

## مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد الحادي عشر

آذار - مارس

ربيع (2022)

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

ثقافة التسامح لدى الشباب الجامعي: دراسة ميدانية في ضوء رؤى يورجين هابرماس

د. حسين إبراهيم عبد العظيم

التوافق في السياسة بين الإمكان والامتناع

د. مرشد القبّبي

الموسيقى والعلم والتكنولوجيا

د. المصطفى عبدون

جماليات التجاوب في فعل القراءة: مقارنة آيزر أنموذجا

د. أسماء خوالدية

منزلة الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

د. محمد رياض الدقداقي

تأثير التحديث في دولة قطر على المفاهيم المعيارية الاجتماعية

أ. بثينة محمد الجناحي

**نقد وتنوير**

**العدد الحادي عشر - السنة الثالثة - (آذار- مارس) 2202**

**ISSN 2414-3839**



**تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية**

**غرناطة - إسبانيا**

جميع الدراسات والمقالات والمواد المنشورة  
في المجلة والموقع تعبر عن رأي كاتبها  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز أو المجلة

### التواصل الإلكتروني

[critique.lumieres@gmail.com](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

[watfaali@hotmail.com](mailto:watfaali@hotmail.com)

[watfaali55@gmail.com](mailto:watfaali55@gmail.com)

(مواقع المجلة على الشبكة)

[www.tanwair.com](http://www.tanwair.com)

### المراسلات البريدية

غرناطة - إسبانيا

Watfa Shadi

Calle Francisco Dalmau 3, 4B. 18013-Granada

Granada -Spain.

## إدارة المجلة

رئيس هيئة التحرير

أ.د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ.د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

## هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. هشام خباش	جامعة سيدي محمد بن عبد الله	المغرب
د. امبارك حامدي	جامعة قفصة	تونس
د. عبد الله بدران	الجامعة الأمريكية	كندا
د. اسماعيل بن الفيلاي	جامعة فاس	المغرب
أ. د. جيلالي بوحمامة	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. حسن طنطاوي	جامعة القاهرة	مصر
د. حسني عبد العظيم	جامعة بني سويف	مصر
د. زهاء الصويلان	جامعة الكويت	الكويت
د. زينب التوجاني	جامعة منوبة	تونس
د. سيف بن ناصر المعمرى	السلطان قابوس	عمان
أ. د. شاهر الشاهر	جامعة دمشق	سوريا
د. شادي وطفة	جامعة غرناطة	اسبانيا
د. صلاح الدين العامري	جامعة الزيتونة	تونس
أ. د. عبد الرحيم العطري	جامعة سايس فاس	المغرب
د. العنود الرشيدى	جامعة الكويت	الكويت
د. فوزية العوضى	جامعة الكويت	الكويت
د. ليلى الخياط	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. مجدي محمد يونس	جامعة المنوفية	مصر
أ. محمد الادريسي	جامعة ابن طفيل	المغرب
د. مختار مروفل	جامعة معسكر	الجزائر
أ. مزيد معيوف الظفيري	جامعة الكويت	الكويت
د. نبيل الغريب	جامعة الكويت	الكويت

## الهيئة الاستشارية

أ. د. بدر ملك	كلية التربية الأساسية	الكويت
أ. د. بسام العويل	جامعة بيدغوش	بولندا
أ. د. جاسم الكندري	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. خديجة حسن جاسم	دار الحكمة	بغداد
أ. د. سمير حسن	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عمان
أ. د. سهير محمد حوالة	جامعة القاهرة	مصر
أ. د. سميرة حربي	جامعة الشاذلي بن جديد	الجزائر
أ. د. صالح هويدي	جامعة جميرا (دبي)	الإمارات العربية
أ. د. عبد الله المجيدل	جامعة دمشق	دمشق
أ. د. عبد الله البريدي	جامعة القصيم	السعودية
أ. د. عدنان ياسين مصطفى	جامعة بغداد	العراق
أ. د. علي الشهاب	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. علي الصالح المولي	جامعة صفاقس	تونس
أ. د. فاطمة نزر	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. لاهاي عبد الحسين	جامعة بغداد	العراق
أ. د. محسن بوعزيزي	جامعة قطر	قطر
أ. د. محمد الطبولي	جامعة بني غازي	ليبيا
د. محمد حبش	جامعة أبو ظبي	الإمارات
أ. د. محمد بوهلال	جامعة سوسة	تونس
أ. د. محمد سليم الزبون	الجامعة الأردنية	الأردن
أ. د. محمود محمد علي	جامعة أسيوط	مصر
أ. د. هاني حتمل محمد عبيدات	جامعة اليرموك	الأردن
أ. د. يعقوب يوسف الكندري	جامعة الكويت	الكويت

## رسالة المجلة واهتماماتها

تصدر مجلة نقد وتنوير (مقالات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتُنشر إلكترونياً على موقع: [www.tanwair.com](http://www.tanwair.com).

انبثقت رسالة المجلة من شعور مؤسسها الأستاذ الدكتور علي وطفة بالحاجة إلى إصدار مجلة للدراسات التربوية والاجتماعية ذات رؤية نقدية، يمكنها أن تسهم في توليد ثقافة تنويرية لدراسة التحديات التربوية والثقافية التي تواجه المنظومات التربوية العربية المعاصرة. ومن هذا المنطلق فإن مجلة (نقد وتنوير) تسعى إلى إنتاج خطاب تنويري حداثي، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية ومقالات فكرية نقدية رصينة.

وضمن هذه الرؤية، تسعى المجلة إلى التميز، في مجال الدراسات التربوية والاجتماعية والثقافية، وإلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من التأثير في الوعي والثقافة التربوية باستحضار البعد النقدي في مقارباتها لموضوعة التربية والثقافة وقضايا المجتمع الفكرية والتربوية.

### وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:

تشكيل مرجعية علمية مميّزة للباحثين وأن تقدّم انتاجاً علمياً يتميز بالجدة والأصالة.  
إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة.  
الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.

مدّ جسور التواصل بين المفكرين والباحثين والأكاديميين العرب، مشرقاً ومغرباً؛ لتبادل الخبرات والتجارب، بما يسهم في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات التربوية والاجتماعية والحضارية.

إشاعة الفكر التربوي الفلسفي النقدي في مواجهة مختلف مظاهر الخطاب التقليدي والأسطوري الذي عفا عليه الزمن، ولم يعد صالحاً لتلبية حاجتنا الفكرية والحضارية، مواجهة صريحة شاملة.

### اهتمامات المجلة: تعنى المجلة بالدراسات والأبحاث النقدية التي تغطي المجالات الآتية:

البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنوية بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلمية، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورقّي المجتمع وتطوره حضرياً.

## شروط النشر

- ترحب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات النقدية في مجالات التربية وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية ومختلف مجالات العلوم الإنسانية، وترحب أيضا بجميع المقالات التي تتناول العلاقة بين التربية والثقافة والمجتمع، وتهتم المجلة بالعلوم البينية ما بين التربية ومختلف العلوم - أدب، فن، سياسة، علم اجتماع، أنثروبولوجيا، علم نفس، طب، صحافة الخ.
- ترحب المجلة أيما ترحيب بالمقالات التربوية النقدية المترجمة عن اللغات الأجنبية والتي يمكنها أن تتخاطب مع الثقافة العربية وتغني العقل التربوي العربي بمستجدات الفكر في مجال التربية والمجتمع.
- تنشر المجلة المقالات والدراسات الفكرية النقدية الأصيلة التي تتوافر فيها الشروط المنهجية في الجدة والإحاطة والاستقصاء والتوثيق، في العلوم التربوية والاجتماعية، على أن تكون مكتوبة باللغة العربية.
- يفضل أن يصحب المقال بملخص في حدود 200 كلمة باللغة العربية وآخر باللغة (الفرنسية أو الإنجليزية).
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر (ورقيًا أو إلكترونيًا) أو قدّم للنشر في أيّ مكانٍ آخر.
- يجب على الباحث أن يقدم تعهدًا يؤكد فيه أن البحث أصيل ولم يسبق نشره.
- يجب أن يتسم البحث بالأصالة وبالقيمة العلمية والمعرفية وبسلامة اللغة ودقتها.
- ترحب المجلة بالتقارير العلمية ومراجعات الكتب وملخصات عن المؤتمرات وطروحات الماجستير والدكتوراه والمقابلات والندوات والحوارات الفكرية في مجال الثقافة والتربية والمجتمع.
- تخضع البحوث المقدمة للتحكيم، وتعامل وفق الأصول العلمية المتبعة للتحكيم.

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس  
التحرير على البريد الإلكتروني

[critique.lumieres@gmail.com](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

[watfaali@hotmail.com](mailto:watfaali@hotmail.com)



## ضوابط النشر

- ينضد البحث أو المقالة إلكترونيا باستخدام برنامج Microsoft Word ويراعى ألا يزيد عدد صفحات المادة العلمية على (40) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والملاحق.
- يزود الباحث المجلة ملخصا باللغة العربية وآخر بالإنكليزية أو الفرنسية عن المادة المرسله بحيث لا تزيد عدد كلمات الملخص عن 200 كلمة.
- يتوقع من الباحث أن يذكر الصفة العلمية ومكان العمل والعنوان (البريد الإلكتروني) ورقم الهاتف للتراسل من جهة وتضمين الضروري منها في متن البحث.
- يرجى من الباحث تضمين البحث كلمات مفتاحية دالة على الموضوع الدقيق.
- لا يحقّ للباحث نشر البحث أو جزء منه في مكان آخر بعد إقرار نشره في مجلة (نقد وتنوير) إلا بموافقة رئيس هيئة التحرير.
- يفضل في التوثيق الاعتماد على التوثيق التقليدي (اسم المؤلف، عنوان الدراسة أو المؤلف، دار النشر، بلد النشر، تاريخ النشر) ولا ضير في اعتماد أسلوب جمعية علم النفس الأمريكية (APA)
- تحتفظ المجلة بحقها في أن تُعيد صياغة بعض الجمل لأغراض الضبط اللغوي ومنهج التحرير.
- يتقدم الباحث بإقرار يعلن فيه أن العمل المقدم أصيل لم ينشر سابقا ولم يرسل إلى النشر.
- تتعهد هيئة التحرير بالتعامل مع المواد بجديّة وأن ترسل لأصحابها ردا سريعا على استلام البحث وأن ترسل إليهم أيضا خلال فترة شهر في الحد الأقصى بقبول البحث أو رفضه من قبل الهيئة.
- يمكن للباحثين الاطلاع على موقع مركز نقد وتنوير [www.tanwair.com](http://www.tanwair.com) لمشاهدة فعالية المجلة والاطلاع على المقالات والأبحاث المنشورة فيها
- ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى هيئة التحرير على البريد الإلكتروني [critique.lumieres@gmail.com](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

## المحتويات

كلمة التحرير	
د. امبارك حامدي	12
<b>بحوث ودراسات</b>	
1 من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية: أين نحن من سؤال التنوير؟	1
د. علي أسعد وطفة	34-15
2 حقوق المرأة الاقتصادية بين العالمية وخصوصية الثقافة العربية	2
د. محمد الصادق بوعلامي	52-35
3 الموسيقى والعلم والتكنولوجيا	3
د. المصطفى عبدون	75-53
4 طوماس هوبز: من أجل بناء الدولة الحديثة، وتجنب حرب الكل ضد الكل	4
أ. عبد الحي البوكيلي	90-76
5 الأدوار المتجددة للأنشطة المدرسية – اللاصفية تصور مقترح مستمد من التجربة اليابانية المعاصرة دراسة تحليلية مقارنة	5
أ. أريج إبراهيم الحاسي	111-91
6 عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية في كلية التربية جامعة اليرموك	6
د. علي كاظم السندي د. رغدة محمود بطاينة	130-112
7 قواعد النساء في الخطاب الديني: من الوهم الأيديولوجي إلى بناء الفعل الاجتماعي	7
د. هاجر منصور	162-131
8 المصطلح الاتصالي العربي في مدونة كتب المصطلح الشريف: كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشاء أنموذجا	8
د. شريفة عزيزي	188-163
9 ثقافة التسامح لدى الشباب الجامعي دراسة ميدانية في ضوء رؤى يورجين هابرماس	9
د. حسني إبراهيم عبد العظيم	228-189

## المحتويات

مقالات	
11	أبو نصر الفارابي من منظور محسن مهديّ
268-257	د. نادية الهناوي
12	الفرد غير الشفاف وجدلية الكشف والحجب في الوسط الحضري: أشكال التمثهرومدلوليات السلوك
292-269	د. شهاب اليحياوي
13	في مفهوم الزمن، أو من يُخاطب من؟
301-293	د. فتحي السعدي
14	اللذة الفنيّة في الفنّ المعاصر
313-302	د. هيبه مسعودي
15	مفعول المقام في صناعة الخطاب وتأويله "باب الأسد والثور" في "كليلة ودمنة" أنموذجا
329-314	د. يسرى التمرأوي
16	التوافق في السياسة بين الإمكان والامتناع
349-330	د. مرشد القبي
17	تأثير التّحديث في دولة قطر على المفاهيم المعيارية الاجتماعية: الهوية الوطنية والعرف الاجتماعي
363-350	أ. بئينة محمد الجناحي
18	بدايات الحركة الفكرية والأدبية في تونس
380-364	د. آمال النّاجي حامد
19	مسارات التنمية بالمغرب على عهد المبادرة الوطنية للتنمية البشرية
402-381	أ. معاذ النجاري
20	منزلة الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون
417-403	د. محمد رياض الدقداقي
21	جماليات التجاوب في فعل القراءة وفق مقارنة أيزر
436-418	د. أسماء خوالدية
22	ترحل أقصوصة "قنص الموت" لأصيل الشّابي: من ضفة تفاصيل المعيش اليوميّ إلى ضفة المتخيّل الأسر
450-437	د. أمين عثمان

## المحتويات

23	تجديد العجائبي بين تفكيك المركبات وبناء "المدينة الفاضلة"
462-451	د. علي السيارى
24	أفق المعنى في النص بين فعلي التلقي والتأويل: مقارنة سيميائية
475-463	د. أسماء الصمايرية
25	القصة القصيرة المغاربية النسائية: أسئلة الوجود عند المرأة: مجموعة "للنساء وجع آخر" لـ "نجاة إدهان" أنموذجا
487-476	د. اليامنة عكرمي
26	الأصوات اللغوية أدوات للإبداع الأدبي
505-488	د. عادل الصخراوي
<b>قراءات في الكتب</b>	
27	مراجعة في كتاب: "مشكاة ميثاق تأصيل وتحريم علم الاجتماع العربي" للدكتور محمود الذوايدي
513-507	د. محمد بالراشد
28	قراءة في كتاب: الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية" للأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة
523-514	أ. سفيان حامدي
<b>مقالات مترجمة</b>	
29	الدعاية والمثالية والثقافة الفرعية: تطور صورة غيفارا في الذاكرة الثقافية الصينية، لنشوا (ليندا) غاو/ سعيد
538-525	أ. وديع بكيطلة مراجعة: كريم كسبور
30	حوار مع عالمة الاجتماع الفرنسية " أن موكسيل": تأثير كوفيد-19 على علاقاتنا الحميمة...
542-539	أ. محمد امباركي
<b>مقالات باللغة الأجنبية</b>	
31	Le décrochage scolaire: A qui est la faute et que faut-il faire?
	Dr. Zaoui Nejib
	544-562

## كلمة التحرير: الأمل.... وما يمكن في الأرض

من حماقة أن يسيطر اليأس على الإنسان. وفي اعتقادي أن اليأس نفسه خطيئة. ولست واثقا من أنني أفكر في اليأس أو أؤمن به. هناك في الحياة أفراد يعيشون للتفكير في اليأس. دعوهم هم يفكرون فيه. أرنست هيمنجواي (ت. 1961)

من القول النافل التذكير أن الثقافة فعل مقاومة في لحظات المواجهة أو التأزم الحضاري، وفي المنعطفات الكبرى من تاريخ الأمم، إذ تشكل، نعني الثقافة، السارية الأخيرة التي يستند إليها المقاتل لاسترداد أنفاسه واستئناف جهاده، أو هي المتراس الذي يلوذ به الفرد لمواجهة اليأس وخواء النفس، وخور العزيمة. ويحق لنا أن نعدّ صدور العدد الحادي عشر من مجلة نقد وتنوير ضربا من المقاومة والجهاد المتصل لنفي اليأس، ومقارعة نوازع الضعف في هذا السياق التاريخي والحضاري العربي المطبوع بجميع صنوف التأزم والانسداد، الموسوم بجميع صنوف اليأس والإحباط. ذلك أننا على ما يشبه اليقين أن تنوير العقول، وبث الوعي والحماس والمداومة على إذكاء جذوة الأمل جديران بتحقيق المعجزات، مهما عظمت التحديات. فالإنسان في كينونته طاقة جبارة وأوسع لا تحدّ، وقد لا يكون العلم الحديث قد ظفر إلاّ بالقليل من معرفة أسرار هذا الكائن-السيد في هذا الكون.

ومن هذا المنطلق، أمنا، في مجلة نقد وتنوير، بضرورة مراكمة المعرفة، من موقعنا، وشحن الهمم، وتحريك السواكن، واستفزاز العقول والهمم. وسيلتنا في ذلك فصح المجال للجهر بأكثر الأسئلة إحراجا، وأنفذها في استثارة الأفكار، وبثّ الحيرة المخصبة والتوتر الخلاق، والفضول المعرفي، والمغامرة في طلب المعنى ومعقوليّة معيشنا المادّي والرمزي. فكان هذا العدد مضمارا لكّد الدّهن، وفضاء واسعا لطرح ثمار عقول باحثة في شتى حقول المعرفة الإنسانيّة والاجتماعيّة والفنيّة.

فحضرت مثلا قضايا المرأة منظورا إليها في السياق العصري من جهة حقوقها ضمن القيم الكونيّة، وعلاقة ذلك بالخصوصيّة الثقافيّة، ونظر إلى قواعد النساء في الخطاب الفقهي وطابعه الإيديولوجي. ورصدت إحدى الدراسات حضور المرأة وأسئلتها الوجودية من منظور أدبي وجمالي. وكان ذلك كلّه مناسبة لتقليب النظر في منزلة المرأة وإشكالياتها وفق مقاربات متعدّدة، وضمن مجالات مختلفة، بل متباعدة أحيانا. وكان للقضايا الفلسفية المحرّضة على التّسأل نصيب وافر. إذ تمّ بسط القول في ما به تسمو الروح، ويرتقي

الدّوق شأنَ البحث في "اللذة الفنية في الفن المعاصر"، و"الموسيقى والعلم والتكنولوجيا"، وما يثيره ذلك كلّ من أسئلة وإشكاليات. مثلما تمّ طرق مفهوم الزمن من وجهة نظر أنطولوجيّة، ومفهوم الدّولة من زاوية فلسفيّة (هوبز)، وقريب منه إشكاليّة التّوافق في السّياسة بين الإمكان والامتناع... وانصرف أحد الباحثين إلى النظر في علاقة الحاضر بالماضي من خلال رصد قراءة محسن مهدي لأبي نصر الفارابي. في حين اختار آخر أن يدرس مسألة تصنيف العلوم عند الإغريق، لما لهذه المسألة من أبعاد فلسفيّة وإبستمولوجيّة من شأنها الكشف عن العقل وآليات اشتغاله الخ...

واقترحت بعض المساهمات قضايا التنمية والتّحديث، شأن مسارات التنمية بالمغرب، وتأثير التحديث في دولة قطر على المفاهيم المعيارية الاجتماعية.

ولم تكن القضايا التربويّة أقلّ حضوراً. وقد توزعت المباحث بين مرحلتي الإعدادي والثانوي من جهة والتعليم العالي من جهة أخرى. أمّا المرحلة الأولى، فخصّصت بمقال يبحث في الأدوار المتجددة للأنشطة المدرسية اللاصقيّة، وأمّا الثانية فببحث نظر صاحبه في ظاهرة عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث، وبآخر ذي طابع ميداني مداره على ثقافة التّسامح لدى الشباب الجامعي...

وازدان هذا العدد ببعض المقالات الأدبيّة النقديّة وبأخرى ذات منحنى لسانی. وطُرحت عديد القضايا والمقاربات المنهجية، شأن المصطلح الاتّصالي ومفعول المقام في صناعة الخطاب من خلال مدوّنات تراثية، وإشكالية التجاوب في فعل القراءة، وأفق المعنى في النّص بين فعلي التلقّي والتأويل الخ...

وخلاصة القول، إنّ تاريخ المعارف والعلوم في مجمله ذو طابع تراكمي، مهما تكن من درجة معقوليّة النظريّات القائلة بالطبيعة في تطوّره. والرأي عندنا أنّ التراكم يبتلع القطائع نفسها، لتصبح جزءاً من نهر المعرفة المتدفّق. فالقطيعةُ تخلف القطيعة، فيؤلّفان معاً سمة التراكم والاستمراريّة. وهو ما يبرّر لدينا الإصرار على الفعل الثّقافي التوعويّ (وكلّ فعل في الواقع)، مهما تكن خيبات الواقع، وكثرة الأشواك التي يطرحها هذا الواقع في طريق البحث الرّصين. وهذا هو العمل الصّالح الذي يمكث في الأرض وينفع النّاس.

مدير التحرير: د. امبارك حامدي

## بحوث ودراسات

1. من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية: أين نحن من سؤال التنوير؟  
د. علي أسعد وطفة ..... 15
2. حقوق المرأة الاقتصادية بين العالمية وخصوصية الثقافة العربية  
د. محمد الصادق بوعلامي ..... 35
3. الموسيقى والعلم والتكنولوجيا  
د. المصطفى عبدون ..... 53
4. طوماس هوبز: من أجل بناء الدولة الحديثة، وتجنب حرب الكلّ ضدّ الكلّ  
أ. عبد الحي البوكيلي ..... 76
5. الأدوار المتجددة للأنشطة المدرسية – الألفية تصور مقترح مستمد من التجربة اليابانية المعاصرة دراسة تحليلية مقارنة.  
أ. أريج إبراهيم الحاسي ..... 91
6. عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية في كلية التربية جامعة اليرموك  
د. علي كاظم السندي، د. رغدة محمود بطاينة ..... 112
7. قواعد النساء في الخطاب الديني: من الوهم الأيديولوجي إلى بناء الفعل الاجتماعي  
د. هاجر منصور ..... 131
8. المصطلح الاتصالي العربي في مدونة كتب المصطلح الشريف: كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشاء أنموذجا.  
د. شريفة عزيزي ..... 163
9. ثقافة التسامح لدى الشباب الجامعي دراسة ميدانية في ضوء رؤى يورجين هابرماس  
د. حسني إبراهيم عبد العظيم ..... 189

**من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية:  
أين نحن من سؤال التنوير؟**

**From Enlightenment to Education for Enlightenment in  
Kantian Philosophy: where are we from the question of  
enlightenment?**

**د. علي أسعد وطفة**

**كلية التربية  
جامعة الكويت**

[watfaali@hotmail.com](mailto:watfaali@hotmail.com)





## من التنوير إلى التربية على التنوير في الفلسفة الكانطية:

### أين نحن من سؤال التنوير؟

د. علي أسعد وطفة

#### 1- مقدمة:

يبلغ الإبداع الفلسفي ذروته عند كانط، في تناوله العبقري لمسألة التنوير، بما انطوى عليه من أبعاد إنسانية دعت إلى تحرير العقول من وطأة الظلام وإخراجها إلى عالم النور. فالتنوير قد يشكل الحالة التي انطلقت فيها فلسفة كانط من عقالها المثالي لتأخذ مكانها ودورها في بوتقة التفاعل مع الإنسان ضمن أكثر عوامل وجوده خطراً وظلماً وقهراً. وينطلق كانط على هذا النحو ليواجه الظلام القروسطي ويدعو إلى تحرير الإنسان من ريقه الأوهام والأساطير العمياء التي نُسجت لتدمير العقول ووضع الكائنات الإنسانية في أغلال العبودية والإكراه.

ويمثل التنوير الكانطي بحيويته الفكرية ومضاته الفلسفية أجمل ما قدمه كانط للإنسان والإنسانية في مجال التربية والبيداغوجيا، وهو التنوير الذي يعلن فيه ثورته العارمة ضد الجهل المؤسس للعبودية الإنسانية ويبدأ حربه الكونية ضد الجهل والخوف والجبن والعبودية والإكراه داعياً إلى تحرير الإنسان وتحطيم أوثانه العقلية وأوهامه الأسطورية وتدمير خرافات القصور والعجز وهدم مشاعر الدونية. وعلى هذا النحو تأخذ رسالة كانط التنويرية صورة نداء يدعو فيه الإنسان إلى النضال من أجل حرته وكرامته المسلوقة، والعودة إلى مراتب الحياة الإنسانية بقوة العقل ووميض الإحساس بالحرية والقدرة على اكتناه العالم بالعقل والعقلانية.

فالتنوير، كما يراه كانط، حالة ذهنية وقادة، يدك فيها الإنسان جدران الأوهام، ويدمر عبرها أركان الوصاية على العقل بوصفه الجوهر الإنساني في الإنسان. إنها -وفقاً لمنظوره- الوضعية التي يخرج فيها الإنسان من دائرة الخرافات والأوهام، ليحطم كل أشكال العتالة الذهنية والجمود ويكسر أصفاد الوصاية على العقل. وفي هذا كله تأكيد لسيادة العقل الذي لا سلطان فوق سلطانه؛ ولذا، غالباً ما اقترن مفهوم العقلانية في فلسفة كانط بمفهوم النور أو التنوير حضوراً وغياباً. وضمن توجهات هذه المعادلة التنويرية الكانطية، يكون حضور العقل حضوراً للتنوير وغيابه حضوراً للجهل والظلام. وإنه لمن المعروف من الناحية التاريخية أن حضور العقل والعقلانية كان في أصل كل حضارة وتقدم، إذ كان العقل، وما ينتجه من حكمة

وعلم وبرهان، هو أداة الإنسان لفهم الكون والإفادة الواعية من الطبيعة؛ بما يحقق الغايات الإنسانية النبيلة. فالعقلانية التنويرية هي التي منحت الإنسان القدرة على التحرر من غوائل الطبيعة والانتصار على كل أشكال الضعف والقصور لبناء الحضارة الإنسانية<sup>1</sup>.

لقد أطلق المؤرخون على العصر الوسيط في الغرب عصر الظلام وأحيانا عصر الظلمات لأنه العصر الذي هزم فيه العقل وانتصرت الخرافات والأوهام التيولوجية من مختلف الاتجاهات. ثم جاء عصر الأنوار في القرن الثامن عشر ليسجل العقل الغربي انتصاره الكبير على الأساطير والخرافات والأوهام، فانتصر الإنسان الغربي على الوهم وتأكّدت النزعة الإنسانية، فتشكلت الحضارة على ركائز العلم والمعرفة، وأصبح الإنسان هو السيد المطاع في الكون، إذ أخضع الطبيعة لمقولات العقل والعلم، وشيّد ممالكه الحضارية علما ومعرفة وقوة وأنسنة.

وعندما نعكف ملياً على تأمل الأحداث في القرن الثامن عشر، ولاسيما عصر التنوير تحديداً، يمكن أن نرى جلياً الكيفية التي انطلق بها العقل ليحطم أصفاد العبودية، وليُعدّ العالم الغربي لأعظم حضارة عرفتها الإنسانية في العصور الحديثة. هذا التاريخ -بما ينطوي عليه من أحداث وفعاليات وآليات اشتغال- يُطلعنا على الطريقة التي تنتصر بها الحضارة وينبثق فيها النور من قلب الظلام. كما يعلمنا أسباب التقدم والازدهار، ويعلمنا أيضاً أن غياب العقل يرمز إلى غياب الحرية، وأن غياب الحرية يعني موتاً شاملاً لكل ما يبعث الحياة في قيم الحق والعدل والخير والجمال.

ومن خضمّ هذا العصر يطل علينا الفيلسوف الألماني كانط حاملاً مشعل التنوير والعقلانية النقدية مشفوعاً بإيمانه المطلق بقدرة العقل الإنساني على تبيد الظلام وهزم الأوهام وتحطيم الأصنام الفكرية القائمة. وقد توج مشروع التنوير وأخصبه بالنزعة الأخلاقية الغائية ترسيخاً للفضيلة في الحركة الحضارية لمستقبل المجتمعات الإنسانية. واستطاع كانط أن يغدو بفضل جهوده الفكرية العبقريّة في هذا الميدان رمزا للنقد ومنازة للتنوير في عصر التنوير. واستطاع كانط بتأثيره الكبير أن يصوغ شعار عصر التنوير بقوله المشهور: أيها الإنسان أعمل عقلك "كن شجاعاً واستخدم عقلك بنفسك!". أيها الإنسان احمل معولك وحطم به سُجف الظلام لتجعل الكون من حولك منيراً مستنيراً.... أيها الإنسان أعمل عقلك واستخدمه بشجاعة، فأنت به قادر على تحطيم الأوثان والأصنام.

1 - علي أسعد وطفة، كلمات مضيئة في التنوير، مركز نقد وتنوير، 2 ديسمبر، 2020. <https://tanwair.com/archives/8638>

## 2- مفهوم التنوير:

يعد التنوير مفهوماً مركزياً في الفلسفة الكانطية، وقد لا نبالغ في القول إن فلسفة كانط تتميز بوصفها فلسفة تنويرية في معظم تجلياتها. ومن يتأمل مقومات هذه الفلسفة يجد بوضوح تام أن التنوير الكانطي يستند إلى أربع ركائز هي: العقل والعقلانية، والنقد بنزعتة النقدية، والحرية بطبيعتها الفطرية، والثورة المنفتحة على مظاهر الحياة والوجود، وهذه هي مفردات التنوير في الفلسفة الكانطية. حتى إننا لو نزعنا من فلسفته أيًا من هذه المفاهيم الأربعة لسقطت وصارت ركاما هامدا لا حياة فيه. وهنا يمكننا القول، بناء على مفاهيم التنوير الأربعة، إن فلسفة كانط فلسفة تنويرية في مبدئها ومنتهائها، في مجملها وتامها. فلا يستقيم مفهوم التنوير في أي توجه فكري ما لم يشتمل على ركائزه المتمثلة في العقل والنقد والحرية والثورة. إذ لا يمكن أن نتحدث عن تنوير لا يكون عقولانيا وثوريا ونقديا وحرًا في آن معا.

وقد أجمع النقاد على أن فلسفة كانط إبحار عقلي مستمر، وحركة نقدية هادرة بالحرية والإيمان بالنقد كصورة حيّة للوجود الإنساني الفاعل تاريخيا. ولا يمكننا أن نهمل ضمن هذه المرتكزات الغائية الأخلاقية التي وضعها كانط في أعلى مرتبة من مراتب السمو الأخلاقي للإنسان.

ومن يتعمّن منهجياً في فلسفة كانط وأعماله المتعاقبة سيجدها على صورة لوحة عقلية نقدية أخلاقية مضادة بوهج التنوير المستمر. وعلى هذه الصورة تكلفت أعماله بمفاهيم النقد والعقل والأخلاق والحرية بدءاً من نقد العقل المحض مروراً بنقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم وميتافيزيقيا الأخلاق والسلام الدائم وفي مقالاته الشهيرة "ما هو التنوير؟". وباختصار تشكل فلسفة كانط فيضا تنويريا بكل المعاني وبكل المقاييس حتى إنّه لُقّب بفيلسوف النقد العقل والعقلانية تارة، وبفيلسوف الواجب تارة أخرى، وقد حلق في فضاء الفكر التنويري، حتى سُيِّ برائد التنوير الأول في القرن الثامن عشر متقدما بذلك على معاصريه ونظرائه أمثال فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم ومونتسكيو وبوفون ودينيس ديدرو.

وكان "الهدف الرئيسي الذي سعى عصر التنوير إلى تحقيقه هو وضع "فلسفة جماهيرية" تكون بديلا لفلسفة الطبقة الأرستقراطية المحافظة، وهيئة الأذهان لتغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية التي باتت لا تتلاءم مع روح العصر، وكان محورها الأساسي هو فكرة التقدم الإنساني الذي ينبثق من قدرة العقل البشري على السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان والمجتمع البشري"<sup>1</sup>. وكان "من نتائج عصر التنوير احترام العقل ومناهضة التفكير الميتافيزيقي، انطلاقا من أن العقل البشري هو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة"<sup>2</sup>.

1 - السعدية دنكير، مفهوم التنوير على ضوء مقالة إيمانويل كانط ما التنوير؟ نقد وتنوير، 16 فبراير 2018.

<https://tanwair.com/archives/4950>

2 - المرجع نفسه.

### 3- ما التنوير؟

أخذنا البحث في مفهوم التنوير إلى القرن الثامن عشر، ووضعتنا على مشارف الضواحي الباريسية التي شكلت معقلا حيويا لعصر التنوير (Age of Enlightenment) (Époque de la lumières)<sup>1</sup> وحركته الفطرية. فالزمن هو القرن الثامن عشر، والمكان هو باريس، والحركة هي حركة التنوير، ومن أبرز روادها ديكارت، و كانط، وهوبز، وسينوزا، ومونتسكيو، وفولتير، ورسو، وهيوم، وديدرو، وجون لوك، وهم يشكلون تخاصبا فكريا تواشج فيه الأدب مع الفلسفة، وتخضبت الفلسفة بالعلوم التجريبية، وتكاملت مختلف فروع الفكر والفلسفة والأدب في إنتاج هذا العصر الذي سقطت فيه سلطة الكنيسة البطريركية، وتقوضت أركان الثقافة الدينية القائمة على الأوهام والأساطير. ولم يكن لكانط، فيلسوف العقل والنقد، أن يتخلف عن ركب هذا العصر، بل تسنم ذروته واعتلى مجده وأضاءه بقبسه، وذلك إلى حدّ ارتباط اسم كانط بالتنوير، فأصبح رمزا من رموزه ورائدا من كبار رواده. وقد تجلت أعماله متلونة بفكر التنوير الذي يقوم على أركان العقلانية والنقد والإيمان المطلق بالحرية.

ومع أن معظم الباحثين يركزون، في تفصي مفهوم التنوير في الفلسفة الكانطية، على مقالته المشهورة "ما التنوير؟" (Was ist Aufklärung)<sup>2</sup>، التي نشرت في مجلة برلين الشهيرة (Berlinische Monatschrift) في عام 1984، فإن الحقيقة أن هذه المقالة لم تكن إلا قبسا من توهجات إبداعاته التنويرية، وقد لا نبالغ، كما أسلفنا، إذا وصفنا فلسفته بالفلسفة التنويرية، لأن كل ما جاء به كانط يقع في دائرة التنوير العقلي بأركانه الأربعة أنفة الذكر التي تتكامل في توليد أرقى فلسفة تنويرية وأعظمها في التاريخ الحديث.

وتأتي مقالة كانط: "ما التنوير؟" (What is enlightenment) إجابة مقنعة عن سؤال طرحه يوهان فريدريك تسولنر Johann Friedrich Zöllner في مجلة برلين ذائعة الصيت في عدد ديسمبر 1783، وقد جاء سؤاله في سياق موضوع دافع فيه عن الزواج الديني الكنسي. وكان تسولنر يريد إثارة حفيظة المدافعين عن التنوير ناعتا إياهم بأقبح العبارات والألفاظ. وهذا هو السبب الذي جعل كانط ينبري للردّ على تسولنر في مقاله هذا.

يتناول كانط في مقالته هذه مفهوم التنوير، ويتوسّع في وصف معالمه وتحديد سماته ويرسم لنا تكويناته الهندسية بمقياس الواقع الاجتماعي القائم في عصره. ويخالف كانط فلسفته العميقة المتعالية وأسلوبه

1- يشير مصطلح عصر التنوير (Age of Enlightenment) إلى حركة فكرية أدبية وفلسفية وعلمية عقلانية دافعت

عن العقلانية ومبادئها، وقد كرس رواد التنوير أمثال فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم ومونتسكيو وبوفون ودينيس ديدرو جهودهم الفكرية في عقلنة الوعي ونقد الثقافات الظلامية، وسعت هذه الحركة إلى تحرير المجتمعات الغربية من سلطة الكنيسة ورجال الدين وتحطيم مختلف التقاليد الثقافية الظلامية القديمة وتفكيك المعتقدات البطريركية الكنسية التي كانت تسود آنذاك، وتمثلت مهمة أصحاب التنوير في الانتقال بالمجتمع ثقافيا وفكريا من عصر الظلمات إلى عصر النور والتنوير حيث يسود العقل وتنهض العقلانية، وكان شعار أصحاب هذه الحركة أن العقل هو سيد الأحكام وأنه لا سلطة على العقل إلا العقل نفسه. وقد شكلت هذه الحركة أساسا وإطارا للثورة الفرنسية ومن ثم للثورة الأمريكية وحركات التحرر في أمريكا اللاتينية.

2- Immanuel Kant, Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF, Flammarion, 1991.

المعقد، فيتبسّط في أسلوب كتابته كي يكون في متناول عامة الناس وبسطائهم، داعياً إياهم إلى التحرر من ريقة الأفكار الكنسية الظلامية السائدة في عصره ورفض كل أشكال الظلم والعبودية والإكراه من منطلق الإيمان بالعقل والقدرة على صنع المصير.

يبدأ كانط رسالته بتعريف التنوير بقوله الشهير: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف! كن جريئاً في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار"<sup>1</sup>. وقد وجّه كانط نداءه التنويري داعياً الناس - عامة الناس - إلى كسر طوق الوصاية والانطلاق إلى رحاب الحرية قائلاً لهم: أيها الناس استخدموا عقولكم! لتكن لكم الجرأة على استخدامها، لقد زدكم الله بنعمة العقل كي تستخدموه لا لكي تلغوه، أيها الناس لا تستسلموا للكسل والجبن والخوف، لا تسلسوا القياد لأوصيائكم وسادتكم الموهومين، ولا تقبلوا شيئاً قبل إخضاعه لعمل العقل وقضاء التفكير وقوة التأمل النقدي ومملكة البحث والنظر<sup>2</sup>.

ويتّضح، في هذا المقام، أنّ كانط يفكك معنى التنوير ويقدمه في صورة شديدة الوضوح وضمن رؤية لا يكتنفها الغموض. فالتنوير يتضاد كلياً مع مفهوم العبودية والقصور والإحساس بالضعف والعجز والاستسلام، وهي أركان الثقافة الظلامية المدمرة للعقل والإنسان.

ويمضي كانط في تحديد مسارات هذا التنوير مستكشفاً أغواره وتجاويفه ضمن تصور تفكيكي يضعه في وسط الضياء، فيقول كاشفاً عن سببين رئيسيين للسقوط في الظلام: "إن الخمول والجبن هما السببان اللذان يفسران وجود عدد كبير من الناس قد حررتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من قيادة غريبة [عنهم]، لكنهم ظلوا قصرًا طوال حياتهم عن رضئ منهم، حتى ليسهل على غيرهم فرض الوصاية عليهم. وما أسهل أن يبقى المرء قاصراً. فإذا كان لدي كتاب يحتل عندي مكان الفكر، وقائد يعوض الوعي فيّ، وطبيب يقرر لي برنامج تغذيتي، الخ... فلا حاجة لي في أن أحمل نفسي عناء [البحث]، ولا حاجة لي في أن أفكر ما دمت قادراً على دفع الثمن لكي يقبل الآخرون على هذه المشقة المملة"<sup>3</sup>.

ويصف لنا كانط كيف يؤدّي الأوصياء - المنتمون إلى الطبقة الاجتماعية التي تهيمن وتسود - ولا سيّما طبقة الكهان والملوك والحكام والسياسيين المتنفذين، دورهم في تدمير الوعي ونشر الجهل وإحكام السيطرة على العقول كي يبقى التابعون لهم في حظائر العبودية والإكراه كالأنعام لا يحركون ساكناً، فيقول:

1- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر / ط 1، تونس، 2005، ص 85.

2- E. Kant, ,Traite de pédagogie, Hachette, paris,1981, Pp. 97-99.

3- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟ ترجمة: يوسف الصديقي، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984.

[http://www.maaber.org/issue\\_january09/perennial\\_ethics1.htm](http://www.maaber.org/issue_january09/perennial_ethics1.htm)

"إن الأغلبية الكبيرة من الناس [بما في ذلك الجنس اللطيف إجمالاً] تعتبر تلك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر، فضلاً عن أنها أمر مرهق. ويساعدتهم على القبول بحالة القصور هذه، أولئك الأوصياء الذين ألوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الإنسانية. فبعد أن أطبقوا [سجن] البلاهة على قطعانهم وعملوا على مراقبة هذه المخلوقات الهادئة مراقبة دقيقة، حتى لا تسمح لنفسها بالمجاسرة على أدنى خطوة خارج الحقل الذي حشرت فيه، أظهروا لها الخطر الذي يهددها إن هي غامرت بالخروج وحدها"<sup>1</sup>.

ويقرر كانط أن الشعب قاصر يعيش تحت نير الوصاية، وعقله مستلب من قبل الأوصياء. الذين يمارسون كل أشكال القمع ضد العقل والحريات المدنية، ويفرضون نمطا من العبودية الذهنية والعقلية على أتباعهم. وقد كان حريًا بهؤلاء أن يقوموا بتنوير الشعب وترقيته نحو الأنوار، ولكنهم على العكس من ذلك تماما "يخضعون الشعب وبقيدونه، يخضعونه لتقنية التدجين والاستعباد"<sup>2</sup>. وبعد أن يدفع الأوصياء بقطيعهم إلى هذه الدرجة من الغباء، يحتاطون بعناية كي لا تجرؤ هذه المخلوقات الضعيفة على أن تخطو خطوة واحدة للخروج من الإسطبل الذي حجزوها داخله، وهكذا فإنهم يطلعونها على الخطر التي يهددها إن هي حاولت المغامرة وحدها خارج الإسطبل. لكن هذا الخطر في الحقيقة ليس كبيرا إلى هذا الحد، لأنها ستتعلم المشي في النهاية"<sup>3</sup>.

