأعمال وخصوصاً «الابحاث العملانية» تدعم ما نذهب اليه ايضاً.

د. ملخص المشروع:

هو تصنيع حاسوب - بل طراز جديد من الحاسبات - يعمل من البداية على اساس بنية العدد، حسب اللغات اليمنى، لمنع الهدر والخسائر. وهذا ينسجم اصلاً مع بنية لغتنا العربية. علماً ان جميع الاقطار العربية ومراكز البحث فيها تعمل على تقريب

وملاءمة البرامج والاجهزة للغة العربية ولم تصل بعد الى وضع مستقر او مقبول بشكل عام !

ان هذا المشروع يقدم للمهندسين والمبرمجين لاثبات امكانية تطبيقه . وأتوقع ان يكون ذلك يسيراً ومفيداً .

وهو مشروع قد لا تستوعبه بسرعة ، إلاّ اللغات اليمنى ، كاللغة العربية التي أُنشئت فيها الاعداد ولغة الحساب . وايسر من ذلك ستكون قدرة الحاسب نفسه على استيعاب هذه الطريقة الجديدة الاصيلة .

هـ . اهمية المشروع :

ان هذا المشروع يحقق امرين معاً :

١- عالمياً : على الصعيد الصناعي العلمي : ان تصنيع جيل جديد من الحاسبات على قاعدة علمية رياضية جديدة يحقق قفزة كبيرة الى الامام في المسار الحضاري .

٢- عربياً : يعيد للعرب موقعهم ودورهم العلمي والحضاري ويضعهم بين الاوائل في هذا المضمار . بعدما اقتصر دورنا على اللحاق والاستيراد والاستعمال المقصر والمعاق للآلة .

باب المراجعات

من دمشق، جورج جبّور
«نحو علم عربي للسياسة»
الدكتور محمد شيّا

بين جورج جبّور وعلم السياسة ودّ خاص. أجل، هو الودّ خلق أشياء كبرى كثيرة. لولا الودّ، هذا الخاص، من عساه يبذل هذا الجهد او ذاك المسعى. لولا الودّ ما الذي يعطي الفرد هذا المقدار من الدفع الارادي والعاطفي والفكري، ليبادر في لائحة طويلة من المسائل، يشرحها ويقننها، نظراً، ثم يتابعها تنفيذاً، في أدق التفاصيل من مبادئ علم السياسة الى قرارات الجمعية العامة للامم المتحدة، الى ميثاق جامعة الدول العربية، انتهاءً بمنظماتها ولجانها ومعاهدها الفرعية أو المتخصّصة.

أويكون هذا تقديماً لعلم؟ أجل وان بدا الأمر على بعض الغرابة أو الاختلاف عمَّا هو معروف أو مألوف من مناهج العلم وطرائقه. «قد لا يكون ذاك علماً أرسطياً والعلم عنده موقوف بداءة على معرفة الشيء بأسبابه. ولكن من يستطيع الزعم اليوم ان الشكل الأرسطي للعلم هو الشكل المطلق أو الوحيد والأخير! بل ما من شيء يمنع القول ان هناك علماً افلاطونياً غير العلم الأرسطي. ولسائل أن يسأل كيف؟ كيف يكون العلم عند افلاطون (مثلاً) غيره عند أرسطو، بينما دعوى العلم واحدة، وشرائطه وحدوده دقيقة ومضبوطة»، في العلم، ولا تتسع لاجتهاد. والجواب أن لا معطى لا يحتمل النقاش ولا يتّسع للاجتهاد، حتى في العلم وشرائطه وحدوده. أما بعض الدليل فيكمن في ملاحظة ان نظريات المنهجية نفسها، والتي تحاول الاجابة على مسألة ما هو العلم، لا تتّفق في اجاباتها وتحديداتها، بل لا تستطيع ربما؛ فالعلم عند افلاطون هو إحالةٌ على كليات عامة تنتهي تماثلاً تامًّا مع عقل منطلق واحد. والعلم عند أرسطو هو إحالته على واقع تجريبي-مثالي غامض. والعلم عند الماديين والتجريبيين، اذا أمكن قيام علم، هو إحالة الى «واقع» مادي حسّي بسيط وواضح. وكذا في النظريات المنهجية الأخرى التي اعتقدت ان بمقدورها العودة أو الاستناد الى «واقع» ما. ولم يطلْ الأمر

بتلك النظريات حتى اكتشفت ان هذا «الواقع» الملموس البسيط الواضح ليس بالبساطة أو الوضوح المزعومين، وأن التقاطه ليس ثابتاً أو مؤكداً وكذا صدقيته وموضوعيته. وبسببٍ من هذه الصعوبة تحديداً مالت الاتجاهات المعاصرة في علوم المنهجية الى اعتبار العلم مجرّد نسقٍ (سيستام) فكري-منطقي، أكثر مما هو استقراء من واقع، ومثله نتائجه ومعيار صدقيتها وفقاً لديالكتيك بنيوي داخلي لا يتضمّن الاّ في نسبة ضئيلة عودة الى مرجعية خارجية.

لا نرغب في الافاضة في هذا التقديم المنهجي، وما قلناه يكفي كما اعتقد لإثبات دعوى ان باب الاجتهاد في العلم كما في غيره، لم يقفل بل هو مفتوح على الدوام وبشروط معيّنة وفي هذا السياق بالتحديد تجد محاولة الدكتور جورج جبّور في إقامة علم عربي للسياسة ما يبرّرها أو ما يسمح بها دون ان نقطع أو نجزم في مدى نجاحها، بل لعل لا مبرّر منهجياً لذلك أساساً.

