محمد الناصر النفزاوي

فكرة التقدم غربا

القسم الأوّل

الفصل الأول

فكرة التقدم في فرنسا القرن التاسع عشر

أو

مفهوم "الإصلاح" بين نظريّات" التقدّم" و"الدور"مفهوم والانحطاط.

إنّ الفضفضة المعنوية التي يتسم بها مفهوم الإصلاح هي التي تفرض علينا تحديدا صارما لما تعنيه عبارة " فكرة التقدّم" ولمقوّماتها مثلما تحدّدت في القرن التاسع عشر الفرنسي لأن بلاد المغرب تعرضت لاحتلال هذه القوة العظمى في ذلك الزمن . ومثل هذا التحديد يفرض علينا التعرض لنظريتين أخريين

هما أحيانا في علاقة به هما نظريتا "الدور"والانحطاط".

فلنبدأ بنظريّة "الدور".

إنّ كل نظرية هي استخلاص تصوّري أساسه الواقع وملاحظة التغيّرات في الطبيعة وعندما يتمعّن المرء في هذه التغيّرات يلاحظ في مستوى حياة أي موجود من الموجودات فترة ولادة و فترة شباب ثم فترة شيخوخة تنتهي بالموت و يتكرّر هذا المسار في أي موجود من هذه الموجودات إلى ما لا نهاية له.

و حتّى عندما يحوّل المرء نظره إلى الإنسان الفرد يرى تأكيدا لما سبق أن لاحظ في ما يتصل بالموجودات غير الإنسانية، أن الفرد يخضع للمسار نفسه: ولادة فشباب شبيه بالفترة الذهبية فكهولة فشيخوخة فموت.و يوجد ضمن هذا المسار الدائري نفسه مسار دائري ثانوي :

" إننا نكرّر دائما الشيء نفسه ونرى دائما الشيء نفسه: نستيقظ وننام ونحسّ بالبرد. لا شيء ينتهي أبدا مثلنا مثل الحلقة حيث ندور.نواصل ما بدا لنا أنّنا انتهينا منــه. والليل يتبع النهار والنهار يتبع الليل. إن الأشياء لا تمرّ إلا لتعود. ولا جدّة البتّة حتى أننا نشعر أحيانا بكره كلّ شيْ" 1 (Delvaiie , Essai Op.cié , p57)

إن المرء قد يستخلص من هذه الملاحظات المتعلقة بهذه الظواهر الواقعية أنه توجد ميتافيزيقا طبيعية (عند فلاسفة اليونان الوثنيين) أو إلهية (عند فلاسفة الأديان) كاملة لا يعدو ما يحدث في العالم أن يكون من تجلياتها فلا مجال عندئذ للاحتفال بما يبدو في فترة من فترات الحياة أنه زمن ازدهار لأنه الى زوال.و ما ينطبق على الإنسان الفرد ينطبق على كل حضارة من الحضارات فمن العبث إذن أن ينتحب الإنسان الفرد عند اقترابه من الموت لأنه إن سلك هذا السلوك في ما يتعلّق بحياته الخاصة فيجب أن يقوده ذلك منطقيا إلى أن ينتحب عند حلول فصل الخريف من كل سنة.

إن القائلين بنظرية الدور يستغربون أيّما استغراب هذا "العمى" البشري الذي يبكي عصرا ذهبيا ولّى و الحال أن هذا العصر الذهبي نفسه سيعود بعد اكتمال دورة العصور حتى و إن تعرّضت الأرض و ما عليها و من عليها لطوفان أو انفجار ذلك أن:

" هذا الانفجار لن يكون تدميرا ولكنه سيكون بالأحرى تغييرا وتجديدا للأشياء. وكل ما سبق أن حدث سيحدث من جديد والعالم سيكون مرّة ثانية ما سبق أن كان وكل شيء سيتجدّد على النسق نفســه وهذا التكوّن الجديد ليس في إمكانه البتّة أن ينتهي"(المرجع نفسه ، الصفحة نفسها وأنا لن أذكر في كل مرة الصفحة اذ ذكرت المرجع العام قبل الآن

)

إن فرجيل الروماني على سبيل المثال (70-19 ق.م.)وعى فكرة تعاقب الأزمنة و أعلن عودة العصر الذهبي بعد العصر الحديدي الذي رأى أنه سمة عصره فهو مفكّر سياسي يدخل ضرورة ضمن القائلين ب"النظرة الدائرية" إلى الزمن لأنه لا يقول بفكرة قابلية الكمال التي هي فكرة مركزية في "نظرية التقدّم المتفائلة"ذلك أن " ليس في الإمكان تصوّر ما هو أفضل ممّا كان"

إن الاكتمال عند فرجيل و من يذهبون مذهبه في القول "بالدائرية" مثل الروماني

لوكريس55-98) Lucrèce ق.م) إذا كان ممكنا، فإن هذا الإمكان محدّد سلفا بمعنى أنه نهاية دورة لا بدّ من أن تعقبها دورة نقيض و لذلك نرى لوكريس في الحوار الذي جرى "بين الطبيعة و الرجل المرتاع من الموت" يسجن الرجل في برهان ذي حدّين و يكره الرجل على اختيار واحد من بديلين كلاهما في غير مصلحته ليقنعه بالحياة السابقة نفسها في مقبل الأيام أي في دور لاحق تتعاقب فيه مختلف فترات الحياة تعاقبا حتميّا إذ قد تتبدّل مظاهر الحياة و لكن ما لا يمكن أن يتبدل هو هذا القانون الحاكم "من وراء حجاب " الذي هو القانون الطبيعي أو الإلهي الذي لا يتبدّل لأنه ثابت

و إذا كانت حضارة من الحضارات القديمة قد قامت على العبيد و الجواري فلا يظنّن أحد أن الحضارات اللاحقة، مهما بدا عليها من مظاهر تحرّر، سوف تلغي هذا الواقع حقيقة :إنها قد

تلغيه قولا و لكنها سوف تقرّه أمرا واقعا فيرى المرء عبيدا و جواري،و إن بألوان جديدة،في القرن الخامس و العشرين على سبيل المثال..

النظرة الدائرية إلى الزمن هي إذا ، نظرة إذا كانت تقول بفكرة التعاقب فهي لا تقول بقابلية الكمال.

و ليس يوجد في الحضارة الإسلامية ضمن من عبروا عما سبق

أفضل من أبى العلاء المعري:

غير مجد في ملّتي واعتقادي نوح باك أو ترنّم شاد

و

دعا موسى فزال و قام عيسى و جاء محمد بصـــــلاة خمس

و قيل يجيء دين غير هـــــذا و أودى الناس بين غد و أمس

و مهما كان من دنيــاك أمـــر فما تخليك من قمر و شمـــس

و آخـــرها بأولــها شـبيـــــه و تصبح في عجائبها و تمسي

إن فكرة التعاقب في هذه المقطوعة واضحة لا لبس فيها و لكن لا أثر فيها لفكرة قابلية الاكتمال ذلك أن الطبيعة هي المتحكمة في كل شيء في نهاية المطاف فما يحدث في الأرض ليس إلا تجلّيا من تجلياتها.

و مما ينجرّ، منطقيا ،عن الأخذ بفكرة "دائرية الزمن" النفور من مظاهر الاحتفاء بالماضي المتمثل في فردوس مفقود على غرار ما تسلك "نظرية الانحطاط"حسب التصنيف الفرنسي أي "السلفية" عندنا وغياب الأمل في مستقبل أفضل الذي تقوم عليه "نظرية التقدّم" و من ثم فإنه يعسر أن تجد عند القائلين ب"نظرية الدور" على مؤلفات تدعو إلى تأسيس "مدينة فاضلة" على غرار "جمهورية أفلاطون" و توماس مور. أو كتابات تدعو الى العمل على استعادة الفترات المشرقة في حضارة من الحضارات على غرار دعوات من يأخذون

بـ"نظريّة الانحطاط".لأنه ، بعبارة أخرى،لا شيء يستأهل الاحتفال به في الماضي مثلما أنه لا شيء في المستقبل يستأهل أن يبذل المرء قصارى جهده لتحقيقه بل إنه كان يجب على المرء أن يأخذ بصدر بيت أبي العتاهية:

"لدوا للموت وابنوا للخراب"

أو أن يتخذ من "أسطورة سيزيف"(مثلما صاغها التونسي محمود المسعدي) شعارا ذلك أن فلسفة "ميمونة" ستثبت في نهاية المطاف تهافت فلسفة "غيلان"

إن فلسفة متشائمة مثل فلسفة الدور لا يمكن لباحث في عصرنا أن لا يتساءل عن التربة الاجتماعية و السياسية التي تسمح بظهورها في بعض الفترات التاريخية.

هذه الفترات التاريخية لابد أن تتميز بغلبة الفوضى الاجتماعية و فقدان كل أمل في إمكان تغيير مثل هذا الوضع

و إذا حدث أن ظهرت بارقة أمل في إمكان تغيير هذا الوضع تتهيأ التربة الاجتماعية السياسية لإنبات بذور فلسفة للتاريخ جديدة هي الفلسفة الآخذة بنظرية الانحطاط أي كما قلنا "السلفية " لأنها "فلسفة نضال ".

فما هي ملامح فلسفة الانحطاط هذه التي ترفض " نظرية الدور" من ناحية وتحذر من ناحية ثانية من عدد من مقوّمات " نظريّة التقدّم" التي ترى فيها نسفا للديانات خاصة ؟

من مميزات فلسفة "الانحطاط" القديمة أنها فلسفة خاصة أي قومية بمعنى أنها لا تتخذ من الإنسانية و من التاريخ البشري مرجعين لها بل تركّز على قوم من الأقوام و على رقعة محددة من الأرض فاليهود يركزون على اليهود في فلسطين القديمة واليونان القدماء على اليونان القديمة و العرب المسلمون على عرب الفتح و الدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي و كل القائلين من هؤلاء بنظرية الانحطاط يتصفون ،على عكس القائلين بنظرية الدور ،بالنضال من أجل استعادة "فردوس مفقود" وجد في فترة ما من فترات تاريخهم الخاص،ويميلون دائما إلى قياس الحاضر الأليم إلى ماض زاهر و مزهر و مزدهر.

هذه الفلسفة عريقة الجذور، اذا ، في الغرب و الشرق على حد سواء بدليل أننا نعثر منذ القرن الثامن قبل الميلاد على معبرين عنها.و يمكن أن نعد الشاعر اليوناني هيزيود Hésiode واحدا من أفضل المعبّرين عن نظرية الانحطاط "إذ قسم التاريخ إلى أربع حقب ساد في أولها جنس ذهبي كامل سعيد.و قد تلتها حقبة ساد فيها جنس فظّ أحطّ من الأول جسدا و أخلاقا خلفه جنس برنزي قاس و خصيم . ثم يتوقف المسار الانحطاطي

شهدت ولادة جنس من الأبطال و أنصاف الآلهة سرعان ما خلفه جنس حديدي بلغ درجة قصوى من فساد الأصل فكان على لؤم دفع بـ هيزيود إلى الإحجام عن التنبؤ بما سيحدث في مستقبل الأيام" .

نظرية "الأصل الذهبي " و الانحطاط" هذه نجد معبرين عنها في التراث الإسلامي في شكل دعوة إلى "القناعة بأديان الأجداد" فهذا الغزالي يكتب في مناقضة الفلاسفة المسلمين الذين نهجوا في التفكير نهج أرسطو اليوناني خاصة :

" جري على غير الإسلام نشؤهم و أولادهم و عليه درج آباؤهم و أجدادهم... تجمّلوا باعتقاد الكفر... ترفّعا عن مسايرة الجماهير والدهماء و استنكافا من القناعة بأديان الآباء...فلمّا رأيت هذا العرق نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب"(

فالغزالي مثلما يبين ذلك الشاهد المتقدم يحصر فترة"العصر الذهبي" أو"الفردوس المفقود" في قوم مخصوص و في فترة محددة المعالم هي فترة "أديان الآباء" و يعدّ ما لحقها فترة انحطاط بلغت من الرداءة في عصره حدّا ظهر فيه فلاسفة "تجمّلوا باعتقاد الكفر" بمعنى أنهم إما اقتدوا بالفلاسفة اليونان "الوثنيين" السابقين عن "الآباء" أو حادوا عن الخط العقائدي الأمثل الذي هو خط "أديان الآباء" و ذلك في نظره هو الهرطقة بعينها.

و تظهر سمة المقاومة التي تتّسم بها "نظرية الانحطاط" في عزم الغزالي على التصدي لمساوئ عصره و منها "هذا العرق من الحماقة النابض على هؤلاء الأغبياء" إذ "انتدبت لتحرير هذا الكتاب" المسمى "بتهافت الفلاسفة" و التهافت لغة هو الحديث طويلا و من دون ضرورة أو الاندفاع اندفاعا أعمى يشبه اندفاع الفراش في الضوء.

هذه النضالية لدى الغزالي تبعده تماما عن أن يكون مندرجا ضمن مدرسة الدور التي لا أثر فيها للأمل و من ثم روح النضال من أجل تحقيق غاية من الغايات إذ ما أبعد الغزالي عن المعري مثلا.

و إذا كانت هذه المدرسة على ما رأينا في علاقتها التناقضية بمدرسة الدور فإنها في هذا المجال تتّسم بواحدة من السمات التي توحّد بينها و" نظرية التقدم"وهي السمة النضالية على الرغم من أن نظريتي الانحطاط و التقدم تقعان على طرفي نقيض مثلما سنتبين ذلك بوضوح أكثر في الصفحات اللاحقة من هذا البحث،فنظرية التقدم مجالها البشرية جمعاء بمعنى أنها تريد نفسها تجاوزا للعرق الخاص و الدين الخاص و الحدود الجغرافية الخاصة على عكس نظرية الانحطاط المهووسة بخلاص أمة من الأمم أي هي تركز على إشكالية العلاقة بين "الأنا و الآخر" إن صح هذا التعبير الحديث.

و من هنا يبدو السؤال التالي مشروعا:أي ظروف اجتماعية و سياسية تفسّر ولادة نظرية الانحطاط أو تواصلها أو انبعاثها ؟

إن هذه الظروف لا يمكن أن تكون إلا ظروف أزمة تماما مثل هذه الظروف التي رأينا أنها تقف وراء ظهور نظرية الدور أو انبعاثها إذ أن ما يميّز بين النظريتين هو أن فكرة الانحطاط مشدودة إلى منطق ديني في الغالب صارم و فعّال في حين أن نظرية الدور هي أكثر انشدادا إلى منطق طبيعي صارم و فعال.

ليس يمكن اذا لنظرية الانحطاط ، نتيجة لما سبق، إلا أن تكون مناضلة أي إصلاحية عند كل الشعوب و الأمم فما الذي يميّزها اذا ، و هي التي تتّخذ من الإصلاح عمودا فقريا لها،عن فكرة التقدم التي تتخذ تماما مثل نظرية الانحطاط من الإصلاح عمودا فقريا لها؟

إن علاقة" فكرة الإصلاح" في" نظرية الانحطاط" و فكرة الإصلاح في نظرية التقدم شبيهة بعلاقة توأمين سياميين Jumeaux siamois لم يحدث الفصل بينهما نهائيا إلا في القرن التاسع عشر الأوروبي والفرنسي على وجه التحديد ذلك أن فكرة الإصلاح قبل هذه الفترة كانت فكرة فضفاضة شبيهة بالخيمة التي يمكن أن يتساكن فيها لوثر و فولتير في أوروبا

الغربية مثلا ولقد مدّنا الفيلسوف جول دلفاي في أطروحته للدولة سنة 1910 بمقومات خمسة وجب أن تتوفّر في "فكرة التقدّم" حتى تتحقق "عمليّة الفصل الجراحي" هذه بنجاح :

"إن مفهوم التقدم[1] يتضمن أفكارا كثيرة يمكن للتحليل أن يبرزها. ونحن سنقتصر على الإشارة إليها: فمنها في بداية الأمر فكرة التعددية[2] فعندما يتحدث المرء عن التقدم فهو يلاحظ عددا كبيرا من الأحداث والعصور والحضارات و يعقد مقارنة بينها. هده التعددية تظهر لنا في المظهر الزمني فنقارن أحداث الماضي وحضارته بأحداث اليوم وحضارته فتتولد عن دلك فكرة التعاقب[3] لأننا نقيم بين الظواهر المتعاقبة علاقة اتصال بل إننا نسعى إلى بيان كيف أن ما هو كائن إنما يحمل وقد تعرض لتأثير ما كان ما سيكون إضافة إلى أننا نكتشف أن ما لم يكن قد أصبح كائنا وأنه توجد حركة وولادة في لحظة معينة لما لم يكن قد وجد في اللحظة السابقة . إن هذه هي فكرة التغيـــر[4] والجـــدة [5]وأخيرا فان ما هو جديد لا يبدو لنا قابلا لأي وصف كان ما كان.فنحن نحكم عليه بأنه ليس مغايرا فحسب لما كان وإنما هو أيضا أفضل منه[6].إنه لا بد إذن حتى يكون تقدم من وجود تتابع و استمرار و جدّة"(1)

إن هذه الفقرات المكتنزة تحتاج إلى توضيح منا أطول حتى تتّضح إشكالية فكرة التقدم اتضاحا كاملا

فماذا يعني "دلفاي" ب"التعاقب" و التواصل" و "الجدة" و "الترقي"؟

إنّ التعدّد يعني أن القول بالحضارة الإنسانية والخوض في فلسفة تاريخها هما أمران متأخران تاريخيا نظرا إلى مستوى التطور العلمي و التقني الضعيف قديما و هذا واقع يفسر تعدّد الحضارات القديمة و اعتبار المعبرين عن حضارة ما من هذه الحضارات

أنفسهم أنهم الإنسانية جمعاء أما غيرهم فلا يدخلون ضمنها أي بعبارة أخرى أن المقارنة بين الحضارات الخاصة لم تكن ممكنة إلا في حدود ضعيفة و كثيرا ما يغلب على هذه المقارنة صفة تمجيد الحضارة الخاصة و تعداد مثالب غيرها من الحضارات.