وهنا ينبغي كانط ليؤكد للمقهورين المصابين بداء الطاعة، والمدجنين بأسوار القهر والعبودية، أنهم قادرون على كسر طوق العبودية والجمود إن هم أرادوا فعلا أن يكونوا أحرارا، وإن هم اتخذوا قرارهم في إعادة الاعتبار لعقولهم وأمنوا بالحرية كمبدأ للكينونة الإنسانية والوجود الأخلاقي. ولا يتردد كانط عن دعوتهم لممارسة الحرية العقلية والاعتماد على ما أودعه الله فيهم من قدرة على تقرير مصيرهم الحر والخروج إلى عالم الحرية والإحساس النبيل بحريتهم وإنسانيتهم. لقد كان يصرخ دائما بصوته المدوي: أيها الناس استخدموا عقولكم، مارسوا حريبتكم، حطموا أغلال الوصاية، تشجعوا وبادروا وانطلقوا إلى رحاب الحرية والعقلانية، فأنتم أهل لذلك والطبيعة قد منحتكم هذا الحق الأبدي في امتلاك حريبتكم وإنسانيتكم.. وقد بين لهؤلاء الناس جميعا أنهم قد يتعثرون في البداية، ولكنهم سيتعلمون كيف يسدّدون خطاهم الحرة في عالم لا يكون فيها الإنسان إنسانا ما لم يتحمل مسؤولية الحرية والتفكير العقلاني. ومع ذلك يؤكد كانط صعوبة الانطلاق على دروب الحرية لأنّ الناس الأتباع قد اعتادوا على تجرع كأس النذل وغرقوا في أحوال العبودية واستسلموا لجلادهم وفقدوا إحساسهم الكريم بالحرية والاستقلال، وذلك كله تحت تأثير الضربات الموجعة لأوصيائهم الذين نصبوا أنفسهم عليهم بغير وجه حقّ.

ويرى كانط أن الخروج من أسر الوصاية ووضعية الاعترا ب المفروضة على الشعب يحمل في ثناياه تحديات كثيرة ومصيرية. ولا يكون الحل إلا شموليا يتحرك بقوة الجماهير وتنظيمهم، إذ أنه "لمن العسير

1- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟ مرجع سابق.

2- محمد بوبكري، التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي، إفريقيا الشرق، مارس 1997، ص 33.

3- المرجع نفسه، ص 33.

على أي شخص بمفرده الإفلات من حالة القصور التي كادت أن تصبح طبيعية فيه، إذ صار يرتاح إليها، غير قادر في هذه الفترة على استخدام فكره الخاص، وقد حرم من فرصة المحاولة. فالمؤسسات والصيغ [الجامدة]، أي تلك الآلات المختصة باستعمال العقل، أو بتعبير أدق، باستعمال سئ للمواهب الطبيعية هي الجلاجل التي علقت على أرجل القاصرين، في حالة القصور التي ما زالت قائمة. وحتى إذا تخلص أحدهم من هذه الجلاجل فهو لا يستطيع القيام إلا بقفزة غير واثقة من فوق أصغر الأخاديد، لأنه لم يتعود بعد على تحريك ساقيه بحرية. لذلك فإن قلة من الناس توصلت من خلال أعمال ذهنهم الخاص إلى الانعتاق من حالة القصور والقدرة على السير بخطوة ثابتة<sup>1</sup>.

وهذه الصورة التي يقدمها كانط حول طبيعة القصور العقلي كنتيجة للوصاية ما زالت حالة قائمة في كل المجتمعات العبودية، وهي حالة راسخة في مجتمعاتنا التي تستسلم فيها غالبية الناس إلى نسق من الأفكار والتصورات العبودية التي تمنعهم من الانطلاق على دروب الحرية. فالاستمرار في قمع العقل ومنع التفكير وتكريس حالة القصور يولد في الإنسان سلوكا عبوديا، ويرسخ فيه سيكولوجية الطاعة والإذعان والإحساس بالقصور وفقدان القيمة الذاتية أمام الأوصياء الذين يمارسون دورهم القمعي بصورة شعورية ولاشعورية، رمزية مباشرة وغير مباشرة، ضمن سلسلة من الأفاعيل والممارسات الذهنية والدوغماتية التي تؤدي في النهاية إلى إسقاط كل مظاهر القدرة على التأمل والتفكير عند الإنسان، فيتحول إلى مجرد عبد قاصر يغمره الإحساس بالضعف والقصور والمهانة. فالعادة، كما يقول أرسطو، طبيعة ثانية. ومن اعتاد العزوف عن التفكير فإن القصور العقلي سيصبح متلازمة تسم وجوده وتدفعه إلى تكثيف مستمر لشعور الضعف والقصور والخمول والكسل العقلي إلى الدرجة التي يفقد فيها الإنسان أنبل ما وهبته إياه الطبيعة أي كرامة العقل والتفكير، وهي مزايا وجوده الأدمي.

ويستفيض كانط في توصيف زمن الوصاية على العقل ويحدد المنهجية التي يعتمدها الأوصياء في تعطيله ومنعه من الانطلاق كي لا يشكل قوة معرفية مضادة للعبودية والإكراه، أو كي لا يشكل خطرا يهدد سطوة الأوصياء ويقوض سلطتهم المطلقة، فيقول واصفا واقع الحال في زمنه: "إني أسمع الآن من كل صوب هذا النداء: لا تفكر! فالضابط يقول: لا تفكر، بل قم بالمناورات!" موظف المالية يقول: «لا تفكر بل ادفع!». والكاهن يقول: لا تفكر، بل آمن!<sup>2</sup>. (ولا يوجد في العالم إلا سيد واحد<sup>3</sup>، يقول: فكر قدر ما تشاء وفي كل ما

1- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟، مرجع سابق.

2- إيمانويل كانط، ثلاث "نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ مرجع سابق، ص 87.

3- المقصود هو «فريدريك الثاني» (1712-1786) الملقب بـ «فريدريك الأكبر» وكان نموذج «المستبد المستنير» كما تصوره مفكرو القرن الثامن عشر. وقد تحولت مدينة برلين في عهد فريدريك إلى عاصمة تنويرية تكاد توازي باريس عاصمة الأنوار، وقد شهدت المدينة في زمنه حركة ثقافية تنويرية متوهجة وتحولت إلى موطن للحرية الفكرية فاستقطبت نخبا من كبار الفلاسفة والمفكرين الذين قصدوها من كل الأنحاء. وغالبا ما كان يشار إلى فريدريك الأكبر بوصفه «الملك الفيلسوف» لما عرف عنه من إيمانه العميق بالتنوير وفكر الأنوار، وقد هيا المناخ للحرية الفكرية وأطلق الحريات العامة التي كان يراها ضرورية للشعب. ويعرف عنه تسامحه الديني على خلاف أسلافه من الملوك وأخلافه من الحكام، ويعرف عنه أنه لم يكن متدينا وكان يقف ضد الدوغمائية المسيحية. وقد عرف عنه صداقته بفيلسوف التنوير الفرنسي وقد أوكل إليه مراجعة كتابه الموسوم ضد الكلفانية: «ضد الكلفانية». ونحن نعتقد أن

تشاء، إنما أطع!»<sup>1</sup>. وقد أدى فعل الطاعة العمياء وممارستها المستمرة من قبل الناس دوره في تدمير العقول وإشاعة الأوهام وترسيخ العبودية وتكريس الجهل الذي يشكل قوة الأوصياء في السيطرة على عقول البشر ومصدر هيمنتهم ونفوذهم.

وإذا كانت الطاعة المطلقة منبت الجهل، وفيها يكمن مقتل العقل، فإن الحرية تشكل المطلب الأساسي لكل فعل تنويري. ومن منطلق الأهمية القصوى التي يسبغها على للحرية، ما انفك كانط ينادي بها ويدعو إليها في السّرّ والعلن بوصفها النقطة التي يتحرك فيها فعل التنوير. فالعقل الإنساني يحتاج إلى مناخ الحرية كي يكون قادرا على ممارسة دوره المعرفي والقيام بفعله التنويري. وقد أهاب بالناس أن ينطلقوا نحو الحرية، فأطلق صرخته المدوية التي ما زالت تهدر في كل زمن عبودي "أيها الإنسان أعمل عقلك"، وأصبحت صرخته هذه شعارا لعصر التنوير، وما زالت تدوي في كل واد مظلم شعارا للحرية ورمزا للتنوير.

ويقول كانط في هذا السّياق حول مطلب الحرية محمدا منهجيته وصيغتها المطلوبة: "يجب أن يكون الاستعمال العمومي للعقل دائما حرا، وهو وحده قادر على نشر الأنوار بين الناس، وقد يكون الاستعمال الخاص في العديد من الحالات محدودا بشكل صارم، إلا أنّ ذلك لا يعوق تقدم الأنوار. وأقصد بالاستعمال العمومي من قبل المرء لعقله هو، أنه يستعمل عقله بوصفه عالما أمام الجمهور بأكمله الذي هو عالم القراء. وأسمى استعمالا خاصا ذلك الاستعمال للعقل، المسموح به للمرء في ممارسة المسؤولية أو الوظيفة التي أسندت إليه بوصفه مواطنا"<sup>2</sup>.

وعلى هذه الصورة التي يقدمها كانط تأخذ الحرية مسارا واضحا، وتسير على هدي ضوابط محددة، وهذا يعني أنّ الحرية التي ينادي بها كانط ليست حرية فجّة عمياء منفلّته من عقابها بل هي حرية تتحرك ضمن ضوابط التنوير وفي مسار الغايات الإنسانية للمجتمع. فالحرية هنا ليست نوعا من الفوضى بل هي حرية الرأي والفكر التي تسعى إلى الارتقاء بالعقل والمجتمع وترسيخ الطاقة التنويرية فيه. ويضرب كانط أمثلة حية للتمييز ما بين الحرية الوظيفية والحرية المتعلقة بالشأن العام كي لا تدبّ الفوضى، وينعدم الأمن، وتسقط الضوابط الاجتماعية للحياة، فالحرية هي فعل منضبط هادئ وهادف وأخلاقي، وهذه الحرية لا تكون إلا بمدى قدرتها على تطوير الوعي وترسيخ التنوير بوصفه غاية اجتماعية.

ويقول كانط في شروط التمييز بين الحرية والفوضى: "وهكذا يكون من الخطر الشديد أن يسعى ضابط تلقى أمرا من رئيسه إلى المماحكة بصوت عال أثناء الخدمة في شرعية هذا الأمر أو فائدته؛ وإنما عليه أن يطيع"<sup>3</sup>. ولكن ليس من المشروع أن يمنع، بصفته عالما، من إبداء ملاحظات حول الأخطاء المرتكبة في شن

المناخ الحرّ والتسامح الفكري الذي أتاحه فريديريك الأكبر كان له أكبر الأثر في تمكين عبقرية كانط من التدفق في مختلف مناحي النقد والتنوير والإبداع الفلسفي ولولا هذا المناخ لما استطاع كانط أن ينشر أيا من أعماله النقدية في ذلك الزمان. والدليل على ذلك أن كانط قد واجه تحديًا صعبا بعد وفاة فريديريك الأكبر وتولي خليفته الحكم من بعده.

1- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، مرجع سابق، ص 88.

2- المرجع نفسه، ص 88.

3- المرجع نفسه، ص 89.



الحرب، ومن عرضها على جمهوره ليحكم في شأنها. وليس بوسع المواطن الامتناع عن تسديد الضرائب التي هو مدين بها، بل إن نقدا لاذعا لهذه الضرائب، إن كان عليه أن يدفعها، يمكن حتى معاقبته بوصفه فضيحة (من شأنها أن تسبب حالات من العصيان المدني)<sup>1</sup>. وهذا يعني أن الحرية الكانطية لا تعني رفض الامتثال إلى الضوابط الاجتماعية الضرورية للحياة مثل طاعة ضابط الشرطة، وخضوع الموظف لتعاليم المؤسسة وأوامر رؤسائه، لأن الحرية في هذا المجال تعني الفوضى والعدمية الاجتماعية. ولذلك فإن الحرية التي ينادي بها كانط ليست فوضوية تسعى إلى تقويض المجتمع بل تسعى إلى تطويره وتنميته ضمن ضوابط الحرية الإنسانية القائمة على مبدأ التنوير والتحرير.

ويتابع كانط تناوله لشروط الحرية التنويرية التي لا تتناقض مع ما يقتضيه الواجب ومتطلبات المواطنة، فيقول: "إن الشخص نفسه لا يتصرف ضد واجبه كمواطن إن عبر علنا، بوصفه عالما، عن أفكاره المناهضة لقبح هذه الضرائب، وحتى لافتقارها إلى المشروعية. والكاهن أيضا ملزم بالتوجه إلى تلاميذه في التعليم الديني وإلى رعيته وفق شعار الكنيسة التي يخدمها، لأنه قد عين بموجب هذا الشرط. ولكنّه، بصفته عالما، له كامل الحرية، بل ويمتلك الأهلية في أن يبلغ الجمهور كل أفكاره حول عيوب هذا الشعار - بعد التروي فيها ومتابعتها عن حسن نية، وأن يبلغه أيضا مقترحاته بهدف تنظيم أفضل للشؤون الدينية والكنسية<sup>2</sup>."

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن مفهوم التنوير الكانطي يختلف عن مفهوم التنوير السائد في زمنه فيما يتعلق بالدين، فالحركة التنويرية بصورة عامة كانت حركة مضادة لكل أشكال الفكر الديني ومختلف المؤسسات الدينية القائمة وكان الصراع مستعرا وحادا بين الكنيسة ورواد التنوير. وعلى خلاف هذه الصورة كان التنوير الكانطي مسالما في علاقته بالدين، إذ لم يكن مفهوم التنوير عند كانط مضادا للإيمان الديني بل كان نوعا من التنوير المتسامح مع الإيمان والمتصالح مع العقائد الإيمانية، وقد عرف بعبارته المشهورة التي يحدد فيها طبيعة العلاقة بين فلسفته والإيمان، إذ يقول في كتابه الدين في حدود العقل: "يبدأ الإيمان عندنا على أطراف حدود العقل، ويقصد أن للعقل مجاله الذي يقع تحت سلطته وما يفوق قدرته يكون حقا للإيمان. فالإيمان لا ينبع من مطالب العقل بل من مطالب الروح الحدسية الإيمانية. وقد شهر عنه قوله المعروف: "لقد أوقفت العقل عند حدوده كي أتيح المجال للإيمان". وهذه المصالحة بين العقل والإيمان لا تعني أبدا المصالحة مع الكنيسة بوصفها مؤسسات دينية، لأن كانط قد رفض بالمطلق المؤسسات الدينية ورفض طقوسها ورجالها، ورفض أيضا الخضوع لتعاليمها الدوغماتية. كما أنه دعا الناس إلى رفض وصاية رجال الدين ورفض تعاليمهم وأساطيرهم التي تقوم بتدمير العقل وملكة التفكير عند الإنسان وتهدف إلى وضع الإنسان في دائرة الجهل والظلام كي يتم وضعه في قفص العبودية وفي دائرة الاغتراب.

1- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، مرجع سابق، ص 89.

2- المرجع نفسه، ص 89.

#### 4- هل نعيش عصر التنوير؟

يتساءل كانط، بعد أن يحدد تصوره للتنوير، عن وضعية التنوير في زمنه، فيقول: وإذا سُئِلنا بعد كل هذا: "هل نحن نعيش الآن قرناً مستنيراً؟" فإن إجابتي تكون على النحو التالي: "لا. لأننا في الواقع [نعيش] قرناً يسير نحو الاستنارة"، فنحن لا نزال في مرحلة تفتقر إلى عناصر كثيرة أخرى تحمل الناس إلى حالة تمكّهم من ممارسة تفكيرهم الخاص في الأمور الدينية بإحكام وقدرة ودون نجدة الآخرين<sup>1</sup>.

ويتابع كانط قوله: "ومع ذلك، نملك دلائل أكيدة على أن أمامهم (أي الناس) اليوم مجالاً مفتوحاً لكي يعملوا في هذا الاتجاه، وأن العوائق التي تحول دون تعميم الأنوار أو الخروج من حالة القصور التي هم مسؤولون عنها تتقلص شيئاً فشيئاً. ومن هذه الزاوية، فإن هذا العصر هو عصر يسير نحو الأنوار"<sup>2</sup>.

ويبدل هذا الموقف على أن كانط كان متفائلاً جداً بحركة التنوير التي أنتجها عصره، وكيف لا يكون هذا التفاؤل حاضراً في وعي الفيلسوف وهو يرى بأمّ عينيه كيف بدأ التفكير العقلاني يتغلغل في وعي المسحوقين ويتحرك في عقولهم وينير ظلمات قلوبهم؟ وقد شاهد كيف يمضي رجال الفكر والثقافة في عصره قُدماً في مجال نشر الفكر التنويري ومهاجمة الأنساق الفكرية الظلامية؟ وقد كان يقدرّ عالياً جهود الملك فريديريك الأكبر الذي وقرّ أجواء الحرية في ألمانيا. وما كان يحدث في فرنسا كان يبشر بتحطيم أركان الظلام الكنسي والإقطاعي الذي كان سائداً في عصره. وهذا الإيمان بمستقبل التنوير لا ينفصل أبداً عن الروح المتفائلة لفلسفته التي ترى بأن الإنسانية تتحرك بقوة هائلة نحو تحقيق كمالها وسلامها، وما التنوير إلا خطوة من خطوات السير في هذا الاتجاه نحو الفضيلة القائمة على العقلانية والحرية والكرامة الإنسانية.

ولا يخفي كانط إعجابه الشديد بالسياسية التنويرية لفريديريك الثاني، ولا يتردد في المبالغة في مدحه. وهو يستحق ذلك تماماً، فيقول مؤكداً على تفاؤله العظيم بالتنوير وحركته المستقبلية: "إن هذا القرن هو قرن الاستنارة وقرن [الملك] فريديريك". فالأمير (= فريديريك) الذي لا يتأفف عن التصريح بأن من واجبه أن لا يأمر بشيء في الأمور الدينية، وأنه يترك للناس كامل الحرية في ذلك، والذي يعرض عن لفظة التسامح المتعالية، يبقى هو نفسه مستنيراً: فهو يستحق، إذن، إجلال معاصريه واعتراف الأجيال المقبلة [بجميله]، لأنه أول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور، من وجهة نظر إدارية على الأقل، وترك لكل [شخص] الحرية في استعمال عقله الخاص في أمور العقيدة<sup>3</sup>.

ومما لا شك فيه أن كانط يلمح بقوة إلى دور الحاكم المستنير في دفع عجلة التنوير والانتقال بالمجتمع إلى أفضل مستويات كماله الإنساني، ويرى أن تفاعل الفكر التنويري مع السياسات التنويرية أمر مهم جداً في حركة تطور المجتمعات الإنسانية نحو غايات اكتمالها وازدهارها.

1- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟ مرجع سابق.

2- إيمانويل كانط، إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ مرجع سابق، ص 92.

3- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟ مرجع سابق.

## 5- التربية على التنوير:

لا يمكن للتربية أن تنفصل عن التنوير في فلسفة كانط، كما لا يمكن للتربية أن تكون إلا تربية تنويرية في مشروع التنوير. وقد أخذ كانط بعين الاعتبار دائما أن تجسيد فلسفته لا يمكن أن يتحقق إلا بالفعل البيداغوجي الذي يضيء الحياة على الأفكار الفلسفية المجردة. وهنا أيضا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن التنوير يمثل بالنسبة إلى كانط نسقا من القيم الأخلاقية الحيوية التي لا تكتمل إلا بالتربية الأخلاقية على نحو كلي.

فالتنوير لن يكون تنويرا حقيقيا ما لم يترسخ في الأذهان ويصبح قوة فكرية تحرك الناس نحو غاياتهم الإنسانية الحرة وتحررهم من قيود الوصاية وتخرجهم من دائرة الانغلاق الذهني والإحساس بالعجز والقصور.

وتهدف التربية على التنوير إلى إنشاء الإنسان الحر العاقل المشدود إلى غاية، وتزويده بملكة النقد استنادا إلى مرتكزات الفضيلة الأخلاقية. وعلى هذا النحو تسعى التربية على التنوير إلى أن تكون تربية على العقلانية وتربية على الحرية وتربية على الإحساس بالقيمة الأخلاقية الغائية للإنسان. وتحتاج مثل هذه التربية التنويرية إلى طاقة تربوية هائلة يجب أن تبدأ من مرحلة الطفولة حتى مرحلة الكهولة. وهي تربية من أجل الإنسان ضمن مسارات الغائية الإنسانية.

وقد أعلن كانط بصراحة وثقة عن وجود تلازم جوهري بين التربية والتنوير، إذ يقول: وبالفعل، فالأنوار (Einsicht) تتوقف على التربية، كما أن التربية تتوقف بدورها على الأنوار<sup>1</sup>. ثم يؤكد لاحقا أن التربية على التنوير أمر دونه صعوبات جمة عندما يتعلق الأمر بالتنوير في العصر برمته، يقول: "إرساء الأنوار لدى بعض الذوات هو أمر سهل يكفي البدء به في وقت مبكر بتعويد الأذهان الناشئة على مثل هذا التفكير. ولكن إنارة عصر من العصور تتطلب وقتا طويلا جدا، إذ توجد عوائق كثيرة تمنع هذا النمط من جهة وتجعله أكثر صعوبة من جهة أخرى"<sup>2</sup>.

فالتربية العقلانية الحرة، بدءا من مرحلة الطفولة، ضرورة تنويرية، وهي بدورها الزمنية تمهد للتنوير في العصر كله. وهنا تبرز منظومات من العوامل الاجتماعية والسياسية التي يفرضها الأوصياء منعا لوضعية التنوير التي تشكل خطرا على وجودهم في مركز الهيمنة والسيطرة.

ومن يتأمل في دروس كانط سيجد أنه اعتمد كليا على منطق التنوير، فعمل على تفعيل طاقات العقل بين طلابه وأشياعه: وهذا ما اتبعه في إلقاء محاضراته التنويرية، إذ كان يرفض التلقين رفضا قطعيا ويمنع طلابه من تدوين محاضراته، وكان يردد دائما بصيغة الأمر والواجب قوله لطلابيه: "فكر لنفسك وأبحث بنفسك، قف على قدميك. إنني لا أعلمك فلسفة الفلاسفة، لكنني أريد أن أعلمك كيف تتفلسف". وهو عين المنهج التنويري الذي يتجلى في بيداغوجيا كانط العقلانية.

1- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ مرجع سابق، ص 17.

2- المرجع نفسه، ص 17.

وقد لمس رونيه أوبيير (René Hubert)<sup>1</sup> هذه الروح التربوية التنويرية في فلسفة كانط وأدرك معانيها وتوجهاتها، فقال: "إن التربية ارتبطت بالتنوير عند كانط، لأن بلوغ الإنسان لحظة الأنوار لا يتوقف على إرادته فحسب، بل إن هذه النتيجة تتوقف على نوعية التربية التي تلقاها الإنسان (...). والتربية التي يدعو إليها كانط لا تهتم ولا تتعلق بفرد واحد وإنما تتعلق بتربية الإنسانية جمعاء، لأنه كان يدعو دائماً إلى تأسيس نظرية كونية تتضمن أبعاداً قيمية إنسانية [وهذا يعني] أن التربية التي يدعو إليها كانط أخلاقية بالدرجة الأولى، إنه يؤكد على أن هدف التربية التي يجب أن نقدمها للإنسان ينبغي أن تكون أصيلة للوصول إلى مستوى الحياة الروحية وحفاظه على القيم الإنسانية الكبرى"<sup>2</sup>.

ويعني هذا أيضاً "أن بلوغ الإنسان لحظة الأنوار الحق أمر لا يتوقف على إرادته الخاصة فحسب، بل إنّه مسار تربوي طويل، والتربية هنا ليست مجهوداً فردياً خاصاً، ولا تتوجه للفرد وحده، بل يتعلق الأمر بتربية تهم الإنسانية جمعاء"<sup>3</sup>. وهذه التربية التنويرية "تتجلى في ضرورة تحرير العقل من كل أنواع القصور التي يعانها، لهذا يعتبر كانط أن الأنوار ليست لحظة زمنية متجسدة بعينها، ولا هي بعقيدة يتوجب اعتناقها، إنها مسار تربوي طويل لا حدود له، إنه لا يعرف النهاية"<sup>4</sup>.

فالتربية التنويرية التي يتطلّبها عصر التنوير تحتاج إلى جهود كبيرة جداً والطريق إليها محفوف بالأخطار. وهي "ليست مجرد خطوات بسيطة يكفل اتباعها بلوغ الغاية المرجوة سريعاً، لأن ما تنشده ليس شيئاً سهلاً، إنها سيرورة طويلة تبتغي الوصول إلى لحظة "الأخلاقية" التي يتحرّر فيها الإنسان من كل الانفعالات والدوافع الذاتية أولاً، ومن كل السّلط الخارجية ثانياً، ويصبح حرّاً، فلا يخضع لأيّ سلطة عدا سلطة إرادته الطيّبة، إنها سعي إلى الكمال الأخلاقي الذي لا يمكن للأفراد تحقيقه بسهولة ويسر"<sup>5</sup>. وهنا يمكننا استقراء هذا العمق الأخلاقيّ للتربية التنويرية عند كانط، فالأخلاق عنده يجب أن توجّه بصورة مسبّقة مسار التربية التنويرية وتؤطر حركتها، لأن الأخلاق، بما تنطوي عليه من قيم، تشكل الغاية الكونية التي يتوجّب على النوع الإنساني أن يحققها بوصفه نوعاً لا بوصفه تراكماً لا نهائياً من الأفراد والجماعات. ومن هذا المنطلق، يؤكّد كانط مراراً أن "التربية التنويرية تأخذ مسارها التقدمي عبر الزمن من خلال التفاعل المتضاعف بين الأجيال المتلاحقة، إذ يقوم كل جيل "بنقل مكتسباته وإرثه الفكري والفني والعلمي والحضاري إلى الجيل الذي يليه، وهذا الأخير يتلقاه ويضيف إليه مكتسبات جديدة، والأجيال اللاحقة تكون أكثر قدرة على إرساء تربية إنسانية ترمي إلى تقدم وتطور النوع الإنساني كله نحو نموذج الكمال"<sup>6</sup>. وهذا هو المنطلق الأخلاقي والغائي

1- رونيه أوبيير (René Hubert) فيلسوف فرنسي، ولد في 22 يوليو 1885 وتوفي في 13 أكتوبر 1954.

2- روني أوبيير، التربية العامة، ترجمة عبد الله الدايم، ط 7-، دار العلم للملايين، بيروت، 1991، ص 2.

3- عاصم منادي إدريسي، فلسفة التربية في عصر الأنوار، الأوان، الأوان، الأحد 22 كانون الثاني (يناير) 2012.

[http://maaber.org/issue\\_february12/spotlights4.htm](http://maaber.org/issue_february12/spotlights4.htm)

4- عاصم منادي إدريسي، فلسفة التربية في عصر الأنوار، مرجع السابق.

5- المرجع نفسه.

6- المرجع نفسه.

للتربية التي يريد كَانُط أن تكون: تربية تنويرية غائية تسعى إلى تحرير الإنسان والإنسانية من كل الشوائب التي تقف في مسار الكمال الغائي للإنسان.

لقد أفاض كَانُط في التعريف بالتربية التنويرية في نصوصه الخاصة بالتربية ولا سيّما في كتابه الشهير "في التربية" (On Education)، إذ يظهر هذا الأمر في حديثه المشوّق عن العلاقة بين التربية والترويض. فالإنسان في منحاه التربوي إما أن يروض ويوجه ويعلم آليا، وإما أن ينور تنويرا حقيقيا، ومع أن الترويض يكون في الأصل للكلاب والخيول، فإن الإنسان يمكن أيضا أن يروض، ولكنه يعلن بأن التربية لا تتم بالترويض: فالمهم قبل كل شيء أن يتعلم الأطفال كيف يفكرون<sup>1</sup>. فالترويض قد يكون لحظة أولية في التربية، ولكن المهم هو التربية التي لا تقوم في جوهرها إلا على التنوير هذا التنوير الذي "يعني هنا تمكين الفرد من التفكير العقلاني واستخدام عقله ورفض الوصاية الفكرية، وتمكينه من الإحساس بالحرية في مجال الفكر وفي مجال العمل. وينطوي ذلك العمل على تحصين عقل الطفل ضد الأوهام والديماغوجيات التي يفرضها سدنة العقائد والدوغماتيات المتصلبة.

وغالبا ما يستفيض كَانُط في تحديد المسار الغائي للتربية التنويرية، فيرى مثلا "أن مسلسل التطور التاريخي الذي أطلقتته الطبيعة لا يعرف النهاية إلا ببلوغ الإنسانية إلى مرحلة الكمال الأخلاقي، وهذا لن يتأتى إلا بانتزاع العقل ذاته من كل أشكال الوصاية الخارجية التي ما زال يقبل البقاء فيها"<sup>2</sup>.

لقد مارست الطبيعة وصايتها على الإنسان عبر تاريخ مديد، ففرضت عليه الخضوع لمطالب الغريزة، ولجموح النوازع الطبيعية. ولكنها، استطاعت رغم ذلك، أن تزوّده بالاستعداد الفطري للتفكير والتأمل، وأدى ذلك إلى ولادة العقل الإنساني وتطوره مع تدرجات الزمن "ومع ظهور العقل ارتفعت وصاية الطبيعة عن الإنسان وتركته يتحمل مسؤوليته التي تتجلى في توظيفه للتربية فاعلا تاريخيا في تطوير الإمكانيات العقلية وتمكينه من السيطرة على الضرورة الطبيعية، ومن ثم مكنته في النهاية من القدرة على الاندماج في نسق مجتمعات مدنية يحكمها ضوء العقل والإرادة الحرة الغائية. ومن الواضح تماما أن كَانُط يعتقد بوجود قوّة سامية خفية – ربما هي القدرة الإلهية - توجه حركة الكون والتاريخ الإنساني نحو الكمال الذي لا يتم إلا بفعل الإنسان وإرادته عبر عملية تربوية ترتفع بالأجيال الصاعدة إلى مراتب النضج والكمال في دورة الزمان وحركة الأيام.

يرى كان – في سياق عصره وزمنه - أن التنوير ما زال في بداياته الأولى. وفعلا، فإنّ الطريق مازال، إلى اليوم، طويلا من أجل ترسيخ هذا التنوير الذي لا يتم بسهولة وعفوية، وكان كثيرا ما يصرّح بقوله: إنّنا نعيش عصرًا يتميز بالانضباط والثقافة والحضارة، لكننا لا نعيش عصرًا يتسم بالخلقية والاستنارة، والوصول إلى هذه الغاية أمر محفوف بالمخاطر والصعب. لأن المجتمعات الإنسانية لم تصل في زمنه إلى غاية التنوير، وهذا يعني أنها تعيش مرحلة حرجة يتطلب فيها الفعل التنويري إطلاق العقل وتمكينه من

1- عبد الرحمن بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 123.

2- عاصم منادي إدريسي، فلسفة التربية في عصر الأنوار، مرجع سابق.

كسر الحصار الذي يمارسه الأوصياء عليه وامتلاك حرية التفكير العمومي. وقد بدا له أن هذا التنوير بدأ يتحقق تدريجياً. ولكن ما تزال تحديات الخوف والقلق والجبين تعيق مسارات التربية التنويرية. ويتصدر هذه العوائق الخوف من الحرية وغياب الإحساس بالقدرة على تحمل المسؤولية التاريخية للعقل والخشية من نتائج الحرية<sup>1</sup>.

## 6- أين نحن العرب من سؤال التنوير:

والسؤال الكبير الذي يطرح نفسه، في ضوء التنوير الكانطي، هو: أين نحن العرب اليوم من سؤال التنوير؟ وأين نحن من عصر الأنوار؟ وما الدور الذي قام به المفكرون العرب لإخراج العقل العربي والإنسان من دائرة انحباساته الحضارية إلى عالم النور والجمال؟

نتابنا، في حقيقة الأمر، حالة من الشعور بالأسى عندما تأخذنا المؤشرات الإحصائية العالمية، الموظفة عادة لقياس مدى تقدم الأمم وتحضرها، إلى استحضار مقدار التخلف الذي تعيشه أمتنا العربية في مختلف مستويات الحياة المادية والرمزية. فالمجتمعات العربية تصنف وفقاً لهذه المؤشرات، من بين أكثر المجتمعات الإنسانية تخلفاً وجهاً وعسكرةً وتسلطاً ودمويةً واستبداداً وغرقاً في مستنقعات الظلام. وتأتي الدول العربية دائماً في أدنى سلم التحضر الإنساني من حيث التعليم والإبداع والبحث العلمي والتصنيع والديمقراطية وحقوق الإنسان!

إنها صورة صادمة حقاً، عندما نتأمل في مدى غياب العقل والنقد والتنوير والعقلانية عن العقلية العربية، وفي درجة انحسار العلم وتراجع المعرفة العلمية والنظرة العقلانية إلى الوجود. وتكون هذه الصورة أكثر بشاعة ومأساوية عندما نتأمل في مستوى الانحدار الأخلاقي والقيمي، وفي مستويات انتشار الفساد والرشوة والتسلط والظلم والخرافة والأوهام والتعصب والتسلط والطائفية والحروب الدموية والانقسام، وغياب حقوق الإنسان، وتغييب حقوق المرأة والطفل، إنه عالم متخلف، بنيوي التخلف بامتياز<sup>2</sup>.

وقد بذل المفكرون والباحثون العرب جهداً في الكشف عن عوامل هذا التخلف الأسطوري الذي تعيشه الأمة اليوم، وأجمعت غالبيتهم على أن غياب العقل وتغييبه من أبرز عوامل تخلف هذه الأمة، وأكثرها أهمية وخطورة. وقد بين كثير منهم أن هذا التخلف يتم تحت تأثير استبداد سياسي، يقوم على محاصرة العقل والعقلانية؛ بتغييب كل أشكال الحرية والديمقراطية، وإخضاع المواطنين لحالة من الاستبداد الوجودي الشامل.

وفي مواجهة هذه الوضعية المتردية حاول المفكرون والمصلحون العرب، منذ عصر النهضة حتى اليوم، اختراق جدار الظلام الحضاري للأمة، وإزالة العتمة الوجودية التي لحقت بها. ومما يؤسف له أن المساعي التنويرية لهؤلاء المفكرين التنويريين لم تؤت أكلها، كما كان يأمل أصحابها. ويعود هذا الإخفاق إلى جملة من

1- عاصم منادي إدريسي، فلسفة التربية في عصر الأنوار، المرجع السابق.

2- علي أسعد وطفة، شعلة التنوير في زمن عربي مظلم، أنفاس، 11 شباط/فبراير 2018. <http://bitly.ws/oDjc>

العوامل الموضوعية والتاريخية التي حالت دون نهوض هذه الأمة وتحضرها، كما حالت دون تأسيس الحالة التنويرية العامة في المجتمعات العربية، على غرار الحالة التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر. إذ بقي الفكر التنويري - لدى العرب - سجين النخب، ولم يتحوّل إلى حالة تنويرية جماهيرية فاعلة في العالم العربي. ومن نتائج هذه الوضعيّة بقاء الجماهير العربية تحت سيطرة الغرائز والعواطف والميول البدائية المناوئة بطبيعتها لكل أشكال العقلانية والتنوير. وكانت القوى الظلامية أكثر قدرة على تدمير ركائز التنوير، وحجب أضوائه، ومحاصرة مريديه، وتجريداهم من القدرة على التأثير حضاريا في الحياة والمجتمع.

وبمرور الزمن، وبفعل هذه العزلة التنويرية، تكاثفت في المجتمع عقلية سحرية خرافية ظلامية رسّخت الإيمان بكلّ أشكال الخرافة والأساطير، لتتحول إلى عقلية عمياء يسمّوها الانصياع والاتباع والخضوع والقبول الصاغر لكل التّوازع التقليدية التي تفرضها نصوص وتعاليم مفرغة تماما من جدواها، لا تسندها أدلة أو براهين مقبولة، ولترسّخ ثقافة جماهيرية استلابية، بنبوية التخلف، تعادي كل توجّه منطقي عقلائي. ومن الغريب أن هذه الموجات الاغترابية التّسطيحية استطاعت أن تجد طريقها إلى فئات الأكاديميين البارعين في حمل الشهادات العلمية العالية وتكديسها. حتى إنك لتُذهل عندما تجد أن الجوهر في ثقافة الأكاديميين قد لا يختلف كثيراً عن ثقافة العامة، ولا سيّما في مدى قبولها لمختلف أشكال وأنماط التفكير الخرافي الأسطوري النصي المنغلق على الأصول الذي فرض نفسه في عقولهم كمقدسات غير قابلة للنقد والنقض والتحليل. ويظنّ هذا دليلاً على أن الإنتاج الثقافي التربوي ما زال يعمل بقوة على إنتاج أجيال تُصمّم على الخضوع لشكليات النص، والتناغم مع مستويات عالية من الانصياع التلقائي المبرمج، وإضفاء الطابع القدسي على كل ما تعلموه من خرافات ونصوص وتعاليم وأوهام وأساطير<sup>1</sup>.

في مواجهة هذا الواقع الفكري العربي المأزوم المفعم بكل دلالات التخلف ومؤشرات السقوط، ما زالت فئة واسعة من المثقفين تحمل شعلة التنوير والضياء، وفي قلب هذه العتمة الوجودية التي خيمت على صدر الأمة بدأت الشموع الثقافية المضيئة تتلألأ هنا وهناك، إذ انبرت طائفة كبيرة من المفكرين - من كل الاختصاصات والمشارب العلمية والفكرية - للعمل بصمت وصبر وإيمان وعمق وتؤدّة من أجل تشكيل حزمة هائلة من الضوء قادرة على تبديد الظلام الذي تعيشه الأمة<sup>2</sup>.

ومما لا شك فيه أن الساحة الفكرية العربية تضمّ عددا كبيرا من المفكرين التنويريين الراغبين في عملية البناء الحضاري للأمة، ولكنّ تفرقهم وتشرذمهم في الأنحاء، كان، وما زال، يضعف مسيرتهم التنويرية، ويقلل من فعلهم في الحضارة والتّاريخ، وهم اليوم في أمس الحاجة إلى تشكيل طليعة ريادية قادرة على ممارسة الدور الحضاري المنشود في مجالي النقد والتنوير.

نعم، نحن بحاجة إلى صواعق النور والتّنوير لتبديد ظلام التخلف وكسر جموده وتحطيم تصلّبه، نعم نحن بحاجة إلى "بروموثيوس" عربي جديد على صورة نخبة فكرية قادرة على تحطيم أصنام التخلف وحمل

1- علي أسعد وطفة، شعلة التنوير في زمن عربي مظلم، مرجع السابق.

2- المرجع نفسه.

شعلة الحق والخير والجمال، وتعيد لنا إنسانيتنا المهدورة. نعم، نحن بحاجة إلى نخبة فكرية شابة جديدة تأتي بنور المحبة والسلام والعقلانية إلى أوطاننا المقهورة. بل كم نحتاج إلى عمالقة من المفكرين الجدد الحاملين لإرثنا الثير، والمواصلين لما بدأه أمثال الجاحظ والمتنبّي والمعري والتّوحيدي وابن عربي وجلال الدين الرومي، وابن خلدون، وابن رشد...كم نحتاج إلى عقول وقلوب عامرة بالحب والسلام والبحث عن الحقيقة أمثال غاليليو غاليلي وفولتير وغرامشي ونيوتن وبوردو وجاك لاكان... نحتاج إلى جيل من المفكرين الجدد الذين يملكون القدرة اللّازمة على تغيير المصير، والانطلاق قدما نحو عالم النور والحياة.

**والسؤال الكبير هو: كيف يمكن لأمة أن يتخلّف وأعمالها التّخبّط في الظّلام أن تنجب من جديد أمثال هؤلاء العظماء المتنوّرين القادرين على النهوض بالأمة؟ والإجابة عن هذا السؤال تكمن في تاريخ الحضارة الذي يعلمنا بأنّه يمكن للأمة التي تمضي في رحلة التّحضّر وتنطلق في مسار التّنوير أن تهتدي إلى النور، وتفجره قوة هائلة في قلب العتمة ودهاليز الظلام، يمكن للشعوب أن تحوّل الجحيم إلى رياض وجنان، والقحط إلى ربيع مزهر، والضعف إلى قوة صماء، والهزائم إلى انتصارات مؤزّرة. وتلك هي حالة الألمان عندما يجيبون عن السّؤال: لماذا بلدكم جميل وعظيم؟ فيقولون: إننا خرجنا من الحرب لتتعلم كيفية دفن الثّارات، ونجعل من بلادنا وطناً حدوده السماء.. تعلمنا أن نتجاوز عصر البكاء على الأطلال، وأن نبني فوق أنقاض الحروب، وأن نبذل الثكنات بناطحات السحاب<sup>1</sup>.**

ومن أجل هذه الغاية علينا أن نعمل دون توقف على استئصال الشّرور والسلبيات التي تسكن في عالمنا الثقافي من تعصب وحقد وكراهية وتغييب للعقل غيرها، وأن نحزم هذه الشّرور كلها ونعيدها من جديد من حيث أنت، فنغلق عليها القمقم الذي كان يحويها. وعلى النقيض من هذا الصندوق الموحش علينا أن نصنع صندوقاً شهزادياً يمتلئ بالأمل والحب والسلام والإيمان بالعقل والمستقبل وعشق العلم والمعرفة، والعمل على أنسنة الوجود والارتقاء بالإنسان إلى مرتبة الإنسانية. علينا أن نطلق هذه الخيرات العظيمة لتملأ الدنيا حبا وسلاماً ونوراً وحضارة.