لا تقوم محاولة الدكتور جبّور على منهج دوغماتيكي يحدّد قبلياً أو سلفاً شرائط مطلقة لعلم سياسة عربي جديد، وهو أمر لا يسعنا منهجياً الاّ قبوله والاشارة إليه، بل ان المحاولة برمتها تبدو نفياً متعمداً لهذه القبلية أو السلفية بل ولكل مثالية درغماتيكية دون استثناء. فالسياسة في حركيتها اليومية، كما يقول المؤلف، «ليست بما هي بل بما يراها الناس فما ينشغل به الناس، عامة الناس، هو سياسة وان لم تستبن سياسية للوهلة الأولى. وبالمقابل قد يكون أهم بحث دستوري أو سياسي خارج اطار السياسة ان لم يحظ في جوهره، وفي ما يترتب عليه باهتمام الناس».

هذه هي، كما افترض، فلسفة محاولة جورج جبّور في رسم معالم علم سياسة جديد، أما كيف يكون علم السياسة الجديد هذا عربياً، تحديداً، فهو انتقال من المنهجي الى السياسي، ومن النظري الى المجتمعي والتاريخي، وهي مسألة تشكّل لبّ المحاولة بكاملها وتستحق من علماء السياسة العرب الفحص والتحليل والتقييم الموضوعي لما تثيره من اشكاليات منهجية ومفهومية وسياسية، ولا اعتقد أن أمر تبريرها أو اعادة النظر فيها، سيتوقّف في أهميته ونتائجه على علم السياسة وحده دائماً سينسحب بالتأكيد على سائر العلوم الاجتماعية.

والمؤلف يلتقط صعوبة هذه المسألة وصعوبة إضفاء الصفة القومية على علم السياسة فيستدرك. «ان القول بوجود علم عربي يحمل تناقضاً بين حدّي التعبير». اما الخروج من هذا التناقض فيجد له المؤلف نظائر لها «لدى معظم القوميين العرب الاشتراكيين»،

حيث هناك طريق عربي الى الاشتراكية «وليس ثمة اشتراكية عربية» . في هذا المفصل تحديداً تتخذ محاولة الدكتور جبّور حجمها الحقيقي وتغدو اكثر اتساقاً مع شرائط المنهجية العلمية ، رغم تغليبها للأولوية القومية ، ومن المفيد الاشارة الى العنوان الذي عنون به المؤلف محاولته «نحو علم عربي للسياسة» تسمح كما يبدو باكثر من محاولة وبحدود دنيا وعليا . فهي لا تطرح وهذا واضح مطلب اقامة علم سياسة عربي كما قد يذهب بعض غلاة القومية ، وهو مطلب لا يمرّ الاّ بصعوبة ومن خلال التضحية بكثير من الشروط العلمية العامة والبديهية .

هي اذن محاولة ، وهي مرادف «نحو» ، محاولة لا تزعم الكمال . وهي محاولة في علم عربي للسياسة . فماذا يعني ذلك ؟ وكيف يكون العلم العربي للسياسة ؟

حين يتخلى المؤلّف ، مُحقاً ، عن محاولة الحد الأعلى ، أي «علم سياسة عربي» ، تصبح محاولة الحد الأدنى «علم عربي للسياسة» مدخلاً الى اكثر من اشكالية في المجتمعات العربية والزمن العربي الراهن . هل المطلوب طريق عربي الى السياسة ، على شاكلة «طريق عربي الى الاشتراكية» ؟ هو واحد ربما من تجليات الحد الأدنى ، وأهمية مثل هذا الاحتمال تسمح بالقول انه لو لم تتضمن المحاولة غير ذلك لاكتفت به أهمية وأولوية . لكن السؤال الذي يجب ان يلي الأول هو ، هل يمكن قيام علم عربي للسياسة ؟ اذا تجاوز العلم بالسياسة باب الخبر الى باب المبتدأ ، ولو متأخراً ، فهل يبقى ثمة فسحة لعلم عربي للسياسة ؟

ان قيام «علم عربي للسياسة» في الزمن العربي الراهن مطلب دونه مطبات وعوائق أين منها التحفظات المنهجية ؟ فالوقائع العربية اليوم «على مستوى الأنظمة كما على مستوى المجتمعات تبدو حد العلم بمعنى المبتدأ ، أحياناً دون مستواه خبراً ومبتدأ » وليس بجديد القول ان جملة عوامل داخلية وخارجية قد تداخلت طويلاً وأدت الى تدمير كل نسق أو سياق عقلاني يمكن ان تنتسب له هذه المجتمعات وأنظمتها بالتالي . ان الارتفاع بالوقائع الى مستوى السياسة ، رغم ان كل ما فيها سياسي حتى العظم ، هو الشرط الضمني الحقيقي للارتفاع بالسياسة العربية ، قومياً وقطرياً ومجتمعياً ، الى مستوى العلم . لكن مطلباً كهذا ليس في متناول اليد باليسير او السهولة المتوخاة ، وانما دونه عملية تغيير حقيقية على مستوى الفرد كما على مستوى البنى والمؤسسات والأنظمة . والمفصلان الأكثر أولوية في هذا التغيير هما الديمقراطية والعقلانية ، في الموقف من الفرد والجماعة والقطر والأمة . ومن دون هذين الشرطين تبدو كل المطالب المتقدّمة ، على

بريقها الأوّلي ، رغبات وأماني وأمالاً أكثر منها أفكاراً ووقائع .

ويبقى ان محاولة الدكتور جبور تضع الاصبع على الجرح ، تثير اشكالية ولا تدّعي تقديمها الاجابة الحاسمة أو الأخيرة ، وهي اجابة في النهاية تتجاوز علماء السياسة أنفسهم لتغدو مسألة سياسية - تاريخية في آن وتعني مجمل العمليات التاريخية في مجتمعاتنا العربية الراهنة .