أمّا بعد تطور التقنية و العلم و ما نتج عنهما من اكتشافات فقد أصبح من الممكن لفيلسوف التاريخ أولا أن يقارن ضمن حضارته الخاصة بين الحقبة التاريخية التي يعيشها في بلده و ما سبقها من الحقب فتقطن بذلك إلى "تقدم" حقبته على الحقب السابقة و أن يقارن ثانيا،بعد اتساع أفق العقل الجغرافي، بين حضارته و ما عداها من الحضارات مما مكّنه من اكتشاف نقاط التقاء و نقاط اختلاف ونقاط الالتقاء هذه اعتبرها قواسم مشتركة يمكن أن تمثّل قاعدة ينطلق منها للحديث عن حضارة إنسانية،تتجاوز الخاص إلى العام،و الوطني إلى الإنساني...

يوجد إذن تلازم بين فكرتي التعدّد و التعاقب اللتين هما نتيجة المقارنة التي هي نفسها نتيجة ما وصلت إليه البشرية من تقدّم على المستويين التقني و المعرفي و لو بحثنا في المؤلفات التي تندرج ضمن النظرة الدائرية إلى الزمن لعثرنا على فكرة التعاقب و لكن بمعنى قريب من تعاقب الفصول إلا أنّ فكرة المقارنة لا تعد شاغلا من شواغلها إذ لا غاية ترجى من هذه المقارنة.

أمّا النظرة القائمة على" فكرة الانحطاط" فهي أيضا تقول بفكرتي التعاقب و التعدد و لكن الغاية من هذا القول ليست تجاوز الخاص إلى العام مثل تجاوز دين من الأديان إلى "دين إنساني" إذ أن شرط وجودها و بقائها هو الخصوصية بكل ما تعني الخصوصية من معاني الأصالة و السلفية و "دين الآباء" على حد تعبير أبي حامد الغزالي.

إن المقارنة بالنسبة إليها تقود إلى تأكيد الخاص في حين أن المقارنة بالنسبة إلى القائلين بفكرة التقدم تقود إلى تأكيد العام فكأنهم يطمحون إلى نوع من "الكسموبوليتية" التي تجد تعبيرها اليوم في ما يسمى بـ"العولمة"

إن فكرتي التعدد و التعاقب لا تكفيان لتوضيح معالم فكرة التقدم لذلك وجب إضافة مقوّمين آخرين من مقوماتها هما فكرتا التواصل والترقّي.و هما مقوّمان متلازمان يصعب الفصل بينهما لأسباب بيداغوجية توضيحية لأن القول بفكرة التعاقب قد لا يتضمّن فكرة التقدم ذلك

أننا إذا شبّهنا حياة الجنس البشري أي الحضارة بحياة الفرد فإن ما يعتبر في حياة الفرد فترة شيخوخة و ضعف و انحطاط إنما هو في حياة الجنس البشري ترق فالطفل الذي يخلف هذا الفرد الشيخ لا يبدأ مساره من الصفر و كأنه تكرار لآدم و لكنه يرث مكتسبات الأب و الأجداد فكأن المرء بإزاء متسابقين يمرّر السابق منهم إلى اللاحق مشعل الحياة .و هكذا دواليك فليس في إمكان اللاحق ،أن يدعي أنه حقّق من دون جهد من سبقه ما حققه من مكاسب.

هؤلاء المتسابقون ينتمون إلى أجناس مختلفة و هذا السباق بشري إنساني عالمي و قد يتعثر السباق [أي سير الحضارة] في بعض الفترات و في بعض بقاع الأرض و لكن القانون المتحكم في هذا السباق هو قانون طبيعي ليس في الإمكان في نظر القائلين بفكرة التقدم ،تجاهله.

الفصل الثاني

مسار فكرة التقدم في بلاد الغرب حتى نهاية القرن التاسع

شهدت أوربا الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تطوّرا في ما يتّصل بالمفاهيم وخاصة منها المفاهيم التي تعرضنا لها في الباب السابق وتكاثر عدد من يرفضون القول بقدم " فكرة التقدم" مثلما يرفضون المرادفة بين فكرتي الإصلاح و التقدم ذلك أنه إذا كانت "فكرة الإصلاح" ناتجة عن شكوى من وضع متردّ تعرفه كل البلدان و كل الحضارات في فترة من فترات حياتها فإن "فكرة التقدم" محددة المعالم فهي أولا فلسفة للتاريخ البشري لا لتاريخ شعب من الشعوب أو حضارة من الحضارات و هي تقوم وجوبا على ضرورة فهم هذا التاريخ البشري في جملة وجوهه فهما تطوريّا يتدرج ، رغم عثرات الحضارة الإنسانية في

بعض أجزائها أي في هذه الحضارة الخاصة بأمة من الأمم أو تلك في هذه البقعة أو تلك من بقاع الأرض ، تدرّجا "تقدميا" . وهم بهذا الفهم الخاص لفكرة التقدم الذي يفيد لغويا "اتجاها في السير" على عكس "الإصلاح" الذي لا يتضمن معنى يفيد التحرك و الحركة لا يرون أنه يمكن التأريخ لفكرة التقدم إلا بداية من القرن الثامن عشر الأوروبي و خاصة القرن التاسع عشر اذ لم يعد يوجد في هذا القرن من يشكك فيها حتى عند عامة الناس بسبب ما تحقق في أوروبا الغربية من مكاسب علمية و تقنية و اقتصادية الخ...

" لا شكّ أنه من اللغو أن نبرز ما اكتسبت فكرة التقدّم التي ولدت في القرن الثامن عشر من أهميّة في فرنسا في القرن التاسع عشر اذ فاض بها القرن.فالفلاسفة والصحافيون والخطباء يعرّفون بها ويثبتونها ويعبدونها ويستغلّونها(...) أمّا خارج فرنسا فقد حوّل سبنسر :التقدّم" الى ميتافيزيقا وحاز التقدّم لا على المجد فحسب ولكن أيضا على الشعبيّة وأصبح شيئا مبتذلا تدور عنه مثلما جرت العادة ، أحاديث شعبيّة ملتبسة متهافتة. وعلى هذا النحو فهم التقدّم بمعنى "حضارة" ووقع الحديث عن سير نحو التقدّم وكأنّ التقدّم أصبح ضربا من المثل أو مبدأ ميتافيزيقيّا(...).لقد أصبح الاها.ويمكن القول انه الاه الفرنسيين في أثناء القرن التاسع عشر. أمّا "المعارضون للتقدّم" الذين كفروا به فكان مصيرهم اللعن الشعبي والجحيم وتحوّلت أسماؤهم في حدّ ذاتها الى مسبّة والى تخطئة"

لا يمكن الحديث ، عندئذ ، عن فصل بين الفكرتين،"فكرة الإصلاح" و "فكرة التقدم،"إلا في ظرف زماني معين هو أوروبا الغربية ففي هذا الظرف وقع ما يشبه القطيعة الابستيمولوجية إذ كاد نجم" فكرة الإصلاح" الفضفاضة أن يأفل نهائيا بسيادة مفهوم

"التقدم" أو لنقل قضم مفهوم التقدم فكرة الإصلاح قضما لم يكن ممكنا لو لم تتكاثر الفتوحات العلمية و التحولات الاقتصادية و الاجتماعية في البلدان الغربية. و ليست الثورة الفرنسية ،على سبيل المثال، التي تكثر صفاتها فيسميها البعض بالثورة البرجوازية إلا تجسيدا لفكرة التقدم في فرنسا .

ولكن هل يمكن لانتصار فكرة جديدة أن يعني زوال الفكر المضادة أو المختلفة السابقة.إن التجربة التاريخية تقول بعكس ذلك لأن حياة المجتمع لا تطابق فكر المنظرين. و كثيرا ما تستعيد الفكر القديمة قوتها خاصة عند تعثر التجارب الحضارية الجديدة فتطور الأفكار

الحضارية لا يتم بشكل خطي تصاعدي لا يعرف التراجع، تماما مثل المجتمعات (و الأفراد) التي تشهد في حياتها أزمات خطيرة.

خلاصة القول، هنا، هي أن أوروبا التي ستبدأ منذ نهايات القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر حملة لويس بونابرت على مصر 1798 وحملة لويس دي بورمون على الجزائر (1830) إنما هي على المستوى الفكري السياسي عموما و على مستوى فلسفة التاريخ خصوصا،أوروبا آدم سميث ،صاحب كتاب "أبحاث في طبيعة و أسباب ثروة الأمم" (1776) و الفرنسي كوندورسيه صاحب كتاب" مخطط إجمالي تاريخي لتطورات العقل البشري" (1794) و الألماني هيردر صاحب كتاب "أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية"(1784-1791)

هؤلاء المفكرون السياسيون الثلاثة ،و مثلما يظهر من مجرد قراءة عناوين مؤلفاتهم ،دعوا منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى إحلال "فكرة التقدم" بديلا عن "مفهوم الإصلاح" الفضفاض فتحددت بذلك مقومات هذا المفهوم التي تتضمن عناوين مؤلفاتهم عددا من مقوماته مثل ضرورة اعتبار العقل البشري، لا عقل شعب من الشعوب أي عقلا خاصا و مخصوصا ،مرجعا وحيدا ومثل ضرورة اعتماد فكرة التتابع في تناول تطوّر هذا العقل

فكل حضارة تأفل في بقعة ما من الأرض لا تبدأ عندما "تنهض " "نهضتها" من الصفر و لكنها، شأنها في ذلك شأن الطفل الوليد الذي يستبطن كل مكتسبات العائلة التي يولد فيها ، تستبطن كل مكتسبات الحضارات السابقة و تنميها و هكذا دواليك إلى أن تصل الإنسانية إلى "كمال" في مستقبل ضارب في "الجدة" و مثل ضرورة اعتبار القرن الثامن عشر قرنا أفضل مما سبقه من القرون، إضافة الى أنه معبر إلى قرون أرقى (فكرة التحسن)..

إن مثل هذا التطور في المفاهيم يعدّ أمرا غاية في الأهمية لأنه واكب تطورا علميا وتقنيا لم يسبق أن رأت له البشرية الأوربية مثيلا، ولأن فكرة التقدم أصبحت"الإله الوثني " الجديد الذي على كل بلاد العالم أن تعبده مما سيفتح الطريق في القرن التاسع عشر ، عندما سادت هذه "الديانة الجديدة" إلى أن يسلك عدد من المفكرين من "عبدة" فكرة التقدم سلوك المبشرين الديانيين القدامى، الذين كانوا لا يستنكفون من إجبار غيرهم من "الكفّار" على اتباع أديانهم التي كانوا يرون أن لا خلاص إنسانيا إلا بها،فبرّروا غزو أوروبا الآخذة بفكرة التقدم الشعوب

التي ما زالت تقول بفكرة الإصلاح لا بفكرة التقدم مثلما فعل ارنست رينان (1821-1892) عندما كتب ما لا يمكن فهمه على وجه الصحيح إلا انطلاقا ممّا تقدم:

"إن فتح جنس راق جنسا منحطا une race inférieure بغية الاستقرار في بلده و حكمه ليس فيه ما يدعو إلى الانزعاج .إن انكلترا تمارس هذا النوع من الاستعمار في الهند بما يعود بالخير كله على الهند و على الإنسانية بصفة عامة و على انكلترا ذاتها .فبقدر ما يجب استنكار الفتوحات بين الأجناس المتساوية فإن بعث الأجناس الراقية الحياة في الأجناس المنحطة أو الهجينة يدخل ضمن تدبير العناية الإنسانية"[1]

يكاد الباحث لا يقرأ للباحثين المسلمين و العرب غير حديث عن "غزو صليبي جديد " للعالم الإسلامي ولكن كل ما سبق يدل على أننا بإزاء غزو "وثني جديد" معاد للمسيحية

عداوته لبلاد الشرق و المغرب على حد سواء:نعم توجد قوى مسيحية شجعت على هذا الغزو و كأنها بذلك تعوّض انحسار التدين في أوروبا الغربية بتوسع خارجها و لكن القضية مثلما بينا مغلوطة من الأساس فنحن على المستوى الفكري السياسي إزاء صدام حضاري الطرف الأول فيه المعبرون عن فكرة التقدم في أوروبا مثلما أصبحت تفهم في القرن التاسع عشر و طرفه الثاني "أجناس منحطة" على حد تعبير ارنست رينا ن

ولعلّ مثال أرنست رينان [1823-1892] سالف الذكر،وهو واحد من أشهر القائلين بفكرة التقدم في القرن التاسع عشر ،حول الاعتراف بفضل المغربي ابن رشد على الغرب في الفترة الممتدة من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر [من روجر بيكون إلى ديكارت] من ناحيــة وحول تبرير استعمار فرنسا الجزائر، وهي واحد من بلدان المغرب، من ناحية أخرى يصلح لتوضيح ما سبق أفضل توضيح:

يرى رينان أن مشعل الحياة العقلانية تلقاه بعد أرسطو الوثني اليوناني الغربي [القرن الرابع قبل الميلاد] الوليد ابن رشد المسلم المغربي[القرن الثاني عشر الميلادي] و لكنّ روجر بيكون الأنكليزي [القرن الثالث عشر الميلادي] هو الذي تسلمه بعد ابن رشد، و استضاءت به

[1]) Ernest RENAN « Œuvres Complètes, Paris,1947,Vol .I,p . 390.

أوروبا إلى القرن السابع عشر أي حتى الفترة التي تخطّت فيها أوروبا ابن رشد و الرشدية بفضل انجازات ديكارت خاصة الابستسمولوجية.

لقد أكثر الداعون إلى فكرة التقدم من الأمثلة التبسيطية اجتذابا لأوسع الفئات الاجتماعية التي هي أكثر استعدادا من غيرها للترحيب بـ"نظرية الانحطاط" التي لم يحجم الدعاة إليها ،مثل جون جاك روسو عن استعمال الصورة الأدبية للتأثير في هذه الفئات،إذ أظهر روسو حياة الإنسان الاجتماعي الذي بدأ يبتعد عن فردوس البساطة المفقود:

" شبيهة بنهر يكظّــه القذر بمقدار ما يبتعد عن منبعه"(1)

(1 **A miel, conférence faite à Genève_____**
pour le centenaire de Rousseau dans j-j Rousseau jugé par les
.genevois d'aujourd'hui, cité par Delvaille, p.365

فما كان من تورقو Turgot ، الآخذ ب" نظرية التقدّم" إلا أن ردّ عليه بالتركيز أساسا على التقدم العلمي أثناء العصر الوسيط الأوروبي الذي كان يري فيه أغلب دعاة فكرة التقدم عصر انحطاط:

" إن العلوم التي إذا كان تطوّرها على انحجابه حقيقيا يجب أن تعود في يوم من الأيّام الى الظهور بعد أن تكون قد انضافت إليها كنوز جديدة شأنها في ذلك شأن هذه الأنهار التي تعود الى الظهور، بعد أن غيّبتها عن نظرنا بعض الوقت قناة جوفيّة، وقد تضخّمت بكل المياه التي ترشّحت عبر الأراضي»[2]

أما كوندورسيه Condorcetمعاصر جان-جاك روسو ، داعية " نظرية الانحطاط ،و الذي يصعب الحديث عن فكرة التقدم في نهاية القرن الثامن عشر من دون العودة إليه، فقد تحدّث عن الأمم "المتوحشة" بمعنى "غير المتقدمة" على النحو التالي:

[2] -Turgot, plan du second des cours, sur l'histoire universelle prononcé en ****, p.84,cité par Delvaille, p.397,note3.

" إن سير هذه الشعوب سيكون أسرع وأكثر وثوقا من سيرنا نحن لأنها ستحصل منّا على ما اضطررنا الى اكتشافه. إننا لم نصل الى هذه الحقائق البسيطة وهذه المناهج اليقينيّة إلا بعد أخطاء امتدّت في الزمن ويكفي هذه الشعوب أن تدرك تفاصيلها وبراهينها من خلال مقالاتنا وكتبنا"

[3]«

يتّضح مما سقناه من أمثلة أنه يوجد تلازم بين فكرتي التواصل و الترقي و هذان الأمران يعدان من المسلمات عند دعاة فكرة التقدم حتى عندما يغيبان في بعض فترات تاريخ

الإنسانية عن الرؤية العينية و ذلك أن هؤلاء الدعاة يفهمون من فكرة التقدم:

" إن سلسلة التحوّلات والتحسينات المتعاقبة البالغة الصغر تغيّر ، بحدوثها، حالة فرد أو مجتمع معيّنين"

[4]«

و هنا لا يسعنا إلا أن نلاحظ أنه إذا كانت فكرة التواصل ستتسبب في ما يمكن أن يعدّ انشقاقا في صف القائلين بفكرة التقدم فإن فكرة الترقي ستحدث في هذا الصف انشقاقات تكاد ترقى إلى مستوى الخلافات المذهبية و تفسير سبب ذلك بسيط فإذا كانت فكرة التقدم قد أصبحت بتأثير ما أصبح يشاهده الإنسان الأوروبي في القرن التاسع عشر من تطور ،من المسلمات ،أي مما تدعمه التجربة المباشرة بل أصبحت هي العقيدة السائدة في القرن التاسع عشر ،فإن فكرة الترقي لم تحصل على مثل هذا الإجماع،إذ طرح السؤال الإشكالي التالي:

هل رافق الترقي العلمي و التقني الذي يمكن أن يلاحظه الجميع ،ترق على مستوى القيم ،أي هل رافق الترقي الكمي ترق كيفي؟

[3] -Condorcet ,Œuvres de Condorcet, Paris, Didot,1847, esquisse X époque VI, p.243,cité par Delvaille, op.cit. p.681, note 3.
[4] - Delvaille, op.cit. p.42

إن هذه الإشكالية ستشغل فلسفة التاريخ طيلة القرن العشرين نفسه و سيبقى المفكرون السياسيون الغربيون على رأيين متناقضين سبق للقرن الثامن عشر أن عبّر عنهما من خلال جان جاك روسو الذي كان يقول بنظرية الانحطاط على المستوى الأخلاقي.