في أفق هذا الأمل الكبير بالأنسنة الجديدة نرى بأنّ عدداً كبيراً من المثقفين والمفكرين يعملون اليوم بصمت وعمق وهدوء في فضاء جديد واعد من أجل بناء ثقافة جديدة، وهم يمثلون الأمل والحب والسلام، ويعزفون على قيثارة حب حضارية تصدح في أرجاء الدّنيا، ولا بدّ لأنغامها الوجودية الرائعة أن تغلب في يوم من الأيام لتملأ الكون حباً وسلاماً وإيماناً بالعقل والإنسان، لا بدّ لأنغامها أن تطارد شياطين الكراهية، وكلّ الشّرور الثقافية التي يبثّها الرّاقصون على إيقاعات الثقافة السّوداء التي تملأ الكون قبحا وشرواً.

نعم. هناك من يقرع أجراس السلام والمحبة في ربوع أوطاننا، وقد تستطيع هذه الأجراس يوماً أن توقظ العقل العربي من سباته، فيتفجّر عطاءً، وينهض من جديد لينفض عن نفسه غبار الموت ويتطهّر بالنور من أدران الظلام. وستكون المهمّة بلا شكّ صعبة وشاقّة على الأجيال المتعاقبة من المفكرين والمؤمنين بقدرة الأمة على النهوض، ومع ذلك يحدونا أمل كبير، مستلهمين في ذلك عبارة كانط المأثورة: "علينا أن نعمل وكأنّ

1- علي أسعد وطفة، شعلة التنوير في زمن عربي مظلم، مرجع السابق.



الشيء الذي لا يمكن أن يكون يجب أن يكون"، نعم يجب علينا ألا نستكين وألا نهتدأ، وأن نعمل بصمت وقوة من أجل الغاية الحضارية السامية: النهوض والتحضّر إيماناً بالحقّ والخير وإنسانية الإنسان. وما يبشّر بالأمل اليوم أن نخبا ثقافية متزايدة قد رفعت مشاعلها المضيئة في أعماق العتمة تريد تبديد دياجير الظلام وكسر أسوار الجهل والتخلف والعممية الثقافية. وهذه النخب تشعل شموع الضياء في ثقافة أثقلت فيها الظلال السوداء وارتسمت بؤسا وقهرا. وقد انتشرت كثير من المواقع الفكرية والثقافية التي قررت خوض هذه المعركة النبيلة ضد الجهل والتخلف.

## 7- خاتمة: مشعل التنوير:

الاستنارة والتنوير كلمتان مضيئتان في فكر كانط وازنتان في فلسفته. لقد أراد كانط للتنوير أن يدك ركائز العبودية وأن يحرر عقل الإنسان وروحه سعيا إلى استعادة إنسانيته المستلبة المقهورة. لقد حظيت أفكار كانط التنويرية بتقدير العالم، ولطالما وُصف بأنه فيلسوف التنوير بحق وامتياز. وإذا كان الفلاسفة الغربيون قد أشادوا بمملكة كانط التنويرية فإن هذا التقدير قد وجد نظيره في الفلسفة العربية. ويعد عبد الرحمن بدوي من كبار المفكرين العرب الذين أشادوا بعظمة الدور التنويري الذي اضطلع به كانط في تاريخ الفكر الإنساني، إذ يقول: "أما عن كانط، فمن الواضح أنه كان قمة نزعة التنوير، وبداية انطلاقة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي. لقد آمن بالعقل واستقلاله عن كل سلطة خارجه، وقرر أن العقل الإنساني لا يعترف بقاوض آخر غير العقل نفسه.) ولكنه في الوقت نفسه وضع لمقدرة العقل على المعرفة حدودا يجب عليه ألا يتعداها. ومن هنا كان اهتمامه الأكبر ببيان هذه الحدود، حتى يضمن للعقل داخل نطاقها السيادة المطلقة للإنسان، صاحب هذا العقل المطلق الهيمنة في ميدانه، ينبغي عليه أن يسعى لتوطيد سلطان العقل، وأن يحكم العقل في كل ما يصدر عنه من أفعال، وما يستشعره من عواطف وإحساس: أعني في الأخلاق، والسياسة، والدين، وتذوق الجمال"<sup>1</sup>. وتأسيسا على هذه الرؤية رسخ مفهوم الواجب، والأمر المطلق في الأخلاق، وكانت الحرية والاستقلال والسلام الدائم والعدل المطلق في السياسة، والتحرر العقلي الخالص من قيود الرسوم والطقوس في الدين، والمعيار الصارم في تحديد الجميل في علم الجمال ونزعتة العقلية النقدية مع تجاوز التوكيدية من ناحية، والشك من ناحية أخرى، فصار عبر كلمهما: فإن أكد، أكد في حدود التجربة الممكنة وداخل نطاق العمل، وإن شك، شكّ فيما يتجاوز هذا النطاق وأبقى على ما هو في داخله. ومنهجه العقلي الصارم لا يستثني شيئا، اللهم إلا أمرين اقتضاهما العقل العملي، وهما خلود النفس ووجود الله"<sup>2</sup>.

وليس لدينا ما هو أبلغ من الخاتمة التي وضعها كانط في نهاية مقاله حول سؤال التنوير، إذ يقول: "لقد ركزتُ اهتمامي في بحثي حول حلول عصر الاستنارة، على ذلك النوع [من الاستنارة] الذي يحرر الناس من

1- عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص 167.

2- المرجع نفسه، ص ص 167-168.

حالة القصور التي يبكون هم المسؤولون عليها، ووقفتُ على المسائل الدينية، ذلك لأنه لا مصلحة لحكامنا، في ما يخص الفنون والعلوم، في أن يقوموا بدور الأوصياء. ثم أن حالة القصور هذه [الدينية] التي تناولتها، هي الأكثر ضرراً والأدهى خزيًا<sup>1</sup>.

ويبدو لنا أن في خاتمة كانط إشارة قوية إلى رجال الدين بوصفهم الأوصياء، وهم بذلك يشكلون جند الظلام والعبودية والقهر. وهو يحملهم مسؤولية تدمير العقل والعقلانية وتكيبيل عقول الناس بالأوهام وكسر جنوحهم الطبيعي نحو الحرية والكرامة. وفي خاتمته لوم شديد للحكام الذي يؤازرون رجال الدين في فرض الوصاية على عقول الناس، ويرى أن هذه الوصاية ليست في مصلحة البلاد والعباد. وقد آمن بقوة أنه لا خطر على رئيس الدولة الذي يشجع الاستنارة ويسمح لرعاياه باستخدام عيني لعقولهم حتى يقدموا للعالم ما أنتجوه من أفكار. وهو بذلك يقدم إشادة تاريخية بالملك فريدريك الذي أطلق عنان الحرية في زمنه<sup>2</sup>. وفي هذا السياق يرى كانط أن حصول الشعب على حرياته المدنية سيكون أمراً فاعلاً في تاريخ التقدم الإنساني.

ولا بد لنا، في هذا السياق، من القول إنَّ كانط كان متفائلاً جداً بقدر التنوير الإنساني وهيمنته في العالم، ومما لا شكَّ فيه أن الدول الأوروبية قد قطعت أشواطاً واسعة في مسيرة التنوير، وأن الحياة الدستورية قد تحققت. وقد ترافق ذلك بالحضور الكبير لحقوق الإنسان في مختلف صيغها الإنسانية. ومع ذلك، فإن هذا التنوير المنتظر يظلّ بعيد المنال في معظم دول العالم التي ما زالت شعوبها تن تحت كل أشكال القهر السياسي والاجتماعي والثقافي.

وما أشبه كانط اليوم بالبطل الإغريقي "بروميثيوس" (Προμηθεύς Δεσμώτης)<sup>3</sup> سارق النار من الآلهة ومهديها إلى البشر. وإذا كان بروميثيوس قد سرق النار من الآلهة وأودعها البشر، فإنَّ كانط لم يتردد في أن يخطف النور ويمنحه لأبناء الإنسانية من أجل هدايتهم وتحريرهم من ريقه العبودية والقهر. وإذا كان الأثينيون قد حملوا الخواتم ليتذكروا على الدوام منقذهم بروميثيوس، فإنَّ كانط يستحق منا جميعاً أن نضع رسمه شعاراً لتنوير العقول ورمزاً للحرية في العالم المعاصر.



1- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟ ترجمة: يوسف الصديقي، مرجع سابق.

2- المرجع نفسه.

3- بروميثيوس (Prometheus) - سارق النار - بطل أسطوري إغريقي وأحد الآلهة الجبابرة في الميثولوجيا الإغريقية، وأوكل إليه زيوس كبير الآلهة مهمة خلق المخلوقات الأرضية، فخلق الحيوانات كلها وأعطاه المميزات، حتى إذا جاء لخلق الإنسان لم يجد له صفة غير صفة الآلهة فخلقه على هيئتها فأثار بذلك غضب الآلهة عليه، وكان محبباً للبشر رؤوفاً بهم، وإذ حرمتهم الآلهة من النار، قام بروميثيوس بسرقة النار من الآلهة وأعطاهم لهم. فعاقبه زيوس بأن ربطه إلى صخرة، ثم أطلق عليه غمقاباً أو رخا اسمه "إثون"، يأكل كبده في النهار ويقوم زيوس بتجديدها في الليل. في النهاية قام هيراكليس بتحريره، وعاد إلى أوليمبوس. ويرى الإغريق في هذه الأسطورة أن قيام بروميثيوس بتقديم النار للبشر كدليل على كونه من المساهمين في الحضارة الإنسانية. في التقليد الكلاسيكي الغربي، أصبح بروميثيوس الشخصية الممثلة للكفاح البشري ضد الظلم والقهر والعبودية وغداً رمزاً من رموز الدعوة إلى المعرفة والتنوير.

## 8- المراجع:

### العربية:

- 1- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر / ط 1، تونس.
- 2- إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير؟ ترجمة: يوسف الصديقي، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984: [.t.ly/YXAY](http://t.ly/YXAY)
- 3- روني أوير، التربية العامة، ترجمة عبد الله الدايم، ط -7، دار العلم للملايين، بيروت، 1991.
- 4- السعدية دنكير، مفهوم التنوير على ضوء مقالة إيمانويل كانط ما التنوير؟ نقد وتنوير، 16 فبراير 2018. <https://tanwair.com/archives/4950>
- 5- عاصم منادي إدريسي، فلسفة التربية في عصر الأنوار، الأوان، الأحد 22 كانون الثاني (يناير) 2012. [http://maaber.org/issue\\_february12/spotlights4.htm](http://maaber.org/issue_february12/spotlights4.htm)
- 6- عبد الرحمن بدوي: فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
- 7- علي أسعد وطفة، شعلة التنوير في زمن عربي مظلم، أنفاس، 11 شباط/فبراير 2018. <http://bitly.ws/oDjc>
- 8- علي أسعد وطفة، كلمات مضيئة في التنوير، مركز نقد وتنوير، 2 ديسمبر، 2020. <https://tanwair.com/archives/8638>
- 9- محمد بوبكري، التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي، إفريقيا الشرق، مارس 1997.

### الأجنبية:

- 1- E. Kant, ,Traite de pédagogie, Hachette, paris,1981.
- 2- Immanuel Kant, Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, GF, Flammarion, 1991.

# حقوق المرأة الاقتصادية بين العالمية وخصوصية الثقافة العربية

## Women's Economic Rights between the Global and the Peculiarities of Arab Culture

د. محمّد الصادق بوعلاقي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة القيروان  
تونس

[bouallegui.med.sadok@gmail.com](mailto:bouallegui.med.sadok@gmail.com)



## حقوق المرأة الاقتصادية بين العالمية وخصوصية الثقافة العربية

د. محمد الصادق بوعلامي

### الملخص:

اهتمت الورقة البحثية بمرجعيات مقالة حقوق الإنسان عامة وحقوق المرأة الاقتصادية خاصة وبسياقاتهما التاريخية والثقافية، وقد تبين لنا اختلافات جوهرية في الرؤية الحقوقية بين ثقافة التكليف الإلهي وثقافة الحق الإنساني، بين ثقافة حددت منزلة الإنسان في الكون باعتباره خادم الجماعة وخاضعا لها، وعبدا خاشعا لشريعة الله لا لشريعة العباد، في عقلية متمسكة بدونية منزلة المرأة التي تراها ناقصة دينا وقاصرة عقلا وتابعة لولي أمرها أي الرجل، في ذهنية إيمانية قائمة على مبدأ التكليف لا مبدأ الحق، وثقافة أخرى مصدر حقوق المرأة الاقتصادية، تعتبر الإنسان مبدعا قادرا على الترقى بمنزلته، ومتحكما في حاضره ومستقبله، وفاعلا في العالم الخارجي بإرادته البشرية، وهو المبتدأ والمنتهى، فكيف يمكن رأب الصدع ورتق الفتق بين الرؤيتين؟

رأت الورقة البحثية أنّ حقوق المرأة الاقتصادية ليست مقولات وقوانين دولية، ولا معاهدات واتفاقيات موقعة من قبل المسؤولين فحسب، وإنما مدار المسألة في اعتقادنا، الثقافة في مفهومها الشامل، وخصوصا ما ارتبط منها بالوعي الديني الذي لم يتمكن بعد من تجديد ذاته لينفتح على راهن المرأة المسلمة، وظلّ يرنو إلى سياسة مسلمة القرن الحادي والعشرين بمقولات فقهاء ومشرعي القرون الأولى للهجرة.

الكلمات المفتاح: حقوق، امرأة، دين، شريعة إسلامية

## Abstract:

The research paper focused on the founding references endorsing the idea of human rights in general and women's economic rights in particular, and their historical and cultural contexts. Fundamental differences have emerged in the legal vision between the culture of divine commission and the culture of human rights, between a culture that defines the position of man in the universe as the servant of the community and subject to it, and a submissive slave to God's law and not to the law of people, in a mentality that adheres to the inferior status of women and regards them as deficient both in religion and in mental capacities and views them to be subservient to their guardian, i.e. the male, in a mentality of faith based on the principle of submission, not the principle of truth and Another opposing culture that stands as the source of women's economic rights, by considering human beings to be creators capable of controlling their present and future, and being influential on the external world through their human will. The emerging question is how to bridge the gap between the two different views?

The research paper considered that women's economic rights are not just international sayings and laws, nor treaties and agreements signed by officials only, but the issue, in our opinion, is culture in its broad concept, especially when it comes to religious awareness that has not yet been able to renew itself to open up to the current Muslim woman and kept looking to Muslim politics of the twenty-first century within the framework of the sayings of jurists and legislators of the first centuries of the Hegira.

**Keywords:** Rights, women, religion, Islamic law.

## 1- تمهيد:

أثارت مسألة المرأة في الفكر العربي المعاصر إشكاليات مختلفة منذ عصر النهضة إلى اليوم، تعلق بعضها بالبعد الشخصي والأسري والاجتماعي للمرأة، وتعلق بعضها الآخر ببعدها الاقتصادي والثقافي، وسطع نجم مفكرين في هذه المباحث سواء من دعاة تحديث منزلة المرأة في المجتمعات العربية أو من أنصار ما أقره الفكر الإسلامي لها من منزلة ووظيفة. ولكن قضايا المرأة ظلت في الأغلب الأعم، جدلية الطابع، وخلافية الرأي، لا اتفاق في أمرها إلا ما صار منها واقعا.

وإن المسائل الفكرية ذات الصلة بالمرأة لمتجددة الإشكاليات ومتنامية القضايا، في ضوء ما يفرزه تقدم العمران البشري وتطوره من نوازل ذات صلة بمنزلة المرأة ودورها في ثقافات المجتمعات المختلفة. ومن أخرج قضايا المرأة العربية الإسلامية، ومن أشدها حساسية ما لامس الهوية الثقافية، في معنى القضايا التي توجه أسئلتها إلى المسلمات الثقافية، خاصة يقينيات التمثل الديني. في مثل مساواتها مع الرجل في القوامة والحقوق الاقتصادية، ولذلك ظلت قضايا المرأة في الخطاب العربي المعاصر موسومة بتوتر المواقف، وتباعد الرؤى واختلافها اختلافا يصل حد التحارب المذهبي والطائفي والإيديولوجي، لتباين المرتكزات عقائدياً وفكرياً، وتنوع مرجعيات نموذج المرأة المرغوب تسويده في المجتمعات العربية.

إن من عوامل تعسر القضايا الفكرية المتعلقة بالمرأة، وتعمد طرحها في المجتمعات العربية الإسلامية، وتكاثف عوائق الاتفاق في شأنها، استتباعها المتوقعة على البنية الاجتماعية، وعلى النظام الثقافي، وعلى المنظومة الأخلاقية القيمة في مجالات ذات نرجسية في الذهنية العربية المسلمة، مثل المنظومة التشريعية، لأنها إلهية في المخيال الجمعي، ومثل النظام الأسري، أفضل الأنظمة في الوجدان العربي.

لا شك أن إشكالية حقوق المرأة الاقتصادية والاجتماعية لا تكمن في ماهيتها، حقوقاً ومكاسب مادية ورمزية فحسب، بل تكمن أيضاً في مرجعياتها الفكرية المستحدثة التي لا يستسيغها الضمير الجمعي العربي إلا لماً، ولا يستطيع العيش في ظلها إلا مكرها، في مجتمعات لا ترى الكون إلا بعيون الماضي وتصوراته الفكرية، وتخشى مواجهة الحاضر وبناء المستقبل.

نروم أولاً، في هذه الورقة البحثية، الاشتغال على بعض من الاختلافات الجوهرية في الرؤية الحقوقية بين ثقافة الحق الإنساني، وثقافة التكليف الإلهي، اختلافات لها تأثيرها البالغ في حقوق المرأة الاقتصادية في المجتمعات العربية، فكيف ارتسمت صورة الإنسان في الرؤيتين؟ وهل من سبيل إلى الوصل فيما بينهما من فصل؟ ونسعى ثانياً، إلى النظر في عوامل ضمور حقوق المرأة الاقتصادية في المجتمعات العربية، وعيا وممارسة، فما الذي يجعل الضمير الجمعي العربي لا يستسيغ هذه الحقوق ولا يطمئن إليها؟ ونفترض ثالثاً، أن الوعي الديني السائد، وخصوصاً تمثل الأحكام الشرعية ومقاصدها، من أبرز عوامل ترهل حقوق المرأة الاقتصادية في المجتمعات العربية، فهل "الشريعة الإسلامية" مسار استكمالي أم أحكام نهائية؟ وهل أن ما تراهن عليه الورقة العلمية من تنوير الفكر الديني وتحديثه كفيل بالارتقاء بحقوق المرأة الاقتصادية؟

## 2- حقوق المرأة الاقتصادية: المراكز والحدود:

إنّ الحقوق عامّة والحقوق الاقتصادية خاصّة، وإن كانت إنسانية لا تميّز إثني ولا جنديّ فيها نظريًا، إلّا أنّها ليست معطى جاهزا صالحا في كلّ السياقات الثقافية والاجتماعية، لذا كانت دوما مرتبطة بثقافات الشعوب والمجتمعات وبمدى تطوّر رؤيتها الفكرية للإنسان، امرأة كان أو رجلا، ولمنزلة في الكون، ولما تسند إليه الثقافة السائدة من مهام وأدوار، وهي مسائل تختلف من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى.

### 2-1- حقوق الإنسان والهوية الثقافية:

إنّ حقوق الإنسان نتاج تنامي الوعي الإنسانيّ تاريخيا باحتياجاته الطبيعية التي لا يستقيم منطق الحياة المتوازنة دونها، ولا يرتقي الإنسان في مدارج الإنسانية إلّا بتحققها. وتطوّرت هذه الحقوق من حقوق سياسية ومدنية، إلى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية، وصولا إلى الحقوق البيئية والتنموية، وجميعها حقوق يمتلكها الإنسان بما هو إنسان، ولا معنى لإنسانيته - رجلا أكان أو امرأة - دونها. ولا يمكن إلغاء هذه الحقوق من قبل النظم السياسية والنظم الاجتماعية السائدة، لأنّها من طبيعة الإنسان وماهيته، بشهادة النصّ الدينيّ نفسه، في مثل قوله في (الإسراء 70/17) (( وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)). حقوق لا تشترط صفات محدّدة في الإنسان، ولا تتطلّب خصائص ثقافية ولا حضارية، إنّها مرتكز كرامة الفرد وإنسانيته، ثابتة ثبات وجود الإنسان، ويؤكّد ابن منظور ذلك في ما بيّنه من معاني مختلفة للحق<sup>1</sup>.

إنّها حقوق واجبة وشاملة لكافة البشر، مهما كان جنسهم، أو لونهم، أو دينهم، ولهذا التعريف سند فيما نصّت عليه المادة الأولى من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان: "يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق". وتجد الصفة الإنسانية الشاملة للحقوق سندها أيضا في المادة الثانية من الإعلان نفسه: "لكلّ إنسان حقّ التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أيّ نوع لا سيما بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي..."<sup>2</sup>، والقصد من العالمية شمولية الحقوق للناس كافة لا تمييز فيها بين الذكر والأنثى، وقد بناها فلاسفتها على فرضية سابقة على اختلاف الثقافات الإنسانية أسموها "الحالة الطبيعية" (State of nature). وهي حقوق غير قابلة للتجزئة. يقول جورج بيردو Georges Burdeau: "لا يمكن أن تتجزأ حقوق الإنسان دون مساس بالكرامة الإنسانية"<sup>3</sup>.

نستنتج من سردية حقوق الإنسان عامّة، والحقوق الاقتصادية خاصّة حرصها، ومواثيق ومعاهدات، على البعد العالميّ في معنى شموليتها لجميع البشر دون أيّ تمييز حتّى الجنديّ منه، "فالمهدف من استعمال كلمة الإنسان هو التأكيد على أنّ حقوق الإنسان ملك لجميع البشر دون تمييز، فهي لصيقة بالبشر أيّا

1- ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر بيروت، د-ت، مادة (ح، ق، ق).

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتُمد ونُشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3) المؤرخ في

10 كانون الأول/ديسمبر 1948 <http://hrlibrary.umn.edu/arab/b001.html>

3- Georges Burdeau, la démocratie, éd Seuil, 1956, p 98.



كانت ألوانهم وأجناسهم أو ثقافتهم... يتمتعون بهذه الحقوق على قدم المساواة باعتبارهم بشرا"<sup>1</sup>. ونستنج كذلك، ارتباط عالمية حقوق الإنسان بالإنسان المجرد، لأنها جاءت ردة فعل على نظرية الحق الإلهي التي جعلت الأقلية تتحكم في الأغلبية، وأكدت المساواة في الكرامة الإنسانية، التي يشترك في نواتها الصلبة الناس أجمعين.

ونتيين أيضا، أن حقوق الإنسان عامة، وحقوق المرأة الاقتصادية خاصة، تجاوزت مستوى المبادئ الفاضلة التي تحض عليها الأخلاق القويمة أو تعاليم الأديان، وأصبحت التزامات قانونية تُعاقب الدول التي لا تحترمها، لذلك تُسارع بعض الدول العربية مثل تونس إلى إقرار مدونة حريات فردية تتطوع إلى ضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمرأة<sup>2</sup>.

ونخلص إلى أنه رغم تأكيد المقاربات التراثية على تجذر حقوق المرأة الاقتصادية والاجتماعية في الثقافة العربية الإسلامية، وتصلها في النص الديني الذي جعل المرأة المسلمة أكثر تفوقا في الحقوق على سائر النساء<sup>3</sup>، فإن لا اختلاف بين الدارسين في حداثة المرجعيات الفلسفية والفكرية لحقوق المرأة الاقتصادية، وحداثة سياقاتها الثقافية التي انبنت على مفهوم المرأة الكونية المجردة، والتي يُنظر إليها غاية في حد ذاتها، لا تابعة للرجل، ولا ينقصها عقل ولا دين، ولم تُخلق لإسعاد الغير بل لإسعاد ذاتها. إنها المرأة التي صيغ نموذجها في سياق تمثل الإنسان في الفلسفة الحديثة، وإبراز مركزته في الكون، والتي تعتبر الإنسان مبدعا قادرا على الترقى بمنزلته، ومتحكما في مستقبله، وفاعلا في العالم الخارجي بإرادته البشرية. إنه الإنسان المبتدأ والمنتهى "لأن أصول الوعي الحديث قائمة على أساس أصالة الإنسان وحرية واختياره... وقد جعل عقله مصدرا للحكم في القضايا الخيالية، وفي رؤيته للعالم والطبيعة وأخذ يفعل قدراته وطاقاته من أجل تغيير العالم لا تفسيره"<sup>4</sup>، فهو الكائن الوحيد العاقل في الطبيعة، ولا يعطي الاختلاف في النوع الاجتماعي قيمة مضافة للفرد، ولا تقاس الكرامة الإنسانية بالروابط الاجتماعية ولا بالانتماءات العقائدية ولا المذهبية، ولا حتى بالتقوى والتعبّد. وبذلك يتساوى أفراد المجتمع في القيمة الذاتية المتأسّسة على محور حقوق الإنسان الكونية.

إن هذا التمثل للإنسان، ذكرا كان أو أنثى، يختلف عن مسلمات الثقافة العربية الإسلامية التي حدّدت منزلة الإنسان في الكون، ورسمت طبيعة علاقته بالجسم الاجتماعي وبالطبيعة وبالله، باعتباره خادم الجماعة وخاضعا لها، وعبدا خاشعا لشريعة الله لا لشريعة العباد، مرددا دوما "ليس أحد منا يحيا لنفسه ولا أحد منا يموت لنفسه، فإن حيينا، فإننا نحيا لرب العالمين، وإن متنا فإننا له نموت، أحياء كنا أو أمواتا

1- محمد الميساوي، حقوق الإنسان والحريات العامة بين القانون والتشريعات المحلية، ط1، دار العرفان، أكادير المملكة المغربية 2016، ص 114.

2- انظر، تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة بتونس، المنشور على صفحة رئاسة الجمهورية التونسية بتاريخ 12 جوان 2018.

3- انظر، أحمد الرشيد، حوارات لقرن جديد، حقوق الإنسان في الوطن العربي، وانظر، كتاب د محمد عمارة، فلسفة المبراث في الإسلام.

4- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: دقائق نظرية ومآزق عملية، تعريب أحمد القابنجي، ط1، دار الانتشار العربي بيروت لبنان 2009، ص 23.

فإنّما نحن لربّ العالمين"<sup>1</sup>، في عقلية إيمانية قائمة على مبدأ التكليف لا مبدأ الحق، وفي بنية اجتماعية تقليدية، في هذا السياق الثقافي صمّم العقل التشريعي/الذكوري صورة المرأة في المجتمع، وحدّد دورها، دون اعتبار حقوقها الأساسية والاقتصادية والاجتماعية.

لئن كان الاختلاف جلياً بين التصوّر الحديث للإنسان والتصوّر الإسلاميّ، فإنّه يزداد حدّة وعمقا في أنظمة سياسية ذات مرجعية ذكورية، تشريعا فقهيّا وقوانين وضعيّة، وفي مجتمعات نامية، ما تزال تعاني الأمية والفقر والأوبئة، وترى حقوق المرأة الاقتصادية ترفاً ثقافياً، وتخمة حضارية، وتعتبرها مطلب شعوب حققت حاجاتها الضرورية والكمالية.

وهذا الموقف الذي يُنكر حقوق المرأة الاقتصادية تدعمه اتجاهات فكرية وسياسية، تقرّ عالمية حقوق الإنسان إيديولوجيا وسياسيا، وتعتبرها وجها من وجوه الهيمنة الثقافية، ووليدة الفلسفة السياسية الغربية، ولم تساهم ثقافة المجتمعات الأخرى في صياغتها، ولا سيّما أنّ الدول العظمى جعلت حقوق الإنسان ورقة ضغط، ضدّ كل نظام يتعارض مع سياستها الدولية. وهذا التوجّه تؤكّده بدورها الدراسات الانتروبولوجية الحديثة بنفها فكرة الإنسان المجرد، مرتكز فلسفة حقوق الإنسان، وتقرّه أيضا فلسفة ما بعد الحداثة بإنكارها فكرة عالمية حقوق الإنسان وكونيتها، "أمّا في عصر ما بعد الحداثة، فلا يمكن القول بحقيقة وجود منظومة واحدة من حقوق الإنسان في العالم، فعصر ما بعد الحداثة يقرّ بالتعدّد والاختلاف، بما في ذلك التنوع في القيم الأخلاقية والتنوع في نظم حقوق الإنسان"<sup>2</sup>.

لئن كانت وجوه الاعتراض على كونية الحقوق الإنسانية عامّة، وحقوق المرأة الاقتصادية خاصة متنوّعة، سياسيا وفلسفيا وانتروبولوجيا، فهل يؤدي ذلك إلى إنكار هذه الحقوق في الثقافة العربية الإسلامية؟ وهل الإنسان العربيّ ذو ماهية مختلفة لا تحتاج إلى حقوق إنسانية؟ وهل الدونية هي قدر المرأة العربية دون سواها؟ وهل قدر الحقوق الاقتصادية أن تظلّ غريبة عن الحضارات والثقافات غير الغربية؟ أليس الأصل الأنطولوجي هو التماثل في الإنسانية؟ ثمّ أليست السعادة - غاية الموائيق الدولية والنصوص الدينية - نزعة طبيعية متأصلة في الإنسانية لا تحكمها الجغرافيا ولا الثقافة ولا النوع الاجتماعيّ؟

## 2-2- سياقات حقوق المرأة الاقتصادية:

إنّ حقوق الإنسان السياسية والمدنية التي بشر بها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948، لا تمارس إلاّ في إطار نظام اقتصادي واجتماعي وثقافي، لذلك كان الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية باعتبارها حقوقاً محورية ولا تستقيم الحقوق السياسية والمدنية دونها لأنّ قصور منظومة "الحقوق الاقتصادية والاجتماعية" في أيّ مجتمع من المجتمعات يعرقل ممارسة الحقوق السياسية والمدنية بالشكل المطلوب، فظهر بعد مخاض عسير، العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصادية

1- عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب 1996، ص 174.

2- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: دقائق نظرية ومآزق عملية، مرجع سابق، ص 212.

والاجتماعية والثقافية<sup>1</sup>، ويتمثل في جملة من الحقوق ذات المنحى الاجتماعي والاقتصادي، وتعني الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في معجم القانون "مجموعة الحقوق والحريات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي التي تقررها الإعلانات أو الاتفاقات الدولية أو الدساتير، وتتضمن حق الملكية، وحق العمل وحرية، وحرية التجارة والصناعة، وحق الرعاية الصحية، وحق الرعاية الاجتماعية، وحقوق الأسرة"<sup>2</sup>.

ركّز العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مادته الثالثة على ضرورة تعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد، الذي يلزم في مادته السادسة الدول الأطراف بأن تتيح لكل شخص دون تمييز، إمكانية كسب رزقه بعمل يختاره أو يقبله بحرية، ويطالها باتخاذ التدابير الضرورية لصون هذا الحق.

ليس القصد من المساواة بين الجنسين التماثل، بل المساواة الموضوعية بين الجنسين في الانتفاع بفرض التمكين من الحقوق، دون اعتبار الاختلافات البيولوجية. والمساواة اصطلاحاً هي "عدم التمييز بين إنسان وآخر أو مواطن وآخر، بسبب الجنس، أو اللون، أو المذهب، أو العقيدة، أو الوضع الاجتماعي، فضلاً عن تمتع الجميع بالحقوق والحريات العامة، مع التزامهم بالواجبات العامة دون أي تفرقة"<sup>3</sup>. ولا تقبل ثقافة الحقوق، غير الإنسانية معياراً في الانتفاع بالإمكانات والفرص، ولا تسمح أن تصير الاختلافات التي تستند إلى الطبيعة أساساً لبناء تراتبية اجتماعية تقوم على ثنائية مسيطر وخاضع.

وتحوّل هذه الرؤية للمرأة، نوعاً اجتماعياً، أن تتخطى دونية منزلتها عالمياً واجتماعياً وحتى أسرياً، بامتلاكها منظومة قانونية دولية تحميها من عنف التمثلات الجندرية، إذ يحضّر القانون الدولي لحقوق الإنسان التمييز ضد المرأة، وتعني العبارة في "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" "أي تفرقة، أو استبعاد، أو تقييد، يتم على أساس الجنس، ويكون من آثاره وأعراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"<sup>4</sup>، ويطلب العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من الدول الموقعة عليه، أن تكفل هذه الدول مساواة الرجل والمرأة في التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأن تتخذ التدابير اللازمة لصون هذا الحق، وتأمين ممارسته كاملاً، بل هي ملزمة بتقديم تقارير عن التدابير التي تكون قد اتخذتها، وعن التقدم المحرز من قبلها في طريق ضمان الحقوق المعترف بها في العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والذي أكد في مادته الثالثة، أن "تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد

1-العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، اعتمده الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 ديسمبر من سنة 1966 بموجب القرار 2200 (د - 21) ودخل حيز التنفيذ في 3 جانفي 1976 بعد مصادقة 35 دولة وهو وليد تفاعل منظمات عالمية

مختلفة منها منظمة العمل الدولية التي دعت إلى ضرورة التنصيص على الحق في العمل. <https://www.escr-net.org/ar>

2-معجم القانون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1999، ص 14.

3-المرجع نفسه، ص 26.

4- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، الدورة الموضوعية لعام 2008 نيورك 30 حزيران — 25 تموز 2008، البند

14 (ز) من جدول الأعمال، ص 9.

بضمان مساواة الذكور والإناث في حقّ التمتعّ بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد"<sup>1</sup>.

رغم أنّ حقوق المرأة الاقتصادية أصبحت حقيقة، وإنّ نسبيّاً، وأضحى البعض منها، بفضل تزايد الاهتمام الدوليّ بها من المسلّمات، كالحقّ في العمل والضمان الاجتماعيّ، فإنّ مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان تشير إلى أنّه "في المستوى العالميّ، تمثّل النساء سبعين بالمائة من المليار ومائتي ألف شخص الذين يعيشون في الفقر، ورغم ذلك فإنّهنّ لا تتمتّعنّ بالأولوية في البرامج الاجتماعية والسياسية التي تستهدف تأمين الصحة والتعليم والسكن والغذاء"<sup>2</sup>. أمّا في العالم العربيّ، فإنّ المؤشّرات تظهر فروقات كبيرة بين النساء العربيات والرجال العرب، وتسجّل المنطقة العربية أدنى المستويات من جهة حقوق المرأة الاقتصادية، رغم الارتفاع الحاصل في معدّل إسهام المرأة العربية في القوى العاملة، فإنّ هذا المعدّل يبقى الأدنى بسائر الأقاليم، فقد كشفت إحصائيات منظمة العمل الدولية، أنّ نسبة مشاركة الإناث العربيات في القوى العاملة لا يتجاوز 26 بالمائة مقارنة بنسبة الإناث العاملات في العالم البالغة 52 بالمائة"<sup>3</sup>. ورغم وجود إجماع رسميّ، على أهمية إشراك المرأة في جهود تنمية الدول العربية الإسلامية فإنّ هذه الجهود ظلّت تمييزية، وقد ارتبطت الاتجاهات السياسية المتّصلة بتمكين المرأة من حقوقها الاقتصادية بالمصالح السياسية للأنظمة، بدلا من ارتباطها بقيم تمكين المرأة، وتحقيق المساواة والرؤية التنموية الشاملة، لهيمنة روايب النظرة السلبية إلى المرأة المتأصلة في اللاوعي العربيّ، والتي كثيراً ما تلتحف الدين.

نتبيّن من خلال المؤشّرات والإحصائيات السابقة، أنّ عالمية حقوق المرأة الاقتصادية، رغم تأكيد نصوصها على البعدين الدوليّ والعالميّ المميزين لها، وعلى تأصلها في الطبيعة الإنسانية، فإنّها ظلّت ضامرة الحضور، وعيا وممارسة، لا سيّما في المجال العربيّ الإسلاميّ، ممّا يؤكّد أنّ المبدأ القائل بتمتّع جميع الأفراد بحقوق الإنسان على أساس المساواة مفهوم بالغ الحساسية، صادم لكثير من الأعراف السائدة والتقاليد والمعتقدات الدينية.

### 3- حقوق المرأة الاقتصادية في الثقافة العربية بين الوجود والمنشود:

لم تبق الحقوق الاقتصادية للمرأة اختياراً زمن العوامة، بل أضحى في المرحلة الرّاهنة معياراً لتقدّم المجتمعات وتطورها في سياق استراتيجيات التنمية الشاملة، وليس بمقدور الدول والمجتمعات رفضها في ظلّ سياسات النظام العالميّ الجديد التي جعلت منها أداة فاعلة في السياسة الدولية.

1- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مرجع سابق، ص 15.

2- Fiche d' information sur les D E SC des femmes Droits économiques, sociaux et culturels des femmes,

Réseau international sur les droits économiques sociaux et culturels, p 11.

3- نسرين علمي، تصحيح الانحياز السياسي ضد الحقوق الاقتصادية للمرأة العربية، ورقة معدة لاجتماع الخبراء "النساء والتمكين الاقتصادي في التحولات العربية، المكتب الإقليمي للدول العربية التابع لمنظمة العمل الدولي، 21-22 ماي 2013، بيروت لبنان، ص 6.

ومهما اختلفت المرجعيات الفكرية، وتعددت الأنساق الثقافية، وتنوعت البنى الاجتماعية والنظم الاقتصادية، فإن تحقيق كرامة المرأة وسعادتها باعتبارها إنسانا، يظل مطلباً تحتمه الطبيعة البشرية، ومشاركا بين القيم الإنسانية، بل ويستجيب قبل كل شيء، لروح الشرائع السماوية، وقد وعدت آيات القرآن الكريم الأنثى كما الذكر بالحياة الطيبة ( مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ )) (النحل 76 / 16)، وطيب الحياة ورؤعها هما ما تتطلع إليهما الحركة النسوية في جميع أرجاء العالم. إنهما الصياغة الإجرائية للحقوق الاقتصادية للمرأة.

إن لنموذج المرأة العربية الموروث تاريخيته التي طوتها الصيرورة الاجتماعية والثقافية، وإن المجتمعات العربية لم تعد قادرة على الاحتفاظ به في ظلّ العولمة، والسياسات الدولية المتشابكة، وفي ظلّ التغيرات النوعية في نمط حياة المسلم. ولئن تطوّرت المجتمعات العربية الإسلامية اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، فإنّ هذا التطور لم يواكبه تطوّر الذهنية الجماعية التي ظلّت تحتكم إلى نظم الماضي أكثر من احتكامها إلى عقلانية الحاضر، ولا سيما أنّ الثقافة العربية الإسلامية لم تعرف قطيعات ابستمولوجية.

لئن كانت هذه الورقة البحثية، لا تُنكر البعدين السياسي والقانوني لإشكالية حقوق المرأة الاقتصادية في المجتمعات العربية الإسلامية التي "أخفقت سياساتها إلى حدّ كبير في معالجة أوجه الانحياز الجندي والممارسات التمييزية السائدة في سوق الشغل"<sup>1</sup>، ولا تُنكر أيضا، واقع اقتصاديات البلدان العربية المتدهور أصلا، فإنّها تقرّ أنّ المساواة في الحقوق الاقتصادية، حقّ أساسي مهمما كانت أزمتا الواقع، متى كان هذا الحقّ متأصلا في البنى الثقافية والاجتماعية، ومكوّنا بنيويا في الوعي الجمعي الذي يعتبر العامل الديني مرتكزه الرئيس.

### 3-1- العامل الديني وحقوق المرأة الاقتصادية:

إنّ للعامل الديني، نصا مؤسسا ونصوصا مصاحبة، دورا محوريا في بنية الثقافة العربية الإسلامية، وفي مسيرتها التاريخية، وإنه المتحكّم الرئيس في نسق حركيتها وديناميكية تفاعلها مع الواقع باعتباره الفاعل المهمّ في صياغة الذهنية الجماعية. وإن الوعي الديني المعاصر ظلّ سجين الأرتودكسية الموروثة متمسكا بمواقف القدماء، لذلك بقيت تصوّرات الأوائل لا سيما المكرّسة لدونية المرأة مهيمنة على الذهنية الجماعية في سياقات اجتماعية وثقافية وحتى اقتصادية مغايرة، فالماضي ما زال مهيمننا على الحاضر، وجائما على عتبات المستقبل، ولا ريب في هذا السياق الثقافي أن يكون الشرخ شاسعا بين العهد الدولي الخاصّ بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ذي المرجعية التنويرية من ناحية، وبين القيم الأخلاقية، والتصوّرات الفكرية السائدة في المجتمعات العربية من ناحية أخرى، إذ تستند الحقوق الإنسانية في المجتمعات الإيمانية إلى المرجعيات الدينية، فالله هو صاحب الحقّ. يقول راشد الغنوشي: "أصل الحقوق والحريات هو الذات الإلهية... يؤكّد التصوّر الإسلامي ارتباط كل قيمة واستنادها إلى المصدر

1- نسرین علمی، تصحيح الانحياز السياسي ضدّ الحقوق الاقتصادية للمرأة العربية، مرجع سابق، ص 4.

الذي تستمدّ منه الموجودات وجودها والغاية منها ومنهاج سيرها ... ألا هو الله تبارك وتعالى<sup>1</sup>. لكن، إذا كانت حقوق الإنسان عامّة، وفق هذا التصوّر، لا تجد في الطبيعة الإنسانيّة، ولا في العقل الإنسانيّ، ولا في الصيرورة الاجتماعيّة مرجعها، بل ترتبط بالعالم الغيبيّ، فكيف السبيل - حسب هذا التصوّر - إلى حقوق المرأة الاقتصاديّة؟

لا شكّ أنّ حقوق الإنسان عامّة، في المجتمعات العربيّة، وحقوق المرأة الاقتصاديّة خاصّة، مرتبطة بالوعي الدينيّ الذي لم يواكب تطوّر المجتمعات العربيّة وتحولاتها الاقتصاديّة والثقافيّة. فالفكر الدينيّ، لم يتمكّن بعدُ من تجديد ذاته لينفتح على راهن المرأة المسلمة، بل ظلّ يرنو إلى سياسة مسلمة القرن الحادي والعشرين بمقولات فقهاء ومشرعي القرون الأولى للهجرة، غير مكترث بالتغيّرات الحاصلة، وقد غدت المرأة فاعلا اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا وعلميًا، وإن قبل مفكرو الإسلام المعاصرون مضطّرين مسايرة صيرورة مجتمعات الدول العربيّة، وقد خرجت المرأة العربيّة عن صورتها المنمذجة، وشاركت الرجل حقّها في العمل، فإنّ ذلك يظلّ في تصوّرهم استثناء يدعّم القاعدة، لكن "أن يكون الأصل في المجتمعات أن تخرج المرأة للعمل... فهي حماقة لا يقهرها الإسلام لأنّها تخرج بالمرأة عن وظيفتها الأولى"<sup>2</sup>. ولئن أقرّ هؤلاء المفكرون للمرأة حقوقا ماليّة عديدة، منها حرّية التصرف في مهرها، وفي ما تكتسبه من ميراثها، وما يمكن أن تحصل عليه من مال، فإنّ تصرفها يبقى محدودا وتحت وصاية الرجل، وفي ظلّ المنظومة القيمية والتشريعية الإسلاميّة. ممّا يقتضي التفكير في تاريخيّة المنظومة الدينيّة الموروثة لتأسيس منظومة دينيّة جديدة متأصلة في قيم الأوائل، ومنفتحة في الآن نفسه على روح الإنسانيّة المعاصرة، حتّى لا تظلّ مسلمة اليوم غريبة زمن العولمة. ليست إذن حقوق المرأة الاقتصاديّة مقولات وقوانين دوليّة، ولا معاهدات واتفاقيات موقّعة من قبل المسؤولين فحسب، وإنّما مدار المسألة في اعتقادنا، الثقافة في مفهومها الشمال، وخصوصا ما ترسخ منها من تصوّرات ثابتة نُزلت منزلة المقدّس في الذهنيّة الجماعيّة. فتقتضي هذه الحقوق دون شكّ، مساءلات نقديّة للثقافة العربيّة الإسلاميّة، وخاصّة المجال الدينيّ، بهدف تأسيس لبنات وعي جديد يستوعبها، في معنى إعادة قراءة النصّ الدينيّ الموسّع، قراءة عقلانيّة نقديّة، لا تكتفي باستخراج الأحكام وعلاقتها، بل تدرس تاريخيّتها، وتتمتّع الحكمة منها ومن مقاصدها، وتطوّعها للحاجيات الراهنة، قراءة لا تقارب النصّ في جزئياته بل في كليّاته، فتتنزّل حقوق المرأة الاقتصاديّة عندئذ منزلتها، لا في المنظومة التشريعيّة فحسب، بل في البنية الثقافيّة العربيّة المعاصرة، وتزيح بذلك غرابتها عن السياقات العربيّة أيضا.

لئن كانت حقوق المرأة الاقتصاديّة في معاهدات الأمم المتحدة ومواثيقها مسألة حقوقيّة سياسيّة بالدرجة الأولى، فإنّها في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، مسألة دينيّة تشريعيّة أساسا، لارتباطها من ناحية، بآيات أحكام في مسائل دقيقة مثل الميراث والشهادة وغيرها، ولارتباطها من ناحية أخرى، بنظام قيميّ أخلاقيّ متوارث يُعتبر العامل الدينيّ محدّدا له، ولا سيّما مفهوم القوامة الذي يظلّ مرتكزا رئيسا في تحديد ما للمرأة

1- راشد الغنوشي، الحريات العامّة في الإسلام، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1999، ص 41.

2- محمّد قطب، شبهات حول الإسلام، ط21، دار الشروق، القاهرة 1992، ص 136.

من حقوق في علاقتها بالرجل، بناء على ما ورد في الآية 34 من سورة النساء (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ، وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا)). وقد فسّر ابن كثير (ت 774هـ) "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" بقوله: "أَيُّ الرَّجُلِ قَيِّمٌ عَلَى الْمَرْأَةِ أَيُّهُ هُوَ رَئِيسُهَا وَكَبِيرُهَا وَالْحَاكِمُ عَلَيْهَا وَمُؤَدِّبُهَا إِذَا اعْوَجَّتْ"<sup>1</sup>، أمّا رأيه في "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"<sup>2</sup>، فإنّ "الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة"<sup>3</sup>. أقرّ فقهاء الإسلام ومفكروه التراثيون خاصّة، أنّ المرأة وإن كانت إنسانا له قيمة في ذاته، إلاّ أنّها لا تساوي الرجل في الحقوق الاقتصادية، وليس ذلك إلاّ تقريرا لما كان سائدا في ثقافات تلك المرحلة التاريخية وحضاراتها.

إنّ من أخطر المسائل تعارضا في الثقافة العربية الإسلامية مع الحقوق الاقتصادية للمرأة، مسألة المساواة في الميراث لأنّ النصّ الدينيّ فصلّها، ودقق الأحكام فيها، واعتبرت في المخيال الجمعيّ من الأحكام الإلهية غير القابلة للمراجعة أو التغيير، رغم أنّ المرأة في المجتمعات العربية لا تستفيد من هذا الحقّ فعليّا إلاّ نسبيا، فلا التزام بالنصّ الدينيّ ممارسة رغم الحرص على حرفيته خطابا، وقد يعود ذلك لرواسب وعي ترجع حتّى إلى عهد ما قبل الإسلام، فضلا عن الاختلافات داخل الثقافة العربية المسلمة، ممّا يبرز تناقضا في هذا المستوى التشريعيّ داخل الذهنية العربية الإسلامية بين التمسك بحرفية النصّ شكلا، ومخالفته ممارسة، والتعالى بآراء السلف نظريّا، وتجاوزها عمليّا، ويقتضي الوصل بين خصوصيّات حقوق المرأة في السياقات العربية الإسلامية وبين بعدها العالميّ، البحث في سبل تجاوز التناقضات الداخلية للثقافة العربية من خلال إعادة قراءة مسلّماتها قراءة تحليليّة نقدية، ومصالحتها مع خصوصية المرحلة التاريخية، من نحو مفهوم الشريعة الإسلامية وتاريخية أحكامها، فهل تعني مفردة شريعة في القرآن الأحكام الإلهية كما تمثّلها الذهنية العربية الإسلامية؟ وهل النصّ القرآنيّ نصّ أحكام أم نصّ مبادئ وقيم؟ وهل الأحكام وإن تضمّنها النصّ الدينيّ الموسّع هي أحكام مجردة عن تاريخيتها أم هي قواعد تعايش اقتضتها حاجيات مجتمع له خصوصياته، وخاضعة للصيرورة التاريخية حتّى زمن الرسول عبر آليّة النّاسخ والمنسوخ؟

### 3-2- تأصيل حقوق المرأة الاقتصادية في التفكير الدينيّ:

تعدّ مراجعة المفاهيم الدينية، والتنقيب في جذورها، وتقليب النّظر فيها باستمرار، في ضوء تطوّر علوم الإنسان ومعارفه، شرطا لتطوّر الوعي الجماعيّ المفضي إلى مصالحة المسلم مع التاريخ، والمفضي أيضا، إلى فهم الدين فهما تنويريا، والتدين تدينا متفاعلا مع مشاغل مسلم اليوم. يقول عبد الكريم سروش "لا ينبغي

1- إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة دار ابن حزم 2000، ص 450.

2- المرجع نفسه، ص 451.

3- المرجع نفسه.

القناعة بأيّ شيء قديم حتّى بالإيمان القديم وحتّى بالهداية القديمة... فهذه الأمور كلّها يجب أن تعاد دراستها من جديد انسجاماً مع تطوّر الآفاق المعرفيّة للإنسان<sup>1</sup>.

ترجع حقوق المرأة في الميراث إلى الآيات القرآنيّة الواردة في سورة النساء المدنيّة وتحديدًا الآيات 7 و 11 و 12 و 176، وترجّح كتب التفسير وكتب أسباب النزول، أنّ آيات الميراث نزلت في حادثة زوجة سعد بن الربيع الذي استشهد في معركة أُحُد، ورفض أخوه تمكين ابنتيه ممّا ترك والدهما من مال، فجاء الوحي الإلهي لإحقاق حقّ كان معدوماً<sup>2</sup>، في سياق يروم الارتقاء بمنزلة المرأة الاجتماعيّة، إنساناً مكرّماً، وتمكينها من حقوقها، ولكن بما لا يصدم الوعي الجمعيّ السائد.

إنّ الآيات التشريعيّة، وإن نزلت من عالم الغيب، فإنّ منطلقها ما أفرزه العمران البشريّ من نوازل قدّم الوحيّ حلولها وفق مبدأ التدرّج، ومنطق الصيرورة التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي ضوء ثوابت الدعوة الدينيّة وأصولها القرآنيّة، دون تصادم مع السائد، كما الأمر في الآيات المتعلّقة بالخمرة.

إنّ الأصل في النصّ الدينيّ تكريم الإنسان دون اعتبار نوعه الاجتماعيّ ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم 14/34)، وتُلتمس المساواة التامة بين الرجل والمرأة في آيات التكليف ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة 2/183)، وتُلتمس المساواة التامة أيضاً، في آيات المسؤوليّة الفرديّة يوم الحساب أمام الله ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر 74/38)، ممّا جعل المفكر السوداني محمود محمّد طه (1909-1985) يؤكّد أنّ "الأصل في الإسلام المساواة التامة بين الرجال والنساء"<sup>3</sup>، معتبراً أنّ القرآن نزل على مستويين: آيات الأصول، وآيات الفروع، آيات الأصول مكّيّة تعلّقت بالتوحيد والمعاني الإنسانية السامية كالمساواة وإكرام الإنسان، أمّا الفروع فمدنيّة تراجعت فيها الأصول متضمّنة التشريع لتناسب طاقة المجتمع البشريّ زمنها، فالمجتمع العربيّ ذو البنية القبليّة والاقتصاد الرعوي زمن الوحي غير مؤهّل بعد لتقبّل مساواة المرأة مع الرجل مساواة تامة، وهو الذي كان يندأ حياة، ففضّلت الرجال على النساء، رغم أنّ المساواة هي الأصل كما الأمر في حرّيّة الإنسان التي هي الأصل في الآيات المكّيّة، ولكن الآيات المدنيّة أقرت نظام الرقيق لأنّ فئة العبيد والإماء الراجعة لبنية اجتماعيّة متوارثة، ومشروطيّة اقتصاديّة في مجتمع رعوي، جعلت القرآن يختار مسaire الواقع في أحكام العبد والأمة. وآيات التشريع بما في ذلك تلك التي تضمّنت دونيّة المرأة في الشهادة والميراث كلّها مدنيّة، لم يكن بوسع الإسلام فيها أن يلبيّ كل تطلّعات النساء في تلك المرحلة، لأنّه يواجه نظاماً اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة موروثية ومتماسكة البناء وإن شرع في الأخذ بها إلى ما حدّدته الآيات المكّيّة، فإنّ المسار لم ينته.

1- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: دقائق نظريّة ومآرق عمليّة، مرجع سابق، ص 8.

2- أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، طبعة منقّحة ومزيدة، تخريج وتدقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان، طبعة دار الإصلاح، الدمام، د-ت، ص 143-144.

3- محمود محمّد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ثلاثة من الأعمال الأساسيّة، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2012. ص



ليست المسألة آيةً تُنزل أو حديثاً يُروى، إنّما واقعا اجتماعيًا وثقافيًا يشكّل سقفًا أعلى للعملية التغيرية التي كان الإسلام يبشّر بها، وليس من السهل القفز على محدّدات هذا الواقع وقبوده. اختار الدين الجديد مساندة هذا الواقع، دافعًا إيّاه في الوقت ذاته تدريجيًا نحو المساواة بين الرجل والمرأة، بدءًا من حقّها في الحياة، إلى تخصيص نصيب لها في الميراث، وصولًا إلى المساواة التامة بينهما في جوهر الدين، أي العلاقة مع الله تكليفا في الدنيا ومحاسبة في الآخرة وهي الأهم، وليس تقسيم الموارث، والمساواة في الشهادة، والقوامة، إلّا من عرضي الدين الذي حالت خصائص الواقع الاجتماعي والثقافية لتلك المرحلة من بلوغ منتهى المساواة فيه. وإذا تغيّرت خصائص الواقع وسماته الرئيسية في رهن المجتمعات العربية اليوم، وزال ما كان الأساس المادي لقوامة الرجل، ودخلت المرأة سوق الشغل، وأضحت مساهمة في الإنفاق على الأسرة في بيت والديها وفي بيتها، "ودلّت التجارب في هذا المجال بأنّ النساء إذا وجدنا البيئة الاجتماعية، وأعطيت لهنّ الفرصة الاقتصادية، تصلن إلى مجتمع الريادة"<sup>1</sup>، فإنّ من الأصوب العودة إلى القاعدة والأصل والمبدأ الكلي، وهو المساواة، ولا يعتبر هذا بدعة، فقد أوقف عمرو بن الخطّاب رضي الله عنه آية المؤلّفة قلوبهم وحكّمها، لأنّ مبرّر عملها والحكم بها قد انتهى، ومبرّرات حكم الميراث الخاصّة بالمرأة قد ولّت، فلم التمسك بها؟ ألم يتخلّ المسلمون اليوم عن أحكام العبد والأمة استجابة لخصائص الواقع وتغيّراته رغم حضورها في النصّ الديني؟

تواجه هذه الرؤية تمثّلات إيمانية للشريعة الإسلامية باعتبارها، أحكاما إلهية مغلقة، ويقتضي منطق البحث غربلة المفاهيم، والتنقيب في الجذور بصورة مستمرة لتجديد الإيمان، وتصويب التصوّرات السائدة وتدقيقها، مثل مفهوم الشريعة الذي يُعتبر مركز التبئير في هذه المسألة. لم يكن النصّ القرآني نصّ أحكام ولا تشريع لذلك كانت مفردة شريعة<sup>2</sup> أو مشتقاتها ضامرة الحضور، ولم تتواتر فيه حسب محمّد فؤاد عبد الباقي في معجمه<sup>3</sup> إلّا في ستّ مناسبات في قوله ﴿... لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ (المائدة/48) وقوله ﴿... إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا﴾ (الأعراف/163) و﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ... أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى/13-21) وذكرها في قوله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية/18/45)، وفسّر الزمخشري (ت 538هـ) (أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) بقوله "والمراد

1- محمّد، التنمية الاجتماعية النسوية لتمكين المرأة اقتصاديًا وتحقيق ريادتها في مجتمع الأعمال، ضمن كتاب، المرأة المغاربية بين مساعي التمكين وإكراهات الواقع، ط1، منشورات مركز تكامل للدراسات والأبحاث، مطبعة قرطبة، أكادير 2020، ص 113.

2- في حين "وردت كلمة شريعة بلفظها العبري في التوراة حوالي مائتي مرّة ويعتبر الفكر الديني اليهودي من أهمّ عوامل شحن لفظ الشريعة العربية بمعاني قواعد التأميم والجزاء الدينية في الفكر الإسلاميّ شحنًا ولّد مصطلح "الشريعة الإسلامية"، "يظهر أنّه منذ تعريب العهد القديم من قبل سعيد بن يوسف الفيومي المعروف بسعديا (ت 330هجريًا) أصبحت "شريعة" مكونًا أساسيًا وقاسمًا مشتركًا بين المعجمين الدينيين العبري والعربيّ.

- Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, Leiden, Brill, 1998, p 331.

3- محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط دار الكتب المصرية، القاهرة 1364، ص 391.

إقامة دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء، وسائر ما يكون الرجل بإقامته مسلماً، ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالها فإنها مختلفة متفاوتة<sup>1</sup>.

نستنج أنّ مفردة شريعة لا تعني القوانين الدينية<sup>2</sup>، بل إنّ أصل دلالتها قبل أن تشهد الانزياح الدلالي ذي المرجع اليهودي، هو المنهج والطريقة، فالشريعة مسار موضوع من قبل الله وعلى الإنسان أن يستكمّله. ورد في مقال شريعة في دائرة المعارف الإسلامية، "ترادف صيغة شرعة المستعملة في (المادة 5/ 48) ﴿... لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ المنهاج بمعنى المسار أو الطريق<sup>3</sup>، وقد سار الوحي في طريق تكريم المرأة مادياً واجتماعياً، وفي منهج إحقاق نصيبها في الميراث الذي كانت قبله محرومة منه، ويُفترض في مسلم اليوم استكماله، فروح الشريعة إنصاف للمرأة، وترقّبها في سياق الإنسان الكامل، تكليفاً وجزاء، فلئن كانت الأحكام والتكاليف مهمّة في المنظومة الدينية، فإنّ روح الشريعة وأهدافها أهمّ. يقول عبد الرحمان بن خلدون "إنّ المطلوب في التكاليف كلّها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراريّ للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة"<sup>4</sup>.

إنّ الأحكام حسب الزمخشري، مصالح الأمم على حسب أحوالها، وهي متباينة، مكانا وزمانا، ولا ينعدم الدين بتغيّرها. والمهمّ في الدين الإسلاميّ الملكة الكابحة للنفس لا الأحكام والعقوبات و" النبيّ لم يقهر العالم ولم يثر إعجاب الناس في المجتمعات الأخرى بما جاء به من أحكام الحيض والطلاق والميراث، إنّما الذي سخر قلوب العرب للنبيّ وأثار إعجاب الآخرين، هو تلك التعاليم الأولىّة للإسلام والتي تمثّل جوهر الدين.. عبادة الله"<sup>5</sup>، والأهمّ في اعتقادنا من التمسك بحرفيّة الأحكام، الالتزام بمنهج الرسالة الدينية، والسير على سبيلها في مستوى استخراج الأحكام استخراجا يسير بها نحو التطوّر والاستكمال، التزام مرجعه القرآن، وهدفه استنهاض الفضائل والقيم في الإنسان، لأنّ الإسلام ديناً موجّه الإنسان نحو القيم الإنسانية الأخلاقية "ولكنّه ليس بأيّة حال قائمة أحكام جاهزة صالحة... للمجتمعات الزراعية والتجارية"<sup>6</sup>.

أمّا إذا نظرنا في ماهيّة الدين ومكوّناته في بعدها الشامل، فإنّ الدين وفق رؤية عبد الكريم سروش، بناء من ثلاث طبقات: في المركز مجموعة العقائد والرؤية الكونية للعالم، وحول هذا المركز الغطاء الأخلاقيّ، وحوله الغطاء التشريعيّ، وجميع أجزاء الإسلام التاريخية مثل الأحكام المتعلقة بالمرأة كالميراث هي من الغطاء الثالث للدين، فهي عرضيّة المنزلة لا جوهرية المكانة، ولا يتغيّر الدين بتغيّرها لأنّها ليست من ذاتيّة الدين ولا

1- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، طبعة دار المعرفة بيروت، د - ت، ج 3، ص - ص 399 - 400.

2- انظر محمّد الصادق بوعلامي، تجديد الفكر الديني من خلال المقاربة الأكاديمية التونسية: في المرتكزات والرؤى والحدود، ط1، دار شامة للنشر تونس 2020.

3- Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, Leiden, Brill, 1998, p 33 2.

4- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط3، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانيّة، بيروت 1967، ص - ص 827 - 828.

5- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: دقائق نظرية ومآزق عملية، مرجع سابق، ص 303.

6- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس 1991، ص 180.

من مركزه. إن النصّ الدينيّ متضمّن " لمطلق ثابت يمكن وصفه بأنّه من الدين في ذاته، وما هو اجتماعيّ قابل للتغيير... والأخلاق الكليّة وحدها هي التشريع أو القانون المطلق في الدين وحين يقوم النصّ بإنزالها تطبيقاً على الواقع متبنيًا خيارات اجتماعيّة فهو يعلن أنّ شقًا من البنية الدينيّة اجتماعيّ وبالتالي قابل للتطور"<sup>1</sup>.

لن يفضي هذا التوجّه إلى إنكار الدين ولا التدين، ولا الأحكام والتشريعات القرآنيّة، بل يفضي إلى "النظر في علّة الأوامر والنواهي القرآنيّة والعبرة والحكمة منها"<sup>2</sup>، ومواصلة السير على منهجها في سنّ ما يحتاجه الجسم الاجتماعيّ من تشريعات لإحكام انتظامه بما يتناغم مع رهن المرأة المسلمة، ويضمن حقوقها الاقتصاديّة، وقد أضحت فاعلا اقتصاديًّا. يقول عبد الكريم سروش في هذا السياق "الراسخون في العلم يعرفون جيّدًا أنّ ممارسة الدين في التاريخ مقترنة بأحوال العمران بحيث أنه لو تبدّلت تلك الظروف والحالات إلى ظروف أخرى وحالات أخرى فإنّ تلك الأحكام تتبدّل"<sup>3</sup>. فتغيير تشريعات المعاملات لا يُلحق ضيما بمجموعة العقائد جوهر الدين.

إنّ التشريع وليد الضغط الاجتماعيّ، فهو من النسبيّ لا المطلق في الدين، وليست التشريعات إلا إمكانيّة من إمكانات تطبيق ما رسمته الآيات المكيّة من مبادئ وقيم وركّزتها في الضمير الدينيّ، فأجراها التشريع في السياق الاجتماعيّ حكما متفاعلا مع المرحلة المدنيّة، وإن لم يبلغ منتهاه حتّى لا يصطدم مع البُنى الساندة، فإنّه رسم مقاصده وأهدافه في مسائل غير عقائديّة لتكون المتغيّرات في الجسم الاجتماعيّ كفيّلة بالوصول إلى المنشود، ولمّا تغيّرت منزلة المرأة اجتماعيًّا واقتصاديًّا وعلميًّا، فإنّ هذا التغيّر يستوجب لها حقوقا اقتصاديّة تقتضي تأصيلا ثقافيًّا/دينيًّا يستكمل ما خطّ الرسول الكريم أسسه.

#### 4- تخلص الورقة البحثية إلى النتائج التالية:

- الحقوق الاقتصاديّة للمرأة من مكتسبات العالم الحديث المغاير في مرجعيّاته الفكريّة والفلسفيّة وفي قيمه ومبادئه للعالم القديم.
- عالميّة حقوق المرأة الاقتصاديّة نسبيّة لأنّ لا وجود للمرأة المجرّدة، بل إنّ الأعراف والتقاليد والنظم الأخلاقيّة تتلبّس بالمرأة أكثر من الرجل في كلّ الثقافات، لذا فإنّ هذه الحقوق تعاني صدا حتّى في المجتمعات الغربيّة.
- تحتاج حقوق المرأة الاقتصاديّة في المجتمعات العربيّة إلى تنوير الوعي الدينيّ لتحديث تمثّل النصّ الدينيّ الموسّع، في رؤية عقلانيّة نقديّة تتسلّح بالتاريخيّة أيّة معرفيّة، وتُنسب ما كان في المعاملات مطلقا.

1- عبّاس الجواد ياسين، الدين والتدين النصّ والتشريع والاجتماع، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت / القاهرة 2012، ص 8.

2- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة للنشر، بيروت تموز - يوليو 2008، ص 73.

3- عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبويّة، ترجمة أحمد القابنجي، طبعة دار الفكر الجديد، العراق 2006، ص - ص 82 - 83.

## 5- قائمة المراجع والمصادر:

## المراجع العربية:

## الكتب:

- 1- القرآن الكريم، رواية قالون .
- 2- بوعلاقي (محمّد الصادق)، تجديد المقاربة الأكاديمية التونسية في الفكر الديني: في المنطلقات والرؤى والحدود، ط1، دار شامة للنشر تونس 2020.
- 3- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة، الدورة الموضوعية لعام 2008 نيويورك 30 حزيران – 25 تموز 2008.
- 4- الجواد ياسين (عباس)، الدين والتدين النصّ والتشريع والاجتماع، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ القاهرة، 2012.
- 5- ابن خلدون (عبد الرحمان)، مقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط3، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت 1967.
- 6- الرشيد (أحمد)، حوارات القرن جديد، حقوق الإنسان في الوطن العربيّ، طبعة دار الفكر المعاصر، دمشق سوريا، د-ت.
- 7- الزمخشري (محمود بن عمر)، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، طبعة دار المعرفة بيروت، - د ت-.
- 8- سروش (عبد الكريم) - السياسة والتدين: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة، تعريب أحمد القابنجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت لبنان 2009.
- 9- بسط التجربة النبويّة، ترجمة أحمد القابنجي، ط، دار الفكر الجديد، العراق 2006.
- 10-- الشرفي (عبد المجيد) - الإسلام والحداثة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991.
- 11- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة، بيروت، تموز – يوليو، 2008.
- 12- الغنوشي (راشد)، الحريات العامّة في الإسلام، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1999.
- 13- ابن عاشور (عاشور)، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب 1998.
- 14- العشماوي (محمّد سعيد)، أصول الشريعة الإسلاميّة، ط4، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1986.
- 15- علي (نسرين)، تصحيح الانحياز السياسي ضدّ الحقوق الاقتصادية للمرأة العربيّة، ورقة معدّة لاجتماع مجموعة الخبراء النساء والتمكين الاقتصادي في التحولات العربيّة، المكتب الإقليمي للدول العربيّة التابعة لمنظمة العمل الدوليّة بيروت 21 \_ 22 ماي 2013.
- 16- قطب (محمّد)، شهادات حول الإسلام، ط21، دار الشروق، القاهرة 1992.
- 17- ابن كثير (اسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، طبعة دار ابن حزم، 2000.

- 18- محمد (حمو)، التنمية الاجتماعية النسوية لتمكين المرأة اقتصاديًا وتحقيق ريادتها في مجتمع الأعمال، ضمن كتاب، المرأة المغاربية بين مساعي التمكين وإكراهات الواقع، ط1، منشورات مركز تكامل للدراسات والأبحاث، مطبعة قرطبة، أكادير 2020.
- 19- محمد طه (محمود)، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ثلاثة من الأعمال الأساسية، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2012.
- 20- الميساوي (محمد)، حقوق الإنسان والحريات العامة بين القانون والتشريعات المحلية، ط1، دار العرفان، أكادير المغرب 2016.
- 21- النيسابوري (أبو الحسن على بن أحمد الواحدي)، أسباب النزول، طبعة منقحة ومزودة، تخرج وتدقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان، طبعة دار الإصلاح، الدمام د - ت.

### المعاجم:

- 1- معجم القانون مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1999.
- 2- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط دار الكتب المصرية، القاهرة 1364 هجريًا.
- 3- ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر بيروت د - ت.

### المراجع الأجنبية:

### الكتب:

- 1- Burdeau Georges, La Démocratie , Éd, Seuil, 1956 .
- 2- Réseau international sur les droits économiques sociaux et culturels.
- 3- Fiche d'information sur les D E SC des femmes Droits économiques, sociaux et culturels des femmes.

### الموسوعات:

- 1- Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, Leiden, Brill, 1998 .

### المواقع الإلكترونية:

- 1- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.  
<http://hrlibrary.umn.edu/arab/b001.html>
- 2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948

# الموسيقى والعلم والتكنولوجيا

## Music, science and technology

أ. المصطفى عبدون

كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة

ابن طفيل

المغرب

[abidoune62@yahoo.fr](mailto:abidoune62@yahoo.fr)



## الموسيقى والعلم والتكنولوجيا

أ.المصطفى عبدون

### ملخص:

تعدّ ثورة المعلومات التي يشهدها العالم في الوقت الحالي، إحدى أهمّ مراحل التطوّر في تاريخ الإنسانية، ومن أهمّ نتائجها التغيّرات الكبرى التي حدثت في الصناعة الموسيقية، ونماذجها في الإبداع والإنتاج والتوزيع، والتّشارك في مضامينها ومحتوياتها. فقد أصبحت الموسيقى تتبوأ مكانة هامة ضمن فنون التعبير الرقميّ على مختلف الوسائط الحديثة، وعلى شبكة اليوتيوب بشكل خاصّ. وتجد مختلف الفعاليات والمهن الموسيقية ضالتها في الإمكانيات الهائلة التي تتيحها التكنولوجيا الرقمية في شتى المراحل والعمليات التي يمرّ بها العمل الموسيقيّ، بدءاً من الفكرة، وصولاً إلى الإنتاج والإشهار والتسويق. ولم تعد الطرائق التقليدية مجدية للاشتغال في هذا المجال، كما في باقي مجالات الإبداع الأخرى، بل أصبحت التحولات الرقمية تفرض على العاملين في المجال الموسيقيّ الحاجة إلى تأهيل الحقل الموسيقيّ برمته من أجل مواكبتها.

الكلمات المفتاحية: العلم، الموسيقى، الثورة التكنولوجية، الإلكترونيات، الذكاء الاصطناعيّ.

### Abstract:

The information revolution that the world is experiencing today is one of the most important developmental stages in human history, one of the most important results of which are the major changes that have taken place in the music industry, its models of creativity, production, distribution and sharing of its content. Music occupies an important place in the digital arts of expression in various modern media, and on the web in particular. The different potentialities and professions of music find their help in the immense possibilities offered by digital technology in the different stages and processes that the musical work goes through, from the idea to production, advertising and marketing. Traditional methods are no longer effective in operating in this area, as in the rest of the other areas of creativity. Digital transformations impose on those who work in the musical field the need to rehabilitate the entire musical field to keep up with its rhythm

**Keywords:** science, music, technological revolution, electronics, artificial intelligence.

## 1- المقدمة:

لا يمكن للمرء اليوم أن يتحدث عن الموسيقى دون استحضار التقنية والأسس النظرية للمصاحبة لها. ولدراسة تطوّر الموسيقى المعاصرة، لابدّ من استحضار اتجاهين ضروريين: التطوّر التكنولوجي والتطوّر النظري. وتكمن أهمية استخدام التقنيات الجديدة في كونها خلقت أدوات موسيقية جديدة على حساب الأدوات التقليدية ووسّعت مفهوم الآلة الموسيقية. وبالموازاة مع ذلك أراد الاتجاه النظري القطع مع المقاربات التقليدية للموسيقى في زمن العولمة الخاص بعصرنا الذي يميّز بالتداخل بين التأثيرات الثقافية وانتشار أنماط وأساليب إبداعية متعدّدة وطرق مختلفة للعمل الموسيقي على نطاق عالمي.

فقد منحت التقنيات التسجيلية مفاهيم ونظريات جديدة في أسلوبية المادة الموسيقية وطرحها ودمجها وتركيبها، ومنحت كذلك للمتلقّي إمكانات عديدة تتعلّق بكيفية تعاطي الموسيقى. وهكذا فتاريخ الموسيقى في القرن العشرين يميّز بعمق مساهمة الإلكترونيات، كما أفرزت الثورة الرقمية أشكالاً جديدة في التعبير الموسيقي بطرق غير معهودة لبلوغ جماهير متنوّعة وبمواصفات متعدّدة، وقدّمت إمكانات غير معتادة في تفاعل المتلقّي مع المضمين الإبداعية، لا بل إن المتلقّي قد بات في ظلّها، يقوم بأدوار جعلته في قلب منظومة إنتاج القيمة، تجميعاً وصياغةً، وتخزيناً وتوزيعاً على نطاق يتجاوز بكثير ما عهدناه من قبل.

تشكّلت في عصرنا الحالي متغيّرات كثيرة في ظلّ الثورة التكنولوجية وثورة الاتّصالات، فقد أصبحت الموسيقى تحتلّ مكانة مهابة ضمن فنون التعبير الرقميّ بمختلف الوسائط الحديثة، وأصبح التأليف الموسيقيّ يحتاج إلى كفاءات عالية للتوسّل بالوسائط الرقمية وبرمجياتها الفعّالة والمتطوّرة باستمرار، والتي من شأنها أن تيسّر عمليات التأليف والتوزيع والتسجيل والمعالجة الرقمية، فضلاً عن إمكانات هائلة لتوظيف المؤثرات.

وتعدّ ثورة المعلومات التي يشهدها العالم في الوقت الحالي، إحدى أهمّ مراحل التطوّر في تاريخ الإنسانية، ومن أهمّ نتائجها التغيّرات الكبرى التي حدثت في الصناعة الموسيقية، ونماذجها في الإبداع والإنتاج والتوزيع، والتشارك في مضامينها ومحتوياتها. وتعتبر هذه المرحلة انقلاباً على النموذج التقليدي فقد أصبحت تراعي الضرورة التفاعلية، والمشارك الجماعيّ في بعده الانتشاريّ الزمنيّ والمكاني، فانتشرت شبكة الإنترنت في كافة أرجاء المعمورة، وربطت أجزاء هذا العالم المترامية بفضائها الواسع، وتعزز ذلك بالمواقع الاجتماعية على تنوعها، وانتشر هذا المحتوى المتعدّد الوسائط بشكل هائل خلال السنوات الماضية ويتميز بالتفاعل وما بعد التفاعل.

ولا مرأى في أنّ التكنولوجيا قد أضافت سمات جديدة للموسيقى، إلا أنّها في الوقت نفسه تكاد تسلب المبدع مهمّته الأساسية. وهي ربط المتلقّي بالواقع والتفاعل معه ورصد تفاصيل أحداثه ومتابعة متغيّراته واستشراف توقّعاته، فنجدها تميّز بخصائص عديدة تؤهلّها لإرساء علاقة وطيدة مع الموسيقى. ولكن - ومما لا شك فيه - أنّها قد أصبحت تمثّل تهديداً حقيقياً للمبدع سواء من جهة إنتاجها كما وكيفاً، أو من جهة طبيعة عمله وأسلوبه الشخصي، فالتكنولوجيا قادرة على نسخ إبداعاتها وإعادة استخدامها



وتوظيفها، وما زالت تتطوّر في قفزات مذهلة يعجز المتخصصون أنفسهم عن متابعتها في غضون بضعة عقود.

ومن المسلمّ به أنّ التكنولوجيا الحديثة قد أثّرت بشكل واضح في حياة الإنسان، سواء بالسلب أو بالإيجاب، وظهر هذا في مجال الموسيقى بشكل عامّ سواء في الغناء أو التسجيلات الصوتيّة أو التدوين الموسيقي، إذ أصبح من الممكن إخراج أصوات موسيقية آليّة تقترب كثيرا من نوعيّة الأصوات الحيّة أو خلق أخرى جديدة ذات طبيعة اصطناعيّة. والسؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الذي يجعل الموسيقى والتكنولوجيا اليوم متلازمين؟

## 2- الموسيقى والتكنولوجيات الجديدة:

قبل وصول التقنيّات الجديدة، كان الإبداع الموسيقي محصورا في المعدّات الموسيقية التقليدية، ولكن بفضل الطفرة التي حصلت مع الآلة، من ناحية، والتحول الجمالي من ناحية أخرى، عرف الإبداع الموسيقي اليوم مزيدا من الحرية. لذا فإنّ الكمبيوتر والتكنولوجيات الحديثة رسخا مواقف إبداعية جديدة تتحدّى العادات التأليفية الموسيقية من خلال النمذجة. وأصبح المؤلف يشتغل على الصوت وبالصوت، ويمكنه التفكير بشكل مستمرّ في المادّة وتنظيمها، وهكذا، ولأوّل مرّة في تاريخ الموسيقى يمزج الإبداع الموسيقي بين عمليّات الإنتاج والأداء والتفكير في الكتابة الموسيقية بشكل مختلف.

ثم عدّلت الرؤية الجديدة العلاقة الآليّة، فقد أصبح المؤلف في مركز عمليّة الإبداع كما تغيّرت أيضًا العلاقات بين الملحن والمؤدّي وكذلك موقف المستمع من الاستماع. إنّ التغيرات التكنولوجية غيرت ظروف الإنتاج والتلقي، وكذلك ظروف وجود الظاهرة الموسيقية نفسها، ممّا أدّى إلى شكل جديد من التصنيع للموسيقى، وبالتالي فإنّ التقنيّات الجديدة غيرت وضع القطعة الموسيقية والموسيقى نفسها من خلال كسر القواعد الكلاسيكية، ويشير "دولياج" Deliège Célestin إلى أنّ جيل الموجات الكهربيّة الصوتية في الموسيقى هو بالتحديد الذي أنهى تاريخ الهارموني في الغرب. وتجلّى تداخل تخصصات الفنّ والعلوم والتكنولوجيا بالخصوص في ولادة الموسيقى الملموسة عام 1945 la musiqueconcrete في استوديوهات تلفزيون الراديو الفرنسي ORTF. وقد تميّزت بوسائل تكنولوجية خالصة في تأليفها وإعادة عزفها بكل دقة ودون الاعتماد على العامل البشريّ، وبعناصر صوتية ملموسة تتيح للمستمع مزاجاً مختلفاً عن الموسيقى المجردة.

استخدم "شيفر" Schaeffer الأصوات المسجّلة كمواضع صوتية، ثم عدّلها في الأستوديو، وحرّرها فيه، ولم يكن إنشاء الأصوات بواسطة آلة، ولكن يتمّ استخراجها من الواقع، وتسجيلها، ثم العمل عليها، والتلاعب بها. وفي هذا السياق، عرف "شيفر" Schaeffer الموسيقى الملموسة التي اخترعها، على النحو الآتي: "بدلاً من ملاحظة الأفكار الموسيقية برموز نظرية الموسيقى، وإسناد تحقيقها للموسيقى إلى الآلات المعروفة، فإنّ الأمر يتعلق بجمع الصوت الملموس، أينما أتى، واستخلاص القيم الموسيقية التي يحتويها بالقوة (...). على عكس الرسم، تم تطوير الموسيقى لأول مرة دون نموذج خارجي، مشيرة فقط إلى "القيم" الموسيقية المجردة،

وتصبح ملموسة (أو تصويرية) عندما تستخدم كائنات صوتية<sup>1</sup> مستمدة مباشرة من العالم الخارجي للأصوات الطبيعية والضوضاء المعطاة<sup>2</sup>.

وعلى خلاف العادات الكلاسيكية، تستخدم الموسيقى الملموسة المواد لتصور فكرة. فهنا لا توجد مدونة، لكن شريط مغناطيسي. فالموسيقى الملموسة هي عرض لخصائص الكائن الصوتي، إنها تريد تسجيل الظاهرة الصوتية وجعلها موضوعية من أجل تحديد خصائصها. فبعد الحرب العالمية الثانية، لعب الإنتاج الموسيقي في الاستوديوهات المصممة للاستنساخ والبت دورًا كبيرًا في تطوير الموسيقى الجديدة. وهكذا أصبح الاستخدام التجريبي لتقنيات الصوت الجديدة عنصرا أساسيا في تكوين البحث الموسيقي. وقد أدى تطوير التقنيات الجديدة للإبداع الموسيقي إلى اختفاء الآلة الموسيقية كأداة مصنوعة لصنع الموسيقى، كما اختفت العلاقة معها. ومع التقنيات الجديدة استبدلت الآلة التقليدية بأداة توليدية هي الكمبيوتر الذي جعل من الممكن صنع الموسيقى دون اللجوء إلى آلة موسيقية، فكان أن الإيماءات كمجموعة من السلوكيات الجسدية المرتبطة بنشاطنا العضلي لتفسح المجال لمحاكاة الإيماءة الآلية.

في عام 1950 ولدت الموسيقى الإلكترونية في الأستوديو في كولونيا (ألمانيا)، واقتصرت على مصادر الصوت الإلكترونية، مع Meyer-Eppler، Stockhausen، Eimert. تريد هذه الموسيقى إنتاج الصوت بفضل الإلكترونيات من خلال جمع الاهتزازات التي تنتجها وتحولها الدوائر الإلكترونية لترجم إلى اهتزازات صوتية بواسطة مكبر الصوت، وتعالج من أجل الحصول على ظاهرة صوتية محكمة. ويصنع الصوت الإلكتروني بواسطة جهاز إلكتروني تماثلي analogique. وبالإضافة إلى الموسيقى الملموسة والموسيقى الإلكترونية، استخدم المؤلفون الكمبيوتر في عملية التأليف الموسيقي، فكان أن أحدثوا تغييرات عميقة في الموسيقى المعاصرة.