و رأي دولباخ الذي كان يقول بفكرة التقدم

ولنعد في خاتمة هذا القسم الى بدايته التي تضمنت أخذ رينان بفكرة التقدّم من ناحية وتبرير استعمار البلدان "المتقدّمة" البلدان "المتأخرة"ومنها الجزائر ثم تونس وبعض بلدان الشرق الأقصى.

لقد استعمل رينان وهو يبرّر الاستعمار عبارة "العناية الإنسانية" لأنه لم يعد يقول بـ"العناية الإلهية" وهذا الاستعمال نفسه يعبّر عن منحى أخلاقي ومن ثمّ سياسي سوف يتبناه في عصرنا الحالي من يقول "بضرورة" تدخّل البلدان الديمقراطية لمنع وقوع مجازر على سبيل المثال في البلدان "غير الديمقراطية" خدمة منها لـ "الإنسانية".

الباب الثاني

فكرة التقدم في بلاد المغرب من احتلال الجزائر (1830) حتى نهاية القرن التاسع عشر

القسم الأول

فكرة التقدم في بلاد المغرب في القرن التاسع عشر

إن ما سنهتم به في هذا الباب هو تتبّع مقوّمات فكرة التقدم عند المفكرين السياسيين المغاربة منذ احتلال فرنسا الجزائر ،أي بعبارة أخرى سنبحث عن مدى أخذ هؤلاء المفكرين بعدد من مقومات فكرة التقدم و هل يرقى هذا الأخذ إلى مستوى يمكن أن يدرجهم ضمن القائلين بفكرة التقدم مثلما تحدّدت ملامحها في القرن التاسع عشر الأوروبي أم أن هذا الأخذ اقتصر على جوانب دون جوانب أخرى من فكرة التقدم أي بقي انتقائيا.و نكاد نستغني عن الإشارة إلى أنه ليس يمكننا الحديث عن فكرة التقدم عند هذا المفكر السياسي المغربي أو ذاك من دون التعرض لنظرية الانحطاط و أحيانا حتى نظرية الدور ،ذلك أنه كثيرا ما يعثر المرء حتى عند القائلين بفكرة التقدم على عناصر هي أدخل في نظرية الانحطاط و أحيانا في نظرية الدور.

ولو صغنا ما سبق بعبارات أخري لتساءلنا: إلى أي حدّ فهم المفكرون السياسيون المغاربة حقيقة الصراع بين فرنسا خاصة التي تقول بفكرة التقدم وبين بلدانهم التي ما زالت تعتمد مفاهيم فضفاضة تتمحور حول فكرة الإصلاح وكيف اجتهدوا لمقاومة الغزو الفرنسي فكريا سياسيا؟ بالإصرار على البقاء قي نطاق "فكرة الإصلاح" القديمة؟ أم بتبني فكرة التقدم بديلا

عن مفهوم الإصلاح؟ و ماذا كانت عليه قوة المصرّين على "فكرة الإصلاح" و القائلين "بفكرة التقدم" و من حاولوا التوفيق بين هذين الطرفين اللذين لا يمكن أن يلتقيا؟

إن الجزائري حمدان خوجة يعتبر أول مغربي تأثر بفكرة التقدم مثلما صاغها دعاتها في فرنسا خاصة ولهذا السبب نستهل هذا الباب بدراسة كتابه "المرآة".

مدان خوجة في الجزائر (1775-1840) وخير الدين في تونس(1822-1890)

الفصل الأوّل

فكرة التقدم عند الجزائري حمدان خوجة

(1775-1840)

حمدان خوجة كولوغلي[5] حنفي المذهب تعدّ عائلته من العائلات الدينية و المخزنية على حدّ سواء تماما مثل عائلة بلخوجة أو بن مراد في تونس.فقد كان أبوه فقيها حنفيّا اشتغل مدرسا ثم أمينا عاما لإيالة الجزائر يتصرّف قي سجلّ المحاسبات ومرتبات الجيش العثماني و لهذا قلنا إنه ينتمي إلى عائلة دينية مخزنيّة.

أما عمّه فقد شغل منصب أمين للسكّة و اشتغل أيضا بالتجارة داخل الإيالة وخارجها في القسطنطينية و المشرق و أوروبا .

إن هذا الوسط العائلي هو الذي يفسّر تكوينه : فلقد ولد سنة 1773 أو 1775 في الجزائر زمن الداي محمد عثمان باشا.و عاش فيها حتى 1833، سنة الهجرة منها إلى فرنسا أوّلا ثم إلى القسطنطينية ثانيا. و في أثناء هذه الفترة حفظ القرآن صغيرا وتفقّه على يدي أبيه في الفقه الحنفي و حصل على قدر من العلوم العصرية و كان إما يعتني بأملاك العائلة الكبيرة في منطقة المتيجة في ضواحي عاصمة الإيالة الجزائر أو يرافق عمّه للتجارة خارج الإيالة و أحيانا في سفارة رسمية إلى القسطنطينية مثلما كان الشأن سنة 1784 ، زمن الخليفة العثماني محمود الثاني(

---

[5]- كولوغلي : من أب عثماني و أم جزائرية
: و كل المعلومات المتصلة بحياة حمدان خوجة اقتبسناها من
محمد العربي الزبيري, مذكرات أحمد باي و حمدان خوجة و بو ضربة، الجزائر ، ش،و،ن،ت.1973 و من تقديم محمد بن عبد الكريم ،كتاب حمدان خوجة ،المرآة ،بيروت ،مكتبة الحياة ،1972 .

1784-1839) و زمن حمودة باشا في تونس 1782-1814.و مثلما كان الشأن سنة 1820 عندما سافر هذه المرة ، و هو في سنّ الخمسين ، إلى فرنسا و عاش فيها مدة من الزمن كان أثرها في تكوينه الفكري و السياسي بالغا إذ أن فرنسا أصبحت بداية من هذه الفترة تقول على ألسنة مفكريها السياسيين بمعبود "وثني" جديد اسمه "التقدم

...

[6] (نقل هذا المرجع الى الباب الأول)

لقد عاد حمدان خوجة من فرنسا إلى الجزائر و قد تشبّع فكريا سياسيا بفكرة التقدّم فاتخذ منه الداي حسين (1818-1830) مستشارا يطمئن إليه و يعتمد عليه خاصة في هذه الفترة من فترات حكمه التي بدا له فيها أن حكومة الاستعراش la restauration تتصيّد الفرص لاحتلال إيالة الجزائر[7]

إلى هنا تنتهي الفترة الأولى من حياة حمدان خوجة و تبدأ المرحلة الثانية الممتدّة من حملة لويس دي بورمون على الجزائر سنة 1830 إلى 1833 و هي فترة مثلما نرى قصيرة جدا ، اختار فيها حمدان خوجة انتهاج سياسة محاورة قادة الجيش الغازي إيمانا منه بما تتضمّن "فكرة التقدّم" من دعوة تحرّرية أي بأن الأمة الفرنسية " العظيمة ستنجز ما وعدت به " فقبل أن يكون عضوا في بلدية الجزائر التي ترأسها مواطنه أحمد بو ضربة مثلما قبل أن يتولّى مهام كثيرة كلّفه بها لويس دي بورمون[8] خاصة منها التفاوض مع بومرزاق باي التتري بأمر من الجنرال كلوزيل [9]، و التفاوض مع الحاج أحمد، باي قسطنطينية في أوت و ديسمبر 1832 لحمله على قبول اقتراحات روفيقو[10]. و قد انتهت هذه الفترة بفساد

[6] -Mouy, l'idée de progrés dans l philosophie de renouvier, paris ,librérie philosophique, 1927,p.14.

[7]- لوسيت فلنزي، المغرب العربي قبل احتلال الجزائر 1790-1830، نقله إلى العربية حمادي الساحلي،تونس سيراس للنشر، 1994.

[8]- لويس دي بورمون 1773-1846 ، مارشال فرنسي خدم نابليون ثم تخلى عنه سنة 1815 ليلتحق بلويس الثامن عشر في قاند gandes.وزير وزير الحرب سنة 1829 تولى قيادة الجيش الذي استولى على الجزائر سنة 1830

[9]- كلوزيل بتران ،كونت كلوزيل ، 1772-1842, ماريشال فرنسي ، حاكم الجزائر سنة 1830 قائد جيش افريقيا 1835-1836

[10]- روفيقو، هو جنرال فرنسي و دوق 1774-1833 تولى وزارة الشرطة بين 1810 و 1814

العلاقة بينه و بين سلطات الاحتلال ممثلة في الجنرال كلوزيل الذي أنهى مهامه فـ" كان العزل بردا وسلاما {عليّ} "[11]

تبدأ الفترة الثالثة من حياة حمدان خوجة بهجرته إلى فرنسا سنة 1833، بعد أن ساءت العلاقة بينه و بين الجنرال كلوزيل و تنتهي بسببه.... و أثناء هذه الفترة ألّف كتابه "المرآة" بالعربية وفيه اشتكى من تعسّف الاحتلال الفرنسي و طالب سلطات باريس بالتحقيق في الموضوع و تكوين لجنة "مكوّنة من شخصيات نزيهة لا ترغب في تجريد الأهالي من ممتلكاتهم و النيل من كرامتهم"[12]

و قد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية حسونة بن دغيس الطرابلسي، إذ أن حمدان خوجة إذا كان يتقن العربية و التركية فهو لم يكن متمكّنا من الفرنسية تمكّنا يسمح بتأليف كتاب من هذا الطراز.

كم قضىّ حمدان خوجة في باريس؟

إن ما بين يدينا من مراجع لا يسمح بتحديد مدّة هذه الفترة.

أما في ما يتعلق بالفترة الرابعة من حياته ،و هي الفترة التي قضّاها في اسطنبول إلى سنة موته (1840) ،فالمراجع التي اعتمدناها تشير إلى أنه كان في هذه السنة محرّرا في جريدة:"تقديم وقائع" باللغة العثمانية اذ التحق حسونة دغيس في هذه الفترة نفسها بعاصمة السلطنة العثمانية زمن خلافة السلطان عبد المجيد وأصبح محرّرا في الجريدة الرسمية العثمانية

مقوّمات فكرة التقدم الأربعة في كتاب "المرآة" لحمدان خوجة

لقد وضعنا " المرآة " في إطاره التاريخي السياسي فرأينا أنه أُلف سنة 1833 عندما اضطرّ حمدان خوجة إلى الهجرة من الجزائر إلى فرنسا و علينا الآن أن نفحص هذا الكتاب فحصا دقيقا ، غايته تحديد موقف حمدان خوجة من فكرة التقدم.

[11]- حمدان خوجة، المرآة ,ص 183.

[12]- حسونة بن محمد الشريف دغيس ،تزوج ابنتان من أبناء الباشا يوسف القرمانلي اختين له و أصبح كل من الأب محمد الشريف ثم حسونة وزيرا لخارجية الطرابلسية إلى سنة 1826، المرآة ، مقدمة محمد بن عبد الكريم، مصدر سبق ذكره،ص.6.

يبدو حمدان خوجـــة في فقرات جدّ محدودة في" المرآة " كأنه يأخذ بنظرية الدور و ذلك عندما وقف مشدوها إزاء أعمال التخريب و التقتيل التي ارتكبها الجيش الفرنسي في الجزائر سعيا منه الى كسر المقاومة الجزائرية:

"في جميع الأوقات يوجد عفريت بشع رهيب ،يذهب و يجئ مرّة تلو الأخرى فوق الأرض،ليجرّ وراءه أنواع الكوارث.ورؤساء كل زمان يجبرون على مشاهدة مظاهر هذه المعارك ووطء جثث الأموات بالأقدام و سماع أنين الآلام...و أخيرا إن هؤلاء الرؤساء لمجبرون على رؤية شناعة السلب و النهب و القتل"[13]

"ذلك لأن الناس قد احتفظوا بأهوائهم الخسيسة و شهواتهم الدينية التي قد ورثوها عن أسلافهم .وحتى لو أن الإمبراطوريات قد حكمت بطرق مختلفة فإن النتائج –دائما –هي نفسها و الجريمة المسموح بارتكابها هي دائما جريمة ،و الضعف عند الملوك قد استبدل بالظلم و الاستبداد.و إذا كان القائد المفوض إليه [يقصد كلوزيل] من طرف الدولة [يقصد ملكية جويلية أي ملكية لوي فيليب]يرتكب أعمالا تدفع إلى الشكوك و يسلك سلوكا مبهما يحمل طابع العيوب المخجلة ، فأي لغة ، إذن ، يمكن بها وصف هذا القائد لمعاصريه ،حتى يستطيعوا أن يحكموا عليه"؟[14]

لقد استعمل حمدان خوجة في الفقرة الأولى لفظ" الجبر" مرّتين فكأننا بإزاء قانون صارم تخضع له الأرض و قادة الأمم خضوعا يتجاوز حدود الزمان و المكان و مستوى التقدم الحضاري فهو:" عفريت رهيب يذهب و يجئ مرة تلو الأخرى فوق الأرض" و ليس يمكن للإنسان التصدي له .لأنه أدخل في مجاهل الغرائز التي يعجز العقل أثناء فترات الكسر الحضاري عن تفسيرها:

"" قليل من الناس من يصدق بارتكاب هذه الأعمال في غضون القرن التاسع، عصر، عصر الحرية و المدنية الأوروبية"[15]

و إذا غضضنا النظر عن هذه الفقرات القليلة التي تدل على الانهيار النفسي عند حمدان خوجة لأنه كتبها وحاله حال الآسف على ذلك:

---

[13]- حمدان خوجة،المرآة،ص.209.

[14]- حمدان خوجة،المرآة،ص.244 .

[15]- حمدان خوجة،المرآة،ص.57.

" فالمؤرخ له قلب بشري أيضا، فهو مجبور على إيقاف تفكيره ووضع قلمه ليئنّ و يتأوّه من بعض أعمال البشر.فوا أسفاه ما هو العلاج لآلامنا الكثيرة؟"[16] إذا غضضنا النظر عن ذلك فإن كل ما في كتابه "المرآة" يدلّ من ناحية على تحفّظ إزاء نظريّة"الدور" المتشائمــة التي ترى في الجهد البشري عبثا لا طائل من ورائه لأن "التاريخ يعيد نفسه" وكذلك إزاء "نظريّة الانحطاط "لأن الآخذين بهذه هذه النظرية ، مثلما رأينا في المدخل ، مهووسون بخلاص أمّة مخصوصة من أمم الأرض وهي هنا الأمة الإسلامية دون غيرها أي يلحّون على ضرورة مقاومة "الأنا الإسلامي" " الآخر المسيحي" ويدلّ من ناحية أخرى على أخذ لا لبس فيه بفكرة التقدم بالمعنى الذي تحدّد في فرنسا نهاية القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر ،هذا الأخذ الذي تفطّنه الآخذون بنظرية الانحطاط من

الجزائريين أنفسهم فـ"كفّروا" حمدان خوجة و"خوّنوه" فما كان منه إلا أن وصفهم بـ"الجهلاء:

" الأشخاص الجهلاء الموجودين في حوزة هذا المفتي [الحنفي] قد لا حظوا أن " حمدان أصبح رجل الفرنسيين ، لأنه سافر إلى بلادهم و أعجب بنظامهم، و على هذا الأساس يجب الاحتراس منه"[17]

إن التنابز بالألقاب سيصبح منذ هذه الفترة المبكّرة من القرن التاسع عشر سمة مميّزة للصراع الذي لن يخمد الى حدّ اليوم بين القائلين بـ" فكرة التقدّم " وخصومهم من القائلين بـ" نظرية الانحطاط" فالأوائل سيكثرون من وصف خصومهم ب"الجهل" وما شابهه من صفات أما أعلام الآخذين بـ"نظرية الانحطاط" فلن يقتصدوا في نسبة الكفر والخيانة ومرادفهما التغرّب الى القائلين

[16]- حمدان خوجة،المرآة،ص.209
[17]- حمدان خوجة،المرآة،ص.164

بـ"فكرة التقدّم" لأن هؤلاء يلحّون على إبراز "إنسانية الإنسان" ويغضّون من شأن الخصوصيات العرقية والدينية والفكرية.