في عام 1956 ظهر التأليف الأوتوماتيكي الذي أصبح فيما بعد يعرف بالتأليف المساعد بالكمبيوتر La Composition Assistée par Ordinateur (CAO). في جامعة إيلينوي (الولايات المتحدة) برمج "هيلير" و"إيزاكسون" حاسوب Illiac باستخدام قواعد التأليف، ومثل قواعد الهارموني انطلاقا من الحساب الأوتوماتيكي لمجموعة من البيانات شكلت قيم العلامات الموسيقية، ثم المدونة الموسيقية التي حصل عليها العازفون بأدوات حقيقية. وتعتبر سنة 1957 بداية التأليف الرقمي.

1- بواسطة الجسم الصوتي نعني الصوت نفسه، تعتبر في طبيعتها السليمة، وليس الكائن مادة (أداة أو جهاز) مصدرها.  
2-Schaeffer P., Traité des Objets Musicaux, Paris, Seuil, 1966.

Schaeffer est l'inventeur de la "musique concrète", qu'il définit ainsi, en 1948 :

"Au lieu de noter des idées musicales par les symboles du solfège, et de confier leur réalisation concrète à des instruments connus, il s'agit de recueillir le concret sonore, d'où qu'il vienne, et d'en abstraire les valeurs musicales qu'il contenait en puissance (...). Contrairement à la peinture, la musique s'est d'abord élaborée sans modèle extérieur, ne renvoyant qu'à des "valeurs" musicales abstraites, et devient "concrète" (ou "figurative") lorsqu'elle utilise des objets sonores puisés directement dans le "monde extérieur" des sons naturels et des bruits donnés"

وكان تنفيذ أول برنامج لتوليف الصوت باستخدام الكمبيوتر بواسطة فريق من قسم أبحاث بيل مختبرات الهاتف في الولايات المتحدة، بقيادة "ماكس ماثيوز" و "ريسيت". وأجري التسجيل الرقمي الأول. وكان البرنامج الأول متاحًا في عام 1959: MUSIC III، وهو أول برنامج توليف موسيقي يحتوي على وحدات افتراضية، ثم تم تطويره ليصبح MUSIC IV، و MUSIC V وتلته أجيال أخرى من برامج تركيب الصوت لا تزال مستخدمة حتى اليوم. ومن خصائص هذا البرنامج أنه ينشئ مجموعة متنوعة من البرامج المختلفة. وهكذا تحوّل الكمبيوتر إلى آلة لإصدار الأصوات. وفيه يحتسب الصوت، رقما ويمكن للمعالجة الرقمية الاستفادة من القدرات الرياضية والمنطقية للكمبيوتر.

وقد اعتبر "ريسيت" أنه باستخدام الكمبيوتر، لم يحصل هناك تحوّل، بل وقع استغلال إمكانات مفتوحة لتسمح للرقم أن يخضع لمقاربة رمزية لصفة الأصوات. ولكن لا مرأى في أنّ توظيف التقنيات الرقمية والكمبيوتر قد جلب الدقة والتكاثر والتنوع في المعالجة الإلكترونية، ذلك أنّها تسمح بالسيطرة على جميع جوانب الأصوات المعقدة. مما يجعل الكمبيوتر أيضًا قادرًا على تعديل الأصوات المسجلة رقميًا، وبالتالي أداء نفس أنواع التلاعب مثل الموسيقى الملموسة.

ويمكن القول إجمالاً إنّ البحث الجذريّ في الموسيقى خلال الثلث الأخير من القرن العشرين أساساً قد تميّز باستخدام الآلة المستقلة عن الإنسان والمبرمجة بدلاً من الأدوات الميكانيكية، إذ يمكننا ذكر سببين يدفعان المؤلف إلى اللجوء إلى الابتكار الموسيقي: الأول هو شعوره بعدم قدرته على إدراك أفكاره بالمواد الموجودة، والثاني هو إحساسه بالرغبة في اختراع أدوات جديدة، أو أنّ هذه الأفكار الجديدة تحتاج إلى تطوير أشكال موسيقية جديدة. وهكذا فالبحث الموسيقي يدفع المؤلف إلى إدراك النماذج والأفكار التي تحتاج إلى التوحيد، مثلما يدفعه إلى المشاركة في تشكيل هذه المفاهيم ذاتها، ولم يعد الملحن بدوره قادرًا على أخذ مواده كأمر مسلم به بل بات مضطرًا إلى المشاركة بنفسه في تطويرها.

وأية ذلك أنّ التفكير في المواد الصوتية قد بات يسمح بعزل الصوت، وتحديد كشيء في حدّ ذاته واعتباره مادة، وأصبح العمل المعمق عليه ممكنًا. أما التقنيات الجديدة فساعدت على حلّ الحدود بين الصوت والتأليف، إذ يمكن للمؤلف أن يؤلّف بالأصوات، وأن يؤلّف الأصوات نفسها، فيذوب الحدّ الفاصل بين المادة والشكل. ومن هنا يمتدّ النشاط التألّفي إلى المادة الصوتية، فيصبح المؤلف دائم التفكير بعمق وحرية في مته (الصوت-الجوهر) والتنظيم الموسيقي (التأليف-الشكل)، وبالتالي تمنح التقنيات الجديدة للموسيقى حرية أكبر في التأليف وتسرع تطوير الإبداع الموسيقي.

وعلى هذا النحو أصبح المؤلف منتجًا للنماذج، ويمكنه التحكم في جميع مراحل الإبداع، فيكون في الوقت نفسه ملحنًا ومؤدّيًا. ولم تلغ تكنولوجيا المعلومات، في الحقيقة، قواعد التأليف، ولكن وسعت المساحة الإبداعية، وحددت بدقة أكبر ما يريد المؤلف وضعه في قطعه الموسيقية. على الرغم من الابتكارات التكنولوجية والتغيرات في الأدوات والطرق الجديدة للتأليف، ومع ذلك، يبقى السؤال الكبير حول التأليف، وهو: كيف يمكن استخدام مادة ما وتحويلها إلى شيء يخاطب الإحساس؟ وكيف يمكننا أن نصدر أصواتًا لها القدرة على تحريك المشاعر؟

تميل التقنيات الجديدة إلى تفضيل اختفاء الحدود بين المؤلف والمؤدي من جهة، وبين المؤلف والجمهور من جهة أخرى، لقد انفتحت الحدود بين الإنتاج والتلقي. وتحولت طبيعة العلاقات بين الجهات الفاعلة، إذ غالبًا ما يقوم شخص واحد بدور الملحن والمؤدي. فهناك تحوّل في العلاقات مع الجمهور، ويجب على المستمع أن يوجّه استماعه باهتمام، وهكذا جرى تحول آخر في طبيعة الاستماع: من الاستماع السلبي إلى الاستماع النشط.

إنّ دراسة التقنيات الجديدة للإبداع الموسيقي تسلط الضوء بشكل أساسي على الطفرات الأساسية للتطور الموسيقي على ثلاثة مستويات:

- **المستوى المادي:** تحوّل جذريّ للأداة التي أصبحت أداة تكنولوجيّة ووسيلة يستخدمها الموسيقي لتحقيق غاياته، وهي النتيجة الصوتيّة، مما يؤدي إلى اختفاء العلاقة الآليّة.

- **المستوى النظري:** تغيير في قواعد التأليف والعمل على الصوت نفسه، إذ نظر إليه على أنّه مادة في حدّ ذاته. وبناء على ذلك صار الملحن يتمتّع بسيطرة كاملة على الصوت، يؤلف به، ويفكر باستمرار فيه كمعطى مادي والموسيقى (التنظيم). ويتحكم في جميع مراحل سيرورة الإبداع.

- **المستوى التفاعلي:** حدثت طفرة في التفاعلات بين الأداة وبين الجهات الفاعلة في عمليّة الإبداع. ولم يعد التفاعل بين الموسيقار وآلاته قويًا وحميميًا وجسديًا، بل أصبح باردًا وبعيدًا. وتغيّر الاتّصال مع الجمهور، وكذلك التفاعلات بين الملحن والمؤدي. وهكذا يمكن القول إنّ طبيعة التفاعلات بين الجهات الفاعلة في سيرورة الإبداع الموسيقي قد تغيرت، ولم يعد الملحن والمؤدي يحافظان على تفاعلات مهمة كما هو الحال في الإنتاج الموسيقي التقليدي. مثلما اختفى الاندماج التقليدي بين الملحن والجمهور. وأصبحت هذه الوظائف الجديدة تجلب أشكالاً وأساليب في الإبداع الموسيقي.

كان الإبداع الموسيقي محدودًا بإمكانيّات الآلة، بفضل طفرة الآلة نفسها، من ناحية، وبفضل التحوّل النظري من ناحية أخرى، ويعرف الإبداع الموسيقي اليوم المزيد من الحرية، بفضل التقنيات الجديدة التي باتت تسمح للإبداع بتحرير نفسه من القيود الماديّة. لذلك تتحدّى تقنية المعلومات الأشكال التقليديّة للإنتاج الفني والتواصل الجمالي. مما يساعد على التماس وظائف عقليّة أخرى لتحفيز مواقف جديدة تجلب أشكالاً جديدة من الفن. ولا مراء في أنّ العلاقة مع العمل الموسيقي في سياق الرقميّة قد أصبحت غير ماديّة، إلاّ أنّه يجب التحذير من وجود رؤية حتميّة تجاه الموسيقى باستخدام التقنيات الجديدة، ويمكن أن نلاحظ، بيسر، مع "ماكلهان" McLuhan أنّ التقنيات تغير علاقاتنا مع العالم، من خلال قوة تأثيرها، إذ تقوم تكنولوجيا المعلومات، دون شك، بتحويل السيرورة الإبداعية، ولكن هذه التقنيات الجديدة ليست وحدها من يحدث تأثيرا مباشرا على تطور الإبداع الموسيقي، فالتطور يتمّ من خلال التقنيات والأفكار الموسيقية.

- ويمكن القول، في سياق للحديث عن التكنولوجيا وعلاقتها بالمكان الافتراضي الذي تخلقه المؤثرات، إنّ التكنولوجيا ألغت البعد المكاني وذلك بإيجاد رابط قويّ بين أجهزة التشغيل الخاصة وبين المكان. هذه الأجهزة التي تخلق تجربة خاصة تجعل المتلقي هو المستمع الوحيد للموسيقى المسجّلة

التي تعد محاولة لنقل الموسيقى الحية. وبذلك يصير جهاز التشغيل والسماعات هو العرض والقاعة الافتراضية في الوقت نفسه، دون أن يتدخل صوت المكان المحيط بصوتياته وتفصيله وشوائبه الذي تُسمع فيه الموسيقى، فالسماعات تعزل صوت المكان المحيط ليبقى فقط صوت الموسيقى المسجلة الذي تُسمع من خلال السماعات. بذلك يمكننا القول إنَّ جهازا مثل "الأي بود" قد نجح كليةً في إلغاء بعد المكان الحقيقي. وتلعب الغرفة المعزولة الدور نفسه، ولكنها في النهاية مقيدة بمساحة ما وبأشخاص آخرين. لكن جهاز "الأي بود" يكسر تلك المساحة تمامًا ليتحوّل إلى مكان وقاعة متنقلة، فيستغني المستمع عن القاعة الحقيقية المتمثلة في الأوبرا أو المسرح أو بيته ويلغي عنصر المكان.

- وخلاصة القول أنّ السيرورة الإبداعية للموسيقى ترتبط بعوامل عدة بدءًا من تجربة الفنّان الشخصية، وتفاعله مع الأحداث الاجتماعية والاقتصادية المحيطة، وصولًا إلى عوامل مثل التكنولوجيا والمكان، وقد يكون ذلك التأثير بشكل واع أو غير واع. في الماضي كانت المرحلة الإبداعية تبدأ بفكرة أو مجموعة من الأفكار لدى الموسيقي الذي يقوم بانتقاء بعضها مع أخذه بعين الاعتبار المكان الذي ستعرض فيه تلك المقطوعة. إذ حتى زمننا هذا، مازال المكان، الحقيقي أو الافتراضي، مؤثرًا في السيرورة الإبداعية وتلقينا لها<sup>1</sup>.

### 3- تعريف الموسيقى الإلكترونية:

تضمّ الموسيقى الإلكترونية مجموعة متنوّعة من الاتجاهات التاريخية والممارسات الجمالية<sup>2</sup>، تم تجريبها بشكل منتظم ودقيق من قبل الطليعيين في الموسيقى الغربية من الثلاثينيات إلى الخمسينيات، وقد تطورت من نهاية الأربعينيات إلى بداية الخمسينيات داخل مراكز البحث والاستوديوهات المؤسسية والممولة من قبل الإذاعات العامة أو الجامعات. ثم أصبحت تخترق تدريجيًا عالم الموسيقى الشعبية مثل البوب والروك والجاز والريغي والفانك، ثم الديسكو والهيب هوب، بفضل اختراع الآلات الإلكترونية، وإضفاء الطابع الديمقراطي عليه. ومنذ نهاية الثمانينيات، شهدت الموسيقى الإلكترونية توسعًا جديدًا مع ظهور "الهاوس والتكنو" "la house et la techno"، وتمتاز هذه الموسيقى مع الإيقاعات الشعبية، أمّا روادها فهم موسيقيون أمريكيين سود<sup>3</sup>.

أدى نجاح هذين النوعين الشائعين من موسيقى الرقص في التسعينيات إلى تطور سريع للمشهد الموسيقي الأوروبي والأنجلو ساكسوني، وذلك لأن "الهاوس والتكنو" "la house et la techno" يتألف من العديد من الأنواع الفرعية الموسيقية تهم جمهورا واسعا، بدءًا من عامة الناس إلى الأكثر تجريبية. وخلال عام 2000، انتشرت هذه الاتجاهات الإلكترونية المختلفة في القارات الجديدة: أمريكا الجنوبية وآسيا

1- رامي أبادير، علاقة تطوّر المكان بالموسيقى، 2014. <https://ma3azef.com>

2- Leonardo/Olats & Jean-Yves Leloup، décembre 2011، Qu'est-ce que la musique électronique?

[https://www.olats.org/livresetudes/basiques/musiqueelectronique/1\\_basiquesME.php](https://www.olats.org/livresetudes/basiques/musiqueelectronique/1_basiquesME.php)

وأفريقيا وذلك بفضل ديمقراطية برنامج MAO (الموسيقى بمساعدة الكمبيوتر) وأيضاً من خلال التنزيل والقرصنة. ويعبر هذا عن الطبيعة المعقدة والمتعددة للموسيقى الإلكترونية، إنها في الوقت نفسه موسيقى متعلمة وموسيقى طليعية وتجريبية، ولكنها أيضاً موسيقى شعبية وراقصة وعفوية، تستمد جوهرها من ديناميكية موسيقى "السود" وابتكاراتها في الولايات المتحدة وجامايكا، وكذلك من روح البحث الشكلائي للموسيقى الغربية.

وسنحاول الإجابة عن مجموعة من الإشكاليات ذات صلة بما تقدّم بيانه، منها: ما مدى تورط الموسيقيين في التغيير الذي طرأ على دور الآلات الإلكترونية؟ وكيف يؤثر إدخال الآلات الإلكترونية وإعادة تكوين مجال الممارسات الموسيقية والسمعية؟ ثم كيف يخفي مصطلح الموسيقى الإلكترونية تنوع هذه المراحل الفنية وكنهها؟ مع علمنا أنّ الموسيقى تشمل أنواعاً مختلفة من الأشكال، وتلامس جمهوراً متنوعاً، وتمتد لأكثر من نصف قرن من التاريخ. فما الذي نسميه بالضبط "موسيقى إلكترونية"؟

إذا كان هذا المصطلح يفرض نفسه اليوم على أنه واضح وكليّ الوجود، فهو بعيد كل البعد عن كونه مصطلحاً دائماً، إذ هناك اختلافات حول المفهوم بالرغم من القواسم المشتركة بين الأساليب المعنية وأنواع الموسيقى التي تجمع تحت هذا الاسم، إلا أنّها تختلف من وجهة نظر اجتماعية أو جمالية أو وظيفية وذلك لأن لديها استقلالية خاصة بها ولا تقوم على نفس المشاريع والرهنانات.

فالإلكترونيات هي فرع من فروع الفيزياء التطبيقية، تتعامل مع تشكيل الإشارات الكهربائية لنقل المعلومات، لذلك تحدد الموسيقى الإلكترونية أولاً على أنّها مجموعة من الممارسات الموسيقية القائمة على استخدام الآلات، أو الآلات التي تولّد ترددات صوتية من تشكيل الإشارات الكهربائية. هذا هو التعريف الذي أعطانا إياه "هربرت إيمرت" "Herbert Eimert"، في أصل هذه الموسيقى: على عكس الموسيقى الملموسة، التي تستخدم التسجيلات باستخدام الميكروفونات، وبها يتم إنتاج الصوت بواسطة مولد الصوت وتسجيله على شريط مغناطيسي. عندها فقط يبدأ تطويرها بالتلاعب بالأشرطة المعقدة والمتباينة<sup>1</sup>. ومع ذلك، يبقى هذا التعريف التقني عاجزاً عن البحث وعن إعطاء رؤية دقيقة لهذه الممارسة الموسيقية. ويعرّف "غيوم كوسميكي" "Guillaume Kosmicki"، مؤلّف كتاب "الموسيقى الإلكترونية" الموسيقى الإلكترونية بأنّها "مجموعة من الموسيقىات تعتمد على الأصوات أو توليفها ومعالجتها، ثم تسجيلها، بعد ذلك، كإشارات تماثلية analogique أو رقمية تهدف إلى تضخيمها ثم إعادة إرسالها عبر مكبرات الصوت". هذا التعريف له قدر من الصواب والوضوح والتركيب، ومع ذلك، فإنّه يحتوي على عيب في تحديد العديد من الممارسات الموسيقية الحالية، التي، في الوقت الذي تستفيد فيه الموسيقى بشكل متزايد من التكنولوجيا

1- *Contrairement à la musique concrète, qui se sert d'enregistrements réalisés à l'aide de microphones, Lesson est produit par un générateur de son et gravé sur bande magnétique. C'est alors seulement que commence son élaboration par des manipulations de bandes, compliquées et différenciées"*

الإلكترونية وتستعير ببعض النماذج التركيبية المتميزة للموسيقى الإلكترونية، فإنها لا تدعي صراحة جمالياتها<sup>1</sup>.

لذلك يجب معالجة السؤال بشكل مختلف، يقدم "طوم هوليس Thom Holmes"، مؤلف كتاب: "الموسيقى الإلكترونية والتجريبية" تعريفًا قريبًا إلى حد ما<sup>2</sup>، ولكن أكثر ديناميكية، بناءً على ممارستين تاريخيتين متوازيتين. يتعلّق الأمر بالموسيقى الإلكترونية البحت والموسيقى الكهربية الصوتية. ينشأ النوع الأول من الموجات الصوتية المتولدة كهربائيًا، من خلال استخدام أجهزة الكمبيوتر أو المزج بينها، وتتكوّن هذه الموسيقى دون استخدام أيّ آلة صوتية أو أيّ صوت موجود في بيئتنا، بينما يستخدم النوع الثاني التكنولوجيا الإلكترونية لنسخ الأصوات وتعديلها ومعالجتها انطلاقًا من بيئتنا الخارجة من خلال استخدام تقنيات الاستنساخ مثل الميكروفون أو مسجل الأشرطة أو جهاز أخذ العينات الرقمية. ويمكن أن تكون الأصوات المستخدمة من أي نوع: الآلات الصوتية والأصوات الطبيعية أو الأصوات الحضرية. هذان المحوران يمكنهما أن يندمجا في ممارسة الموسيقى نفسها، ويجعلان من الممكن وصف تجارب رواد الخمسينيات، وكذلك إنتاج ثقافة الرقص والموسيقى الشعبية.

تكمن أهمية توسّع التكنولوجيا الإلكترونية للمؤلف الموسيقي في اكتشاف أبعاد صوتية ونفسية جديدة تتمّ عبر تقديم طرق فنية جديدة لتطوير المواد الصوتية. وهذا ما عبّر عنه "بيربوليز Boulez Pierre" بقوله: "إنّ العلاقة البنية/المادة هي التي تحدّد المعاملة بالمثل بين إيماءات الملحن و...تكنولوجيا الإنجاز..."<sup>3</sup>. في الواقع، ليست الأداة هي التي تمارس تأثيرًا إبداعيًا على المفهوم الموسيقي للملحن، ولكن، كما يقول "ليجيتي György, LIGETI" الفكر الذي يحيط بهذه التقنية، فكر مبني على مستويات مختلفة من التجريد، تفكير بالعلامات<sup>4</sup>. وهو ما يسمح للملحن بتطوير طريقة عمل تقوم على تحليل الأصوات وجعل القوى الداخلية للأصوات واحدة من نقاط الانطلاق لعمله التأسيسي والتي يمكن أن "تخصب الفكر والخيال الفني، وبالتالي يكون لها تأثير مثمر على تطوير موسيقى جديدة"<sup>5</sup>.

من الواضح جدًا أنّ الكمبيوتر أصبح اليوم نقطة محورية في أيّ أستوديو إلكتروني حيث يأتي كل موسيقي لرسم أصواته مع معرفة المواد الصوتية التي يحتاجها، ولئن كانت أدوات البرمجيات الجديدة توفر مزايا لا تضاهي من جهة المرونة والحفظ، فإنها تتطلب أيضًا يقظة شخصية كبيرة. وأخيرًا، لا تختلف

1 - Kosmicki, Guillaume, *Musiques électroniques : des avant-gardes au dance floors*, Marseille, Le Mot et le Reste, p. 15.

2 - Holmes, Thom, *Electronic & Experimental Music*, New York, Routledge, 2002, pp 6-8.

3-Boulez , Pierre, 1989: "Jalons (pour unedécennie)", Christian Bourgeois Editeur, Paris, pp109-139.

"Le rapport structure/matériau, est celui qui conditionne la réciprocité de gestes entre le compositeur et ... la technologie de réalisation..."

4-Ligeti, György, 1985: "Oggi" in revue Silences N° 1, Ed. de la Différence, Paris p.43-44"la pensée qui entoure cette technologie: une pensée structure à différents niveaux d'abstraction, une pensée en signaux"

5 - Ligeti, György, *op. cit.*, p.43-44.

الموسيقى الإلكترونية في هذه النقطة عن تلك التي تمّ تأليفها للأوركسترا، وعلى المؤلف دائماً أن يختار الخيارات ويتخذ القرارات ويتولأها بحريته.

- لا يمكن للموسيقى أن يكون مسيرا لروح العصر، ما لم يكن قريبا من صورة التحوّلات الرقمية الجارية في عالم اليوم. وهذا راجع إلى ارتباط الموسيقى تصوّرا وابداعا، وانتاجا وتلقيا بوسائط رقمية غاية في التعقيد والدقة والفعالية، خاصّة ما يتعلّق منها بالحواسيب وشبكة الويب. ولذلك لا يمكن تصور أبسط مواكبة لهذا الواقع الجديد دون مواكبة معرفيّة تنهض على امتلاك حدّ أدنى من المعرفة المعلوماتية. لذلك يحتاج التأليف الموسيقي إلى كفاءة عالية للتوسل بالوسائط الرقمية وبرمجياتها الفعالة والمتطورة باستمرار.
- وقد أصبح بإمكان كلّ موسيقي محترف أو هاو اليوم أن ينشئ استديوها مصغّرا في مكتبه، بفضل توافر الحواسيب ومختلف الأجهزة الصوتية والمرئية... وهو ما من شأنه أن يبسر له عمليات التأليف والتوزيع والتسجيل والمعالجة الرقمية، فضلا عن إمكانيات هائلة لتوظيف المؤثرات. ويستفيد الموسيقي من كلّ هذا بفضل العديد من البرمجيات لكتابة الألحان وتأليف الانسجومات وقراءة النوتة وترجمة الجمل الموسيقية الواردة إلى الحاسوب من آلة موسيقية رقمية، كالبيان الرقبي الذي يعرف أجيالا جديدة، من بينها تلك التي تدعم السيكاك والإيقاعات الشرقية... علاوة على ما تتيحه شبكة الويب من مساحات غير محدودة لتقاسم الملفات وتنسيق العمل بين الموسيقيين عن بعد، والقيام بالدعاية والإعلان للمنتوج الموسيقي وتسويقه<sup>1</sup>.

#### 4- الإلكترونية في الموسيقى:

كثيراً ما نتحدّث عن الموسيقى الإلكترونية دون أن نعرف حقيقة إن كانت هذه التسمية تحيلنا على نمط موسيقي جديد، أو تعني ببساطة الاستخدام المتزايد للآلات الإلكترونية التي تحوّلت إلى آلات موسيقية، فأصبحت تعرف بالموسيقى المعاصرة. حسب المنظور الثاني، لا وجود للموسيقى الإلكترونية، فتسمية "موسيقى إلكترونية" تعمل كحجّة تجارية حديثة لا كممارسة موسيقية متفرّدة. لذلك فإنّ تحليلنا لن يهتمّ بالموسيقى الإلكترونية بل بالإلكترونية في الموسيقى كنمط موسيقي لأبد من أن توقّر فيه مجموعة من الطرق التي يوظّف فيها الإلكترونيّ في الموسيقى: تمش واضح وتموضعات فنية تنبني في علاقتها بالآلة الإلكترونية<sup>2</sup>.

1 - عبد القهار الحجاري، الموسيقى الرقمية تحديات ورهانات، - <https://www.arabmusicmagazine.com/item/768-2020-10>، 13-14-06-07

2- Sophie Gosselin et Julien Ottavi, L'électronique dans la musique . retour sur une histoire , *Volume! La revue des musiques populaires*, Edition électronique URL: <http://journals.openedition.org/volume/2443>.



يُقصد عادة بالتاريخ الإلكتروني في الموسيقى<sup>1</sup>، "الموسيقى الإلكترونية"، وتعني أصول تقنية تخصّ البحث والاكتشاف الإلكتروني، فيقع إهمال الأصل الفني وتجاهله. وهذا ما ينتج مجموعة من القراءات المشوّهة والمقتضبة لتاريخ الممارسة الفنيّة الموسيقيّة والسّمعيّة في القرن العشرين. هذه القراءة المشوّهة قد لا تكون نتيجة خطأ في القراءة، بل هي الحاجة (غير الواعية في أغلب الأحيان) إلى تبرير الهيمنة الإعلاميّة لخطاب فنيّ حول الموسيقى<sup>2</sup>.

من نافلة القول التذكير بأن الخطاب التاريخي، بوصفه عمليّة بناء للماضي انطلاقاً من الحاضر، إنما هو ضرب من إعادة للأموات إلى ذاكرتنا في صورة تختلف، حسب كاتب التاريخ، سواء كان الأمر يتعلّق بإرساء وجهة نظر مهيمنة، أو الإيهام بوجود ممارسة تعتبر أقلّيّة. من المدهش أن نرى عدد المقالات أو الكتب المخصّصة اليوم لتاريخ الموسيقى الإلكترونيّة، والتي تعيد رسم هذه المغامرة منذ الاكتشاف العلميّ للإلكترونيّ إلى الاستخدام الحاليّ المخصّص لإنتاج الموسيقى من طرف ملحنين كبار، كارل هينز ستوكهوسن، بيار شافر، جون كايج وصولاً إلى القطيعة في السبعينيات عندما فتحت تجارة الآلات الإلكترونيّة الطريق أمام ممارسات موسيقيّة جديدة أكثر شعبيّة (تكنو، هيب هوب، هاوس، دي-جي)<sup>3</sup>.

ومن البدهة القول أنّ الممارسة الفنيّة هي بالأساس سياسيّة، إذ أنّها تنخرط في حقل علاقات القوى الاقتصاديّة، الإيديولوجيّة والرمزيّة، مثلما أنّها تنخرط في مقاومة التلاعب الإيديولوجي من خلال عمليّات انحياز رمزيّة، وهي، من حيث هي حركة فرديّة، تعطي معنى للعالم الذي نعيش فيه. وتظلّ، مع ذلك، متوقفة على ما تحقّقه من ممارسة معيّنة للإلكترونية في الموسيقى. لأنّه لا وجود لموسيقى إلكترونيّة بصفة عامّة كنمط موسيقيّ مرتبط بتقنية معيّنة، بل هي عبارة عن مجموعة من المراحل الفنيّة لاستعادة التقنية من جديد. ومصدر الموسيقى التي تسمى "إلكترونيّة" ليس ولادة الإلكترونيّة كتقنية بل في تعدّد الوسائل التي تستعيد الآلات الإلكترونيّة من خلال حركة انحياز رمزيّة.

هنا يُطرح سؤالٌ محوريّ فيما يتعلّق بتعريف معنى الممارسة الفنيّة وجوهرها: مسألة العلاقة بين الفن والتقنية. ما الذي يميّز الفنّ عن التقنية؟ يعتبر الفنّ في الموروث الغربيّ، المرتبط بالفكر اليونانيّ، ضرباً من التقنية، من هذا المنظور، لا يختلف الفنّ عن التقنية ولكن في علاقته معها. هذه العلاقة التي سنحاول ضبطها انطلاقاً من مثال تاريخيّ محوريّ في جزء كبير من التاريخ الموسيقي المعاصر: المستقبليون الإيطاليون.

إنّ الغاية من هذا المثال وعلاقته بمسألة الإلكترونيّة في الموسيقى سيظهران أثناء التحليل. فـ "لويجيروسولو"، (1885-1947)، وهو أهمّ الملحنين في الحركة الفنيّة المستقبليّة، لم يستعمل آلات

1- Sophie Gosselin et Julien Ottavi, *Ibid.*

2- *Ibid.*

3- يقع نسيان العديد من الأنماط الموسيقيّة الشعبيّة الأقل ظهوراً في الإعلام مثل الموسيقى الصناعيّة والتي تعتبر محوريّة في تاريخ تطوّر الممارسات الموسيقيّة المعاصرة. يمكن الاطلاع في هذا الإطار على مقال إيمانويل غرينزبان المنشور سنة ١٩٩٨ بعنوان الموسيقى الصناعيّة وموروثها.

إلكترونيّة في إنتاجه الموسيقي الجديد. وهذا المثال لا يعدّ أقل أهمية من مسألة استعمال الآلات الإلكترونيّة التي لا تأخذ معنى حقيقيًا إلا في نسق تاريخي للثورة الصناعيّة أي بظهور تقنية ستغير علاقتنا بالعالم (الكهرباء، الآلات ...). هذا التغيير لم يحصل إلا على مستوى مادّي (في الرفاهيّة التي يمكن أن تجلبها هذه الاكتشافات). بعبارة أخرى، هذا التغيير يبدّل نظرنا للعالم، ويعيد تقطيع وتشكيل المخطّطات التمثيليّة التي تنظّم علاقتنا بالعالم: السرعة، النجاعة، الترفيه في الإنتاجيّة وبالتالي الترفيه في الاستهلاك، ارتفاع إمكانيات التدمير، تطوّر وسائل الاتصال، تغيير محيطنا السمعي والمرئي ... وتكمن أهميّة المستقبلين، في تاريخ الفنّ في القرن العشرين، في قدرتهم على إظهار المحتوى الرمزي لهذا التغيير وإبرازه. في السياق الذي تمّ الاستعداد فيه للحرب العالميّة الأولى، قام "لويجروسولو" بكتابة بيانه "فنّ الضجيج" (1913). وابتكر أوركسترا بآلات تصدر ضجيجًا. فما الذي سعى روسولو لإبرازه؟

لما كانت الآلات تُصنع عادة، لغاية براغماتيّة (نفعيّة)، فإنّ "روسولو" قد خلق مجموعة من الآلات التي تُصدر ضجيجًا بهدف إنتاج الموسيقى، وقام بتغيير وظيفة الآلة لتنتج تمثّلات رمزيّة. وعمليّة الانحياز الرمزيّة هذه، هي المعنى الحقيقيّ للفعل الفنيّ، وهو ما يميّزه عن التقنية كوسيط مع عالم محدّد ومُمكن (المُكَنّنة). من الممكن أن يكون هذا العمل الانحيازي الفني مطابقًا لعمل المخترع أو الباحث الذي يمهّد من خلال اختراعه لتقنية ما لظهور حساسيّة جديدة. وكيفيّة عمل التقنية يأتي بعد عمليّة الاختراع، فهي نتاج سلطة تقديرية توجّه الاختراع بالارتكاز على عدّة عوامل مثل النجاعة والمردوديّة. ولا شكّ أنّ عمليّة الانحياز الرمزي ستتبع آليًا الاختراع، فالتضارب لا يوجد إذًا بين الفنّ والتقنية، ولكن في طبيعة العلاقة مع التقنية وكيفية اشتغالها.

إنّ عمليّة الانحياز الرمزيّ هذه ثنائيّة: فهي تنحاز بالوسائل التقنية التي تحدّد ماهية علاقتنا بالعالم، وتعمل على إعادة اكتساب رمزيّ لما يكون محيطنا من خلال جهاز ذي معنى يقطع مع كلّ ما سبقه. هكذا كانت أولى الآلات الموسيقية مجرد أدوات مطبخ بسيطة تمّ تغيير طريقة استعمالها. وعمليّة التغيير هذه حصلت في جلّ الإنتاجات الفنيّة، ولكن وقع حجمها من طرف مؤسّسة الآلات والتقنيات المتخصّصة في إنتاج الموسيقى والفن. والملاحظ أنّ الثورة التقنية المفتوحة في العصر الصناعي تشجّع على تكرار هذه العمليّة بطريقة علنيّة وواضحة.

إنّ الانحياز بآلات إلكترونيّة لإنتاج الموسيقى ليس إلا إمكانيّة ضمن الإمكانيات المفتوحة من خلال إعادة التملّك الرمزي لأثار الثورة التقنية واحتمالاتها. وهذا المصطلح الفضفاض "موسيقى إلكترونيّة" لا يأخذ بعين الاعتبار أنواع المسارات التقنية التي تعيد تشكيل حقل الممارسة الموسيقية والمعاصرة. وتُعرّف الموسيقى التجريبية كمسار فنيّ عبر ثلاث نقاط<sup>1</sup>.

– أنّ انفجار مجال الأصوات المحدّدة بموروث الموسيقى النخبويّة من خلال إقحام مجموعة من الأصوات التي تشكّل محيطنا. الموسيقى لم تعد تمتلك مكانًا خاصًا بها، ولكّنها تتطوّر في قلب الممارسات

1-Sophie Gosselin et Julien Ottavi, *Op.cit.*

اليومية. وعملية التشكيل (إنتاج مقطوعة صوتية) لم يعد مصاحباً لعملية التشيؤ (إدخال سلسلة من الأصوات في نظام مغلق يحدّد الموسيقى) ولم يعد مؤسساً على لغة أحادية مصطنعة (نظام الدرجة الموسيقية مثلاً) في مقابل لغة جماعية للاكتشاف اليومي للموسيقى الذي يمرّ عبر الأداء الصوتي، وتتمثّل عملية التشكيل في كلّ عمل يقوم به الفنان لخلق نظامه الخاصّ الذي ينظّم بواسطته الأصوات مع مراعاة عامل الزمن.

– أنّ الموسيقى التجريبية لا تقصي الممارسة عن طريق التشيؤ الذي يقدّم النتيجة الجمالية. وهي تضع في نفس المستوى الممارسة والنتيجة. وهكذا تزح الحدود التي وضعها الموروث النخبويّ بين "الموسيقى" والإنتاج الصوتي في علاقته بالفنّ التشكيلي. والفنّ الصوتي هو تعبير فنيّ ناتج عن هذا التشويش. لأنّها لا تتوحّى المسار الذي يهدف إلى التشيؤ (عزل الصوت في مكان/ فضاء نخبوي).

لقد قلبت الموسيقى التجريبية وضعية الفنان/ الملحن بوصفه شخصاً معزولاً أمام عمله (متموضع في فضاء نخبوي). وتحدّد ممارسة الفنان الصوتي في إطار التقاليد الموسيقية "النخبوية" (لأنّها تتبّع مسارا يهدف إلى التشكيل) والاكتشاف الصوتي المتواصل (لأنّها لا تتحدّد في فضاء يستبق مجال الممارسة)، بهذا المعنى، فإنّ مكان تدخلها المفضّل ليس المسرح، ولكن الفضاء الاجتماعي.

– أنّ تدخلها في الفضاء الاجتماعي يتحدّد، في مستوى مختلف عن الممارسة اليومية، فهي تنحت وتجعل اليومي ظاهراً من خلال أعمال انحيازية رمزية، على أنّ الممارسة الفنية التجريبية لفنان ما ليست بالضرورة أحادية، فهي يمكن أن تتكوّن بشكل فرديّ أو جماعيّ. ويتفوّق الجماعيّ على الفرديّ من خلال إنتاجه وتحقيقه للفضاء باعتباره الغطاء الذي تدور فيه عملية الانحياز الرمزيّ، وهو فضاء اجتماعي رمزي تختلط فيه وتنقلب وضعيات الممثلين والمشاهدين وأدوارهم. أمّا الممارسة الفردية فلا يمكن أن تنتج فضاء، إذ يظلّ تدخلها في إطار التكتيك في مساحة مخطّطة بعوائق رمزية يمكن أن يبرزها، ولا يقدر على تحويلها.

تعتبر الممارسة الفنية التي تطوّرها في جمعية الفنّ الصوتي، استثناءً لهذه الحركة التي تمّ تجاهلها اليوم من تاريخ الموسيقى، وكذلك في تاريخ الفنّ التشكيلي. ذلك أنّ الموسيقى التجريبية لا تسعى أن تكون كالموسيقى "النخبوية" بل تستعمل وسائل "غير نخبوية" أو "شعبية" وهو ما يعني فرض نمط موسيقيّ جديد (مخالف للموسيقى الكلاسيكية). فالموسيقى التجريبية تحاول، على العكس، إحباط الهياكل والأشكال المنظمة للإنتاج والتقديم الفنيّ للصوت في مجتمعنا، بدءاً بمفهوم "النمط الموسيقي"<sup>1</sup>.

وفقاً لـ "صوفي غوسلان" و"جوليان أوتافي"، فإنّ مصطلح موسيقى إلكترونية يبدو رجعيّاً لأنّه يحاول اختزال مسار فنيّ في نمط موسيقيّ، هو مجرد نمط بين مجموعة من الأنماط الأخرى، وإن كان جديداً، شيء جديد للاستهلاك، مصدر جديد للريح الماديّ، وإن كان المصطلح قد عاد بقوة اليوم، فذلك عائد لأسباب أيديولوجية متعلّقة بالسلطة. ولكن هذه السلطة لم تعد تلك التي تهدف إلى ترميم موروث في خطر، بل سلطة الشركات العالمية التي تسعى لإيهامنا بأننا، وحتى نكون مواكبين للموضة الموسيقية، أي نكون

1- Sophie Gosselin et Julien Ottavi. *Op.cit.*

متجددين، لا بدّ من شراء آلات إلكترونيّة مصنوعة على المقاس. هكذا، يقع توظيف الموسيقى الشعبيّة والتلاعب بها إعلامياً وتحويلها إلى موسيقى تجاريّة تتحوّل إلى موضة.

إنّ الذين اعتقدوا أنّهم استقطبوا، هم في الحقيقة مستقطبون. ذلك أنّ وسائل الإعلام تضع صورة ما تنسبهم جوهر ممارستهم، أي الهدف من استخدام آلات إلكترونيّة. هذه الصورة، التي تنتجها الشركات العالميّة، تجد مساندة من أشباه المثقّفين الذين يبرّزون الهيمنة التجاريّة من خلال خلق تيارات وحركات طليعيّة بطريقة اصطناعيّة. لكنّ عصر هذه الحركات قد ولى، ولعلّ خير دليل على ذلك هو انتظار المؤسسات لحركة طليعيّة تضيّ شرعيّة على وجودها<sup>1</sup>.

### 5- الموسيقى والذكاء الاصطناعي:

ينطلق الذكاء الاصطناعي من أنّ الآلة تفكّر بالفعل، فهو يهدف إلى فهم طبيعة الذكاء الإنسانيّ عن طريق عمل برامج للحاسوب الآليّ القادر على محاكاة السلوك الإنسانيّ المتّسم بالذكاء. وهذا يعني قدرة برنامج معيّن في حاسوب على حلّ مسألة ما أو اتّخاذ قرار في موقف ما، بناء على وصف لهذا الموقف، والاعتقاد بأنّ البرنامج نفسه قادر على أن يجد الطريقة<sup>2</sup> التي يجب أن تتّبع لحلّ المسألة أو للتوصل إلى القرار المناسب بالرجوع إلى العديد من العمليّات الاستدلاليّة المتنوّعة التي تغذي بها البرنامج.

ويعتبر هذا نقطة تحول هامة يتجاوز ما هو معروف باسم "تقنية المعلومات" التي تتمّ فيها العمليّة الاستدلاليّة عن طريق الإنسان، وتنحصر أهمّ أسباب استخدام الحاسوب في سرعته الفائقة، رغم أنّنا لا نستطيع أن نعرف الذكاء الإنسانيّ بشكل عامّ، في أنّه يمكن أن نلقي الضوء على عدد من المعايير التي يمكن الحكم عليه من خلالها. منها القدرة على التعميم والتجريد، والتعرف على أوجه الشبه بين المواقف المختلفة والتكيّف مع المواقف المستجدة واكتشاف أخطاء الذكاء الاصطناعي وتصحيحها لتحسين الأداء في المستقبل.