إن من يقرأ "المرآة" يعجب لما يزخر به هذا الكتاب من ألفاظ "المدنيةّ" و"الإنسانية" و "البشرية" أو "البشر" أو "الأرض":

" إن من واجب جميع البشر الساكنين فوق سطح هذه الأرض أن يعتبروا أنفسهم بمثابة أسرة واحدة"[18]

هذه الجملة القصيرة تلخّص مضمون فكرة التقدم في عنفوانها إذ أن من شروط فكرة التقدم المميّزة لها عن فكرة الانحطاط شرط فهم فكرة التقدم باعتبارها تقدّما إنسانيا عامّا حقّقه العقل البشري لا عقل أمّة من الأمم و هذا الشرط الأساسي هو الذي دفع بجاك شيراك في الخمس دقائق التي توجّه فيها إلى الشعب الفرنسي في كلمة وداع مساء الثلاثاء 15 ماي 2007 إلى أن يؤكّد رفضا منه لشطط واحد من مواطنيه هو ارنست رينان قبل قرن من الزمان ، أنه ليس "في إمكان حضارة من الحضارات أن تلخّص الحضارات الإنسانية" لأن ذلك قد يقود حضارة متقدّمة على غيرها في فترة زمنيّة معيّنة الى الاستهانة بحضارة أخرى أقلّ منها تطّورا ومن ثم "استعبادها" لـ"تطويرها".

فمن شروط فكرة التقدم الشمولية الجغرافية و العقلية أي العالمية.ومن الواضح أن مثل هذا الشرط يقود إلى نبذ فكرة الخصوصية القومية و العقلية و الدينية و لذلك رأينا ابن رشد يكتب في القرن الثاني عشر في ضرورة التقليص من الخصوصيات الدينية:

"المذاهب في العالم ليست تتباعد حتى يكفّر بعضها أو لا يكفّر"

وسيكتب حمدان خوجة في الثلث الأول من القرن التاسع عشر تبريرا منه لتعامله مع الفاتحين الفرنسيين الذين كان ينتظر منهم تطبيقا لفكرة التقدم في الجزائر شبيها بتطبيقها في فرنسا ما يذكّر بما كتب ابن رشد:

[18]- حمدان خوجة،المرآة،ص.

"إن الدين أمر معنوي يتعلق بالعقل و القلب، فلا نتجادل فيه، ثم إن الفرنسيين بشر مثلنا.و الأخوة البشرية قد جمعتنا معهم.و إذا كانت المدنيّة قد أسست على حقوق الإنسان،إذن فلا شيء يخيفنا من حكومة متمدّنة"

فإذا كانت الديانات اليهودية و المسيحية و الإسلامية التي تقوم على نظرية الانحطاط و التي حارب رجالها دعاة "فكرة التقدم" على مرّ الأزمنة الحديثة حتى انتهى الأمر في فرنسا إلى قيام ثورة 1789 البرجوازية ديانات يفضّل حمدان خوجة تغيير تفكير معتنقيها شيئا فشيئا لا محاربتهم فإنه ليس من الحكمة في شيء أن يعمد القادة الفرنسيون سليلو الثورة الفرنسية ، في الجزائر ، إلى الانتصار من ناحية للمسيحية ،و من ناحية ثانية إلى مقاومة المرابطين،على ما في معتقداتهم من فساد، في نظره،مقاومة لا هوادة فيها لذلك كتب:

"إذا كان الفرنسيون قد أتوا إلى هذا القطر بقصد حرب أهله، فما عليهم، إذن سوى انتظار مقابلة الشرّ بمثله (...)لا سيما من طرف أمة متعصّبة مغتاظة،يهيجها الألم.وقد أصبح غزو الفرنسيين للجزائر عارا على فرنسا،إذ أن الهدف من ذلك استئصال لقسم كبير من الكائنات البشرية فهل كان الفرنسيون يعاملون الشعب الجزائري بمثل ما هم يعاملونه الآن لو كان جميعه يعتنق دينا مثل دينهم ؟"[19]

لقد آمن حمدان خوجة بهذا "المعبود" الجديد "فكرة التقدم" إيمانا يميّز كل الآخذين بالنظرة التاريخية العقلانية الذين يرون في العقل محرّك التاريخ ممّا يدفعهم إلى التقليل من قيمة المادي و الاجتماعي و الطبقي في التأثير في هذا العقل تأثيرا يصل إلى حدّ تحريف مساره في كثير من الأحيان:

" في إمكاننا أن تعتقد بأن جميع أفكار التعصّب الضيّقة قد تنوسيت في القرن التاسع عشر ، و أن تحرير الشعوب قد أزف أوانه و أن من واجب جميع البشر الساكنين فوق سطح هذه الأرض أن يعتبروا أنفسهم بمثابة أسرة واحدة"[20]

عندما يقرأ المرء شاهدا مثل الشاهد السابق لا يسعه إلا أن يتذكر أشباها له في بداية القرن الحادي و العشرين عندما كثر عدد المنتحبين على القيم الإنسانية التي

[19]- حمدان خوجة،المرآة،ص.210.

[20]- حمدان خوجة،المرآة،ص.61.

كثيرا ما داسها الواقع.لصعوبة التوفيق بين شرطي القول والعمل أي النظريّة والممارسة.

و بما أن حمدان خوجة تاريخي عقلاني[21] يرفض رفضا باتا أن يقول مثل التاريخيين الماديين [22] إن" فكرة التقدم" هي فكرة الطبقة البرجوازية التي قامت بثورة 1789 و هيمنت على الحياة السياسية في فرنسا في القرن التاسع عشر وسلكت سلوكا يلائم مصالحها الاقتصادية فلسوف تطرح عليه المسألة الأخلاقية القديمة الحديثة المعاصرة أي مسألة العلاقة بين النظرية و التطبيق أو بعبارة ماكس فيبير العلاقة بين" أخلاق الدعوة" و "أخلاق المسؤولية" إذ لاحظ الملاحظون منذ القديم أن أيّة دعوة تكون في منشئها أي قبل تسلم السلطة أكثر إنسانية و "عذريةّ" منها عندما تقبض على زمام الأمور و تضطرّ نتيجة هذا الواقع الجديد إلى إيلاء الواقع وتضارب المصالح بين الأمم أهمية متزايدة.

و لقد فسر حمدان خوجة ، بسبب أخذه بعقلانية فظة، حيد الواقع الناتج عن شراسة احتلال الجزائر عن "فكرة التقدم" بالشكّ ، في بداية الأمر ، في إمكان اطّلاع ساسة باريس شارل العاشر ثم لويس فيليب بعد ذلك ومستشاريهما السياسيين على حقيقة ما يحدث في الجزائر:

"و من ناحيتي –أنا – فإني مقتنع بأن جميع هذه الأفعال قد حدثت دون أن تعرف بها الحكومة الفرنسية لأنها لو علمت بجميع هذه الأنماط اللاإنسانية و المعاكسة لقوانين الدستور دون أن تعاقب مرتكبيها لأصبح في الإمكان أن يقال بأنها تشجّع على الجريمة و تساعد على ارتكاب الظلم .و في هذه الحالة سيكون تصرّفها مضادا للمبادئ الشريفة و للرأي الذي تكوّن لي تجاه الشعب الفرنسي."[23]

لقد قلنا إن حمدان خوجة ينتمي إلى التيار التاريخي العقلاني الذي يكاد يهمل الربط بين المواقف السياسية و دوافعها الاقتصادية و لكن هذا الانتماء كثيرا ما تشذّ به التجارب المرّة عندما يتعرّض المفكّر السياسي التاريخي العقلاني هو نفسه للامتحان فيقترب نتيجة لذلك من التيار التاريخي المادي من دون أن يتبنّاه وقد يحصل لكثير من المفكّرين ، وليس حمدان خوجة واحدا منهم ، أن يرتموا حتى في رحاب "نظرية الدور" المتشائمة و هذا هو شأن حمدان خوجة الذي كثيرا ما

---

[21]- التيار التاريخي العقلاني:

[22]- التيار التاريخي المادي:

[23]- حمدان خوجة،المرآة،ص.77.

اشتكى في "المرآة" ممّا تعرّض له شخصيا من امتحان خاصة أنّه ينتمي بصفته كلوغليّا إلى هذه الفئة المحظوظة اقتصاديا و علميا و اجتماعيا التي تعرضّها الانتفاضات الشعبيّة أحيانا للامتحان فـ:"أنا بدوري ،يتحّتم علي أن أصرح أنني أملك ، عن طريق الوراثة، قسما كبيرا من هذا السهل [سهل متيجة]"[24] "و لم أرتبط بهذا السهل ، إذن إلا لمجاورته مدينة الجزائر و احتوائه على مواش ومزارع،قريبة جدا من هذه المدينة،حيث أزرع القطن،ذلك الغصن المثمر الذي لم يعرفه العرب"[25] و هذه الممتلكات جميعها نهبها العرب و البربر عندما أحسوا أن أيدي الغزاة الفرنسيين ستطالها إذ " كان العرب و القبائل يعلمون أن جميع أراضي متيجة ملك لسكان مدينة الجزائر و هذا هو السبب الدافع بهم إلى السلب و النهب و التخريب مهما استطاعوا إلى ذلك سبيلا" [26]فعمليّة نهب العرب و البربر أملاك سكان مدينة الجزائر و منهم حمدان خوجة كان نتيجة اتحادهم تحت راية المرابطين أي الداخلين ضمن من يقولون بفكرة الانحطاط الذين رأوا في استسلام أمثال حمدان خوجة من القائلين بفكرة التقدم أعداء حقيقيين لا يقلون خطرا عن الغزاة الفرنسيين:

" و قد أوعز المرابطون (شيوخ الطرق) إلى جميع العرب و البرابرة [أي الأمازيغيين] أن يجتمعوا بضواحي مدينة الجزائر ، و حتى الذين لم تكن لهم علاقة حسنة في ما بينهم ،فإنهم قد تناسوا في هذه الظروف ،خصوماتهم القديمة ، من أجل أن يتّحدوا على مصالحهم المشتركة بينهم.ثم خطب المرابطون في الاجتماع، فقالوا:

"عندما يدخل الذئب في وسط الكلاب ،فإنها تنبحه و لا تنبح إخوتها،فهاهو الوقت قد حان ليتسلّحوا ضد الفرنسيين، و يتحدوا على ردّهم على البلاد" ثم وطّدوا العلاقات بينهم و أمّنوا سبلهم، و راحوا يتوقّعون أن الفرنسيين سيسلبون جميع الجزائريين. وهذا هو السبب الذي دفع بالعرب و البرابرة أن يستولوا على جميع أرزاق سكان مدينة الجزائر الموجودة ب"متيجة" فلم يتركوا من هذه الأرزاق مواشي و لا حبوبا"[27]

---

[24]- .حمدان خوجة،المرآة،ص63

[25] حمدان خوجة،المرآة،ص 66

[26] .حمدان خوجة،المرآة،ص170

[27] - .حمدان خوجة،المرآة،ص.186

هذا هو ما تعرّض له حمدان خوجة من نهب على أيدي عرب الجزائر و أمازيغييها الذين كانوا يتخذون من متصوفة الإسلام و مرابطيه ،أي القائلين بنظرية الانحطاط ،قادة مرشدين شأنهم في ذلك شأن كل المغاربة في النصف الأول من القرن التاسع عشر

و لكن ما قد يعدّ من محاسن حمدان خوجة في بعض الفقرات المتقدمة أنه كاد أن يتخلّص الى حدّ ما ولفترة قصيرة من عقلانيته المجنّحة فتحدّث عن أسباب اجتماعية في سلوك العرب والبربر وان كان يصرّ على ربط هذا السلوك بسبب فكري سياسي أي مقاومة الغزو الفرنسي بمعنى أنه لم يردّه حصرا ، مثلما يفعل الكثير من الكتاب الفرنسيين إلى "طبيعة مغربية" متأصلة هي "طبيعة السلب و النهب و الإغارة" إي أنه لم يرتدّ ، رغم تجربته الأليمة، عمّا قامت عليه فكرة التقدم نفسها من قول بوحدة الطبع البشري القابل للتحسّن

بفعل تطوّر العقل البشري أفلم يكتب حمدان خوجة إيمانا منه بفكرة التقدم التي تشترط التقليص من طغيان الوجدان على العقل ومحاولة بلوغ أقصى قدر من الموضوعيّة:

"أود أن يكون أسلوبي قريبا جدا من أسلوب المؤرخين الحقيقيين، حتى يمكن للأجيال القادمة أن تنتفع ببعض رواياتي"[28]

و على العكس من موقف حمدان خوجة من سلوك عرب و أمازيغيي الجزائر الذي يمكن أن يوصف بالموقف "الموضوعي" نراه يتّخذ موقفا يندّد بسلوك الفرنسيين الذين اتّخذوا من "فكرة التقدم "معبودا" جديدا يبرّر غزو الأمم الأخرى الأقل تطوّرا و تبنّاه هو نفسه و لكنه، مع ذلك ، لم يسلم من اضطهادهم فأول ما لجأ إليه الفرنسيون هو اعتماد سياسة "فرق تسد" المناقضة لفكرة التقدم التي تعتبر

[28] - حمدان خوجة،المرآة،ص.178.

جميع البشر "بمثابة أسرة واحدة"[29] لا يجب التفريق بين أعضائها سعيا الى استعبادهم فعمدوا مباشرة بعد عقد لويس دي بورمون معاهدة السلم في 5 جويلية 1830 مع الداي حسين التي تنصّ في بندها الرابع على "أن القائد العام [لويس دي بورمون] يضمن لجميع الانكشارية ما ضمنه للدّاي من امتيازات وحماية "[30] إلى إفراغ الجزائر من العنصر العثماني الذي يعده حمدان خوجة عنصرا أساسيا في تكوين الجزائرناقضين بذلك نّص المعاهدة:

" من الشروط التي تتضمنها معاهدة تسليم الجزائر، أن الأتراك يعتبرون بمثابة سكان البلاد.و لكن لم يمض وقت قصير على تسليم البلاد حتى خطفهم "بورمون" و نفاهم ، بعدما فرق بينهم و بين نسائهم و أفلاذ أكبادهم، دون أن يرتكبوا أدنى جرم يستوجب لهم ذلك إذ شحنهم في مراكب و بقوا هناك عدة أيام –على الشاطئ –قبل أن تخرمهم تلك المراكب"[31]

و قد أضرّت هذه السياسة بعائلة حمدان خوجة نفسه اذ أصبحت بناته مهددات بالطلاق:

" إني لا أرضى بذهاب بناتي (....) إننا لم نعرف قانون الطلاق الإجباري تحت الحكومات المعروفة بكثرة الاستبداد، و لكن ها نحن قد عرفناه تحت جناح الإدارة الفرنسية التي أحدثت هذا القانون في أفريقيا (الشمالية) مع أنه لا وجود له في فرنسا نفسها.و مهما كان الأمر ،فغير ممكن أبدأ إيجاده بهذا النمط.و في

هذه الحالة قد أصبحت مجبرا على إيجاد وسيلة –تجعلني-على الأقل-متظاهرا بالخضوع لهذا العمل المكره"[32]

[29] .حمدان خوجة،المرآة،ص .61
[30] -.حمدان خوجة،المرآة،ص.169
[31] -حمدان خوجة،المرآة،ص.187
[32] -.حمدان خوجة،المرآة،ص.76

ما الذي قصده حمدان خوجة من "التظاهر بالخضوع لهذا العمل المكره"؟ لقد قصد الخوف من أن يتعرض للامتحان إذا أبدى وهو في الجزائر رأيه في ما يحدث فيها ممّا يفسّر سبب هجرته الى فرنسا كشفا للحقائق:

""لو كنت حرّا في عرض جميع ما أستطيع أن أرويه جهارا دون أن أصبح مضطهدا ،لعرف الجمهور أشياء كثيرة جدا.إني أمشي فوق أرض مجهولة المعالم،و لا أعرف أين توجد الهوايات .إنني أخاف أن يصبح مصيري مثل مصير بعض الأشخاص من أبناء وطني،فأقضي ما تبقى من عمري في غياهب السجون ، أو أصبح منفيا ،بعيدا عن أسرتي،مطرودا من وطني،أو لعلي سأصبح متّهما بتواطئي مع البرابرة على نسج مؤامرة ضد الفرنسيين،ثم لا أستطيع أن أعرف أسباب الاتهام، حتى أتمكن من الدفاع عن نفسي"[33]

إن السياسة الفرنسية الفعلية، إذن، لا تقول بضرورة "تصدير" الحريات الى المستعمرات فما أبعد القول ب"فكرة التقدّم" عن تطبيقه !

وهي سياسة تكاد أن ترى في الجزائريين على الرغم من وجود نواة حضارية حديثة في الجزائر العاصمة وتلمسان ، "جنسا" غير قابل للتحسن يجب إلغاؤه وهذا هو مأخذ حمدان خوجة الأساسي عليها فهو يقول حتى في ما يتعلق بتجربة العنف في الثورة الفرنسية انه لم يخل من سلبية:

"" بنفس هذه الطريقة [طريقة نهب الجنود الفرنسيين أملاك أعيان الجزائر منهم عثمان خوجة] امتلكت أملاك الأمة الفرنسية إبان ثورتها.و هذه الأفعال لا تصبح منسيّة إلا بعد قرون أو يبذل الملايين من الفرنكات ،تعويضا عن تلك

[33]- حمدان خوجة،المرآة،ص.256.

الممتلكات،حتى تطمئن ضمائر أصحابها الجدد.ومن الطبيعي أن يكون حكم الثورة و الفوضى سببا في تخريب كل شيء يمكن تخريبه"[34]

إن حمدان خوجة لا يقف موقف المعارض لاحتلال الجزائر و تبديل حكم الولاة بحكم الفرنسيين و لكنه يقف موقفا صارما من حيد الحكم الفرنسي في الجزائر عن القيم التي أنبتت عليها ،نظريا ، الحضارة الغربية الحديثة عموما

فالغرض من "المرآة" ليس محاربة فرنسا و المدنية الفرنسية التي قامت على فكرة التقدم و لكنه "إطلاع[الفرنسيين] على بعض الوسائل التي يجب استعمالها،من أجل إخضاع القبائل الساكنين بالقسم الداخلي للبلاد،لأن بواسطة هذا السلوك استطاع الأتراك أن يقهروا هذا البرّ الشاسع من "وجدة" غربا إلى "الكاف" شرقا "[35]

إن هذه الوسائل التي يطمح حمدان خوجة إلى أن تعتمدها السياسة الفرنسية فـ"تنال بعض الفوائد في الجزائر و تنشر العلوم و المدنية هناك"[36]

تتلخص في حقيقة الأمر في وسيلة واحدة هي اجتناب وسائل العنف أي"العدالة و عدم المحاباة اللتان هما الرصيد لجميع الحكومات التي تستطيع- بواسطة هذه الوسيلة –أن تحصل على قوة معنوية دائمة.فمهما تأثّرت الأفكار تأثرت الأجساد-طبعا-بالتبعية.و لذلك فإن الغزو هو غزو الأجساد"[37]

ولقد اجتهد حمدان خوجة الذي لا ينكر من ناحية تخلف الجزائريين ، من غير سكان العاصمة وتلمسان ، الذي تسبب في الاستعمار ولا يكفّ من ناحية ثانية عن الدعوة الى اعتماد سياسة التدرج في تطويرهم مثلما تقول بذلك فكرة التقدم في إنارة سبيل الفرنسيين بـ" تقديم"لمحة تاريخية و إحصائية على إيالة الجزائر" هذه اللمحة هي العنوان الفرعي لكتاب "المرآة" و هي تمثل منجما

[34]- حمدان خوجة،المرآة،ص.194.
[35]- حمدان خوجة،المرآة،ص.صص.89-90.
[36]- حمدان خوجة،المرآة،ص.90.
[37]- حمدان خوجة،المرآة،ص89.

حقيقيا تضمّن لأول مرة في التاريخ الحديث دراسة اثنية سياسية ثقافية عن الجزائر تستند إلى المشاهدة الشخصية العينية:

"و أنا نفسي قد اجتمعت بهذا المرابط فبدا لي أنه رجل بسيط بدون تخمين و له فكر ممتاز"[38]

"و لقد رأيت هؤلاء البرابرة [القبائل] في أماكن سكناهم،وكذلك في مدينة الجزائر"[39]

"و في أثناء طريقي إلى قسنطينة[1832]كنت غير متعوّد على هذا الشكل من الحياة،(...) و لذلك فضّلت أن أنام في الخلاء و في السواد المطلق،على أن أبقى في سفينة نوح"[40]

هذه المشاهدة الشخصية هي التي دفعت حمدان خوجة إلى أن يكتب في من يدعون معركة الجزائر أكثر مما يعرف:

"يوجد-هناك –أشخاص يزعمون أنهم يعرفون أحد الأقاليم أو إحدى الممالك جبلا جبلا و حجرة حجرة،مع أنهم لم يروا هذه الأماكن سوى رؤية خاطفة عند مرورهم بنقطة منها ،وادعاء،هؤلاء بمثابة أدعائي-أنا-إذ ادعيت بأنني أعرف فرنسا جيدا لأنني مررت مرورا سريعا بمرسيليا و ليون و باريز و كالي ذهابا و إيابا عدة مرات.إن ضميري ليفرض عليّ أن أصرّح بأنني ليس في إمكاني و لا في استطاعتي أن أعطي نسبة وصفية لهذه الأماكن شبيهة بما هي عليه من الصفات.و سأترك للقراء مجال الاهتمام بإصدار حكمهم تجاه ملاحظات هؤلاء الأجانب التي تعاكس وجه الحقيقة و الإحتمال"[41]

[38]- حمدان خوجة،المرآة،ص.34.

[39]- حمدان خوجة،المرآة،ص.38.

[40]- حمدان خوجة،المرآة،ص41-42.

[41]- حمدان خوجة،المرآة،صص64-65.

لا شك أن القارئ المعاصر يتساءل و هو يقرأ "و في أثناء طريقي إلى قسنطينة كنت غير متعوّد على هذا الشكل من الحياة، و لست أستطيع أن أحتمل مشقّة المكوث داخل هذه المساكن،لذلك فضّلت أن أنام في الخلاء و في الهواء الطلق، على أن أبقى في سفينة نوح "إلى أي حدّ كان حمدان خوجة و هو يكتب "المرآة" سنة 1833 "وطنيا"؟

هذا التساؤل ليس تساؤلا وجيها لأن الوطنية مفهوم غربي حديث فلا يمكن،حينئذ، البحث عنها لا في جزائر 1830 و لا في طرابلس الغرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر الخ إذ كان كل بلد من هذه البلدان يضم "أوطانا" عديدة ثمّ إننا ما كنّا لنفصّل القول في."اللمحة التاريخية" لو لم ترسم لنا صورة غير مشرقة ولكنها قريبة من الواقع عن الحياة في المغرب الأوسط آنذاك وهو واقع يفسّر أخذ حمدان خوجة "بفكرة التقدم" التي كان ينتظر من دعاتها الفرنسيين الأخذ بيد الجزائر" دون انتظار جزاء أو شكور" فخاب أمله.

لقد قسّم حمدان خوجة المغرب الأوسط إلى "أوطان" تنقسم بدورها إلى "أوطان" تذكر بفترة اندثار الدولة الموحدية في القرن الثالث عشر: فهناك من ناحية الوطن القسنطيني في الشرق المجاور لتونس البايات الحسينيين و هناك من ناحية ثانية الوطن التلمساني في الغرب المجاور لمراكش السلاطين العلويين أما الجزائر و ضواحيها فهي وطن حديث مقارنة بالوطنين الكبيرين سالفي الذكر"[42]و يعبّر حمدان خوجة عن هذا الواقع الإثني الذي يود أن يصفه على النحو التالي:

"ها هي-إذن –التفاصيل الوصفية و الإحصائية و الجغرافية و التاريخية للشعب الذي يوجد بالقسمين:الشرقي و الغربي لإيالة الجزائرو كذلك تقسيم الأقاليم التي تتضمّنها هذه الإيالة"[43] .

[42]- حمدان خوجة،المرآة،ص71.

[43]- حمدان خوجة،المرآة،ص.77.

إننا سنتابع دراسة حمدان خوجة هذه "الشعوب" على أن نبدأ ،على عكس ما عمد إليه خوجة، بالجزائر:عاصمة الدولة،إذ أن الكاتب ينتمي إلى "الأعيان" القريبين إما كثيرا أو قليلا من السلطة الحاكمة.

شعب عاصمته الدولة:

ينحصر الشعب الجزائري عند حمدان خوجة في سكان مدينة الجزائر التي تسكنها"طبقات مختلفة من الناس فالطبقة الأولى الأندلسيون الذين فرّوا بأنفسهم من إسبانيا [و الطبقة الثانية] الأتراك (...)و القسم الكبير من سكان مدينة الجزائر يتألف من الأندلسيين و الأتراك و أولاد هاتين الطبقتين المولودون بسبب تزاوجهما يدعون "الكراغلة".[أما الطبقة الثالثة الأقّل عددا فتتكون من] العرب الذين يتبعون نفس عوائد الأتراك و الأندلسيين و نفس مدنيتيهما.وقد أنست السنوات السكان أصولهم الأولى فأصبح اليوم كل من يسكن مدينة الجزائر يدعى جزائريا"[44]

من هو الجزائري عند حمدان خوجة؟ إنه الذي نتج عن اختلاط عرقي أندلسي تركي بربري قبائلي عربي بدا على المستوى الثقافي في ما أطلق عليه حمدان خوجة لفظ"المدنية" في الشاهد سالف الذكر.

و يحدّد حمدان خوجة القصد من "المدنية" الجزائرية فإذا هي تتمثّل في مجموعة من الصفات التي تتمحور حول"اللطف الاجتماعي"الذي يتوّلد عن العيش في المدينة و ممارسة مهن التجارة و العلم الديني و الإدارة السياسية و يسمح لأعيانها مثل حمدان خوجة أن يعتبرها قدوة على مستوى فكرة التقدم مقارنة ببقية أقاليم الإيالة و لذلك أمكن لحمدان خوجة أن يكتب في من ليس جزائريا أي يسكن خارج مدينة الجزائر مثل القبائلي الأمازيغي الذي يغادر جبال جرجرة بقصد زيارة بعض أقاربه في العاصمة:

[44] - حمدان خوجة،المرآة،ص.79.

"و البربري الذي يغطي رأسه بقلنسوة لا يتجاسر أحد من سكان الجزائر على حملها يعدّ نفسه رشيقا أنيقا(...) و لقد رأيت هؤلاء البرابرة في أماكن سكناهم و كذلك في مدينة الجزائر"[45]

و أن يكتب في رجال الأمازيغ إذا كانوا "مرابطين":

"و الذي يعرف الشعائر الدينية عندهم يعتبر بمثابة العالم في مدننا"[46]

و حتى عندما يتحدّث حمدان خوجة عن المناطق المجاورة لمدينة الجزائر مثل سهل متيجة الذي يعرفه معرفة جيّدة "إني أتكلم عن دراية بالغرض و السبب لأنني (...) أحد ملاك متيجة"[47] لا يتمكّن من تجاوز "وطنيته الجزائرية" الضيقة:

"إن سكان أرض متيجة لم تكرمهم الطبيعة سوى بالتواني و الكسل و الجبن و النذالة و الخيانة والغدر و الحقد و الكره.و لم يكن لهم مدخول سوى الأجرة التي يتقاضونها من الجزائريين المتعاقدين معهم.من أجل خدمة مزارعهم،و رعاية مواشيهم و بيع الحليب في مدينة الجزائر.فعندما ينعت شخص بلقب"الكسلان " أو "البائس" يقال على وجه الحقارة :"إنه من متيجة"[48]

إن حمدان خوجة يمكن أن يدرج ضمن المدرسة التاريخية العقلانية شأنه في ذلك شأن كل القائلين بفكرة التقدم مثلما تحدّدت ملامحها النهائية في فرنسا في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر و هذه المدرسة ترى أن محرك التاريخ هو العقل و من ثم الفرد و النخبة و لا تكاد تولي العوامل الاجتماعية أهمية تذكر.و لذلك أمكنه أن يتحدث عن خصائص شبه ثابتة تميّز البربري الأمازيغي ساكن الجبال أو السهلي المتيجي ساكن متيجة عن الجزائري ساكن عاصمة الجزائر فهو لا يقول بالظروف الاجتماعية و السياسية التي تكاد

---

[45]- حمدان خوجة،المرآة،ص.38.
[46] - حمدان خوجة،المرآة،ص.42.
[47] - 0..65.
[48] - حمدان خوجة،المرآة،ص.65.

تفرض أن يكون بائع الحليب المتيجي "متوانيا كسولا جبانا خائنا غادرا حاقدا كارها"[49]

و على الرغم من هذا المنحى التفسيري فإننا نرى أنه في كل كتابه "المرآة" لا يتمكن من الحديث عن "شعب من شعوب" القطر [الجزائري] و سكانه إلا باعتماد نظرة مادية تردّ، على الطريقة الخلدونية، ما يظهر أنه طباع للناس ثابتة إلى نوع المعاش الذي يعيشونه.هذا المزج بين اعتماد منهجي المدرستين التاريخية العقلانية و "المدرسة الخلدونيّة"قاده إلى أن يصف سكان تلمسان الواقعة غرب المغرب الأوسط وصفا شبيها بما رأينا في وصفه الجزائر أي مدينة الجزائر فـ"تلمسان أهم مدن القسم الغربي (...) و قد كانت هذه المدينة في القرن السابع (الهجري)[الثالث عشر الميلادي عاصمة الولاية.وكانت تشكّل حكومة منفردة.و هي أقدم من مدينة الجزائر.و كانت مسكنا ملكيا لأسرة عبد المؤمن[مؤسس الدولة الموحدية] و هي في الوقت الحاضر آهلة بقدر كاف من السكان الذين يكونون هناك طبقتين اثنتين:إحداهما طبقة الأتراك و الأخرى طبقة العرب و أهل البلاد"[50]

و في موضع آخر "إن سكان تلمسان يتألفون من أتراك و أندلسيين و عرب" [51]

أي بعبارة أخرى أن هذا الخليط التلمساني الأندلسي التركي العربي هو أشبه ما يكون بالخليط الإثني في عاصمة الإيالة و لذلك فهو يمثل مستوى حضاريا أرقى من المستوى الحضاري في بقية أقاليم المغرب الأوسط لأن السكان هنا :

[49] - حمدان خوجة،المرآة،ص.44.
[50] - حمدان خوجة،المرآة،ص.71.
[51] - حمدان خوجة،المرآة،ص.72.

"لطفاء اجتماعيون ،يميلون إلى التجارة و يفلحون أرضهم و تحتوي بلدهم على عدة مصانع للصدف(...) و موقعها الجغرافي قد جعلها غانية مزدهرة.ولو كانت تحت حكومة عادلة لفاقت مدينة الجزائر "[52]

إن هذا التقسيم الإثني لسكان المغرب الأوسط يفيد أن العناصر الإثنية التي كان يمكن أن تحقّق الغرض التقدمي للفرنسيين و للأعيان المدنيين الجزائريين و التلمسانيين جميعا هي هذا المزيج المكوّن من الأندلسيين و الأتراك في درجة أولى وما تبقى من بقية السكان بربرا و عربا هلالية و سُلمية في درجة ثانية وذلك رغم توقفة عند ما يميّز البربر عن العرب.

و قد أفاض حمدان خوجة في بيان ما يميّز البربر و العرب حضاريا على مستوى فكرة التقدم هادفا من وراء ذلك إلى الإقناع بخطأ السياسة الفرنسية التي لم تميز بين مستويات التقدم في المغرب الأوسط فكسرت هياكل المؤسسات التقليدية حتى في الجزائر العاصمة و في تلمسان و لذلك كان الحكم التركي ،على قيامه على استبداد مناقض لفكرة التقدم ،أكثر فهما لواقع المغرب الأوسط الاتني والاجتماعي والديني خاصّة.

فالأتراك و منهم الكراغلة مثل حمدان خوجة ،كانوا "يؤمنون بأن المعبود المختار موجود في السماء [و يؤمنون] بأن الله الموجود في كل مكان لا يمكن أن يختصّ بمكان واحد" و لكنهم لم يتعرّضوا بسوء لمعتقدات القبائل التي تنزّل فيها المرابطون منزلة مركزية أي لـ"هذا النوع من العبادة [الذي] لا يقبله العقل حسب أسس الشريعة الإسلامية التي لا تجوز سوى إله واحد في العالم" إن حكمة الأتراك إذن تمثلت في انه "كان حكام الأتراك يحافظون على بقاء هذه الأسس الفاسدة. و هم أنفسهم قد كانوا يحترمون الأماكن التي ينظر إليها البرابرة بعين التقديس .و استعمال هذه السياسة المداراة جعلهم يحافظون على بقاء ما قد هدمه

[52]- حمدان خوجة،المرآة،ص.73.

الجيش الفرنسي منذ قدومه إلى أرض الجزائر لأنه بدل أن يسير على نفس هذه الخطة أراد أن ينشئ خطة أخرى لا تتفق-تماما- مع عوائد السكان و طباعهم" ذلك أن هذا الشعب يحتاج إلى فترة طويلة لتغيير عادات ضاربة في القدم تغلغلت في صنهاجة الجبلية المحاربة و يعسر القضاء عليها بين عشية و ضحاها باستعمال القوة

"إن هؤلاء السكان يبدون لأول وهلة أنهم شعب مؤلف من جنس بدوي يكاد يكون متوحشا و رغم ذلك كله فإننا نعتقد أنه من الصعب جدا على فرنسا و على جميع أيه قوة أخرى أن تخضعهم بغزوها"

و إذا كانت هذه هي حال صنهاجة من جبال القبائل التي لن يقبل مرابطوها الخضوع للجيش الفرنسي الغازي فإن حال العرب و سكان التل و الصحراء و صنهاجة فهؤلاء "السكان هم من سكان الأماكن المنخفضة أو السهول.و هذه الأماكن تنقسم قسمين [قسم] يمثل جبالا قليلة الارتفاع فسنسمّيه التل و [قسم] سنسمّيه الصحراء و هو يميل أرضا رملية.و جميع هؤلاء السكان [يقصد سكان التل] قد جاؤوا من أصل غربي و لغتهم عربية و حرفة هذا الشعب كلها فلاحة.أما سكناه فخيام مصنوعة من وبر الإبل و ليس له استقرار في مكان معين بل ينتقل و يخيم حيث يجد الكلأ و المرعى لمواشيه (...) و نلاحظ أن المرابطين يوجدون بقلة بين هذا الشعب البدوي المتنقل،وأن دينه و دين البرابرة واحد،و أنه مثلهم في الأوهام و التخيّلات التي يصعب إزالتها و كل من يسعى في محوها يعتبر مغفّلا و عديم التبصّر بأخلاق هذا الشعب و عوائده"[53]

"و هذا الشعب مولع بالخيل"[54] و "لعل هذا الشعب أكثر ضيافة من القبائل"[55]

[53] - حمدان خوجة،المرآة،ص45.
[54] - حمدان خوجة،المرآة،ص.48.
[55] - حمدان خوجة،المرآة،ص.47.

أما القسم الثاني أي "ما يتعلّق بسكان الصحراء الثانية فإنني لم أزر هذه الأقاليم بنفسي"[56] و لكن في الإمكان القول إن"هذا الشعب كثير النسمات،عربي النجار[الأصل] يحكمه عن طريق الوراثة رؤساء"[57] و "سكان هذه الناحية أقوى من سكان التل الفلاحين (...)و نستطيع أن نقول بأن رجلا واحدا من سكان الصحراء يضاهي عشرة رجال من الشعوب الأخرى"[58]

إن هذا الشعب بشقيه التلّي و الصحراوي كان تابعا لعاصمة شرق المغرب الأوسط أي قسنطينة "أم القرى"[59] مثلما يسميها حمدان خوجة على غرار مكة التي تسمى أم القرى أيضا .