وكثيراً ما قورن الذكاء الاصطناعيّ خطأً بالسيرانية Cybernétique التي تختصّ بالخصائص الرياضيّة لأنظمة التغذية الراجعة، وتنظر إلى الإنسان كما لو أنه جهاز آليّ، بينما يهتمّ علم الذكاء الاصطناعيّ بالعمليّات المعرفيّة التي يستخدمها الإنسان في تادية الأعمال التي نعدّها ذكيّة. وتختلف هذه الأعمال اختلافاً بيناً في طبيعتها. ويبدأ الباحث في علم الذكاء الاصطناعي عمله أولاً باختيار إحدى الأنشطة المتّفق على أنّها "ذكيّة"، ثم يضع بعض الفروض عمّا يستخدمه الإنسان لدى قيامه بهذا النشاط من معلومات واستدلالات، ثم يدخل هذه في برنامج للحاسوب الآليّ، ثم يقوم بملاحظة سلوك هذا البرنامج. وقد تؤدّي ملاحظة البرنامج إلى اكتشاف أوجه القصور فيه مما يُفضي إلى إدخال تعديلات وتطوير في أسسه النظرية، وبالتالي في البرنامج نفسه، ويؤدي هذا بدوره إلى سلوك مختلف للبرنامج وما يستتبعه من ملاحظة وتطوير.

1- Sophie Gosselin et Julien Ottavi, *Op.cit.*

2- خلاف برامج الحاسب التقليديّة حيث تكون خطوات حلّ المسألة واضحة ومحددة ويتولى البرنامج ترجمة هذه الخطوات المحددة إلى برنامج باستخدام لغات البرمجة.

يهدف عالم الرياضيات إلى إثبات أن هناك خوارزما algorithmه للتوصل إلى حلّ لقضية ما في عدد من الخطوات لا يزيد مثلا عن سبع خطوات، بينما يستخدم المشتغل بالذكاء الاصطناعي كلّ مهاراته لوضع برنامج لحلّ مبني على طرق استدلال سليمة، أما عدد الخطوات التي يتطلبها الحل فليس لها الدرجة الأولى من الأهمية، فالأجاء السائد في الذكاء الاصطناعي هو أنّ مبادئ التنظيم الجيدة أهمّ من سرعة الحساب، ويبرز دور الرياضيات على المستوى المنطقي. وعلى الرغم من أنّ أكثر فروع المنطق وضوحا في أذهان الباحث هو المنطق الاستنباطي La logique déductive، فمن المؤكد أنّه أقلّ أهمية من المنطق الاستقرائي أو الاستدلالي la logique inductive inferentielle في معظم أنشطتنا المتعلقة بالذكاء<sup>1</sup>.

عرّف "مكارثي" و "هايس"، الذكاء الاصطناعي تعريفا مقتضيا، ولكنه يحمل حاليا مذهب مصممي الروبوتات البحثية في كاليفورنيا، فقال: "سنقول إن الكيان الذكي هو الذي يمتلك نموذجا ملائما للعالم الرياضي (بما في ذلك العالم الفكري والذي يجب أن يضاف إليه فهم للغايات الخاصة به والقدرة على أداء العمليات العقلية الأخرى)، إذا كان هذا الكيان قادرا على الإجابة، وفقا لهذا النموذج، على مجموعة واسعة من الأسئلة و قادرا أيضا على الحصول على معلومات إضافية من العالم الخارجي، كلّ مرة إذا كان ذلك ضروريا وفي السياق المحيط به، وأداء أي مهمة تتطلبها أهدافها والتي تسمح بها قدراته الفيزيقية"<sup>2</sup>. ولسائل أن يسأل: هل يمكن لمفاهيم الذكاء الاصطناعي أن تنطبق على البحث الموسيقي؟ وما كيفية استخدام الأساليب الاجتهادية والتعرّف على الأشكال في مجال الظواهر الصوتية؟ أخيرا، على مستوى أكثر عمومية، إذا ثبت أنّ هذه التطبيقات مجدية، ما هي الأهداف (الإنسانية والجمالية) التي ستخدمها؟ وما هو الوجه الإيجابي في النهاية لخلط الموسيقى وأجهزة الكمبيوتر؟

على الرغم من أنّ المعلومات قد تمّ إدخالها بالفعل على نطاق واسع في العديد من الأساليب "الموسيقية"، إلا أنّ استعمالاتها تبقى غالبا موضع تساؤل<sup>3</sup>، لأنّ ذلك يتطلب جهودا كبيرة ومتزامنة للعديد من التخصصات، إضافة إلى أنّ العمل الموسيقي هو عبارة عن تكوين من عناصر صوتية تتشكّل في بنية، وتأتي أهميته وقيمه من أنّ كلّ كائن صوتي (الجرس، صوت إلكتروني)، وكيفما تمّ دمج هذه العناصر المختلفة، يشكل هيكلا شاملا. ويبدو أنّ "المشكلة" العظيمة للموسيقى المعاصرة هي عدم وجود لغة مناسبة لتمثيل الأشياء الصوتية الأولية وكذلك لوصف البنيات الموسيقية (التأليف) التي يتم دمجها، من هذا المنظر يمكننا أن نتصوّر المساهمة الممكنة لأساليب الذكاء الاصطناعي<sup>4</sup>.

إنّ الجهاز المناسب، الذي يجعل من الممكن تقليل أبعاد المشكلة يتمثّل في إنكار الحاجة المسبقة إلى لغتين متميزتين، واحدة تصف الأشياء، والأخرى تبنيها وتصوّر مجالات الصوت والموسيقى على أنّهما كلّ واحد، مع

1- آلان بونيه، ترجمة: علي صبري فرغلي، الذكاء الاصطناعي، واقع هو مستقبله، عالم المعرفة عدد 172، أبريل 1993، ص 11-13.  
2- J. McCarthy et J.E. Hayes: "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence" in Machine Intelligence 4, B. Meltzer et D. Michie (Edinburgh University Press, 1969).

3- Skyvington William. Musique et intelligence artificielle. In: Communication et langages, n°10, 1971. pp. 31-42, [http://www.persee.fr/doc/colan\\_0336-1500\\_1971\\_num\\_10\\_1\\_3866](http://www.persee.fr/doc/colan_0336-1500_1971_num_10_1_3866), Document généré le 05/01/2016

4- *Ibid*, pp. 31-42

عدم وجود انتقالات كبيرة عندما نعتقد أننا نتحرّك من واحد إلى آخر. بمعنى آخر، يتألف الجهاز من تجاهل أي مستوى وسيط بين المادة الصوتية الخام والتشكيل المنظم للعمل الموسيقي. لا تتحدى هذه الفرضية وجود هذه المستويات المتوسطة، لا بالنسبة إلى مؤلف ولا إلى مستمع، لأن التاريخ الكامل للموسيقى يظهر ذلك أيضًا. ومن الواضح أن الأصوات المنظمة بالدرجات؛ (التي تؤكد ببساطة أن التحليل "الميكانيكي"، أو على الأقل غير المجسم لظاهرة الموسيقى) لا تنطوي على مراعاة جميع المستويات التقليدية لمعنى الرسالة الموسيقية<sup>1</sup>.

إنّ الذكاء البشري يحتاج إلى هذه المراحل المتوسطة بين المواد الصوتية الخام ومعناها الموسيقي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، سيكون الذكاء الاصطناعي أكثر ملاءمة للمسار المباشر. ولن ينكر أحد أن ملاحظة وجود مسار غير مباشر بين العمل الصوتي والموسيقى هي حجة منطقية لصالح وجود طريق مباشر، فتسمى "الموسيقى" أي سلسلة متصلة من التصوّرات الصوتية التي نحن على استعداد لربط السمات الموسيقية بها، تتمثل أولى سماتها في الحقيقة البسيطة المتمثلة في تسمية "الموسيقى" بما نستمع إليه. وبصرف النظر عن هذه السمة الأساسية الموسيقية، يمكننا العثور على جميع السمات الأخرى في مجموع الأفكار التي كانت لدينا دائمًا في الموسيقى، من الصفات التي لا تعد ولا تحصى المستخدمة لوصف الدرجات الزمنية إلى أكثر المفاهيم تعقيدًا المستخدمة لتحديد معنى الأعمال الموسيقية، وتقدم جميع أنواع الموسيقى هذه الثنائية بين الأصوات (القطب الملموس) والمفاهيم (القطب المجرد). أما بالنسبة إلى الروبوت الموسيقي، فليس هناك بالطبع أي مشكلة في تقديمه، بأي شكل من الأشكال، مع الأسباب التي تجعل البشر يربطون هذه الصفات الموسيقية أو تلك بمثل هذه الظواهر الصوتية أو تلك.

هذا، ويُصحح "بتزويده بالبيانات التي يستوعبها تمامًا: نعني من ناحية أولى، وصف كامل لسلسلة الصوت التي نرغب في تعيين سمة موسيقية لها، ومن ناحية أخرى، وصف دقيق للصفات المعينة. وإذا أخذنا، على سبيل المثال، سلسلة من عشرات العلامات الموسيقية التي نعرفها على اعتبارها "لحنًا عسكريًا بعزف على البيانو"، فمن الضروري أن نشير إلى الروبوت: لماذا تدرك فئة معينة من المستمعين هذه الظاهرة الصوتية على هذا النحو؟ من الممكن تمامًا إعطاء الروبوت الموسيقي وصفًا كاملًا لهذا التواصل الصوتي، مع تسمية تتكوّن من كلمات رئيسية: "اللحن العسكري، اثنتا عشرة نوتة، بيانو. والمقصود بالوصف الشامل لهذه السلسلة الصوتية هو ببساطة مجموعة من عينات الضغط المجهرى اللازمة لتحقيق هذه الظاهرة الصوتية"<sup>2</sup>.

وهذا يعني -على المستوى العام- أنّ التقدير الموسيقي هو فقط نتيجة تجربة موسيقية بحت، وأنّ الأفكار التي يمتلكها المرء للموسيقى تعتمد على المعرفة بالموسيقى فحسب، وهو ما يعني افتراض أنّ مجال التقدير الموسيقي مغلق في حدّ ذاته. تتمثل المهمة الأساسية للروبوت الموسيقي في تحديد الموسيقى الشائعة التي

1- Skyvington William. *Op. cit.*, pp. 31-42.

2- W. Skyvington: «Un nouveau instrument de musique: l'ordinateur», in *Communication et Langages*, n° 8.

تُطبق عليها "ملصقات" مماثلة بشكل عام. وغني عن القول أنه في البداية على الأقل، فإنّ "الحدس" لأولئك الذين سيكتبون برامج الكمبيوتر الروبوت في نهاية المطاف مجرد مجموعة كبيرة من البرامج سوف تعكس إلى حدّ ما معنى التسميات. فهل يمكننا أن نتخيّل أنّ الكمبيوتر قادر، من عينات مجرّبة تمثّل بشكل مثالي أي ظاهرة صوتيّة، التعرّف على الأشكال التي ستكون في أساس المفاهيم الموسيقية؟ للإجابة على هذا السؤال الأساسي، يقترح "سكيفاغتون" "Skyvington William" فرضيّة بعبارات عامّة للغاية، إذ يمكن صياغتها على النحو التالي: أي ظاهرة صوتيّة يمكن تفسيرها على أنها رسالة موسيقية من قبل مستمع بالفعل في حدّ ذاته، ويتوقّر على جميع المعلومات اللازمة لتمييز معنى الرسالة الموسيقية. من الواضح أنّ الروبوت الموسيقي الذي يعمل على هذه القواعد لن ينجح أبداً في تعلّم كيف يتجمّع المستمعون تحت تسمية "موسيقى بيتهوفن". وبعبارة أخرى، سيتعين على الروبوت الموسيقي أن يتعلّم بالمعنى الدقيق للكلمة المفاهيم الحقيقية التي تنبثق فقط من المعلومات الموجودة في الظواهر الصوتية.

إنّ العينات الرقمية الناتجة عن التحويل التماثلي الرقمي لظاهرة الصوت ستحوّل بلا شكّ بواسطة الكمبيوتر وفقاً للعمليات الرياضية التي تحاكي تشغيل "معالجة المعلومات" بالأذن البشرية. أي سيتمّ البحث عن نماذج من الرسومات الناتجة عن التحوّلات الرياضية. وبعبارة أخرى، نعتبر عمل الأذن كعملية رياضية وعمل الدماغ كعملية تصويرية (أو بصرية). من طرف إلى آخر في تطوير برامج الروبوت، سوف نستغل نهجاً اجتهادياً بالمعنى التجريبي: سيتمّ التحقق من كل اقتراح/ نموذج يقدمه الروبوت عن طريق الرجوع المنتظم إلى اختبارات المواد الصوتية الجديدة؛ نستنتج فقط أنّ الروبوت "يفهم" في الواقع معنى مفهوم موسيقي معيّن حتى ينجح في تصنيف أمثلة جديدة للموسيقى على أساس هذا الشكل. وبالتالي، لن يفهم الروبوت حقاً "الجميل" في الموسيقى حتى يتّفق مع مستمع بشري للعثور على موسيقى جديدة، هل هي جميلة أم لا. ربما يجب أن ننتظر حتى نكون هناك لتطوير موضوع الغايات التي يمكن أن تخدم هذا الروبوت. ستعتمد فائدتها، على أيّ حال، على جودة بيئتها الموسيقية. هذا هو التحدي أمام مستخدميها الفنانين<sup>1</sup>.

إذا كانت التكنولوجيا الرقمية تحتوي على موسيقى غير مادية، فهل سيزيل الذكاء الاصطناعيّ الفنان نفسه؟ وهل الذكاء الاصطناعي قادر على خلق الفن؟ سؤال يستحقّ أن يطرح، لأنّ هذا السيناريو يميل إلى أن يصبح حتمياً، ما علينا سوى إلقاء نظرة على التأثير الذي أحدثه إنشاء برنامج "الموسيقى بمساعدة الكمبيوتر" (MAO) على موسيقى الراب، الذي يمنح الفرد فرصة للتأليف دون أن يكون موسيقياً "محترفاً". الطريقة التي انتشر بها الراب تؤكد بوضوح تامّ أنّ التقدم التكنولوجي الرقمي يغدّي مباشرة التطورات الموسيقية والصناعية والاقتصادية المرتبطة بالراب. إنّ العلاقة بين الرقمية والهييب هوب علاقة توأمية، وكلاهما بمثابة ثورات في التاريخ، الأولى صناعية وتكنولوجية، والثانية ثقافية وموسيقية.

فهل أنّ الذكاء الاصطناعي قادر على خلق فنّ موسيقى؟

1-Skyvington William. *Op. cit.*, pp. 31-42.

ليس مما يدخل في الذكاء الاصطناعي أن تُترك مساحة كبيرة للفنانين الذين يختارون عدّة أغان لإدخالها في قاعدة البيانات، ثم يقوم المبدع والحاسوب بتحرير جميع الأعمال النهائية قبل الضغط عليها على القرص. وإن كان جوهر الذكاء الاصطناعي والتكنولوجيا بشكل أعمّ هو مساعدة وتحسين وتبسيط الحياة اليومية للإنسان. إذ الموسيقى ليست سوى حسابات رياضية. وكلّ الأشياء يمكن تحسينها من خلال الآلة. حولت نظرية الاستبدال الروبوتية الكبيرة الأوهام العامة إلى حقيقة واقعية. وفعلا في عام 2016، طور باحثون في جامعة تورونتو نظام ذكاء اصطناعي قادر على إنشاء أغنية عيد الميلاد وغنائها وعرض "غوغل" Google على سبيل المثال، في العام نفسه أوّل عمل لبرنامج "Magenta"، بهدف تدريب آلة على تأليف الموسيقى بمفردها. وأنشأت سوني Sony نظام الذكاء الاصطناعي "Flow Machine" الذي يهدف إلى إعادة إنتاج العملية الإبداعية للفنان: التركيب، الترتيب، المزج. ويعد مفهوم التعلم الآلي أمراً ضرورياً، والأمر يرجع إلى البرنامج لاقتراح جميع العناصر التي تدخل في مفهوم الأغنية: الأدوات والأنماط والمقاييس والإيقاعات، من خلال قاعدة بيانات كبيرة.

وإذا كان هدف الفنان هو استخدام الأدوات الجديدة التي طوّرتها التكنولوجيا لإيجاد طرق جديدة لخلق الفن، فإنّ الذكاء الاصطناعي قادر على التعلّم والتفكير والتصميم وحده، ويمكنه أن يجعل وضع الفنان غير مستقرّ. في النهاية، يمكن القول إنّ السؤال المفترض: هل يستطيع الذكاء الاصطناعي أن يصنع الفن؟ قد اتخذ صيغة أخرى مفادها: هل يمكن اعتبار الإبداع المولود من الذكاء الاصطناعي عملاً فنياً؟ السؤال فلسفي بلا شك، ويجب أن تقدّم الإجابة عليه في المستقبل، وذلك من أجل تجنب تعقيد العلاقات المتوتّرة بالفعل بين العلم والفن، لكن ليس هذا هو الخطر الذي يمكن أن تتوقّعه، بل الخطر يكمن في الآتي: كيف يمكن ضمان حقوق الملكية لفنانين ينتمون إلى الشركة المعنية، إذا قام الذكاء الاصطناعي الفني بإضفاء الطابع الديمقراطي على عالم الموسيقى؟

- انتشرت آفة قرصنة الأعمال الموسيقية مع انتشار التكنولوجيا الحديثة، خاصّة مع ظهور الفيديو والأقراص المرنة. وبقدر ما أتاحت الإنترنت للموسيقين التواصل والتقاسم والترويج لأعمالهم، سهلت تفسّي هذه الظاهرة الخطيرة، وهو ما يعرض حقوقهم للضياع، وتمثّل ظاهرة القرصنة الرقمية تحدياً خطيراً يهدّد المبدعين وقطاع الإنتاج الموسيقي برمته. فقد أصبح من السهل نشر كل ما يقدم على الخشبة بصفحات الويب وبسرعة مذهلة بالصور المتحركة الحيّة، نظراً إلى الانتشار الواسع لأجهزة التصوير والتسجيل الرقمية الذكية من هواتف محمولة متطورة وكاميرات صغيرة الحجم وفائقة الدقة، وبرامج مذهلة لمعالجة تحسين الجودة، فضلاً عن انتشار الحاسبات اللوحية والمحمولة المتعدّدة الوظائف. كما توفر التكنولوجيا الرقمية إمكانات لنسخ الأعمال مقابل أثمان بخسة.

- ستستمرّ التحوّلات الرقمية، بلا شك، في فرض رهانات جديدة على الموسيقيين في عالم اليوم، نظراً إلى السرعة المذهلة في تقدّم الثورة العلمية في مجالات المعلوماتية. وستواجه دائماً هذه الرهانات تحديات لا تقلّ خطورة عن آفة القرصنة، بل إنّ التحدي الأكبر للموسيقى الرقمية يكمن في تحقيق



الجودة الموسيقية. وسيبقى سؤال الجودة هذا مطروحا ليضع في الميزان الكمّ الهائل من المنتجات الموسيقية المتشابهة والمكرّرة والسطحية التي تستجيب للحاجات المستعجلة والملحاح للفضائيات والمواقع الرقمية... فالكثير من الأعمال تنتج يوميا. والكثير منها يأفل نجمه في كل لحظة. ولا تصمد في وجه زوايع هذه التحوّلات إلا الأعمال القوية والعميقة<sup>1</sup>.

- سيكون هناك حتماً فنانون تتلخّص حياتهم اليومية في المطالبة بحقوقهم. ويمكننا أن نتوقع بالفعل أنّ السياسات المتعلقة بحقوق الموسيقى والقرصنة وحقوق التأليف والنشر ستزداد صرامة. بالإضافة إلى ذلك، من الواضح أنّه إذا كان التعلّم الآلي سينتشر بشكل كبير في عالم الموسيقى، فإنّ منصّات البث ستكون لها اليد العليا، ذلك أنّ نقاط القوة الرئيسية لـ Spotify و Deezer و Apple Music على سبيل المثال لا الحصر -هي قائمة التشغيل الخاصة بهم. لذا، إذا كان بإمكان الذكاء الاصطناعي أن يؤلف وينشئ تلقائياً موسيقى الراب، والكهربائية، والبوب، وأجواء التلقي، وما إلى ذلك فأيّ مكان سيبقى للفنان؟

وإذا كانوا قد تمكنوا من ملء أغنيات مختلفة على المنصّات دون كلل، فيمكنهم أيضاً تقليل رسوم الفنانين، حيث سيتم استبدالهم بألة واحدة أو اثنتين مملوكتين للشركة. لم يعد الهدف من Spotify هو إنشاء أفضل قائمة تشغيل، ولكن بناء أفضل آلة، وكتابة أفضل خوارزم algorithm لتتميز نفسها في تلك المنافسة الشديدة، ولم تعد الشركات تبحث في واقع الأمر، عن أفضل فنّان، ولكن عن أفضل عالم قادر على خلق أفضل فنان اصطناعي.

## 6- الخاتمة:

- أصبحت الموسيقى تتبوأ مكانة هامة ضمن فنون التعبير الرقمي بمختلف الوسائط الحديثة، وبشبكة الويب خاصة. وتجد مختلف الفعاليات والمهن الموسيقية ضالتها في الإمكانيات الهائلة التي تتيحها التكنولوجيا الرقمية في مختلف المراحل والعمليات التي يمر منها العمل الموسيقي، بدءاً من الفكرة، وصولاً إلى الإنتاج والإشهار والتسويق. ولم تعد الطرائق التقليدية مجدية للاشتغال في هذا المجال الآن، كما في باقي مجالات الإبداع الأخرى، وأصبحت التحوّلات الرقمية تفرض على العاملين في المجال الموسيقيّ الحاجة إلى تأهيل الحقل الموسيقي برمته من أجل مواكبتها.

- وتبرز المعرفة المعلوماتية في صدارة هذه الحاجة، ويتطلّب نجاح العمل الموسيقي الحرص على الابتكار والتجديد، في إطار من التواصل والتفاعل مع دوائر المبدعين الموسيقيين، في العالمين الواقعي والافتراضي. وقد اتّخذ الاتجاه نحو العالمية منحى يرمي إلى إبراز الخصوصية النغمية والإيقاعية، في ظل المثقفة الموسيقية باعتبارها تبادلاً متفاعلاً للتأثير، أو تحت رحمة الثقاف الموسيقي، عندما يتعلّق الأمر بممارسة التأثير الكاسح لثقافة موسيقية على أخرى. ويستدعي ذلك

1- عبد الفهار الحجاري، الموسيقى الرقمية تحديات ورهانات، مرجع سابق.

كله ضرورة تطوير كفايات الاختيار، لتمتين المناعة الثقافية الكفيلة بالحفاظ على هويتنا الموسيقية. لكن أخطر تحدّ غدا يواجه المبدعين الموسيقيين هو آفة القرصنة في غمرة الثورة الرقمية. وهو ما أفرز الحاجة إلى العمل التشاركي في هذا المجال، وتنسيق مختلف الجهود لمحاربة هذه الظاهرة الخطيرة<sup>1</sup>.

وإذا نظرنا إلى الفنّ بأعين المفكر الجمالي وجدنا أنفسنا إزاء مشكلات عدة مثل: ما هو الفن؟ وما هو هدفه؟ وهل ينبغي أن يحاكي الطبيعة؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما هي أوجه الطبيعة التي يجب أن يحاكيها؟ وهل يجب على الفن أن يضيف على الطبيعة صفة مثالية؟ أم أن من الواجب أن نتخلى عن نظرية المحاكاة برمتها، ونقول إنّ الفن تعبير عن استجاباتنا للطبيعة.

ويظلّ السؤال مطروحا حول العلاقة بين الفلسفة والعلم والفن، على اعتبار أن الموسيقى بوصفها فناً قد شكّلت - كما أبرزنا - أحد أهمّ اهتمامات الفلسفة والعلم، إلا أنها ظلت ومازالت أيضا موضوع اهتمام الجماليات والأنطولوجيا والميتافيزيقا.

ونشير في هذا السياق، إلى أنّ "إليزابيث غروس" "Grosz Elizabeth" قد ختمت مقالها حول برغسون ودولوز بالقول: إنّ "الفلسفة ليست هي التأمل أو التفكير في هذا البناء الخالد الذي لا يكفّ عن التغيير، بل هي إطلاق، وفضفضة وتحرير لتلك القيود المفاهيمية والتداولية التي تعمل على تثبيت الأشكال العلمية للمعرفة وتصليها، وتلك التي سخرت، على الرغم من كبحها في إطار، أي في الحدود المطلوبة للعمل الفني، إذ الفلسفة هي تعبئة قوّة الاختلاف حين يهيمن الجمود والسكون على الفكر؛ وهي تحرير للصيرورة من كلّ اتجاه محدّد، والاستحواذ على الصيرورات المؤقتة من فوضى الوجود. هي الصيرورة الفنية للمعرفة العلمية والصيرورة العلمية للإبداع الفني، وخلق شيء جديد، ليس من خلال الإحساس أو العاطفة، ولكن من خلال المفاهيم التي تنهل من المصدر نفسه، الاختلاف الذاتي الديمومي (والذي يدركه دولوز ككلانية)، مما يجعل العلوم والفنون ممكنة، ولكن يحدّد كل منهما الآخر في مكانه الملائم. والفلسفة، كذلك، هي تراجع عن عدم تصيير هذا المكان المناسب، وتحرير المكان والفضاء نفسه، والعودة إلى تدفّقات الصيرورة التي تشكل الواقع. وهكذا، تتم استعادة الفلسفة، ليس كحاكم مفاهيمي لمواقع، ولكنه جيد التراجع عن/ وإعادة الفعل، الصيرورة اللاصيرورة، التي تقارب الواقع مع تعقيد متزايد، جيّد تصميم مفاهيم تناسب الواقع بكفاية أكبر. الفلسفة، هي متعة المفاهيم كما يقول دولوز، وتكثيف التأثير والعاطفة والحسّ، وتضخيم وتحويل ما يعرفه العلم، وما يصنعه الفن"<sup>2</sup>.



1- المرجع السابق.

2-Elizabeth Grosz (2005). Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming. parallax, vol. 11, no. 2, 4-13

إليزابيث غروس، برغسون، دولوز، ولاصيرورة الصيرورة. ترجمة: أماني أبو رحمة.

## 7- المصادر والمراجع:

### المراجع العربية:

- 1- أبا دير رامي، علاقة تطوّر المكان بالموسيقى، 2014: <https://ma3azef.com>.
- 2- ألان بونيه، ترجمة: علي صبري فرغلي، الذكاء الاصطناعي، واقعه ومستقبله، عالم المعرفة عدد 172، أبريل 1993.
- 3- الحجاري عبد القهار، الموسيقى الرقمية تحديات ورهانات، <https://www.arabmusicmagazine.com>.
- 4- غروس إليزابيث، برغسون، دولوز، ولا-صيرورة الصيرورة، ترجمة: أماني أبو رحمة.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Boulez, Pierre, "Jalons (pour une décennie)", Christian Bourgois Editeur, Paris, 1989, p.109-139.
- 2- -Deliège C, "Variables historiques du concept de recherche musicale", in Quoi? Quand? Comment? La recherche musicale, Paris, Bourgois, 1985.
- 3- Gosselin Sophie et Julien Ottavi, L'électronique dans la musique, retour sur une histoire, *Volume! La revue des musiques populaires*, Édition électronique URL: <http://journals.openedition.org/volume/2443>. <https://ma3azef.com> ترجمة البوسالمي ضياء.
- 4- Grosz Elizabeth (2005). Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming. Parallax, vol. 11, no. 2, 2005, pp 4-13.
- 5- Holmes, Thom, *Electronic & Experimental Music*, New York, Routledge, 2002, pp 6-8.
- 6- Kosmicki, Guillaume, *Musiques électroniques: des avant-gardes au dance floors*, Marseille, Le Mot et le Reste, p. 15.
- 7- Leonardo, Olats & Jean-Yves Leloup, Qu'est-ce que la musique électronique? décembre 2011: [t.ly/yLd9](http://t.ly/yLd9).
- 8- Ligeti, György : "Olgi" in revue Silences N° 1, Ed. De la Différence, Paris, 1985, p.43-44

- 9- McCarthy. J et J.E. Hayes: «Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence» in Machine Intelligence 4, B. Meltzer et D. Michie (Edimburgg University Press, 1969).
- 10-Schaeffer P, Traité des Objets Musicaux, Paris, Seuil, 1966.
- 11-Skyvington William. Musique et intelligence artificielle. In: Communication et langages, n°10, 1971. pp. 31-42: [t.ly/wTN9](https://doi.org/10.1017/S000841330000101).

**طوماس هوبز:**  
**من أجل بناء الدولة الحديثة، وتجنب حرب الكل ضد الكل**

**Thomas Hobbes:**  
**In order to build a modern country and avoid the war of all  
against all**

**أ. عبد الحي البوكيلي**

**أستاذ باحث بجامعة سيدي محمد بن  
عبد الله  
المغرب**

**[elboukiliabdelhay@yahoo.fr](mailto:elboukiliabdelhay@yahoo.fr)**



## طوماس هوبز:

### من أجل بناء الدولة الحديثة، وتجنب حرب الكل ضد الكل

أ. عبد الحي البوكيلي

#### الملخص:

نهدف من خلال هذا البحث إلى توضيح فكرة أساسية سادت ولا تزال، مفادها أن "طوماس هوبز" قد أسس للاستبداد السياسي، بدل الاستبداد الديني، بينما الأمر عكس ذلك، فهوبز وضع أسس الدولة الحديثة، القائمة على القانون كأساس لسلطة الدولة، وفوض للحاكم السهر على تطبيقه، من أجل ضمان السلم والأمان، وتجنب العودة للحرب الأهلية والدينية التي ذاق قسوتها، (حرب الكل ضد الكل). وما يؤكد قولنا هذا كون "هوبز" قد شرع للمحكومين حق مقاومة الحاكم، إذا هدد حقوقهم الجوهرية كالحق في الحياة والملكية...، لكن هذه المقاومة (الرفض السلمي) لا تهدف إلى القضاء على الدولة والعودة إلى حالة الفوضى، وإنما تصحيح أخطائها، بإعادة النظر في العقد الذي تم من خلاله التنازل للحاكم من أجل تدبير شؤون الناس، لأن هذه السلطة المخولة له مفوضة من الشعب، وليس من الله، وبالتالي يحق للشعب أن يراقب، ويقاوم، ويصحح، كل خلل يمس العقد الاجتماعي (علاقة الحاكم بالمحكومين).

وقد تناولنا هذا الموضوع من خلال أربعة محاور:

- 1\_ ما يبرر القول بالسلطة المطلقة
  - 2\_ السلطة المطلقة ليست استبدادا
  - 3\_ الطاعة الطوعية ورفض الاستبداد
  - 4\_ الحق في مقاومة السلطة المطلقة وعصيانها (التسلط)
- الكلمات المفتاحية: الدولة الحديثة، الفوضى، السلطة المطلقة، الاستبداد، العصيان، السلم

## **Abstract:**

Through this research, we aim to make clear of a basic idea, which prevailed, and still prevailing, which is Thomas Hobbes has established political tyranny instead of religious tyranny, but the reality is vice versa. Hobbes put the foundations of the modern state, based on law as the basis for state authority and delegated the ruler to ensure its implementation in order to guarantee peace and security, as well as to avoid a return to the civil and religious war because he experienced the hardness of war (the war of all against all). What confirms our saying is that Hobbes legislated the right to the governed in order to resist the ruler if he threatens their fundamental rights such as the right to life and property..., but this resistance (peaceful rejection) does not aim to eliminate the country and return to a state of chaos, but rather to reforms its mistakes by reconsidering the contract through which the ruler was abdicated in order to be head of people's affairs, seeing that this authority granted to him is delegated by the people, not God. Therefore, the people have the right to monitor, resist and correct any flaw that affects the social contract (the relationship of the ruler with the ruled).

### **We have covered this issue through four axes:**

1. What justifies the saying by the absolute authority?
2. The absolute authority is not a tyranny.
3. Voluntary obedience and refusing of tyranny
4. The right in resistance and disobedience the absolute authority (authoritarianism)

**Keywords:** modern state; Chaos; absolute power; Tyranny; disobedience; the ladder

**1- مقدمة:**

لعل السمة الأبرز للحدثة السياسية تكمن في حصر مجال السياسي في ذاته، أي عبر النظر فيه ومحاولة استجلاء خصوصيته داخل الطبيعة البشرية وضبط آلياته المؤسسية. فلم يعد مجرد تجمع فطري طبيعي، تطور من العائلة والعشيرة كما كان الشأن في تفسيرات "أرسطو"، وإنما أصبح نتيجة اتفاق وتعاقد حر بين الأفراد.

الدولة ليست تجمعا قائما على ما هو عرقي أو ديني أو عقدي، ولم يسبق لدولة خاضعة لقانون متعال عليها أن حققت السلم والأمن لأفرادها، يقول عبد الله العروي في هذا السياق: "كل ما نلاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل أهداف الدين لتغطية أهدافها، هي، التي لا تتغير أبدا"<sup>1</sup>. وفي هذا السياق أيضا يستشهد "العروي" بقول "ماكيافلي" أن النبي الأعزل دائما مهزوم، ويؤكد أن النبي هنا يدل على كل "مصلح ثوري"، كل من أراد إسقاط الدولة بدون احترام منطقتها، منكسر لا محالة في مطمحه. فالدولة ليست سلطة مفروضة على المجتمع من فوق، وإنما هي ثمرة ونتيجة عمله. هذا ما عبرت عنه الحدثة السياسية منذ "طوماس هوبز"، وجعلنا نقر أن البوادر الفلسفية للرفض السلمي للسلطة (العصيان المدني) صاحب ظهور الحدثة السياسية، وأنه آلية من آليات الديمقراطية الحقيقية. لا يهدف إلى زوال الدولة بالاستفادة من منطلق غريب عنها، بل يرمي إلى الحفاظ عليها وتصحيح أخطائها من داخلها، تلك الأخطاء التي قد يقع فيها من يمثل إرادة الشعب من "الحكام" و"القوانين"، لأن الطبيعة البشرية تبقى أميل إلى الأنانية وحب الذات والتملك. من هنا يتحدد هدفنا في هذا العمل من أجل تحري الشروط النظرية للرفض السلمي للاستبداد (السياسي والديني) داخل الفلسفة السياسية الحديثة في الإشكاليات الآتية: كيف ساهم ظهور الدولة الحديثة في ضبط الأفراد قانونيا وأخلاقيا؟ وكيف ساعدت المدنية الفرد على رفض الظلم والاستبداد والقيام بثورات حاسمة، كالثورة الفرنسية؟ وكيف سيدفع مآل تلك الثورات المسلحة المحفوفة بالفوضى والعنف، إلى التفكير في سبل الرفض السلمي وجعله شرط التقدم على درب المدنية والحضارة؟ ونود بهذه المناسبة مساءلة طريقة هوبز الخاصة في معالجة فكرة الحق في مقاومة السلطة الحاكمة من عدمها، على خلاف ما هو متداول كون "هوبز" أسس للاستبداد السياسي؟

**2- ما يبرر القول بالسلطة المطلقة:**

افتتح طوماس هوبز (Hobbes Thomas) كتابه "اللفيتان"<sup>2</sup> بالقول الآتي: "إن الطبيعة (أي الفن الذي صنع به الله العالم ويحكمه) يقلدها فن الإنسان، كما يقلد أشياء أخرى، إلى حد إمكانية صنع حيوان اصطناعي"<sup>3</sup>. فقدم، بقوله هذا، فهما جديدا للدولة لم يسبقه إليه أحد قبل، جاعلا منه مفتاح الدولة

1- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط1، المركز العربي الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1981، ص29.

2- ملاحظة: لقد اعتمدت ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب لكتاب اللفيتان، مراجعة وتقديم رضوان السيد. الطبعة الأولى-أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ودار الفارابي، 2011.

3- طوماس هوبز، اللفيتان، ص17.



الحديثة. فلم تعد الدولة، حسب تصوره، أمراً طبيعياً، ولم يعد الحاكم ممثل الله في الأرض، إنما أصبح يمثل الشعب الذي في الأرض ويرأس الدولة التي صنعها الشعب. "ذلك أنه بواسطة الفن، يخلق ذلك اللفياتان الضخم المدعو جمهورية، أو دولة – باللاتينية -والذي ليس سوى إنسان اصطناعي، وإن كان يتمتع بقامة وقوة أضخم من تلك التي يتمتع بها الإنسان الطبيعي الذي من أجل حمايته والدفاع عنه تم خلقه وفيه تشكل السيادة روحاً اصطناعية للدولة، فهي تعطي الحياة والحركة للجسم كله، ويكون القضاء وغيرهم من مسؤولي القضاء والتنفيذ مفاصل اصطناعية"<sup>1</sup>. ويضيف قائلاً: "أما الثواب والعقاب (اللذان يحركان كل مفصل وعضو مرتبط بمقعد السيادة ليؤدي واجبه) فهما الأعصاب التي تقوم بالعمل نفسه في الجسم الطبيعي. إن ثراء كل الأعضاء وغناهم هو القوة، وسلامة الشعب هي شأنه، والمستشارون الذين يشيرون إليه بكل الأشياء التي يحتاج أن يعرفها هم الذاكرة، والمساواة والقوانين هي عقل وإرادة اصطناعيتان (كذا)، والوثام هو الصحة، والعصيان هو المرض، والحرب الأهلية هي الموت"<sup>2</sup>.

حاول "هوبز" أن يضع نظرية سياسية راسخة الأسس بمقدورها القضاء على البلبلة والاضطراب الفكري الذي ساد الحياة السياسية الانكليزية في وقته، فأسس "علم السياسة" بشكل يختلف عن محاولات من سبقه من المفكرين. فإذا عقدنا مقارنة بينه وبين "ماكيافيلي" الذي عاش قبله بقرن تقريباً، لوجدنا الأخير يؤكد، وكما هو معروف، الحقائق القاسية للقوة، ويسهب في كيفية ممارستها وظروفه. ويستدعي التجارب الرومانية وتجارب الإمارات الإيطالية القريبة منه للتدليل على صحة كلامه في قوله: "كلنا نعرف مدى الثناء الذي يناله أمير يحفظ عهده ويحيا حياة مستقيمة، دون مكر وخداع. لكن تجارب عصرنا (يقصد هنا بعصرنا التجارب المعاصرة له، وكما هو معلوم أن عصر ماكيافيلي عرف حروباً وصراعات بين دويلات) هذا تدل على أن أولئك الأمراء الذين حققوا أعمالاً عظيمة، هم من لم يصن العهد إلا قليلاً، وهم من استطاعوا أن يؤثروا على عقول الناس بالمكر والخداع، كما تغلبوا في النهاية على أولئك الذين جعلوا من الأمانة أساساً لأعمالهم"<sup>3</sup>.

كان "ماكيافيلي" قد سبق "هوبز" إلى عدم تناول السياسة من المنظور الأخلاقي أو الديني، والنظر إليها باعتبارها صراعاً دنيوياً محضاً. غير أنه لم يقدم، مثل "هوبز"، فلسفة سياسية شاملة، واكتفى بإسداء النصح "للأمير" في شأن ما ينبغي القيام به لإدامة سيادته والبقاء في السلطة. وهو أمر نراه أقل شأنًا مما قدمه "هوبز" من نظرية متكاملة قائمة على أسس نظرية ومنطقية متماسكة، جعلته المؤسس الفعلي للفلسفة السياسية الحديثة.

- Thomas. Hobbes, *Leviathan*, Prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay. Introduction, p 7.

- *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*. Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Paul's Church-yard 1651. London.

1- طوماس هوبز، اللفيثان، مرجع سابق، ص 17.

2 المرجع نفسه، ص 18.

3 نيقولا ماكيافيلي، الأمير، ترجمة، أكرم مومن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص 89.

وإن كان الكثير من المهتمين بالفكر السياسي الحديث لا يقبلون أطروحاته حول السلطة غير الخاضعة للمساءلة، فإنه ينفىها هو نفسه بقوله: " يبدو جليا، أنه، وفي الهيئات السياسية، التابعة والخاضعة للسلطة المطلقة، يكون مشروعا، بل مفيدا للفرد أن يعترض علنا على قرارات المجموعة التمثيلية، وأن يسجل اعتراضه، أو يدلي به"<sup>1</sup>. يفهم من قول هوبز (Hobbes) أن "التفويض المتبادل للحقوق هو ما يسمى عقدا"<sup>2</sup> وأن الأمر يتعلق بتفويض وتبادل حر للحقوق، وليس بإكراه أو ما شابه. وأن الغاية منه هي وضع حد للفوضى العارمة التي عرفها عصره<sup>3</sup>، لم يتوقف طموح "هوبز" عند الرغبة في "القضاء على الاضطراب" وحسب، بل إنه أراد أن يضع نظرية علمية راسخة في السياسة، بوصفها جزءا من مسؤوليته كمفكر للقضاء على الاضطراب السياسي في بلاده. لأن سبب الاضطرابات يعود، حسب اعتقاده، إلى سوء فهم فكري، وأن القضاء عليه رهين بمدى توفرنا على أفكار يقينية واضحة حول الشأن السياسي وسبل الوصول بالمجتمع إلى الاستقرار و"إعادة السلام للجميع".

انطلق هوبز من مشكلة كيفية تنظيم سعي الأفراد والجماعات إلى مصالحهم الخاصة وسعادتهم، بشكل يضمن شروط الأمن والسلم، فوجد أن المجتمع يحتاج إلى مجموعة من القواعد والضوابط التي تضعها سلطة سياسية قوية، وأن فعل المجتمع المدني لا يمكن أن يكون بدون سلطة عامة، وإلا ستكون الفوضى النتيجة الطبيعية التي تجعل من الحياة نفسها أمرا مستحيلا، سينتهي اعتماد كل فرد على عقله الخاص، وهنا المفارقة العميقة، التي ستؤدي سريعا إلى وضع غير محتمل بالنسبة للجميع.