و الشعبان الصنهاجي ممثلا في البربر و العربي ممثلا في سكان التلّ و الصحراء يتفقان على عكس سكان الجزائر و تلمسان في أمر واحد واضح تمام الوضوح عند عرب التل و الصحراء و يمكن أن ينطبق على الصنهاجيين من بلاد القبائل و هو "أن طبيعة هذا الشعب [العربي في التلّ و الصحراء] تدفع الى أن يبتعد عن الأوروبيين بسبب الاختلاف الموجود بين الشعبين في اللغة اللباس و العوائد ثم إن تعصبه لأفكاره هو أساسا العوائق التي تحول دون اقترابه من الأوروبيين"[60]

دعوة حمدان خوجة السياسية تبدو ،إذن واضحة فهو يدعو السياسيين الفرنسيين الذين يقولون بفكرة التقدم البشري و يعادون التعصب الديني و العرقي و الفكري إلى أن يتحالفوا مع أمثالهم من مستنيري المغرب الأوسط الذين يشاركونهم في النظرة إلى الأشياء و إلى أن لا يقابلوا تعصب البربر و العرب في المغرب الأوسط بتعصب فرنسي مضاد معوّلين على حتمية هزيمة مليونين من سكان المغرب الأوسط إزاء عشرين مليونا من الفرنسيين لأن الغزو الناجح هو "غزو

---

[56] - حمدان خوجة،المرآة،ص.52.
[57] - حمدان خوجة،المرآة،ص.52.
[58] - حمدان خوجة،المرآة،ص.52.
[59] - حمدان خوجة،المرآة،ص.53.
[60] - حمدان خوجة،المرآة،ص.55.

القلوب" أي القبول السلمي بمكتسبات البلدان "المتقدمة" إذ التقدم إنساني و التعصب قومي و "غزو القلوب" عنده لا يكون إلا بنشر "العلوم و المدنيّة هناك"[61]

و بذلك "تنال[فرنسا] بعض الفوائد في الجزائر"[62]

لقد كان حمدان خوجة يعتقد ، تماما مثلما يعتقد دعاة فكرة التقدم، أن المرابطين مثلا يعيرون عن تفكير ما أبعده عن فكرة التقدم إذ أن "اعتقاد الشعب [الأمازيغي] في المرابطين مبني على الوهم و الجهل و على أسس غير صحيحة و من الصعب تغييرها ،بيد أنها معروفة جدا لدى رجالنا المثقّفين، و أيضا لدى رؤساء الحكومة التركية،و بدافع سياسي كان حكام الأتراك يحافظون على بقاء هذه الأسس الفاسدة و هم أنفسهم قد كانوا يحترمون الأماكن التي ينظر إليها البرابرة بعين التقديس و استعمال هذه السياسة و المداراة جعلهم يحافظون على بقاء ما قد هدمه الجيش الفرنسي منذ قدومه إلى أرض الجزائر"[63]

كما ان حمدان خوجة كان يرى أنه لا يمكن أن يقود الشعوب في القرن التاسع عشر من لا يكون ذا "خبرة و حنكة بالتغييرات البشرية"[64] و التغيير أساس من الأسس التي تقوم عليها فكرة التقدم كما أنه كان يعتقد أن غزو الجزائر لم يكن غايته دينية صليبية لأن فكرة التقدم عوّضت في فرنسا الفكرة الدينية:

"أنا شخصيا لا أرى أن العنصر الديني هو الذي دفع بالفرنسيين إلى احتلال الجزائر"[65]

و لذلك كان مطمحه أن تعمد السلطة الفرنسية،بعد زوال الحكم التركي ،إلى تمكين الطبقة المتنورة الآخذة بفكرة التقدم في المغرب الأوسط من حكم نفسها بنفسها على الأقل في ما يتصل بإدارة الدولة داخليا لأن هذه الطبقة هي القادرة

---

[61] حمدان خوجة،المرآة،ص .90

[62] - حمدان خوجة،المرآة،ص.90.

[63] - حمدان خوجة،المرآة،ص34.

[64] - حمدان خوجة،المرآة،ص.72.

[65] - حمدان خوجة،المرآة،ص.210.

وحدها على السير بالقطر في اتجاه تقدّمي بدليل أن "سكان تلمسان [شكلوا بعد سقوط الحكم التركي مباشرة] حكومة حرّة من نوع الجمهورية مؤلفة من أشخاص ذوي خبرة و حنكة بالتغييرات البشرية و هؤلاء الأشخاص عبارة عن مجموعة مؤلفة من عدة نبلاء البلاد ووجهائها"[66]

و لقد خاب أمل حمدان خوجة في السياسة الفرنسية في المغرب الأوسط لأنها بدل أن تسلك السياسة الرشيدة التي كان ينصح بتوخّيها فضّلت إنهاء دور "نبلاء البلاد ووجهائها"[67] بدافع غير عقلاني بل بدافع هو أقرب إلى غريزة الشره المالي منه إلى العقل:

"نصحت [...] باستعمال الأسس التي طبقت بالفعل بين آراء هذا الشعب الذين ليس لهم معرفة كافية تؤهلهم لاستبدال عوائدهم و أخلاقهم بقوانين أوروبية لن يمكن-أبد-أن يخضعوا لها بواسطة القوة.إن التطبيق للوسائل الموجودة –بالفعل.هو وحده الذي

يمكن أن يأتي بنتيجة محمودة.إن تعطش الفرنسيين [للغنى] في الجزائر قد نزع منهم فطنتهم و رشدهم و ذهب بعقلهم ورزانتهم فأصبحوا صماّ عمياً.ثم إن هذه الوسائل ليست فكرة نظرية ،بل طبقت منذ زمان بعيد.و الأعمال تشهد بالصلاحة و الاستحكام لأسس الوسائل القديمة التي نريد التمسك بها و الانتفاع بتطبيقها.و أكرّر مرة ثانية،بأن شراهة الفرنسيين للغنى لم تكن في الجزائر إلا لتساعدني على سياق بعض العبارات المثلية:فقد شبهت السكان الأوروبيين (في مدينة الجزائر) و قد شبّهت المدينة بحوض صغير مملوء بماء مالح،و كلما ازداد الجبار منه شربا ازداد عطشا .ثم يجفّ الحوض و العطش باق لم يفارق صاحبه"[68]

إن فشل حمدان خوجة في اقتناع الساسة الفرنسيين من دعاة فكرة التقدم بضرورة اعتماد سياسة المراحل و سلوك منهج التغيير البطيء سيؤدي منذ سنة نشر "المرآة" سنة 1833 إلى صراع مرير بين الفرنسيين و حملة لواء المقاومة

[66] - حمدان خوجة،المرآة،ص.72.
[67]- حمدان خوجة،المرآة،ص.72.
[68] - حمدان خوجة،المرآة،صص89-90.

المسلحة بدءا بالحاج أحمد باي قسنطينة و عبد القادر الحسني وصولا إلى الثورة الجزائرية المسلحة في خمسينيات القرن العشرين.

و لسوف تدفع هذه المقاومة الفرنسيين إلى توخي الحذر عند احتلال تونس سنة 1881 و مراكش سنة 1912 و ذلك بالسعي إلى المحافظة قدر الإمكان على بعض مقوّمات المجتمع التقليدي

لم يعد يوجد في القرن التاسع عشر لا في أوروبا و لا في غيرها من لا يقول ضمن المشككين في إمكانية تحقيق هذا التوازن خاصة عند عدم انعدام توازن القوى بين الأمم القوية و الأمم الضعيفة إذ يجيب عن السؤال الذي طرحه في ما تقدم على النحو التالي:

لا يمكن لمن يقرأ هذه الفقرة الطويلة إلا أن يميل إلى إدراج حمدان خوجة التسامح بديلا عنه لأن التعصب يقود إلى الإرهاب و السيطرة على الأجساد في حين أن التسامح يقود إلى "غزو القلوب"

تتلخص في حقيقة الأمر في وسيلة واحدة هي "اجتناب وسائل العنف(...)و استعمال الأسس التي قد طبقت بالفعل بين أفراد الشعب،الذين ليس لديهم معرفة كافية تئهلهم لإستبدال عوائدهم و أخلاقهم بقوانين أوروبية و لن يتمكن أبدا أن يخضعوا لها بواسطة القوة "[69]

فالغرض من "المرآة" ليس محاربة فرنسا و المدنية الفرنسية التي قامت على فكرة التقدم و لكنه "إطلاع[الفرنسيين] على بعض الوسائل التي يجب استعمالها،من أجل إخضاع القبائل الساكنين بالقسم الداخلي للبلاد،لأن بواسطة

تتلخص في حقيقة الأمر في وسيلة واحدة هي "اجتناب وسائل العنف(...)و استعمال الأسس التي قد طبقت بالفعل بين أفراد الشعب،الذين ليس لديهم معرفة

[69]- حمدان خوجة،المرآة،ص90.

كافية تئهلهم لإستبدال عوائدهم و أخلاقهم بقوانين أوروبية و لن يتمكن أبدا أن يخضعوا لها بواسطة القوة "[70]

الثورة و الفوضى سببا في تخريب كل شيء يمكن تخريبه"[71] خاصة إذا كان الثوار من الطبقة المعدمة مثلما حدث في الجزائر قد كانوا أفاقين فقراء،فأرادوا أن يصبحوا أثرياء و لو تسبب ثرائهم في أكبر الخسارة و الضرر"[72]

و يضطر حمدان خوجة للإقتناع بفكرته في ضرورة اعتماد فرنسا في احتلالها شيهت المدينة بحوض صغير مملوء بماء مالح،و كلما ازداد الجبار منه شربا إزداد عطشا .ثم يجف الحوض و العطش باق لم يفارق صاحبه"[73]

و لسوف تدفع هذه المقاومة الفرنسيين إلى توخي الحذر عند احتلال تونس سنة 1881 و مراكش سنة 1912 و ذلك بالسعي إلى المحافظة قدر الإمكان على بعض أسس المجتمع التقليدي أي بسلوك المسلك الذي سبق أن دعا حمدان خوجة إلى اعتماده سنة 1833.

[70]- حمدان خوجة،المرآة،ص90.
[71]- حمدان خوجة،المرآة،ص.194.
[72]- حمدان خوجة،المرآة،ص.195.
[73] - حمدان خوجة،المرآة،صص89-90.

.

و قد حرص حمدان خوجة على تحديد الشروط الضرورية التي يجب أن تتوافر لهؤلاء المفكرين الفرنسيين المؤهلين للبتّ في حقيقة هذه العلاقة فإذا هي تتلخص في أن يكونوا ممن " لا تستطيع الحكومة و لا الأمة الفرنسية أن تتكر وطنيتهم وغيرتهم [و هي الأمة] التي تملك الأخيار من المفكرين و رجال حقوق الإنسان" [74]

إذ غرض المرآة هو "إشراك الفرنسيين الأقحاح في آلامنا و إشعارهم بأوجاعنا" [75]

لقد كان حمدان خوجة يرى في البداية أن ما آل إليه الوضع في الجزائر على و لكن خيبة أمله في الملك و القائد الجديدين ستكون بمقدار ما كان له من أمل فيهما فارتقى شكه في تطبيق الفرنسيين فكرة التقدم في مستعمراتهم إلى حدّ بداية التساؤل المهيّء للتساؤل بل لليأس :

أفلا يكون " لسياسة رجال السلطة طرق واسعة مطّاطة يمكن أن يقال عن شكلها انه يتغير حسب إرادتهم و أهوائهم"؟[76]

"و هل من واجبنا أن نعتقد أن فوائد الاتفاقات و المعاهدات لا تنالها سوى الشعوب القوية على حساب خسارة الشعوب الضعيفة"[77]

و لسوف يبلغ هذا اليأس أعلى مستوى يمكن أن يبلغه عندما لا يتمكّن حمدان خوجة من حصر خيانة مبدا التقدم في العسكريين و الساسة فيضطّر إلى الشكّ في نوايا رجال الفكر أنفسهم من الفرنسيين:

---

[74]- حمدان خوجة،المرآة،ص.277.

[75]- حمدان خوجة،المرآة،ص.277.

[76]- حمدان خوجة،المرآة،ص.174.

[77]- حمدان خوجة،المرآة،ص.256.

" إذن فأين هؤلاء الفرنسيون المفتخر بهم ،هؤلاء تلامذة نابليون العظيم،هؤلاء الوطنيون ،هؤلاء القضاة ، ثم أين هم هؤلاء المنصفون؟ و ماذا فعلوا بعلومهم وكفاءاتهم و ذكائهم"؟[78]

ثم:

"لماذا في جميع أوروبا –لاسيما فرنسا- تدرّس علوم قانون الإنسان؟ ثم لماذا أسّست مدارس المدنيّة و الحرية هناك؟"؟[79]

بهذا التساؤل الأخير ينتهي أمل حمدان خوجة في إمكان تحقيق فرنسا، على المستوى الأخلاقي ، ما وعدت به الإنسانية و من ضمنها الأمة الجزائرية أي هذا الجزء الأساسي في فكرة التقدم المسمّى بـ"المساواة"و هو جزء كان حمدان خوجة يطمح إلى أن توطّنه فرنسا في الجزائر على المستويات الثلاثة: السياسي والاجتماعي و الثقافي. ولكنّ هذا الطموح كان قصير العمر :لقد بدأ غامرا عند حمدان خوجة ولكن سرعان ما تبدّد:

وفعلا فإن فكرة التقدم باعتبارها فكرة من مقوماتها فكرة الترقي تفترض أنه إذا كانت العصور السابقة تتميّز بالتعصّب و الميل إلى استعمال القوة بديلين عن التسامح و الميل إلى المسالمة فعلى القرن التاسع عشر أن يكون نظريا أرقى في هذين المجالين من القرن السادس عشر مثلا و لكن الواقع يكذب ذلك إذ:"أن أغلاط القرن السادس عشر و أخطاء المستبدين قد تجددت في أيامنا .فلماذا؟"[80]

هذا السؤال الذي طرحه حمدان خوجة يعتبر عندنا سؤالا أساسيا تمكن صياغته بعبارة أخرى:

---

[78]- حمدان خوجة،المرآة،ص.190.

[79]- حمدان خوجة،المرآة،ص.256.

[80]- حمدان خوجة،المرآة،ص.244.

" هل أن جميع أوجه التقدم (الفلسفي، العلمي، التقني، الاقتصادي، الأخلاقي)متزامنة متساوية أم أن بعضها العلمي و التقني و الفلسفي فد يسبق الأخلاقي؟

أي بعبارة أخرى هل يساير التقدم الكمي التقدم الكيفي المتعلق بالقيم الأخلاقية أساسا؟

حمدان خوجة ، المرآة ، صص 244-

ارة عن رسائل ومقالات ووثائق تمتد طيلة السنوات 1932-1945 ولذلك سنعتمده في هذا الفصل حول بورقيبة .libre, Paris, Julliard , 1954.

القسم الثاني

فكرة التقدم عند علي الحمامي

(1902-1949)

لا يوجد إجماع حول نسبة "الحمّامي". وعلى العكس من ذلك يتّفق الجميع على " أنّ علي الحمّامي ولد في تيهرت في الجزائر سنة 1902 وشارك في الحرب الريفية التي قادها محمد بن عبد الكريم الخطابي لينتقل عند نهايتها الى البلدان التالية: فرنسا (1926-1928) والاتحاد السوفييتي (1928-1930) وسويسرا وألمانيا (1930-1932) والمملكة العربية السعودية (1933) وبغداد (1933-1947) التي عيّنه الأمير فيصل فيها مدرّسا للتاريخ الإسلامي.وأخيرا الى القاهرة(1947-1949) التي ارتحل إليها عندما بلغه خبر لجوء محمد بن عبد الكريم الخطّابي السياسي إليها.وفترة الإقامة في بغداد هي الفترة التي ألّف فيها بين 1941 و 1942 رائعته "إدريس.رواية شمال أفريقيّة" في اللغة الفرنسية التي هي ضرب من الرواية التاريخية الفلسفية التي لا تقتصر على بيان مثالب استعمار الغرب شمال أفريقيا قديما وحديثا ولكنها تعرض كذلك فلسفة شاملة للتاريخ يقتضي فهمها أكثر من ثقافة متوسطة.

ولقد مات الحمّامي صحبة التونسي الحبيب ثامر والمغربي الأقصوي أمحمد أحمد بن عبود وآخرين في 12 ديسمبر 1949 في حادثة طائرة في سماء باكستان بعد أن مثّلوا بلاد المغرب في أوّل مؤتمر إسلامي انعقد في هذا البلد الآسيوي المستقلّ حديثا" (1)

لقد سبق لنا أن ناقشنا سنة 2006 رسالة ماجستير بعنوان " ثلاثة رموز فكرية سياسية مغربية" كان علي الحمامي من ضمنها ولذلك فإننا سنجتهد هنا في حصر تفكير الحمامي في ما يتعلق بالنظريات الثلاث عموما وفي ما يتعلّق بمقومات "فكرة التقدّم" الأربعة خصوصا حتى لا تفيض علينا المادة فيصبح هذا الفصل تكرارا مملاّ لما تضمّنت الأطروحة

(1 تعريف ضّمنه محمد الناصر النفزاوي تعريبه رواية "إدريس" طبعة معهد الهوقار ، جنيف، 2210 وقد استثمر فيه الأستاذ ، بموافقتنا، ما جاء في مداخلة لنا في ندوة "الرحيل المعرفي" في المعهد العالي للعلوم الإنسانية نشرها معهد (الهوقار) في شكل ب د ف . وتجدونها في هذا البحث بعد الخاتمة مباشرة.