تمثل نظرية "هوبز" انعكاسا للحظة مفصلية في تاريخ الحضارة الغربية؛ حين بدأ المجتمع الأوربي في التحول إلى الفردانية وظهرت كيانات تدعي الاستقلالية لنفسها، وأدى اتساع الأسواق إلى نشوء نظريات في الميدان الاقتصادي المحمي والمنظم ذاتيا والمستقل عن الدولة، أو الأسى منها. ودفع "هوبز" إلى إعلان قضيته الدقيقة والحاسمة التي تقول إن تحديد الأهداف الخاصة والسعي وراءها يستلزم سلطة عمومية قوية تسود المجتمع، وتحميه في الوقت نفسه. إن الإصرار على عدم تجزئ سلطة الدولة، الذي يتيح قيام المجتمع المدني، يجب ألا يشوش علينا رؤية نظريته في السيادة، وإدراك أهميتها لضمان خير أعضاء المجتمع وأمنهم.

فنظرية "هوبز" السياسية لا تؤيد الاستبداد، كما قد يبدو، والحكم المطلق لا يسعى فقط إلى تحقيق مصلحة الحاكم الخاصة. يقول: "إذا قام عدد كبير من الرجال بمقاومة السلطة المطلقة، بإجحاف أو ما إذا ارتكبوا جريمة كبرى، ينتظر كل منهم إعدامه بسببها، هل يتمتع هؤلاء بحرية التجمع، وبمؤازرة بعضهم البعض، وبدفاع بعضهم عن بعض؟ لا شك أنهم يتمتعون بهذه الحرية، لأنهم لا يدافعون إلا عن حياتهم،

1- طوماس هوبز، اللفيثان، مصدر سابق، ص 233.

2- المصدر نفسه، ص 142.

3 هذا الأمر يشبه في كثير من تفاصيله ما يقع في عالمنا العربي الإسلامي (الصراع بين السنة والشيعة، ما يسمى بالربيع العربي، داعش...) وكأننا نعيش في ذات العالم الذي توجه إليه هوبز بنظريته. عالم ما تزال فيه إشكالية السلطة والمجتمع قائمة وبحاجة إلى التبوير، عالم لم تزل فيه السلطة الدينية تطرح إشكالية جديدة.

وهو أمر يقوم به المذنب كما البريء"<sup>1</sup>. عندما لا يفرض الحاكم المطلق أي قانون، يحق للفرد التصرف وفق ما تمليه حريته وتقديره الخاص للأمور، وهذا النوع من الحرية واسع النطاق، ومتغير بتغير الظروف ومن يملكون السلطة المطلقة وتقديرهم لفائدتها.

يضرب "هوبز" هنا مثالا بإنجلترا؛ حيث كان، خلال فترة معينة، بوسع مالك الأرض دخولها بالقوة (لطردها) شاعليها على غير وجه حق)، ولكن وفي فترة لاحقة، سيلغى هذا الدخول بالقوة بموجب قانون الملك في البرلمان. فإذا كان الفرد في حالة نزاع مع حاكمه المطلق بشأن دين أو حق حيازة على أرض أو أموال، أو بشأن خدمة مطلوبة منه، أو بشأن عقوبة جسدية أو مالية استنادا إلى قانون سابق، فإنه يتمتع بحرية إثبات حقه بقدر الحرية التي يتمتع بها حيال أي فرد آخر. يقول "هوبز" (Hobbes): "إذا ما قام الحاكم بإعطاء أمر ما، أو بأخذ شيء ما، متذعرا بسلطته، حينئذ، يكون القانون مفتقدا لأي أساس، لأن كل ما يحصل بموجب سلطة الحاكم المطلق، إنما يحصل بموجب سلطة كل فرد"<sup>2</sup>.

### 3- السلطة المطلقة ليست استبدادا:

يعتقد أغلب الباحثين أن نظرية "هوبز" السياسية تنتهي إلى الاستبداد السياسي وأنها عوضت الاستبداد الديني بآخر لا يقل عنه تخلفا. "انتهت نظرية التعاقد السياسي لدى "هوبز"، رغم جاذبيتها السياسية إلى نتيجة تفقدها كل قيمة فلسفية حدائية، والأمر يبدو وكأنها صيغت لأجل اضعاف الشرعية على شكل للحكم المدني لا يقل استبدادا عن استبداد "الأمير" كما تصوره ماكيفلي"<sup>3</sup>. والحال أن "هوبز" يحاول تمييز السلطة الاستبدادية عن سلطة السيادة التي يمتلكها الحاكم، فهذا الأخير في نظره يسود بغرض حفظ الحقوق الطبيعية، ليس لخدمة مصالحه ورغباته الخاصة كما هو حال المستبد. والدفاع عن نظام الحكم الملكي لا يعني القبول بالاستبداد، كما قد يفهم البعض، فهو لا يقوم على أساس القوة والعنف والحرب، إنما ينطلق من تعاقد سياسي يحدد حقوق والتزامات كل الأطراف.

يطابق النظام الملكي، كما تصوره "هوبز"، المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وقيم ثروة الملك وسلطته وجاهه على أساس ثروة الرعايا وقوتهم، وحسن سمعتهم. إذ لا يمكن لأي ملك بالفعل أن يكون غنيا أو عظيما وأمانا ورعاياه فقراء ومعرضين للاحتقار، ولا يحق له إضعافهم من أجل تمويل الحرب ضد الأعداء. ربما كانت هذه النزعة البرغماتية بالذات هي ما جعلت هوبز يخلط، في نظر "كانط"، بين التعاقد السياسي وباقي التعاقدات الاقتصادية الأخرى. "وهذا يعني أنه جعل منه (التعاقد السياسي) مجرد صفقة تقوم الدولة على أساسها بتوزيع الأدوار بين الحاكم صاحب الحق المطلق في السلطة والسيادة، وبين المحكوم الذي يتوجب عليه الطاعة التامة دون حق المقاومة. مقابل ضمان الحاكم حقه في البقاء والحياة والملكية"<sup>4</sup>.

1- طوماس هوبز، اللفيتان، مصدر سابق، ص 225.

2- المصدر سابق، ص 226.

3- منصف ع الحق، الأخلاق والسياسة، كانط في مواجهة الحدائة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، 2001، المغرب، ص 270.

4- المرجع نفسه، ص 272.

تعيدنا ملاحظة كانط إلى مسألة تبرير الاستبداد السياسي انطلاقاً من التعاقد السياسي. أفلا يدل تطابق المصلحتين الفردية والعامّة في شخص الحاكم على عدم تمييز "هوبز" بين "الإرادة الخاصة" و"الإرادة العامّة"؟، وهو التمييز الذي أصبح قاعدة للمجتمع الليبرالي الحديث.

إذا كانت المصلحة الفردية هي مبعث السلوك الإنساني البشري، فإنه من الواجب اعتبار المجتمع وسيلة مؤدية إليها. "لقد كان "هوبز" الممثل الأوّل لمذهب المنفعة وللمذهب الفردي في آن واحد. فسلطة الدولة، سلطان القانون، ليس لهما من مبرر إلا أنهما يسهمان في أمن الكائنات البشرية، وليس من سبب معقول للطاعة واحترام السلطة سوى التوقع بأن يسفر هذان عن ميزة تزيد مما تُتحيه أضدادهما"<sup>1</sup>. ويعتقد "جورج سباين" أن هذه الفردانية الواضحة المعالم هي التي تجعل فلسفة "هوبز" أكثر النظريات ثورية في ذلك العصر، وأن دفاعه عن الملكية سطحي، فالدولة وحش حسب "هوبز" وما من إنسان يقبل باحترام وحش. إنّ (سلطة الدولة) في نهاية التحليل، تعود إلى دورها في جلب المنفعة وضمان المصالح وخدمة أمن الأفراد.

لا تعتبر الطاعة، تبعاً لوجهة النظر هذه، مجرد فعل يفرض ذاته من الخارج باسم سلطة ثيولوجية معينة، بل إنها فعل مبرر سياسياً، ونوع من الالتزام الذاتي بمقتضيات التعاقد السياسي، وطاعة ضرورية يتصورها "هوبز" في كتاب "المواطن" كواجب<sup>2</sup>. وجود الدولة ووجود الحاكم لدى "هوبز" شيء واحد يستلزم من الرعايا، بحكم التعاقد السياسي الخضوع والطاعة"<sup>3</sup>.

أما النقطة الأخيرة ذات الأهمية بالنسبة إلى القائلين بالاستبداد الهوبزي، فهي قوله إن القانون العرفي الإنجليزي لا يلزم الحاكم؛ يقول: "إن الحاكم هو المصدر الوحيد للقانون، نظراً لأن إرادته هي الإرادة الوحيدة – يخلط كما سينتبه كانط لذلك بين الإرادة الخاصة والعامّة، كما أشرنا للتو-وهذا ما ينتج عنه رأي هوبز المتعلق بمسألة فقه القضاء (jurisprudence) وما ينتج عنه تالياً من تصور للإنصاف، فهو يرفض وبجدة حجة حكمة القضاة ورويتهم (prudence) التي تمنحهم في دعواهم حق التصرف وفق ضمانتهم ووفق ما يرونه متماشياً مع العدل، لأن العدل في دعوى فيلسوفنا، ما يراه الحاكم عدلاً، وبالتالي يكون التأويل الوحيد للقانون إنما تأويله بالضرورة"<sup>4</sup>.

والحال أن دوام الحاكم في حكمه رهين بمدى حمايته لمصالح الأفراد وحرصه على أمنهم. والا كيف يمكن فهم قوله: إنّ "التزام الأفراد حيال الحاكم المطلق، مرتبط بالمدة التي يقضيها الأخير في السلطة، ويكون قادراً

1- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج 3، ترجمه حسن جلال العروسي، راجعه وقدم له محمد فتح الله الخطيب، الهيئة العامّة المصرية للكتاب، ص 197.

2- Thomas. Hobbes : *du citoyen* – traduction modernisée par : Samuel sobière – librairie générale Française 1996- paris p : 1116- paragraphe : 8.

- عن عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسية، مرجع سابق، ص 270.

3- المرجع نفسه، ص 269.

4- مصباح صالح، فلسفة الحدائفة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، ط 1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 57.

من خلاها على حمايتهم"<sup>1</sup>؟ فإذا لم يقدر الحاكم المطلق على حماية الأفراد من جميع الأخطار، بما فيها خطر البطالة مثلا، فإنه يحق لهم عصيانه.

كان "هوبز" موقنا أن المحافظة على الذات ليست مسألة بسيطة ووقوتية، وأن الحياة لا تسمح بفترة لالتقاط الأنفاس ولا بلحظة راحة يمكن فيها إدراك الغاية مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هي سعي دؤوب وراء وسائل الوجود المستمر. ولما كانت وسائل الأمن معرضة للتهديد باستمرار، فإنه لا شيء يحد من الرغبة فيه والنضال من أجله، إذ الأمن هو الحاجة الأساسية التي تستشعرها الطبيعة البشرية. ذلك أن "المقاومة ستقع في الحقيقة حينما يخفق الحاكم في توفير الأمن الذي هو السبب الوحيد في خضوع الرعايا، فالحجة الوحيدة في تأييد الحكم هي أنه يحكم. ومن ثم إذا نجحت المقاومة وفقد الحاكم سلطته فإنه لا يعود بصورة آلية حاكما ولا يعود رعاياه رعايا"<sup>2</sup>.

يرى "جورج سباين" أن فلسفة "هوبز" السياسية أروع بنيان أنتجته فترة الحروب الأهلية الإنجليزية، يقوم على وضوح الحجج المنطقية واتساق الاستدلال. رغم أنه لا ينفي التحيز إلى الملكية المطلقة، كونه ربط مصالح الأفراد كلها بالحزب الملكي، واعتقد بإخلاص أنها أكثر أنواع الحكم استقرارا وانتظاما. والحق أن "هوبز" وجد أن الناس قد سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا على التنازل عن حقوقهم كافة، والاتفاق على جعل السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد لا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن. "وبذلك غدت الحياة في المجتمع خيرا، على الرغم من أن الإنسان يخسر فيها استقلاله، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة، والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة"<sup>3</sup>.

ولما كان الأفراد متساوين تقريبا في القوة والدهاء، فإن أمنهم يبقى مهددا ما لم توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم وتدفع بعضهم عن بعض، وإن حالتهم ستبقى حال "حرب كل إنسان ضد كل إنسان"، التي لا تتفق مع أي نوع من الحضارة، ولا تسمح بوجود مقوماتها، من صناعة وملاحة وزراعة إلخ. ستكون حياة الناس مقفرة عقيمة، بهيمية وقصيرة، ولا تعرف معنى الصواب ولا الخطأ، ولا تميز بين العدل والجور. فخير أعضاء المجتمع وأمنهم رهين بوجود قوة صاحب السيادة، وواجب طاعتها يحقق قدرا من الفائدة الفردية، أكثر بكثير مما كان يمكن تحقيقه في حال الفطرة أو حالة الطبيعة، وأكثر من الخضوع لسلطان الكنيسة.

"أخضع (هوبز) الكنيسة لسلطان الدولة، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية، يجوز القضاء عليها. كما هاجم

1- طوماس هوبز، اللفيتان، مصدر سابق، ص 227.

2- جورج سباين، مصدر سابق، ج3، ص 201.

3- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، 2000 ص 229.

هوبز فكرة الكنيسة العالمية، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد، لأنه لا توجد دولة عالمية<sup>1</sup>، فجعل الحكومة واحدة، والسلطة واحدة، هما سلطة حكومة الدولة<sup>2</sup>.

يمكن أن نميز في سياق نظرية هوبز بين نوعين من الطغاة: الأول يمثل أولئك الذين يستولون على الحكم بالبطش والقوة وإراقة الدماء، والثاني يمثل أولئك الذين تعاقدوا مع الشعب وتعهّدوا بالحكم العادل واتباع القانون ثم نكثوا بالعهد. وكلاهما يعطي للشعب حق المقاومة؛ النوع الأول يقاومه كل فرد مستعينا بالقانون المدني أو بالقانون الإلهي أو بقانون الشعوب. أما النوع الثاني، "فإن حق المقاومة (فيه) يكون منوطاً بالشعب كله الذي تعاقد وافق معه قبل أن يصبح طاغية"<sup>3</sup>، وهو الذي جاءت به الحداثة السياسية وسمي "بالرفض السلمي". يقول "علي عبد المعطي" في هذا السياق: "أما فيما يتعلق بالعقد الثاني (الطاغية الثاني)، فإنه إذا أخل الملك بالتزاماته وتعهداته التي قطعها على نفسه أمام الشعب، والتي اشترطها عليه الشعب، فإن من حق الشعب أن يعلن الثورة عليه ويطيح به"<sup>4</sup>. بمعنى أن وجود الحاكم مرتبط بوجود الشعب وموافقته، وأن هذا الأخير هو صاحب السيادة الحقيقية والأصلية، ما دام الناس أحراراً، وما بقي اتفاقهم على التنازل عن جزء من حرياتهم يبتغي تحقيق خير أعظم ومصالحة أكبر.

لقد كان الهدف من بسطنا لوجهة نظر بعض الباحثين المهتمين بفلسفة هوبز السياسية، وعرض النقاش الذي ساد حول علاقته بالاستبداد، هو إبراز كيف أنه فتح النقاش السياسي على مصراعيه ومهد الطريق أمام الانتقال من الطاعة العمياء إلى الطاعة الطوعية التي ستجد في العقد الاجتماعي أبهى تجلياتها ومظاهرها.

#### 4- الطاعة الطوعية ورفض الاستبداد:

سنعرض فيما يلي وجهة نظرنا حول فكرة أساسية، تؤكد ما قلناه بخصوص دفاع هوبز عن الطاعة الطوعية، ومن ثمّ الحق في العصيان، ورفضه الطاعة السلبية العمياء، وبالتالي استمرار الاستبداد. فالرجل لم يضع نظرية في الاستبداد السياسي، بقدر ما وضع اللبنة الأولى لفلسفة الحق، بما فيها الحق في الرفض السلمي للظلم بشتى أنواعه. يقول في كتابه المواطن: إنّ "أن الطبيعة قد منحت لكل فرد منا الحق ذاته بخصوص الأشياء جميعها، أقصد أنه في حالة خالصة للطبيعة، وقبل أن يدخل البشر في تعاقدات فيما بينهم، كان مسموحاً لكل واحد منهم أن يعمل ما يحلو له ضد أي شخص آخر... وعلى أنه لدينا حق الطبيعة بموجبه نقوم بكل ما يساعدنا في الدفاع عن ذواتنا والمحافظة على أعضاء جسمنا، وينتج عن ذلك أنه في

1- المرجع نفسه، ص 238.

2- يمكن أن نقارن ما سماه العروي "طوبى دولة الخلافة" بفكرة الكنيسة العالمية التي عمل هوبز على القضاء عليها. ونذكر أننا نعيش نفسه الظروف السياسية التي توجه إليها بالنقد وبشهادة جميع من شرح نظريته، سواء وافقوه الرأي أو لم يوافقوا، ويعطينا الحق في استلهاها للخروج من الانتكاسة السياسية التي يحملها مد الإسلام السياسي \_الرجعي في أغلب الأحيان\_ الذي لا يقبل الاختلاف ويضعنا أمام سلطة "سياسية" فوضها الله، ولا يمكن أن يحاسبها إلا هو.

3- علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 208.

4- المرجع نفسه، ص 206.

حالة الطبيعة يكون لكل واحد منا الحق في أن يفعل وأن يمتلك كل ما يرغب فيه، وعن هذا يصدر الرأي المشترك الذي يقتضي بأن الطبيعة قد سخرت كل الأشياء للجميع، وهو ما ينتج عنه أنه في حالة الطبيعة تكون المنفعة هي قاعدة الحق"<sup>1</sup>.

ارتكز البعض على المقطع السابق في قولهم إن نظرية "هوبز" تخلط بين المصلحة العامة والخاصة، وبين التعاقد الاقتصادي والسياسي. غير أن "هوبز" في الواقع يذهب عكس ذلك تماما؛ فلسان حاله يقول: هل يعقل أن يتنازل الفرد عن حريته الطبيعية بهذه البساطة دون أن يكون ما سيربحه أكبر مما سيفقده؟ لا شك أن الجميع يتفق أن الأمن والسلم، والحفاظ على الممتلكات، أهم من كل ما قد يتم خسارته. يؤكد "هوبز" مبدأ بالغ الأهمية في التعاقد، وهو المنفعة، فإذا كانت المنفعة هي قاعدة الحق في حالة الطبيعة، فإنه من البديهي أن يراعيها الناس في تعاقدهم السياسي والاقتصادي. يقول: "يجب أن نخلص إلى أننا لا نبحث عن رفقاء بأية غريزة طبيعية، بل بسبب ما نستفيد منهم من جاه ومنفعة، فنحن لا نرغب في أشخاص نعيش معهم إلا بسبب هاتين المصلحتين اللتين تعود علينا بالنفع"<sup>2</sup>. فعملية التنازل عن الحق الطبيعي ليست مجرد وسيلة عقلية غايتها النهائية الحفاظ على الذات، بتحديد فضاء خاص تتم فيه ممارسة الحرية الفردية، "بل تسعى كذلك إلى رسم فضاء معين من الاتفاق والتفاهم هو فضاء المجتمع المدني"<sup>3</sup>.

لا يصح التعاقد إلا إذا استكمل جملة من الشروط، وبخاصة إذا أوصل الناس إلى بعض العقود والمواثيق التي تنظم العلاقات فيما بينهم، تراعي منفعة الأطراف المشتركة في العقد وتكون ملزمة لهم، غير أن القوة الملزمة في العقد من نوع خاص، إلزام عقلي يكاد يكون أخلاقيا. يعود الإلزام عادة إلى مصدرين: أحدهما إلزام خارجي إزاء الآخر والموضوعات الخارجية، لا يعمر طويلا. والآخر داخلي وإزاء الذات، أبقى وأكثر نفعا. فالإنسان في نظر "هوبز"، كمن يلقي بما لديه في البحر خوفا على سفينته من الغرق، ويفعل ذلك بمحض إرادته رغم أنه يستطيع أن يمتنع عن القيام بذلك، إنه فعل إنسان يتمتع بالحرية. فالإلزام، إذن، عقلي أخلاقي وحر إزاء الذات، إنه التزام تجاه المجتمع والدولة ورفض للظلم تمليه القوة العاقلة قبل كل شيء. وهو أيضا التزام بإنقاذ سفينة "الدولة" من الغرق، بالعمل على إصلاح عيوبها دون أن تتوقف.

## 5- الحق في عصيان ومقاومة السلطة المطلقة (التسلط):

من الواضح أن الانتقال من فضاء الصراع إلى فضاء المجتمع المدني "الدولة" ضرورة عقلية يملها منطق الحفاظ على الذات في إطار المنفعة المتبادلة، وفي إطار الاتفاق والتفاهم والالتزام الحر. خاصة بعد فشل الوسائل الأنانية التي تم اللجوء إليها في زمن "هوبز" لأجل الحفاظ على الذات وانتهت إلى أهوال وكوارث.

1-Thomas. Hobbes: du citoyen. Op. cit. p65-66. Paragraphe.10.

- عن عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسية، مرجع سابق، ص 264

2-Thomas ،Hobbes .Du citoyen. Op. cit. P. 59. Paragraphe: 2.

- عن عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسية، مرجع سابق، هامش ص 262.

3- البكاي ولد عبد المالك، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2013، ص 237.

ورغم أن هذا الانتقال يعود كذلك " في جزء منه على الأقل، إلى بعض الاستعدادات التي ترتبط بالنسق الانفعالي، ويتعلق الأمر على وجه الخصوص بانفعال الخوف"<sup>1</sup>. فالدولة إذن نتيجة حتمية لفكرة الحفاظ على الذات والمنفعة، وتجنب الخوف من العودة للفوضى. ولا يتأتى ذلك بشكل فردي، إذ العقل ينصح بالبحث عن بدائل جديدة جماعية يشكل الآخر جزءاً أساسياً منها.

إن النتيجة الحتمية التي تستفاد من التحليل هي أن نظرية "هوبز" أبعد ما تكون عن الاستبداد، وأن ما يسميه بـ "الشخص المدني" وهو شخص يتمتع بإرادة ويستخدم السلطة الطبيعية للجميع لضمان السلم والدفاع المشترك. فـ "الخضوع للقانون المدني أي لإرادة السلطة ذات السيادة المطلقة، يظل خضوعاً نسبياً ومشروطاً بتحقيق الفضاء التبادلي الذي يضم طرفين إثنيين: هما الخضوع والدفاع المشترك"<sup>2</sup>.

يميز "هوبز" في كتابه "المواطن" بين نوعين من المقاومة: الأولى يتعلق بالحق في المقاومة بوجه عام. والثاني يهتم الدفاع المشروع عن الذات. "يحاول التوفيق بين الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها لدى الفرد، وبين الالتزام بعدم مقاومة السلطة ذات السيادة، الذي ينطوي على تحويل الحق من الذات إلى الدولة"<sup>3</sup>، ويظل واجب عدم المقاومة لدى المواطنين واجباً سلبياً، لأن الالتزام بعدم المقاومة ليس إلزاماً بفعل شيء ما. من هنا فإنه إذا كان عدم المقاومة يعني الامتناع عن وضع القيود والعراقيل في وجه السلطة ذات السيادة، فإن السبب الذي يجعل عدم المقاومة قادراً على تأسيس الإلزام الإيجابي في الفعل، يظل غير واضح. إن عقد الخضوع الذي لا يخول أي حق ملزم بالفعل، يسم قول "هوبز" بنوع من الغموض، إذ يجعل من واجب عدم المقاومة حقاً من حقوق صاحب السيادة، ويدعي في الوقت نفسه أنه إلزام إيجابي. ويتضح ذلك من قول هوبز (Hobbes): "أن الشعب (الرعايا) خير من يدرك حاجاته، وعليه فإن من يطلب شيئاً يخالف حقوق السلطة المطلقة الجهورية، يجب الإصغاء إليه بانتباه، لأن الدولة لا تستطيع أن تستمر على الإطلاق دون الحقوق الجهورية"<sup>4</sup>. غير أن تأكيد "هوبز" المستمر على الحقوق الجهورية للحاكم راجع للأسباب عينها التي حركت السؤال في نفسه أول مرة، وأقصد الرغبة في وقف الفوضى والحروب الدينية والأهلية. "إن الذين يعتقدون أن عدم إطاعة الحاكم المطلق هو أمر أقل خطورة، من إطاعته، سوف يعصون القوانين ويبادرون على الفور إلى قلب حكم الدولة. كما سينشرون الفوضى والحرب الأهلية"<sup>5</sup>. ولتفادي الفوضى جرى تأسيس الحكم المدني على أساس التفويض الشعبي، وليس الحكم الديني الذي يعتمد على تفويض إلهي. "سيقوم "هوبز" بالقطيعة مع الماضي عبر إزاحة الله تماماً من مجتمع مدني يقوم (الآن) على

1- المرجع نفسه، ص 263.

2- المرجع نفسه، ص 324.

3- المرجع نفسه، ص 279.

4- طوماس هوبز، اللفيتان، مصدر سابق، ص 346.

5- المصدر نفسه، ص 520.



وجود مركز واحد للسيادة السياسية ما يجعل الحرب الأهلية مستحيلة إلى الأبد، ويحمي نوعاً جديداً من الفرد المصلح"<sup>1</sup>.

لقد كان لظهور كتاب "الفيتان"، حسب "إهرنبرغ"، أهمية بالغة في إدراك ارتباط المجتمع المدني بنظرية الدولة وسلطتها، فالجهد القوي الذي بذله "هوبز" من أجل إظهار "قلب" و"أعصاب" و"مفاصل" الجسم السياسي سينتهي بالضرورة إلى دمج الأعضاء في مصدر مهيم واحد، إذا أريد للمجتمع أن ينتظم وللسلم المحلي أن يستقر. فمخطط "هوبز" واضح ومعروف كفاية: دور المجتمع المدني في منع الظلم وانعدام الأمن المستشري نتيجة حتمية لرغبة الإنسان الدائمة في حيازة السلطة وحماية نفسه ومصالحته.

يذهب "هوبز" بالتحليل إلى أقصاه مبيناً أن السيادة الفعلية لا تستمد شرعيتها من القوة؛ بل من العقد الذي يتلو الانتصار ويؤسس الثقة الدائمة بين طرفي العلاقة السلطوية، فيجعل استعمال القوة ومنع الحرية غير مقبولين. وتصبح الثورة وحق المقاومة بوجه عام أمراً مسموحاً به، باعتبار أنّ السجن أو غياب الفضاء الخاص لممارسة الحرية البدنية من جملة الأمور الضرورية التي لا يمكن التخلي عنها مهما كانت الظروف. إن "استعمال القوة الذي هو من حقوق السلطة ذات السيادة لا يعني أنها تلجأ إلى هذا الحق في كل لحظة، نظراً لأن الإصراف في استعماله قد يؤدي إلى نوع من العصيان المدني، أو العودة إلى حالة الحرب"<sup>2</sup>. لا يوجد أي باعث يدفع صاحب السيادة إلى التصرف على هذا النحو وإلحاق الضرر برعاياه.

تتجلى حرية المواطنين داخل الفضاء السياسي في الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها، "فصاحب السيادة ليس له الحق في أن يأمر مواطنه بقتل نفسه بنفسه أو في أن يمتنع عن الغذاء أو التنفس أو أية وظيفة أخرى من الوظائف الحيوية. وإلا فإن المواطن يتمتع بحق العصيان، أو الدفاع المشروع عن الذات"<sup>3</sup>. وعندما نمعن النظر فيها نلاحظ أن قيمة الحياة لا تتحقق إلا في ظل الحرية، أي الاستمرار في الوجود والحركة دون عوائق، وأنها تتعلق بالسياسة وليس اللاهوت، فما يتوصل إليه البشر أنفسهم من عقود والتزامات هو وحده معيار الحكم على الأفعال البشرية من زاوية العدل أو الظلم، مثلما أنّ الثواب والعقاب من مسمولات السلطة السياسية وليس الكنيسة العالمية التي تنزع عن البشر حريتهم.

1- جون إهرنبرغ (Ehrenberg. John)، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، ط 1، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 149.

2- البكاي ولد عبد الهالك، العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية، مرجع سابق، ص 294.

3- المرجع نفسه، ص 317.

## 6- خاتمة:

إن السعي إلى تحقيق السلام، ونبذ العنف والاستبداد والظلم، ليعتبر القاسم المشترك للبشر جميعاً، إنه منغرس في طبيعتهم وفي طموحاتهم، فأرسطو يقر أن الخير غاية كل الناس، وأن الغاية من كل علم أو فن هي تحقيق خير ما، وأن أسى العلوم والفنون هي السياسية، لأن الخير السياسي في نظره لا ينفصل عن العدل والمنفعة العامة، وتحقيق المساواة. وما دامت الحقوق والامتيازات تختلف من شخص إلى آخر، فإن الاعتماد على الأخلاق وحدها لا يكفي لتربية الإنسان على المعاملة الجيدة، فمعظم الناس مشدودون إلى عواطفهم لا إلى عقولهم، وطبيعة الناس العاطفية أميل إلى الخضوع للعنف أكثر منه لقوة البراهين العقلية. وتشكيل الإنسان الجيد ليكون مواطناً جيداً، رهين بوجود مجتمع جيد وقوانين ضابطة، فالإنسان العادل هو الذي يطيع القوانين، والظالم هو الذي لا يخضع لها، وإذا كان من يتبعها عادلاً فمن المؤكد أن جميع الأمور القانونية أمور عادلة.

لم يستمر التشديد على طاعة القوانين مع "النظرية التيقراطية" التي سادت في العصور الوسطى، والتي جعلت مصدر الطاعة دينياً. وقد بلغ الأمر بأصحاب نظرية "الحق الإلهي" إلى تأليه الملك أو الحاكم وتقديسه حتى بعد وفاته، فكما أن الإله واحد فلا بد أن يكون هناك إمبراطور واحد. فاعتبروا تسلط الأمراء عقوبة من الله، وعدوا الأمور التي أقرتها الإرادة السماوية أمورا مقدسة لا يمكن أن تطالها عجرفة بني البشر. ففقدت القوانين البشرية معناها، وخسر الشعب الحق في تغيير القوانين والتشريعات المعمول بها في "الدولة"، والتي ترجع في أصلها للإرادة الإلهية، وعلى الرغم من أن الملك هو الذي يسنها، فإنها مستمدة في حقيقة الأمر من سلطة إلهية يجسدها الملك، خليفة الله في الأرض.

لكن سرعان ما دب الشقاق والخلاف بين أصحابها، وبينهم وبين السلطة الزمنية، انتهى إلى استحالة قيام دولة مسيحية موحدة، تجتمع فيها سلطتان؛ سلطة دنيوية يرأسها الإمبراطور، وأخرى دينية يرأسها البابا. فنشبت الحروب الدينية الطاحنة التي ستمهد طريق الانعتاق من سلطة الكنيسة ومن الطاعة العمياء، والعودة إلى طاعة القوانين البشرية الناتجة عن التعاقد. حيث ذهب كل مفكري الحداثة وفلاسفتها، وعلى رأسهم "هوبز" إلى جعل الإرادة، إرادة البشر وليس إرادة الله، مصدر السلطة والحق، وتكريس الطابع السياسي للدولة والحق. وصار ممكناً الحديث عن دولة القوانين، الدولة المدنية الديمقراطية، التي تكفل للجميع الحق في الحرية، بما فيها الحرية الدينية، وفي رفض القوانين الظالمة رفضاً مدنياً يحترم التعاقد ويصححه.

فالمقال ليس دعوة لتبني تصور هوبز بالحرف، وإنما محاولة لإنصاف هذا الرجل واستقراء بعض مقومات فلسفته السياسية \_ على خلاف ما هو متداول حول فلسفته السياسية \_ التي تمكن من إرساء دعائم الدولة في أفق تطويرها عبر تبني تصورات أكثر قرباً من التصورات الديمقراطية المعاصرة.

## 7- قائمة المصادر والمراجع:

### المصادر:

- 1- هوبز (توماس): "اللفيتان"، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد. الطبعة الأولى-أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ودار الفارابي، 2011.

### المراجع العربية:

- 1- إهرنبرغ (جون): (Ehrenberg. John)، "المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة"، ط 1، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
- 2- سباين (جورج): "تطور الفكر السياسي"، ج 3، ترجمه حسن جلال العروسي، راجعه وقدم له محمد فتح الله الخطيب، الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- 3- صالح (مصباح): "فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط"، ط 1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان.
- 4- عبد الحق (منصف): "الأخلاق والسياسة، كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.
- 5- العروي (عبد الله): "مفهوم الدولة"، ط 1، المركز العربي الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1981.
- 6- محمد (علي عبد المعطي): "الفكر السياسي الغربي"، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، 2000.
- 7- مكيافيلي (نيقولاً) "الأمير"، ترجمة، أكرم مومن، مكتبة ابن سينا، القاهرة.
- 8- ولد عبد المالك (البكاي): "العقل والحرية في فلسفة هوبز السياسية"، ط 1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2013.

### المراجع الأعجمية:

- 1- Hobbes (Thomas): du citoyen – traduction modernisée par : Samuel sobière; librairie générale Française 1996- paris
- 2- Hobbes (Thomas): Leviathan, prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay.

**الأدوار المتجددة للأنشطة المدرسية – الألفية  
تصور مقترح مستمد من التجربة اليابانية المعاصرة  
دراسة تحليلية مقارنة**

**The Evolving Role of School Activities Outdoors a Suggested  
Conception Adapted from Modern Japanese Educational  
Practices  
An Analytical Comparative Study.**

**أ. أريج إبراهيم الحاسي**

**كلية التربية جامعة بنغازي  
ليبيا**

**[areegalhasey530@gmail.com](mailto:areegalhasey530@gmail.com)**



## الأدوار المتجددة للأنشطة المدرسية – الأصفية

### تصور مقترح مستمد من التجربة اليابانية المعاصرة

### دراسة تحليلية مقارنة

أ. أريج إبراهيم الحاسي

#### الملخص:

اتجهت الدول المتأخرة في ترتيبها إلى تطوير أنظمتها التعليمية؛ من خلال العناية بجودة التعليم، بدل زيادة عدد المدارس ذات الجودة المنخفضة؛ ويتطلب البحث عن أكثر الطرق فعالية لتحسين مخرجاتها التوجه نحو التجارب الريادية الناجحة ومحاولة فهمها وتطبيقها على أرض الواقع، وعليه تقدمت الباحثة بهذه الدراسة بهدف فهم الطرق المناسبة لتفعيل النشاط الطلابي الذي يُعد الدعامة الأساسية في التربية الحديثة، بحيث يتطلب الاهتمام والتركيز لاختياره ودعم طرق تنفيذه والإفادة من مخرجاته في جميع النواحي التخطيطية والتنفيذية والتوجيهية والتقويمية لطلاب المؤسسة التعليمية، داخل إطار من التفاهم المتبادل والتنسيق بين المدرسة وجميع الجهات المعنية، وبناء على ذلك عمدنا إلى إجراء دراسة تحليلية مقارنة في ضوء إحدى التجارب العالمية الرائدة في مجال استخدام الأنشطة وتطبيقها، وهي التجربة اليابانية الرائدة، على اعتبار أن نظام التعليم في اليابان يهتم بالمبدعين ويعمل على تنمية قدرات الابتكار والإبداع، عن طريق تقديم تعليم فعال للأطفال المبدعين في إطار المدرسة اليابانية الشاملة، وهو النموذج الذي نحاول فعليا الاستفادة من مخرجاته والاسترشاد بخطواته مع الحفاظ على الهوية وأصالة القيم العربية الإسلامية التي تزخر بها برامجنا التربوية التعليمية.

الكلمات المفتاحية: الأنشطة المدرسية – الأهمية والتوظيف-النموذج الياباني-تنمية الشخصية – الطلاب والأنشطة".

**Abstract:**

Countries that are lagging behind have tended to develop their educational systems; By paying attention to the quality of education, not to increasing the number of low-quality schools; The search for the most effective ways to improve its outcomes requires orientation towards successful pioneering experiences and an attempt to understand and apply them on the ground, and accordingly the researcher submitted this study with the aim of understanding the appropriate ways to activate student activity, which is the mainstay in modern education. Its outputs in all aspects of planning, implementation, guidance and evaluation for students of the educational institution, within a framework of mutual understanding and coordination between the school and all concerned parties, it was agreed to conduct a comparative analytical study in the light of one of the world's leading experiences in the use and application of activities, which is the leading Japanese experience, considering The education system in Japan cares about the creators and works to develop the capabilities of innovation and creativity, by providing effective education for creative children within the framework of the comprehensive Japanese school, a model that we are actually trying to benefit from its outputs and be guided by its steps while preserving the identity and originality of the Arab and Islamic values that abound in our educational programs educational.

**Keywords:** School activities - importance and employment - the Japanese model - personality development - students and activities.

## 1- المقدمة:

تملك المدرسة إمكانات مادية ومعنوية وشبكة علاقات اجتماعية داخلية وخارجية تتمثل في إدارة المدرسة والمعلمين والطلاب، وتشمل أيضاً المناهج الدراسية المختلفة والأنشطة الطلابية الفعالة في جميع المجالات، كل هذه العوامل تجعل من المدرسة صورة مصغرة للحياة في المجتمع الذي تتواجد فيه؛ إن حياة المدرسة نفسها حياة اجتماعية بكل ما فيها من أخذ وعطاء ومن إنجاز لخبرات مشتركة، لذا لا بد أن يكون جو المدرسة استمراراً لجو البيت الصالح فتتفتح لدى الطلاب القيم المرغوب فيها وأن تمدهم بالخبرات اللازمة التي تعدّهم ليكونوا مواطنين صالحين، وهكذا ينبغي أن يكون جو المدرسة نموذجاً صالحاً لما نريد أن يكون عليه المجتمع، وأن يكون فضاء جذاباً، بحيث يفضله الموجودون فيه، ويشعرون داخله بالاطمئنان والاستقرار الاجتماعي والنفسي والمادي، ولهذه الأسباب وغيرها تدعو الحاجة إلى زيادة اهتمام المدرسة بطلابها والاهتمام بتربيتهم وصقل مواهبهم والإسهام بفاعلية في تطبيعتهم الاجتماعي، ومراقبة سلوكياتهم بحيث يشعرون أنهم يشكلون جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الذي يعيشون فيه ملتزمين بانتمائهم إليه، وبمعتقداته وقيمه الدينية والخلقية ونظمه وأهدافه (كاره، 1999).

إن ظهور مصطلح النشاط المدرسي في بعض مدارس العالم العربي بصفة عامة منذ الأربعينيات يدل على أن رجال التعليم في عالمنا العربي أدركوا – منذ ذلك الوقت – أهمية النشاط في تكوين شخصية الطالب، وأن مفهوم النشاط المدرسي ليس مجرد نشاط للترفيه عن الطالب في المدرسة أو لقضاء وقت الفراغ، إنما هو يساعد على اكتشاف مواهب الطلاب وقدراتهم (صالح، د.ت.)، ذلك أنّ النشاط المدرسي هو أحد العناصر الأساسية التي تساعد على نمو المتعلم المعرفي والاجتماعي والنفسي والصحي الخ... نمواً متوازناً يمكنه من الاستمرارية في التعلم بخطى ثابتة، لذلك فإن الإدارة المدرسية الجيدة هي التي تتفهم أهمية النشاط، وتعتبره من الركائز الأساسية في العملية التعليمية (عامر: 2019، 185)، وتعد اليابان من أكثر الدول تميزاً في مجال التعليم وتقدماً في إدارة الصفوف التعليمية، وأصبحت بذلك نموذجاً يحتذى به في هذا المجال حيث كانت لها الريادة في العديد من الخطوات النظامية والمنهجية، وقد عملت منظومة التعليم اليابانية بجهد مكثف على رفع الدافعية والاطلاع والابتكار عند الطلبة في المراحل التعليمية المختلفة، وقد أفردت العديد من البحوث النفسية والتربوية حول عامل الإبداع وكيفية غرسه كسلوك إيجابي مبكر لدى المتعلمين عامة في دولة اليابان (الکرد، 2014)، ولهذه الأسباب مجتمعة كان اختيارها نموذجاً يحتذى به في دراستنا هذه.

## 2- مشكلة الدراسة:

تم تطوير مفهوم الأنشطة المدرسية في النظرية التربوية التعليمية بشكل لافت في السنوات الأخيرة، وصرنا نقرأ كثيراً عن كيفية استخدامها لأغراض متعددة وفق الأنظمة التعليمية لهذه الدول، فعلى الرغم من تداخل عناصر عديدة في المنظومة التعليمية، فإن المخرجات تتشكل في اتزان وتجانس تام، دون خلل أو انزلاق عن الهدف الأسمى، وهو التطوير المستمر للمنظم التعليمية، ومن المهم أن يتم النظر- للأنشطة التعليمية- بوصفها جزءاً فعالاً في نجاح المنظومة التعليمية؛ بناءً على المنظور التربوي التعليمي الشمولي؛ الذي يُعرف- الأنشطة- بأنها جميع الأعمال والإنجازات والمشاريع؛ التي يقوم بها التلاميذ داخل المدرسة وخارجها ويحققونها بعد الانتهاء من عملهم المدرسي.