"ملاحظة: نعتذر، بسبب ضيق الوقت، عن استخدام نسخ مختلفة (3) من "إدريس

يمكننا القول منذ البداية إننا نعثر في "إدريس" لعلي الحمّامي على النظريات الثلاث، نظرية الدور ونظرية الانحطاط ونظرية التقدّم وان بنسب متفاوتة

نظرية الدور في "إدريس":

إن نظرية الدور تلائم طباع عدد من المفكرين السياسيين من ذوي التكوين الفلسفي الشامل خاصة إذا عاشوا أحداثا قومية وعالمية مريرة فدفعتهم هذه

الظروف الى البحث عن أشباه لها على مّر التاريخ البشري وقد عثر الحمامي في التاريخ البشري على نماذج حضارية تتضمّن ثنائية القوة والضعف الخالدة في الإنسان والحضارات:

نهايات وبدايات وبدايات ونهايات.تلك هي ماهية الإنسان الخالدة اذ هو يولد " ويموت ويتعفّن ليعود الى الحياة من جديد.وهي موضوع جدل شائك معقّد بين الروح التي تواجه الجسد والفكرة المادة والأطروحة النقيضة، جدل بين النور الذي يواجه الظلمة والحياة الموت. وهي قضية تتجدد على الدوام ، في أشكال وألوان مختلفة وسط اللانهاية الشاسعة ذات الحدود التي لا تقدّر والتي فيها يلوّح الإنسان ، تلك الذرّة الضائعة في المحيط الروحاني ، بعدمه، مجابها الروح العبقرية التي خلقته وترهقه والتي عليها ، مع ذلك ، أن تحسب له ، دائما ، حسابا"(1)

نظريتا الانحطاط والتقدّم:

غير أن ضغط نظرية الدور هذه لم يتمكّن من أن يخنق "إرادة الحياة" في علي الحمامي لذلك نراه يقف من الصراع بين القائلين بنظرية الانحطاط والقائلين بنظرية التقدم موقف المحارب لنظرية الانحطاط المنتصر لنظرية التقدم.

وعلينا هنا أن نشير الى أن علي الحمامي لا يقف من الديانات في طور نشأتها موقف القائلين بالتقدم الخطّي سواء أكانوا غربيين أم عربا اذ هو يميّز تمييزا يكاد أن يكون فظّا بين الديانات الوليدة ومعتنقيها اللاحقين من "صنعة الإيديولوجيات" يرفع من شأنها ويحطّ من شأنهم لأن مقياس كل شيء عنده اجتماعي أي فكرة العدالة الاجتماعية والحمامي وجد في كل

الديانات الناشئة(أي قبل تحوّلها الى إيديولوجيات) شذرة من هذه العدالة الاجتماعية.أي ، بعبارات أخرى أكثر وضوحا ، أن هذا "البربري المسلم " لم **يتمكّن من التفريق بين ما يسمى" بأخلاق" الممارسة وأخلاق التأسيس، أي هذه الأخلاق التي ترافق ظهور كل دين و كل نظرية و تكون معبّرة عمّا يجب أن يكون فاليهودية و المسيحية و الإسلام ديانات صادرة عن نبع واحد و تتّصف عند النشأة بالصفاء و لكنها منذ أن سكنت جسد الدولة بدأت تفقد شيئا فشيئا و على مرّ الأيام و السنوات و القرون صفاءها وتحولت إلى "أضرحة "**

إن علي الحمامي ،بتركيزه على فكرة التناقض بين القول و العمل ،و النظرية و التطبيق،و التنظير و الممارسة أي الروح و الجسد حكم على تفكيره بأن يرفض من الأساس الفكرة القائلة إن"السياسة هي فنّ الممكن" فما خبر إيديولوجية إلا لفظها بعد قليل.

ولنعدّد الأمثلة مشرقا وغربا حتى يتضح ما سبق مبتدئين بإسلام محمد في القرن السابع الميلادي (أي ما قبل الفترة الإيديولوجية)ومنتهين بالإسلام السعودي الوهابي سنة 1933(أي الايدولوجيا الإسلامية).

كتب الحمّامي في إسلام محمد (570- 632)الذي عدّه داخلا ضمن فكرة التقدّم:

" كان الواحد (في بيزنطة) ينهب ويسرق ويكيد ويقتل ويسمّم ويسجن وينفي ثم يلقى رداء من تسامح على كل هذه الفظائع كانت تزكيه، تواطؤا، مجامع الكرادلة والمجامع الدينية.ولقد تخطت أفريقيا عتبة القرن السابع وهي في توجّس من نذير على تلك القتامة.وتردّدت أخبار مدويّة عبر الشرق تنبئ بتحوّلات آتية.(...)وكان

راع مشهور في قلب الجزيرة العربية يعلن، تماما مثل الجليليّ ذي الروح السامية منذ وقت قريب، مجيء عصر ينبني على العدالة الاجتماعية وعلى المساواة بين الشعوب والأعراق.انه ميلاد الإسلام.

وكان محمد ، رسول الله، بعد أن خاض معركة ضارية ضد رؤوس الوثنية العربية القديمة ، يقيم النظام الإسلامي في الجزيرة ويأمر أنصاره بأن يواصلوا، عبر العالم ، نشر الرسالة المخلّصة التي أقام أسسها بنفسه.(...)كان الدين ، في هذه المرّة، من سبكة ساميّة شرقيّة لم يشوّهها جدل الرهبان البيزنطيين الضبابي. كان، لبساطته ولعبقرية تشكّله على مقاس الذهنية الشعبية، يعلن بوضوح عن مبادئه (...)ص42

هذا هو الإسلام الذي يدعو علي الحمّامي الى اعتماده في بلاد المغرب لأنه سابق للايدولوجيا الإسلامية التي ستتشكل فيما بعد:

"لقد كان ينبغي، بعد أن تمّ القضاء على الحجارة المِؤلّهة ،أن يتعرّض من استفادوا منها للعقاب نفسه. ولكن محمّدا كان رحيما تجاه المهزومين. وفضلا عن ذلك فان حياة النبي جميعها لم تكن غير قصيدة من السخاء بليغة سامية. ولقد كان هذا، تاريخيّا، غلطة.ففيما بعد(...)استولى قدماء تجار الأوثان ـ الذين كانوا آخر من أسلم وهم باقون على ما كان في أنفسهم من الحذر والحيطة ـ ،على مقاليد الأمور ، وأعادوا تشكيل الإسلام على شاكلة ما كانوا عليه من زيف. وكل الناس يعرفون نتيجة ذلك. لقد أفرغ الدين من مضمونه الاجتماعي والإنساني"(ص 118)

فعلي الحمامي يكاد أن يذكرنا هنا بجان-جاك روسو

لقد " أفرغ الدين الإسلامي من مضمونه الاجتماعي الإنساني" عندما تحوّل الى إيديولوجيا خادمة لمصلحة الدولة القائمة سواء أكانت الدولة هي الدولة الأموية أو العباسية زمن قوة الدولة العربية حتى القرن التاسع الميلادي أم كانت الدولة الوهابية السعودية زمن عبودية العرب الجديدة وهيمنة الدول الغربية وعدد من دول الشرق الأقصى في الزمن الحالي.

وإذا كان الحمامي قد قسا في حكمه على العرب الأمويين والعباسيين عندما كانوا على قدر من القوّة فليس من الصعب على المرء أن يتصوّر ما سيكون عليه موقفه من القائلين بـ"نظرية الانحطاط" من الوهابيين في بلاد المشرق وأتباعهم من المغاربة:

" (أصابت علي الحمّامي) صدمـــة فكرية سياسيـــة عندما حـــل بمملكـــة عبد العزيز آل سعود ومثقفيه من آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ورأى واقع الحركـــة السلفية المسماة بالوهابية فلقـــد كتب عن الداعية النجدي ابن عبد الوهاب: " **استحوذ في نهاية المطاف ابن عبد الوهاب في بداية القرن الماضي على سلفية ابن حنبل و أعطاها في صحراء نجد بدعم من آل سعود هيأتها و طابعها الحالي.و لكن الوهابية و الحق يقال ليست إلا مجرّد حالة نفسية عكسها تعصّب ولد في بيئة قبلية و عبّر عن أكثر ما فيها من غريزية و بدائية** وابتذال"()

لقد بدت مختلف مدن المملكة و حياتها الاجتماعية و الفكرية(سنة 1933) لعيني الحمامي اللتين خبرتا فرنسا و الاتحاد السوفييتي و ألمانيا" خارجة عن التاريخ"فهاهو يكتب عن جدّة عندما وطئت قدماه أرضها لأول مرة :

"نزل[ت] من الباخرة في جدّة و هي مدينة رمادية لا ماء فيها قاحلة عارية رتيبة رتابة كئيبة و انقضّت عصابة من المطوّفين الذين اتخذوا من الحجّ وسيلة سلب على ظهر السفينة مثلما تنقض أرجال من العُقبان. كانوا يلبسون لاويات طويلة ذات أكمام واسعة و فوق رؤوسهم طرابيش من القشّ زرعت فيها مربّعات صغيرة متعدّدة الألوان غُلّفت بعمائم موصلية بيضاء و في اليد اليسرى من الواحد منهم سبحة من العنبر وعن شفتيه تصدر تمتمات لا يفقه المرء مضمونها أما اليد اليمنى فاستقرت على كتف الحاج مثلما تتقبّض مخالب ضبع على الجيفة التي تمكّن من تعريتها.فبمثل هذه الصورة ظهر مشعوذو الأماكن المقدسة لعيني [إدريس] "[81]

و بعبارة واحدة فإن جدة "بلدة مضجرة"[82]

و إذا كان ما أوردناه هو الانطباع الذي حصل للحمامي في جدة فهل كان انطباعه عن مكة مختلفا ؟

" صعدوا ربوة ذات هيئة حجرية و فجأة تبدّى مشهد المدينة المقدسة لعيونهم المنبهرة.إنه لا شيء و الحق يقال يبعث على الدهشة في هيئة هذه الجبال الصخرية المقطّعة التي لا أثر للنبات فيها و التي تحدّها جدران محترقة في لون الصدإ تشقّها أخاديد تميل إلى الخضرة بل إن كل هذا يبعث في النفس شعورا بالضيق و نوعا من الانزعاج، و يبعث، لا أدري أي نوع من الشعور بالحزن و الكآبة ثم إنه، و كلما تتالت الذكريات التاريخية و استرجع المرء بطريق الوراثة طباع الأجداد استرجاعا مشبعا تديّنا ،ولد معه و اندغم فيه و ملكته ذكريات مبهمة

[81]- A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.96

[82] -A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.96

بنتها فيه أجيال متعاقبة، يحسّ نوعا من الانفراج و يختفي الانطباع الأول مُفسحا المجال لحبّ اطلاع متعاطف"[83]

و في موضع آخر:

" هذه الالتواءات الصخرية المتجهة نحو الداخل الممتلئة رملا و حطاما تقف شاهدا على الخطوات الأولى في حياة مؤسس الإسلامية.و لا يبدو أن شيئا قد تغير منذ ذلك الحين.بقيت لأشياء تقريبا مثلما كانت عليه طيلة أربعة عشر قرنا.وهذه المنبسطات الكئيبة التي تسمّرت في قوقعتها الطبيعية تكاد لا تهتم بقوانين التطور.وفي كل مكان يسود سيادة مطلقة مبدأ الجمود" [84]

إن الجملة الأخيرة هي مثلما يُقال في الأدب، بيت القصيد. و الشرط الوحيد لتقييم كل حركة فكرية هو في نظر الحمامي، ما تتضمّن من بعد اجتماعي. لا تغيير(والتغيير في اتجاه تصاعديّ أساسي في "نظريّة التقدّم")، إذن، أحدثه قيام المملكة العربية السعودية نتيجة التحالف بين السيف السعودي و القلم الوهّابي بعون من بريطانيا و لذلك فليس في إمكان الحمامي إلاّ أن يقسو على هذه الحركة لأنها لا تصلح لمسلمي القرن العشرين الذين عليهم أن ينزّلوا المسألة الاجتماعية منزلة المركز في مشاغلهم

[83]- A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.97

[84]- A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.97-98.

وخلاصة القول هنا هي أن نظرة علي الحمامي إلى المملكة العربية السعودية و إيديولوجيتها الوهابية تكفي لتفسير قصر المدة التي قضاها في المملكة

لقد غادر الحمّامي المملكة العربية السعودية سنة 1933 واستقرّ في العراق وما أبعد ثراء العراق الفكري السياسي قديما وحديثا عن جدب البلاد الوهابيّة !

كان يحكم العراق آنذاك **الملك الهاشمي فيصل الأول (1883 -1933) و خصم الدولة الوهابية السعودية ف" عيّنه جلالة الملك فيصل عاهل العراق رحمه الله في وظيفة مدرّس للتاريخ الإسلامي بإحدى المدارس الثانوية"**[85]

و إذا كانت للايدولوجيا الوهابية السعودية المكانة الحاسمة في الرياض فإن بغداد كانت في ثلاثينات القرن العشرين عاصمة تتصارع فيها الفكر الوطنية و القومية و الأممية الشيوعية شأنها في ذلك شأن بلاد الشام التي ظهرت فيها الفكرة القومية الشامية على يدي أنطون سعادة

و بلاد المغرب التي ظهرت عند بعض ساستها من مؤسسي نجم شمال أفريقيا و عند بعض طلبتها الدارسين في فرنسا الفكرة المغربية و مثل هاتين الفكرتين، أي الشامية و المغربية، لن يرى فيهما القوميون الذين كانوا ينشطون حول ساطع الحصري في عراق ثلاثينات القرن العشرين غير فكرتين تقفان حجرة عثر إزاء الفكرة القومية العربية خاصة في هذه الفترة التي ركّز فيها الحصري نشاطه على الدعوة إلى الفكرة العربية فحظيت برواج كبير :

" كان القوميون في تلك الأيام يعترفون بدور العراق القيادي الذي سبق معظم البلدان العربية الأخرى في الحصول على الاستقلال السياسي الشكلي و كانت أول

---

[85]- علال الفاسي، جريدة العلم، بتاريخ 21 ديسمبر 1949.

دولة عربية قبلت في عصبة الأمم (عام 1932). أمّا الجوّ الملائم نسبيا لنشاط القوميين الذين جاؤوا بغداد من مختلف البلدان العربية فكان حصيلة تصدّي العناصر الوطنية في الجيش ومجلس النواب للضغط البريطاني، و نهوض الحركة الديمقراطية في أوساط الجماهير العراقية.

و ممّا له دلالته أنه منذ أواسط الثلاثينات بالذات صارت النظرة القومية، التي روّج الحصري لها خلال ما يقارب العقد الكامل، تصادف قبولا واسعا، و صار ينظر إلى صاحبها على أنه رائد الوحدة العربية. و في هذه الفترة بالذات انخرط الحصري في حياة البلاد السياسية، و هو أمر، سيتجنبه مستقبلا و بكل إصرار("[86])

فماذا كان موقف علي الحمامي من الفكرة العربية؟

إن علي الحمامي ليس يمكنه ، وهو الذي يقول ب"نظرية التقدّم" أن يقف موقفا يعادي هذه الفكرة لأنها أولا تتضمّن نفسا تقدّميا ما أبعده عن الوهابيّة السعودية التي تقوم على "الرجعيّة" وتقف ثانيا من الدين موقف الحياد لأن بلاد الشام التي نشأت فيها متعدّدة الأعراق والأديان والطوائف وتقف ثالثا موقفا قوميّا عربيّا معاديا للاستعمار ولكن ما لم يقبل به الحمّامي في هذه الايدولوجيا هو اعتبارها بلاد المغرب جناحا من جناحي "العالم العربي" وهذا يدخلها ضرورة ضمن الإيديولوجيات التي تطمح الى الهينة ذلك أن بلاد المغرب تمثّل ، في رأيه، كلاّ ذا خصائص مميّزة عليه أن يقوم على فكرة مغربية شرط وجودها الوحيد ، إضافة الى وحدة التاريخ المغربي و"الدم" ، العدالة الاجتماعية.

[86] - تاتيانا تيخانوفا ، ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي ، موسكو، دار التقدم، 1987،ص.34.

إننا لا نملك، و الحق يقال، كثير شيء عمّا كانت عليه العلاقة بين الحصري و الحمّامي و مع ذلك يمكننا، على سبيل الاجتهاد، أن نختم ما كتبناه عن الفترة العراقية من حياة الحمامي بالملاحظتين التاليتين:

أولا:إن الدعوة إلى الفكرة المغربية لا يمكن أن يرحّب بها القوميون العرب.لأنها، في نظرهم ،فكرة "إقليمية"

ثانيا: بعض هؤلاء القوميين كتبوا ما يفيد ضيقهم بالحمامي فهذا أكرم زعيتر يكتب عنه :

"لما جاء إلى العراق اعتنينا به معشر حملة الفكرة العربية و اقتطعنا من مرتباتنا مبلغا شهريا له... و مع ذلك فلم نسلم و لا سيما كاتب هذه السطور من انتقاداته رحمه الله "[87]

وإذا كان ما سبق أن وصفنا من موقف علي الحمّامي من الايديولجيتين الإسلامية والقومية العربية ، وهما إيديولوجيتا شرقيين مستعبدين،دالاّ على قرفه من كل تنظير لا يقترن بممارسة أساسها العدالة الاجتماعية فليتصوّر المرء ما يمكن لعلي الحمامي أن يكتب في ممارسة القوى العظمى التي بنت دولا على أساس من فكرة التقدّم مثلما تفهمها وتناست البعد الأخلاقي في التعامل بين الأمم حتى أن واحدا مثل أرنيست رينان اضطر الى تبرير الاستعباد عندما كتب من دون استحياء:

إن علي الحمامي كاد يعجز عن العثور على كلمات وجمل قادرة على التعبير

[87]-الطيب بنونة،نضالنا القومي ،ص.168،هامش 8.

عن قرفه من هذه الإيديولوجيات سواء أكانت رأسمالية أم شيوعية أم وسطا بينهما : "وهو عندما يتحدث عنها يقترب اقترابا كبير من "نظرية الدور

إن" الظاهر العقدي لا مبرّر له غير التغطية على عملية النهب شأنها في ذلك شأن المأسلة (Jonchaie) التي تخبئ الفخّ .فسياسة (الأمم الأقوى) المستندة إلى مركّبات مؤقتة وإلى مصالح دائمة هي سياسة واحدة و ثابتة.و في هذا الشأن لم يكن لا كانط و لا روسو و لا ماركس بقادرين على بيان عدم صحة هذه الأطروحة التي دافع عنها أرسطو و عرّفها تهكّم توماس هوبز أحسن تعريف في حديثه عن الـ"homo homini lupus "(الإنسان للإنسان ذئب).إن العالم الاجتماعي على الرغم من قوانينه الإنسانية لم يكن البتّة غير غاب هائل ليس فيه مكان لغير سلطة الناب و قوة المخلب "[88].

لقد تخيّر الحمامي من ذكر من الأسماء بعناية:فروسو كان يقول بنظرية الانحطاط وماركس كان يقول بفكرة التقدّم الخطّي أما هوبز فكان يقول قبل أن تنشأ الداروينية بكثير بـ"بالبقاء للأصلح" من البشر.

لقد ذكر من بين من ذكر من الأسماء ماركس ومن يتحدث عن ماركس فهو يتحدث عن الشيوعيين، وعن ممارسات الدول الشيوعية، بغض النظر عن شيوعية المنشا فكيف كانت سياسة الشيوعيين السوفييتيين وأتباعهم في الحزب الشيوعي الفرنسي وفي النقابات وكذلك ممارسة خصومهم من الرأسماليين الراديكاليين في فرنسا خاصة وما هو موقف الحمامي من الجميع ؟:

" إنني أحذر منهم [الشيوعيين] حذري من الآخرين. أنا لا أومن بأحد.فخيباتنا تكرّرت إلى حدّ يحول دون التسليم من دون تأكّد ببوادر رأي تمليه ظروف داخلية

[88]-Hammami, Idris, rom.cit. , p.279

بحت و يمكن للمرء أن يتفهّمه عند شعب يهيمن عليه المذهب الرأسمالي و النظام البرلماني على حدّ سواء.إنّ نضالنا هنا في الأرض المغربية ليس غير مناسبة لمثل هذه الانتخابات التي لا رهان لها غير السلطة.و أيّا كان اللون الذي تتصف به هذه السلطة ستبقى متمسكة بالموقف نفسه منّا.فنحن لسنا في نظر الملكي أو الجمهوري أو الشيوعي غير مستعمرات أي قيمة استعمال و غير سلعة يحدّد استخدامها أو مبادلتها بالنسبة إلى المجموعة الفرنسية درجات من الازدهار و المتعة تعجز الوصايا الإيديولوجية عن الفعل فيها.إن هذه المداخلات هي من كل الوجوه محض ديماغوجيا.ففي الزمن الذي كانت فيه مراكش تتعرض لصدام الجيشين الفرنسي و الإسباني كان مجلس النواب الفرنسي يردّد صدى صخب القسم الشيوعي في المجلس.كانت الأممية الثالثة تشكو عجزا دعائيا فارتمت و هي تلاحظ أن أوروبا تستعيد شيئا فشيئا عافيتها بعدما لحقها من خراب في الحرب و تشرع في الإفلات من قبضة الأممية الثالثة و شعاراتها، ارتمت على الشرق الذي وقع نسيانه شيئا ما منذ أطروحات مؤتمر باكو فكانت الصين و شمال إفريقيا مرعاها "[89].

إن مأخذ علي الحمّامي الأكبر على الأمم ألأقوى هو خيانة فكرة التقدم على مستوى الممارسة استسلاما منها "للطبائع الذئبية"التي بنى عليها هوبز فلسفته "واقعية منه". هذه الطبائع الذئبية" هي التي تفسر عند الحمامي كيف يكون الديمقراطي في بلده مدافعا عن "حقوق الإنسان" و في البلد الذي يستعمره بلده دافنا لها.إنها بلغة اليوم سياسة "الكيل بمكيالين"بل إنه من دون هذه السياسة يعارض المرء الطبيعة: فلو دافع العامل في فرنسا مثلا عن العامل في بلاد المغرب بمثل ما يدافع به عن مصالحه في بلده الأصلي لذابت هذه المصالح أي

[89]- A.Hammami, Idris, rom.cit. , p.292

لانتفت الثنائية الفاصلة بين منطق نشوء الدعوة و منطق تجسيد هذه الدعوة فالدعوة توحيدية و الدولة تنافسية "ذئبية".

ولقد حرص الحمامي على التركيز على الطبقتين العاملتين في فرنسا وفي بلاد المغرب حتى يزيد من وجاهة ما يدّعي:

" إن عنصرنا العمالي المصنف ضمن منطقة خاصة بسبب الظروف السياسية التي تحكم المغرب، هو بادئ ذي بدء بعيد عن أن يأمل في الاستفادة من المنافع التي يفترضها مبدأ تساوي الأجر بتساوي العمل .فهو محروم حرمانا منظما من الامتيازات النقابية و الطائفية المعترف بها للعمال الفرنسيين و في صلب هذه الطبقة العمالية التي لا تقبل على المستوى النظري البحت أي تمييز عرقي نرى طبقة البروليتاريا الشمال أفريقية تلعب دور كبش الفداء في مقابل ارستقراطية عمالية تتمتع بأجور لا يُستهان بها مثلما تتمتع بكل الحقوق التي كرّستها قوانين البلد الأم، فرنسا ، ارستقراطية الآلة هذه تحصل على ما يمكّنها من العيش و زيادة و تستفيد من جملة حقوقها السياسية و تقرر مصير اللعبة الانتخابية

و الأحزاب التي تتنافس لنيل أصواتها و تبدي من ثمّة استعدادها لدعم مصالحها في وسط المجالس التداولية أو عند حدوث نزاعات يولدها الجدل الذي لا ينتهي بين رأس المال و العمل.و بهذه الطريقة تَرصُن هذه الارستقراطية العمالية و تتعقل و تتبرجز و إن أدّاها ذلك إلى أن تعقد ضدّ طبقتنا العمالية كل مواثيق التضامن الممكنة مع أرباب الصناعة الذين يؤجّرونها.إنه عندما يخفق العلم الأحمر فوق أبراج "نوتردام" مثلما هو يخفق اليوم فوق جدران الكرملين لن يتحسن وضعنا نحن، و لتكونوا متأكدين من ذلك، على الرغم من تمارين الخطابة

التي يقوم بها بعض "ديمستانات" Démosthenes قصر البور بون (...) فلا ننخدع بالكلمات" [90]

انه لا أثر مثلما نلاحظ من قراءة الشاهد الطويل المتقدم لمعاداة النظرة المادية التاريخية و الاشتراكية و النقابات و لكن يوجد نوع من القول بطبائع الأشياء أي أولوية المصالح على المبادئ التي تحول دون تبني بلاد المغرب المستعمرة النظريات الحزبية الغربية لأنها غير مهيأة حضاريا لمثل هذا التبني:

فـ" النظريات الغربية نتاج أوروبي(و). الامبريالية سواء أكانت ملكية أم جمهورية أم اشتراكية أو شيوعية لا تستلهم العقائد.فالظاهر العقدي لا مبرر

المستعمرة النظريات الحزبية الغربية لأنها غير مهيأة حضاريا لمثل هذا التبني:

" النظريات الغربية نتاج أوروبي.إن الامبريالية سواء أكانت ملكية أم جمهورية أم اشتراكية أو شيوعية لا تستلهم العقائد.فالظاهر العقدي لا مبرر له غير التغطية على عملية النهب "

ويفسّر الحمامي هذه السمة الحضارية الغربية التي يقول إنها لا تصلح قدوة لحضارة مغربية يجب أن تشاد على أساس من الخصوصية المغربية ومن فكرة العدالة الاجتماعية على النحو التالي:

"هذه الحضارة (الغربية)المبنية على الربح و التي لا يقع الاقتصاد في امتداح خيراتها مع الحرص على قصر التمتّع بها على أوروبا وحدها،و هذه الثقافة ذات الواجهة اللامعة و الطعم المُسكر إسكار شراب الأبسنت(Absinthe) الذي يقدّم في مقاهي "السّلم" و في الخمّارات المريبة في الضاحية الباريسية و المقاطعات، و هذا المشهد المثير ، مشهد الآلات و الأرقام و الرموز حيث كلّ شيء، يردّ إلى

[90]-.Hammami, Idris, rom.cit. , p.297

قاسم مشترك يقع تحت تأثير العجل الذهبي [91] :إن كل هذه القوة و هذه الثروات تعرض علانية بغية الوعد و الوعيد (...) إن أساس البناء يبدو خاليا من العيوب و هو، في الحقيقة، أساس فاسد. و من يشك في ذلك فليس عليه إلا أن يتأمل عن كثب التناقضات التي تنخر قواه"[92]

مأخذ الحمامي على الحضارة الغربية الحديثة هو إذن قيامها على أساس كمّي

الجمود" [93]

و ابتذال "[94]

الجمود" [95]

و ابتذال "[96]

الثانوية"[97]

ذاته"[98]

---

[91]- Veau d'or - العجل الذهبي

[92] -Hammami, Idris, rom.cit. , p.279.

[93]- A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.97-98.

[94] -A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.92.

[95]- A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.97-98.

[96] -A. Hammami, Idris, rom.cit. , p.92.

[97]- علال الفاسي، جريدة العلم، بتاريخ 21 ديسمبر 1949.

[98] - تاتيانا تيخانوفا ، ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي ، موسكو، دار التقدم، 1987،ص.34.

الجمود "138لة أم شيوعيـــة لا تستلهم العقائـــد. فالظاهر العقــدي ليس من بين 1928 و 1930 واشتــغل في ميدان " تـنـسـيـقن(1879-1953) مـــع بدايـــة المخـطـط الخامس في "تشييع الأرض" والقضاء على كبـــار الفلاحيـــن.لقـــد كان الحمامـــي منـــد عهـد مبكـــر وعلى حد تعبيـره "يهتم بالحياة الاجتماعية وبمسائل الاقتـــصـــاد المعاصـــر وبأسبـــاب الامبرياليـــة وأهدافهـــا التي لـم تضعـــف اقتناعـــه(بنصب العين) نتائجـها المـــؤسفـــة"(8) غيـــر أن الإقامة في الاتحاد السوفييتـــي لـم تدم إلا سنوات معدودات لا تتجاوز الثلاث فبم نفســـر دلـــك؟ إننا لا نعرف شيئا عن هده الفترة. وقـــد يكون إيمان الحمامي بالخصوصيات التي تميز الأمـــم ومنها الأمة المغربيـــة ومخالفة هدا الإيمان الأسس التي تقوم عليهـــا النظرة التاريخية المادية عموما والستالينيـــة خصوصـــا السبب الذي عجـــل بمغادرة الحمامـــي موسكو والبحث عـــن مرســـى لـــه جديد في جينيـــف ، هده المدينـــة التي كان ينشط فيها الداعيـــة الإسلامي العروبي شـــكـــيب أرسلان (1869-1947)الذي ما إن تعرف علـــى علـــي الحمامي حتـــى حـدثت بينهمـــا جـــفـــوة بسبـب معاداة الحمامـــي المحافظيـــن العرب والمغاربـــة من الآخذين بالنظرة الميتاتاريخيـــة فكريا المهادنيـــن ، في نظـــره، القوى الاستعماريـــة سياسيـــا وكذلك بسبب "مـــزاج انفعالـــي حاد". ومع دلك فان أرسلان سهـــل ، على ما يقول، على علـــي الحمامي الذي كان معدما ماليا ، السفـــر إلى المملكـــة العربية السعوديـــة التي تأسست حديثا(1932). وفي هدا البلـــد الذي وجد فيه القوم غارقين في الفتاوى حول تحريم أو تحليل استعمال مكبر الصوت وجهاز الهاتف أصيـــب الحمامـــي بصدمـــة سوف تضطره إلى مغادرته إلى العراق.

لقـــد بنى الحمامـــي دعوتـــه القوميـــة المغربية ، بعد أن نبـــد المذهب التاريخي المادي عموما والشيوعية الستالينية خصوصا علـــى أســـس ثلاثـــة:

الإسلام والأرض المغربيـــة والعرق المغربي الذي هو عنده مزيـــج بربري عربي ايبيري. ولكـــن تجربتـــه النضالية والنقابية والشيوعيـــة وحياته في مـــوسـكو دفعتـــاه إلى أن يشتـــرط في الإسلام شـــرطا أساسيا وهو ألا يكون ميتا -تاريخيا أي أن يكون إسلاما آخذا بالنظرة التاريخيـــة إن لم يقترب ،

في ما يتعلق بعلاقة الدولـــة بالمجتمع، من النظـــرة التاريخية الماديـــة أي تتنـــــزل فيـــه المسألة الاجتماعيـــة بالمعنى الحديث المنزلـــة المركزيـــة.

إن ما ذكرنا هو سبـــب صدمـــة الحمامي الفكرية السياسيـــة عندما حـــل بمملكـــة عبد العزيز آل سعود ومثقفيه من آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ورأى واقع الحركـــة السلفية المسماة بالوهابية فلقـــد كتب عن الداعية النجدي ابن عبد الوهاب:

" استحوذ في نهايـــة المـــطـــاف ابن عبد الوهـــاب في بدايـــة القرن(الثامـــن عشـــر) على سلفيـــة ابـــن حنبـــل وأعطاها في صحـــراء نـــجـــد بدعـــم من آل ســـعـــود هيأتهـــا وطابعهـــا الحالـــي. ولكـــن الوهابيـــة ، والحق يقال، ليـــســـت إلا مـــجـــرد حالـــة نفسيـــة عكســـها تـــعـــصـــب ولـــد في بيئـــة قبليـــة وعبـــر عن أكثـــر ما فيهـــا من غريزية وبدائيـــة وابتذال"(9)

ويوضح الحمامـــي في موضـــع آخـــر مأخذه الأساسي على السلفيـــة الوهابية داعيا إلى نبدهـــا واعتمـــاد سلفيـــة مغربيـــة بديلـــة فادا هـــدا المأخذ هو بالذات... المسألـــة الاجتماعيـــة:

"كان الخوارج سلفيي الإسلام الأول. أما الحنبليـــة وروافدهـــا فهي سلفيـــات أخرى. وتوجـــد مدرســـة ثالثـــة خاصـــة بأفريقيـــا الشماليـــة ولدت في ظـــل الفلسفـــة الإسلامية الكلاسيكيـــة: إنـــهـــا مدرســـة ابـــن تومـــرت وهـــي متـــشـــبـــعـــة بذهنية مغربيـــة خاصـــة تحـــدد ملامـــحـــهـــا"(10)

فـــلا مجـــال ، عندئذ، للخلـــط بيـــن هـــده السلفيـــة المغربيـــة والسلفيـــة الوهابية ل"أن هده السلفيـــة الموحديـــة العقلانيـــة على النقيـــض من السلفيـــة الحنبليـــة الوهابيـــة التســـوويـــة ولكـــن المعـــاديـــة للتـــطـــور وللمجتمع

أمكنهـا أن تلـد حضـــارة رائعـة خصبـة"(11) هي الحضارة الموحـديـــة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين .

خلاصـــة القـــول وإنهاء لهـــده المداخلـــة الموجـزة نقول:

إن الإسلام المطلـــوب عند علـــي الحمامـــي هو الإسلام الذي لا "يعـــادي التطـــور والمجتمـــع" أي الإسلام الذي تتنـــزل فيـــه فكرة "العدالة الاجتماعيـــة" المنزلـــة المركزيـــة. ومثل هدا الفهـــم لإسلام اجتماعي مـــا كان يمكـن أن يمثل مطلبا أساسيا عنـــد الحمامـــي لولا تجربته النضالية والنقابية والشيوعيـــة. ومـــن هنـــا تظهـــر ، بوضوح ، طريق رحلـــة هـدا المفهـــوم من قلـــب العاصمة الشيوعيـــة موسكـو إلى بلاد المغرب العربـــي

_____11) علي الحمامي ، إدريس ، ص 94.

-ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقالات في**"السعادة العظمى"** ، عدد 18وعدد 16، صفر و رمضان 1422 ، المجلّد الأوّل.
علوش،بيروت،1978.

- عبده (محمد) ،"الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية" ،الجزائر ،1987
"الأعمال الكاملة" ،حققها و قدّم لها محمد عمارة، بيروت، ط. 2 ،1980

حمامي (علي الـ): إدريس ، رواية شمال أفريقية تعريب محمد الناصر النفزاوي..

- Ayadi (Taoufik), Mouvement réformiste et mouvements populaire à Tunis (1906-1912), Tunis, fac des lettres et sciences humaines, 1986.
- Goldstein(Daniel), Libération ou annexions aux chemins
- croisés de l histoire tunisienne, Tunis, M.T.E, 1978.