ونظراً للأهمية التربوية الكبيرة للأنشطة المدرسية؛ أظهرت وزارة التربية والتعليم في ليبيا اهتمامها بالأنشطة المدرسية، حيث وضعت في هيكلها الإداري إدارة تعنى بالنشاط المدرسي، وأوكلت إليها العديد من المسؤوليات والاختصاصات، من أهمها التخطيط لوضع البرامج المتعلقة بالأنشطة المدرسية لمختلف المراحل التعليمية، ومتابعتها من خلال الإدارات الفرعية للنشاط المدرسي، كما أقرت في الملاك الوظيفي استحداث صفة منسق للنشاط المدرسي داخل كل مدرسة، وذلك لمتابعة الأنشطة المدرسية وتفعيلها داخل المؤسسة التعليمية، والتنسيق بين مكاتب النشاط في الوزارة، ويعدّ كل ذلك دليلاً على اهتمام وزارة التربية والتعليم بالنشاط المدرسي، وعلى إيمانها بدوره الفعال في المنهج المدرسي الحديث (المبروك، 2016)، وعلى الرغم من وجود تلك المكاتب في الهيكل التنظيمي لوزارة التربية والتعليم، فإن المتفحص للواقع الحالي يقف على العديد من الصعوبات التي تواجه ممارسة هذه الأنشطة التي تحد من قدرتنا على توظيفها فعلياً داخل مؤسساتنا التعليمية. ولئن كانت بعض المدارس تمنح حصص النشاط المدرسي أهمية حقيقية في تنمية شخصية الطالب والرفع من قدراته وتنمية مواهبه واكتشاف ميوله؛ فإنها محدودة العدد، إذ اعتادت الغالبية العظمى من المدارس على استخدام نمط تقليدي من النشاط، ينحصر في إشراك عدد قليل من التلاميذ الذين يتم اختيارهم من بين أصحاب المواهب أو المتميزين من ضمن مجموع الطلبة (عامر، 2019: 181)، وتُعد هذه الممارسة من أفدح الأخطاء في فهم النشاط المدرسي وتقديره دوره وحصر وظيفته في تحقيق في المسابقات أمام المدارس الأخرى فقط، دون إتاحة الفرصة لمشاركة أكبر عدد من التلاميذ والمعلمين في خلق بيئة تعاونية متفاعلة مليئة بالحركة والعمل داخل المدرسة وخارجها أيضاً، فيتم قصر المناشط الدراسية على مجموعة محدودة فقط، وفي مجالات محددة.

وتجد الباحثة أنه من المهم أن يتم الحديث عن الأنشطة المدرسية بشكل موسع؛ بحيث لا يتم تقييدها في إطار ما يحدث بين جدران المدرسة أو في المناشط المرتبطة بالمنهج المدرسي؛ وتأسيساً على هذه الفكرة الأساسية اتجهت هذه الدراسة إلى استخدام المنهج التحليلي المقارن، وذلك لأن مقارنة التعليم أو جزء منه بين دولة وأخرى ليس شيئاً يسيراً؛ بسبب اختلاف الأنظمة التعليمية بينها، فالمقارنة هنا تحتاج إلى جهد كبير لرصد أوجه المقارنة بعناية؛ لاختلاف الدول في الدين والعادات والتقاليد، وتباعدها من ناحية العوامل المؤثرة فيها، وعليه سيتم التركيز على واقع الأنشطة المدرسية في أشهر الدول الصناعية في الشرق- وهي دولة



اليابان - والتي تعد من التجارب الريادية التطويرية النافعة؛ لذلك من الضروري الاسترشاد بها، ولقد انطلق التصور من عدة تساؤلات أثارت اهتمام الباحثة حول الواقع الحالي لاستخدام الأنشطة في المؤسسات التعليمية الليبية:

- هل تعتبر الأنشطة وسائل علمية منظمة لتنفيذ برامج وتحقيق أهداف اجتماعية وتربوية مختلفة؟ وإلى أي حد تستخدم الأنشطة المدرسية كطرق للترفيه والتسلية دون أن يستفاد منها في تحقيق الأهداف التربوي التعليمية الصحيحة؟

### 3- أهمية الدراسة:

لا يُعدّ النشاط المدرسي فكرة حديثة، بل قديمة قدم نشأة التعليم. وبذلك يمكننا الوقوف على النشاط قديماً وحديثاً؛ من خلال استعراض طرق النشاط المدرسي في بعض المؤسسات التعليمية العربية عامة والليبية بشكل خاص حيث لاحظنا الآتي:

- تميزت معظم المدارس العربية بتجاهل الأنشطة المدرسية؛ بحيث اقتصر اهتمام المعلمين على المقررات الدراسية القائمة على التلقين؛ بهدف حشو المادة التعليمية في أذهان المتعلمين، بالرغم من عجز الخبرات المكتسبة عن تلبية حاجاتهم أو حل مشكلاتهم، مما يشير إلى أن هذه المرحلة تميزت بالتعليم التقليدي.
- التعرف على ماهية الأنشطة المدرسية اللاصفية وتحديد أهميتها، وكذلك تقديم بعض المقترحات التي يمكن أن تسهم في زيادة فاعلية أداء الأنشطة اللاصفية في ضوء التجربة اليابانية المعاصرة.

### 4- أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى المقارنة بين مفهوم الأنشطة المدرسية وطرق تطبيقها واستخدامها في مؤسسات التعليم في الدول العربية وفي بعض الدول المتقدمة – التي كانت – اليابان – من ضمنها في الجوانب التالية:

✓ للأنشطة في المؤسسات التعليمية في الدول المتقدمة مزايا وفوائد عدة، وعلى الجانب الآخر نلاحظ أن في تطبيقها وكيفية استخدامها العديد من المآخذ داخل مؤسساتنا التعليمية. وعليه تهدف الدراسة الحالية لتحديد الأسباب التي قد تكون نتيجة لعدم الوعي بأهميتها أو بكيفية التطبيق والتنفيذ.

✓ تهدف الدراسة الحالية إلى لفت الانتباه صوب التعليم الفني والمهني قصد التوسع فيه وإدخال التقنيات الحديثة فيه، من خلال الاهتمام بالأنشطة المدرسية المختلفة – سواء داخل المدرسة أو خارجها.

✓ تهدف الدراسة الحالية إلى لفت الانتباه نحو اكتشاف المواهب وتقدير المبدعين من الطلبة في المجالات المختلفة التي قد تسهم الأنشطة المدرسية في اكتشافها ودعمها وتشجيعها سواء داخل المدرسة أو خارجها.

✓ إمكانية الاستفادة من التجربة اليابانية التعليمية، ومن تجربتها في الأنشطة المدرسية في المدارس العربية عامة، وفي المدارس الليبية علي وجه الخصوص.

## 5- مصطلحات الدراسة ومفاهيمها:

تُعرّف دائرة المعارف الأمريكية النشاط المدرسي –اللاصفي- بأنه "تلك البرامج التي تنفذ بإشراف المدرسة وتوجهها، والتي تتناول ما يتصل بالحياة المدرسية وأنشطتها المختلفة ذات الارتباط بالمواد الدراسية أو الجوانب الاجتماعية والبيئية أو الأندية ذات الاهتمامات الخاصة بالنواحي العملية أو العلمية أو الرياضية أو الموسيقية أو المسرحية أو المطبوعات المدرسية.

هذا وقد عرّف الدخيل (2002) النشاط المدرسي –اللاصفي- على أنه "عبارة عن مجموعة من الخبرات والممارسات التي يمارسها التلميذ ويكتسبها، وهي عملية مصاحبة للدراسة ومكملة لها، ولها أهداف تربوية متميزة، ومن الممكن أن تتم داخل الفصل أو خارجه".

أمّا إدارة النشاط المدرسي بوزارة التربية والتعليم في ليبيا، فعرّفت (مفهوم النشاط المدرسي): بأنه "العمل المنظم المفيد الذي يمارسه التلميذ بكامل حريته ويكون امتداداً طبيعياً للمناهج الدراسية ويؤدي إلي تربيته وإعداده للحياة، وينمي كامل حريته، ويكون امتداداً فيه الجوانب الخلقية والقومية والثقافية والبدنية والاجتماعية والفنية، بإشراف وتوجيه القائمين على شؤون العملية التربوية" (إدارة النشاط المدرسي، 2010).

يُمكننا وصف النشاط المدرسي –اللاصفي- على أنه جزء متكامل مع المنهج المدرسي يمارسه التلاميذ اختيارياً (بدافع ذاتي) لتناسبه مع ميولهم وقدراتهم المختلفة ويشمل مجالات متعدّدة ليشبع حاجاتهم البدنية والعقلية والنفسية والاجتماعية، ومن خلاله يتمكن التلاميذ من اكتساب العديد من الخبرات، كل حسب مرحلة نموّه.

## 6- منهج الدراسة:

لاحظنا مؤخراً انتشاراً واضحاً للدراسات المقارنة بين الدول النامية التي تصنف بالمتأخرة علمياً واقتصادياً، وبين نظيراتها من الدول المتقدمة في المجالات الاقتصادية والتقنية والمعرفية المختلفة؛ والتزاماً بالمنهج العلمي المتبع ستركز الدراسة الحالية على تقديم رؤية تحليلية مقارنة بين المنظور العربي ومفهوم الأنشطة وبين كيفية تفعيلها واستخدامها كجزء من المنظومة التربوية في الأغراض التعليمية المختلفة.

### 6-1- أولاً: الخلفية النظرية:

#### 6-1-1- تمهيد :

ظهر مُصطلح الأنشطة المدرسية -اللاصفية- في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وزاد الاهتمام به بشكل واضح مع بدايات القرن الحادي والعشرين، كأحد الاتجاهات التربوية والنفسية المعاصرة، ذات التأثير الكبير على عملية التعلّم داخل غرفة الصف وخارجها من جانب تلاميذ المدارس والمعاهد

والجامعات، مما ساهم في زيادة توضيح مفهوم الأنشطة المدرسية -اللاصفية - وأهميتها ومجالات تطبيقها في مختلف التخصصات الأكاديمية والموضوعات المدرسية والجامعية المتنوعة.

هذا ويعتبر النشاط المدرسي عنصراً مكملاً للمنهج الدراسي، بدونه لا تتم العملية التربوية الفعالة على وجهها الأكمل، حيث تساهم في تطوير الخلق الجيد، وتدريب الطلبة على أسلوب المعاملة الحسنة، إضافةً إلى اكتسابهم السلوك المستقيم، كما من شأنه أن يعدل السلوك غير السوي، وتعتمد الكثير من المدارس على نشاطات تعليمية مثل القراءة والاستماع والاستجابة لأسئلة المتعلمين، أي الاستظهار والترديد وهي نشاطات ذات أهمية، غير أن الاعتماد عليها دون الأنشطة المفيدة الأخرى أمر غير سليم تربوياً (ظاهر، 2002).

فالأنشطة المدرسية التي يصفها العديد من خبراء التربية بالأنشطة – اللاصفية – هي كل برامج النشاطات التي يمكن لإدارة المدرسة أن تنظمها خلال فترة الدراسة وخارجها أيضاً؛ وتضم مجموعة من المناشط التي قد يتقيد بها الطالب في فترة العطل الدراسية والفصلية والصيفية؛ بما في ذلك المشاركة في خدمة المجتمع المحلي، عبر التنسيق والتعاون مع المؤسسات والهيئات الأهلية لهذا المجتمع، فهي إذاً نشاطات يمكن أن توجه إلى تلاميذ المدرسة بخاصة، والتي قد تسهم إذا تم تنظيمها بشكل جيد إلى تحسين المجتمع المحلي (هلال، د.ت).

يُشير عدد من الخبراء التربويين إلى أهمية مثل هذه النشاطات، ويعدونه بمنزلة الاكتشاف الحقيقي للأفكار الجديدة والمفاهيم لدى المعلمين، كما يضيفون أيضاً إلى أن امتلاك بعض المعلومات حول موضوع ما لا يغير من سلوك الفرد فحسب، بل إن معنى هذه المعلومات عنه هو الذي يشكل خبرته، ويحدد سلوكه ومن أهم معايير اختيار الأنشطة التعليمية ما يلي:

إن المعيار الأول لاختيار الأنشطة التعليمية هو مدى مساهمة هذه الأنشطة في تحقيق غايات المنهج وأهدافه ومراميه. فإذا كان على المتعلمين مثلاً تنمية قدراتهم على حل المشكلات فإن الأنشطة التعليمية يجب أن تزودهم بالفرص الملائمة لكي يقوموا بحل المشكلات عملياً، وأن تعمل الأنشطة على خلق دافعية لديهم، فتعمل على تنمية أنماط سلوكية جيدة، والنشاطات التعليمية الجيدة هي تلك التي تضع المتعلمين في مواقف وأجواء مرنة قابلة للتعديل والتغيير حسب موقف وخبرة التعلم.

ومن البداهة القول إنَّ التطبيق العملي واكتساب المتعلمين الثقافة والفهم وقوة الشخصية والقدرة على حل المشكلات لا يتم دون تطبيق عملي. ومن أهم معايير اختيار الأنشطة ارتباطها بالمنهج التعليمية ومدى قدرة المتعلمين على فهمها وتطبيقها فضلاً عن قدرة المعلمين على تنفيذها ومراجعتها وتقويمها كذلك.

## 6-1-2- من مجالات الأنشطة المدرسية:

- أنشطة رياضية، هدفها تربية التلاميذ بدنياً وتعزيز سلوكيات التعاون والعمل الجماعي والمنافسة الإيجابية لديهم، من خلال تشكيل فرق مدرسية وتنظيم مباريات بين الشُعب والصفوف أو مع فرق مدرسية أخرى، وتحفيز الجميع على المشاركة في كافة الأنشطة والألعاب.

- أنشطة ثقافية، هدفها تنمية الحس الجمالي والنقدي والإنساني عند التلاميذ من خلال تنظيم حفلات موسيقية، مسرحية، سينمائية، مسابقات رسم ومعارض، رحلات استطلاعية إلى المعالم التاريخية في البلد...
- أنشطة اجتماعية، هدفها تنمية الوعي بكيفية المحافظة على بيئة سليمة وصحية، من خلال برامج توعية صحية وبيئية، وحملات نظافة وتوزيع منشورات الخ...
- أنشطة كشفية، هدفها تنمية الاعتماد على النفس عند التلاميذ، من خلال تنظيم مشاركتهم في النشاطات الكشفية وتوفير الدعم اللوجستي لهم، من قاعات وملاعب وتجهيزات، لممارسة فعاليتهم.
- أنشطة صحية، وهدفها تنمية الوعي بكيفية المحافظة على الصحة الجسدية والنفسية من خلال برامج توعية صحية وتدريبات للمحافظة على الصحة.
- حقوقية / مواطنة، وهدفها التوعية بالحقوق والواجبات وممارستها من خلال نشاطات وبرامج توعية وحملات وطنية متواضعة.
- بيئية، وتشمل الأنشطة ذات العلاقة المباشرة بالبيئة كالرحلات السياحية وتربية الطيور والحيوانات وحملات التوعية بالنظافة والمحافظة على البيئة... الخ (سعادة وآخرون، 2006).

### 6-1-3- دور الأنشطة المدرسية في خدمة البيئة الاجتماعية المحلية:

- تنقسم الأنشطة المدرسية إلى نوعين: نوع يمارس داخل حجرات الصف، ونوع آخر يمارس خارج حجرات الصف، رغم عسر ممارستها لضيق الأماكن، أو عدم وجود أماكن دائمة مخصصة لها (قاعات أو مسرح أو معامل...)، فيكون الحلّ هو أن تمارس داخل الفصول.
- وبصفة عامة نجد أن النشاط الطلابي بالنسبة للبيئة والمجتمع المحلي يهدف إلى تحقيق ما يلي:
- 1- العمل على توفير علاقات أفضل بين المدرسة والمجتمع والبيئة الاجتماعية المحيطة بها.
  - 2- العمل على زيادة الاهتمام بين المدرسة والمجتمع، فتصبح المدرسة حلقة تصل بينهم في الفكر والتوجه.
  - 3- يستطيع النشاط المدرسي أن يفعل دور بعض المؤسسات الموجودة داخل المجتمع.
  - 4- عن طريق النشاط يزداد دور المدرسة في خدمة المجتمع المحلي (عبد الرحيم، 2000).
- إن المعيار الأول لاختيار الأنشطة التعليمية هو مدى مساهمة هذه الأنشطة في تحقيق غايات المنهج المدرسي ومراميه وأهدافه، ومع تقدم علم النفس وظهور آراء تربوية جديدة أصبح لنشاطات المتعلمين أهمية كبيرة في العملية التعليمية، ومع حلول العقد الثاني من القرن العشرين بدأت تظهر عناصر جديدة في المنهج تصف عناصر الموقف التعليمي بشكل دقيق، وتحدد النشاطات التعليمية التي ينبغي على المتعلمين أن يقوموا بها لكي يتفاعلوا إيجابيا مع محتوى المقرر الدراسي .

## 2-6- ثانيا: رؤية مقترحة لأنشطة المدرسية في ظل التجربة اليابانية المعاصرة

### 1-2-6- مبررات التصور المقترح:

نظراً لأهمية ممارسة الأنشطة (الرياضية والثقافية والفنية والاجتماعية) بالنسبة إلى الطلاب والطالبات وما تمثله من إيجابيات في إطار بناء الشخصية وتكوينها الفكري ودعم أواصر العلاقات الإنسانية في أوساط المجتمع الطلابي، لم تكن المدرسة مكاناً يتجمع فيه الطلاب للتحصيل فقط، بل مجتمعا صغيرا يتفاعل أعضاؤه فيه، يتأثرون ويؤثرون في بعضهم بعضا، لذلك أخذت التربية الحديثة عن طريق المدرسة بضرورة مساعدة الطلاب على النمو السوي جسمياً واجتماعياً وعاطفياً وروحياً حتى يصبحوا مواطنين صالحين.

حاولت الباحثة، اعتماداً على الخبرة التربوية التي اكتسبتها من عملها في مجال التعليم لفترة طويلة، ومن تعاملها المباشر مع الطلبة، ومن خلال الاعتماد على المعلومات التي حصلت عليها من المقابلات التي أجرتها مع بعض المعلمات المختصات داخل بعض المدارس، أن تثبت أن مجال الأنشطة الثقافية والفنية المختلفة لا يتم الاعتراف به كعامل هام في تحقيق الأهداف التعليمية والتربوية المختلفة؛ وقد كانت هذه النتيجة إحدى الفرضيات التي اعتمدت عليها الدراسة الميدانية التي أجريت بهذا الخصوص من قبل الباحثة خلال الفصل الأول من العام الدراسي (2018-2019)، على عينة من طلبة المرحلة الثانوية بمدينة بنغازي، والتي رصدت مجموعة من النتائج الهامة نذكر منها:

- أن هنالك مؤشرات ايجابية في إدراك الطلبة لدور الأنشطة المدرسية مع ملاحظة نقص في الاهتمام بتفاعلها كما يجب في إحداث التوافق والتفاعل الاجتماعي المدرسي للطلاب غير المشاركين في الأنشطة الطلابية.
- هناك ارتفاع ملحوظا في الثقة بالنفس والقدرة على التعامل مع الآخرين والاعتدال على مواجهة الظروف والمواقف الاجتماعية من قبل الطلبة المشاركين في الأنشطة المدرسية عن غيرهم من الطلاب الآخرين غير المشاركين.
- للأنشطة الطلابية تأثير إيجابي على شعور الطلبة بدور المدرسة الاجتماعي.

### 2-2-6- التجربة اليابانية المعاصرة نجاح وريادة:

تعتبر التجربة اليابانية نموذجاً رائداً في مجال التربية والتعليم، حيث تكتسب نوعاً خاصاً من التقدير والاهتمام في مجال التعليم والتنمية والتكنولوجيا والاقتصاد؛ فرغم تداخل عناصر عديدة في منظومة النظام التعليمي، فإن المخرجات تتشكل في اتزان وتجانس تام دون احراف عن الهدف الأهم وهو دور الأنشطة المدرسية في تحقيق رهانات التربية والتعليم كلياً أو جزئياً. تلك الرهانات التي تختلف باختلاف الظروف والعوامل المتنوعة.

وقبل الخوض في الدراسة التحليلية المقارنة وجب علينا طرح جملة من التساؤلات التالية:

- كيف تطور النظام التعليمي الياباني من الشكل التقليدي إلى النظام الرائد الإبداعي؟

- ماهي شروط وأساسيات التوجه نحو الأنشطة المدرسية وكيفية توظيفها في تطوير النظام التعليمي الياباني؟

### 6-2-3- أسباب اختيار التجربة اليابانية المعاصرة:

هناك عدد من الأسباب والعوامل التي جعلتنا نختار التجربة اليابانية أهمها كون التعليم الياباني قدم نموذجا رائداً وإبداعياً في النظام التعليمي العالم والذي يمكن لنا ان نوجزه في التالي:

- أولاً: توجه نظام التعليم الياباني إلى التطوير من خلال التعليم الإبداعي بمراحل مدروسة، وإستراتيجية تعليمية اكتسبت قيمتها من الانفتاح على النظام الغربي مع الحفاظ على واقع واستعدادات المتعلم الياباني، واضعة في الاعتبار الأول الوصول لهدف واحد وهو التعليم من أجل الإبداع.
- ثانياً: تهض التعليم الياباني على فلسفات علمية مدروسة من طرف خبراء في التربية والتعليم. وقد ركزت على بناء الشخصية الإبداعية بدايةً بمرحلة الطفولة وصولاً إلى مرحلة الشباب والكوادر المتخصصة في مجالات الهندسة والصناعة التكنولوجية الحديثة.
- ثالثاً: يصنع النظام التربوي حاضر الأمم ومستقبلها، شرط أن يحصل على دعم من سياسة الدولة والمجتمع.
- رابعاً: رغم أن اليابان لا تنفق على التربية والتعليم بالقدر الذي تنفقه الدول الأوروبية، بما فيها أمريكا وكندا، إلا أنها تملك أقوى نظام تربوي في العالم.
- خامساً: تمكن اليابانيون من احتلال الريادة العلمية من خلال الجمع الأمثل بين معطيات الحضارة الغربية المعاصرة وثقافتهم الشرقية، فخلقوا معجزات اقتصادية وسياسية واجتماعية.
- سادساً: يتقدم اليابانيون على الأوروبيين والأمريكيين في اهتمامهم المبكر بالتعليم قبل الابتدائي، كما يتقدمون عليهم في حجم اهتمامهم بتحفيز التفكير الإبداعي وتنميته (الكرد، 2014).

### 6-2-4- أهداف الأنشطة المدرسية في اليابان:

- الجدير بالذكر أن الأنشطة المدرسية في اليابان تتميز بعدة مبادئ رئيسية هامة تتعلق بالحقوق والحريات الأساسية للفرد، ومنها: تساوي الأفراد أمام القانون، وتكافؤ الفرص التعليمية لكل حسب قدراتهم. كل ذلك وأكثر من المبادئ التي من المهم أن يتم التقيد بها لتحقيق أهداف الأنشطة المدرسية.
- أما حديثاً، فلوحظ أنّ الأنشطة المدرسية في اليابان، تعتمد على الممارسة والتجريب والاستنتاج، فهناك فرص للأطفال من أجل تجريب المهن على أرض الواقع بما يتناسب مع مراحل عمرهم. وكذلك إعطاؤهم الفرصة للمشاركة في الاهتمام بالحيوانات الأليفة، مما يثري لديهم معلومات عن الحيوان وطرق التعامل معه والاهتمام به؛ من خلال الممارسة والاستكشاف، وعليه هدفت الأنشطة المدرسية في اليابان إلى تحقيق الآتي: تأكيد الهوية.

واكتساب القيم الاجتماعية والاتجاهات الايجابية . وتنمية الروح الجماعية وتربية الإبداع.  
ولتربية البيئة . والتربية الجمالية.

#### 6-2-5- أهم العوامل التي تؤثر على الأنشطة المدرسية في اليابان:

- العوامل الجغرافية: التي تختلف قوة تأثيرها على حسب المساحة والموقع والمناخ؛ فمثلاً كان لاعتدال المناخ لديهم دور في استمرار الدراسة في معظم فصول السنة.
- العوامل السكانية: تختلف على حسب التركيب العمري والتكوين العنصري والتوزيع السكاني، فمثلاً في اليابان وُجد انخفاض في عدد المواليد وارتفاع في عدد المسنين؛ مما أدى إلى تقلص عدد الطلاب، كما اشتهرت بالتجانس العرقي.
- العوامل الثقافية: تختلف باختلاف الدين واللغة، ففي اليابان تأثرت الأنشطة المدرسية بمنع تدريس الدين في المدارس، واللغة اليابانية هي اللغة الرسمية في التعليم.
- العوامل الاجتماعية: هناك ثلاث مؤثرات هي: الطلب الاجتماعي على التعليم، والتكوين الطبقي للمجتمع، وقوى التأثير داخل المجتمع، التي تختلف بين السعودية واليابان مثلاً.
- العوامل الاقتصادية: لها تأثيرها على الأنشطة المدرسية. فاليابان بوصفها دولة صناعية، تم تركيز التعليم فيها على البرامج التعليمية التي يطلبها النظام الاقتصادي على مستوى التعليم العام.
- العوامل التاريخية: أثرت على نظام التعليم في اليابان، ومنها ما جاء في تقرير إصلاح النظام التعليمي من تفتيت للمركزية، وتطبيق النظام الأمريكي، وجعل التعليم مختلطاً...إلخ.
- العوامل السياسية: أثرت في اليابان من خلال نظام الحكم الذي تتبعه الدولة. إذ لوحظ ما يحيط بنظام الأنشطة المدرسية في اليابان من قوى وعوامل مؤثرة فيه (العمري، 2005).

#### 6-2-6- الاستفادة من التجربة اليابانية في مجال الأنشطة المدرسية في نظام التعليم العربي "الليبي"

يمكن الاستفادة من التجربة اليابانية في التعليم، باعتبارها تجربة ناجحة وفريدة من نوعها. وقد انطلقت اليابان في مجال تقدمها من منطلق الحفاظ على الهوية والأصالة مع مواكبة الحداثة. وهو نفس المنطلق النظري للمجتمعات العربية . وفيما يتعلق بالأنشطة المدرسية تولى وزارة التعليم الياباني اهتماما كبيرا بالأنشطة، حيث تصل نسبة الاهتمام بها إلى (50%). (حامد وآخرون، د.ت، ص 33) وتقوم فلسفة الأنشطة المدرسية على الركائز التالية :

- الحفاظ على الهوية والأصالة والتمسك بالمووروث الثقافي مع مراعاة التقدم والحداثة.
- مواكبة المعاصرة باحترام الآخر والإنسانية وفهم الشعوب والثقافات المختلفة وتكوين اتجاهات خاصة بالتسامح والتعايش السلمي والتفاهم الدولي.

- تنمية القيم الاجتماعية لدى الأفراد مند الصغر مثل القيم الجمالية والبيئية والقيم الاقتصادية والاجتماعية.
- دعم المؤسسة التعليمية من قبل المؤسسات الاجتماعية الأخرى (الشركات والإدارات والمستشفيات والمصانع)، وذلك في إطار تقديم الخبرة والمهارة اللازمة للطلبة.
- التكامل والتضافر بين الأسرة والمدرسة في إتمام وإنجاح عملية التربية.
- إعطاء الطالب حرية اختيار الأنشطة الملائمة لشخصيته، والعمل على اكتشاف واستثمار كل مواهب وقدرات الطالب إلى أقصى حد ممكن منذ مرحلة الطفولة المبكرة.
- الاستفادة من المباني المدرسية في فترة المساء والعطلات لإقامة الأنشطة المدرسية.
- تقديم وممارسة أنواع من الأنشطة الثقافية والفكرية في القاعات العامة وذلك لرفع المستوى الثقافي لأفراد المجتمع.
- وضع خطط علمية لصياغة أهداف الأنشطة وتصنيفها من حيث أولويتها، والوعاء الزمني اللازم لها.
- فالنشاط الطلابي كما يوضح كورابي (Kurabu)؛ بأنه كل ما يهدف إلى ترسيخ الإبداع عند الطلاب؛ والمشاركة فيه مطلوبة من جميع المراحل الدراسية، بدءاً من المرحلة الابتدائية وحتى المرحلة الثانوية (المغماسي، د.ت، 13).

ومن أهم أشكال النشاط المدرسي المعتاد في مؤسساتنا التعليمية العربية عامة والليبية علي وجه الخصوص ما يلي :

- الإذاعة المدرسية الصباحية.
- احتفالات المناسبات الوطنية والدولية العامة، مثل: يوم المعلم، ويوم الأرض، وغيره من المناسبات الوطنية التي تخص البلد.
- تنظيم نشاطات النظافة المدرسية.
- المعامل والمختبرات.
- الرحلات المدرسية.
- المسابقات الثقافية والرياضية.

إنّ معظم المؤسسات التعليمية في ليبيا تسيطر عليها النظرة التربوية التقليدية. وكانت ولا تزال بعض مظاهر تلك النظرة سائدة في العديد من المدارس، منها أنّها تنظر إلى الأنشطة اللاصفية على أنها هدر للوقت، وتؤثر سلباً في التحصيل الدراسي، بحيث تمنع التلاميذ من التركيز والانصراف الى متابعة دراستهم، الأمر الذي يجعل التعارض قائماً بين ما تطرحه وتقرره مناهج التعليم الجديدة نظرياً، حول الأنشطة اللاصفية، وما يتم تحقيقه وممارسته فعلياً داخل وخارج غرف الصف في العديد من المدارس.



ويمكن الاستفادة من ركائز التجربة اليابانية، وذلك من خلال تقديم هذه الرؤية المقترحة للأنشطة:  
6-2-7- أهداف البرنامج المقترح للأنشطة في المؤسسات التعليمية الليبية:

1. إخضاع النشاط المدرسي بشكل عام للدراسة العلمية المنهجية المعمقة من قبل خبراء التربية والنفوس والاجتماع بحيث يتم وضعه وفق خطة تربوية دقيقة لتحقيق أهداف متدرجة ومتتابعة حسب مراحل النمو والمراحل الدراسية، وبما يتناسب مع تنمية الشخصية (بدءاً من رياض الأطفال وحتى التعليم الجامعي). وعلى غرار التجربة اليابانية، يجب أن يكون تأكيد الهوية وتعميقها، واكتساب قيم المواطنة والحفاظ على الأصالة والموروث الثقافي من أولويات صياغة أهداف النشاط الطلابي منذ المراحل الدراسية الأولى. ويتأتى ذلك من تحصين الطلاب من تيارات العولمة المختلفة والمعادية للهوية، من خلال تكثيف الإرشاد النفسي والاجتماعي لتحصين النشء من تشرب القيم الغربية منذ مرحلة الطفولة المبكرة.
2. وضع وتصميم دليل خاص بالأنشطة المدرسية لكل مرحلة دراسية يوضح أهدافها وأنواعها وكيفية ممارستها ويكون متعارفاً عليه من قبل المدرسة والطلاب وأولياء الأمور.
3. رصد ميزانية خاصة للإنفاق على الأنشطة المدرسية، وتوفير كل مستلزماتها من الأدوات والمواد والمرافق اللازمة.
4. ضرورة إنشاء مقرات ثابتة لممارسة الأنشطة المدرسية عند تصميم المدارس الجديدة (المساح والمراسم والملاعب الرياضية وأماكن التدريب وورش العمل والمكتبات...).
5. دراسة الوعاء الزمني (الحصص) المتعلق بالنشاط، وما يتطلبه من أوقات لازمة للتمرين وصقل المواهب والخبرات دراسة علمية شمولية. وإعطاؤها ما تستحق من الأهمية باعتبارها حصصاً رئيسية، وليست ثانوية، ثم وضع ترتيب لأولويات هذه الأنشطة وكيفية تقديمها في المراحل الدراسية.
6. التخطيط العلمي لوضع الأنشطة المدرسية وفقاً لرؤية علمية بما يجعلها أداة لمواكبة التغيير الاجتماعي، وحل المشكلات الاجتماعية وتحقيق التنمية البشرية المستدامة وذلك على النحو الآتي:

#### أولاً: صياغة أهداف الخطة

تصاغ الأهداف بما يتناسب مع احتياجات الطلبة وقدرات المعلمين وإمكانيات المدرسة ثم العمل على تنمية القيم والاتجاهات المرغوبة اجتماعياً مثل:

#### أ. القيم الدينية:

ضرورة وجود مرشد ديني داخل المدرسة لتقديم الوعي الديني من خلال الحصص والندوات والأنشطة المتخصصة، بصورته الوسطية المبسطة والمتماشية مع العصر الحديث ومساعدة الطلاب على التوازن الروحي والفكري، وإرساء قيم دينية سليمة مبنية على الفهم السليم للدين وحماية المتعلمين من الوقوع في الأزمات الفكرية كالتطرف أو الإلحاد.

**ب- القيم الاجتماعية:**

ضرورة وجود أخصائي اجتماعي داخل المدرسة من أجل تقديم الوعي الاجتماعي مثل احترام الآخر المختلف، بغض النظر عن الاختلافات والفوارق العرقية والطبقية، والإحساس بمعاناة الغير ومد يد العون له، ونبذ التعصب والتحيز، وذلك من خلال دعم اتجاهات التكيف مع الآخرين واحترامهم عبر ممارسة الأنشطة والحملات الاجتماعية والمشاركة فيها مثل أنشطة جماعة الهلال الأحمر وجماعة الأصدقاء وجماعة أصدقاء البيئة والرحلات والزيارات، والاحتفال باليوم العالمي لمكافحة التدخين واليوم العالمي للمسرح وغيرها (...). وبهذا تحقق الأنشطة الطلابية وظيفتها الاجتماعية التي تؤدي إلى ترابط المدرسة مع المجتمع.

**ج- تنمية الجوانب النفسية والصحية وإشباع متطلباتها:**

يتعين وجود مرشد نفسي من أجل الكشف عن قدرات الطلاب وميولهم، وتوجيههم لممارسة الأنشطة والهوايات المتوافقة مع استعداداتهم، ومن أجل مساعدة الطلاب على المشكلات النفسية التي تعترضهم مثل الانطواء والخجل والاكنتاب والتمرد والعنف والدلال والتحرش والتنمر. وتتضح في هذا الجانب أهمية النشاط الطلابي في مساعدة الأسرة في الأخذ بيد الطلاب فمن أجل تجاوز العديد من الأزمات. وتصحيح الاتجاهات الفكرية والسلوكية الخاطئة، وذلك بتعويد الطالب على تحمل المسؤولية والاعتماد على النفس كفرد راشد داخل البيئة المدرسية، وأسوة بالمدرسة اليابانية، ينبغي أن يتحمل الطلبة مسؤولية نظافة المدرسة والمساحات، وكذلك مهمة إعداد المكولات وتوزيعها، من خلال المقاصف المدرسية (حامد وآخرون، د.ت، ص 33).

**د-زيادة الاهتمام بالأنشطة الرياضية:**

يتعين الحث على ضرورة ممارستها من قبل الجنسين (وخصوصا بالنسبة إلى الإناث، وتوفير البيئة المناسبة لممارسة الطالبات للألعاب الرياضية).

ويتطلب ذلك التوعية بأهمية ممارستها بالنسبة للطلبة (حسب المراحل التعليمية المختلفة)، من خلال ممارسة الألعاب الرياضية المتنوعة والتشجيع على مزاولتها كل حسب ميوله، وإقامة المباريات الرياضية على مستوى المدارس وتكريم العناصر المتفوقة رياضيا، بما يتناسب والتخطيط للأنشطة المدرسية، ويلبي احتياجات الطلبة من الذكور والإناث، وفق قدراتهم وإمكاناتهم؛ أي ان تكون الأنشطة متنوعة وشمولية، وترضى كافة الأذواق، فضلا عن الأنشطة الأخرى للذكور والإناث، مثل الموسيقى، القراءة الحرة، الرحلات والزيارات الثقافية والبيئة الخ...

**شروط أساسية للنجاح في تنفيذ النشاط المدرسي – اللاصقي بنجاح:****الإمكانات البشرية:**

- القدرات والمؤهلات للمشرفين والعاملين في مجال النشاط المدرسي بصفة عامة:
- (قدرات الطلاب ومستوياتهم العقلية والمعرفية مهاراتهم وقدراتهم الحركية).

- نوعية النشاط المنفذ فيه البرنامج وحاجاته وأهدافه:
- (مستوى تقبل الطلبة وتوفر القدرة على تنفيذه وتطبيقه بمرونة داخل وخارج المدرسة).
- الإمكانات الإدارية للمدرسة:
- نوع النشاط ومساحته واحتياجاته التدريبية – الميزانية التسييرية لتنفيذه فعليا:
- التشويق والإشباع النفسي والاجتماعي:
- المنافسة الطيبة
- التنمية السلوكية
- تنمية الجانب الجماعي والتعاون وروح الفريق في العمل وتنمية روابط الألفة والمحبة بين الطلاب (ظاهر، 2002).

### ثانياً: صياغة أهداف الخطة بما يتناسب وتحسين ووقاية الطلاب من الوقوع في المشكلات والآفات

#### الاجتماعية المعاصرة

تُقدم الأنشطة المدرسية بما يتماشى مع تعديل سلوكيات الطلبة وتوعيتهم بالمشكلات الاجتماعية مثل: خطورة حمل الأسلحة، والمشكلات الأخلاقية كخطورة آفة التدخين والإدمان على المخدرات، وعلى مواقع التواصل الاجتماعي، والعمل على ترشيد استخدام هذه التقنيات، وتوعية الطلبة بخطورة رفاق السوء، وبقضية الزواج المبكر والمتسرع. ويكون ذلك من خلال تفعيل الأنشطة المدرسية المتنوعة، وشغل أوقات فراغهم، وتوعية الطلبة من خلال المحاضرات الثقافية المرفقة بوسائل العرض التوضيحية؛ وتفعيل قيم الاحترام والصدقة بين الطلاب واحترامهم لبعضهم بعضاً، وخصوصاً بين الجنسين. ومن المهم جداً إشراك الطلاب في التخطيط للأنشطة وطرق تنفيذها، وتجديدها، وذلك من خلال تشكيل لجنة من الشخصيات القيادية البارزة من الطلاب الموهوبين في كافة أنواع الأنشطة المدرسية الذين يكونون حلقة وصل بين معلمي النشاط والطلاب، بما يشعرهم بالمكانة الاجتماعية داخل المدرسة.

#### ثالثاً: صياغة أهداف خطة الأنشطة بما يتناسب مع تنمية شخصية الطلبة:

1. تعميق مفهوم المواطنة والشعور بالانتماء والولاء للوطن والإحساس بالفخر نحو مجتمعهم والإحساس بالمسؤولية تجاههم وخصوصاً في الفترة الراهنة، وتبصير الطلبة بضرورة نبذ الجهوية والقبلية، كما تشمل ثقافة المواطنة نشر ثقافة الحوار والعمل التطوعي والتعايش المشترك واحترام الرأي الآخر، واحترام حقوق المرأة والطفل، والتعريف بالمواثيق والاتفاقيات المعنية بحقوق الإنسان، وتعزيز مفهوم المجتمع المدني واحترام القانون. ..وذلك من خلال المحاضرات التاريخية والتعريف بقيمة الوطن (ليبيا)، وأهميته عبر التاريخ القديم والمعاصر، ومن خلال الرحلات السياحية الداخلية للتعرف على معالمها وعراقتها. والحث على الارتقاء بها وتكوين الاتجاهات الإيجابية نحو كل ما يتعلق بمصلحة الوطن، ذلك أن الفهم الصحيح لمفهوم المواطنة هو الركيزة الأساس للحفاظ على أمن المجتمع وتماسكه وتنظيم العلاقة بين أفرادها، وبينه وبين المجتمعات الأخرى.

2. التفتح على مكاسب الحضارة الإنسانية المعاصرة وانجازاتها، والتعريف بثقافة الشعوب والأديان المختلفة. ويكون ذلك من خلال عرض الأفلام الوثائقية والمحاضرات الانثروبولوجية، وذلك بغرض توسيع مدارك الطلاب وتوسيع آفاقهم، وترسيخ قيمة حب العلم والاكتشاف والتدريب على اكتساب المعرفة والتفكير العلمي الناقد، تمشياً مع منهج اليابان في إعطاء محاضرات ثقافية للطلاب عن الشعوب المختلفة في إطار الحفاظ على الأصالة ومواكبة المعاصرة.
3. الأنشطة المهنية والفنية وتعويد الطلاب على المشروعات الصغيرة وأجواء الحياة المهنية مثل أشغال النسيج والسجاد، والخزف، وأشغال الخشب والتجارة، والتصوير الفوتوغرافي، والتصميم والديكور والزخرفة، وأشغال الزجاج، والزراعة، والخياطة والتدبير المنزلي.....).
4. ممارسة الأنشطة المدرسية في الأماكن والقاعات العامة بهدف فتح باب المشاركة للأهالي وأفراد المجتمع، والرفع من المستوى الثقافي.
5. عقد الصلات والروابط بين المؤسسة التعليمية وبقية المؤسسات الاجتماعية بهدف إدماج الطالب في المجتمع وإكسابه الخبرات والمهارات اللازمة.
6. عقد الندوات والبرامج الإعلامية لتوعية أفراد المجتمع بفوائد وأهمية النشاطات الطلابية لأبنائهم.
7. مضاعفة التوجيه من وزارة التعليم للقيام بعقد دورات تدريبية متخصصة للمدرسين ومشرفي الأنشطة الطلابية.
8. تدعيم وتوثيق الصلة التربوية بين الأسرة والمدرسة من خلال عقد الاجتماعات الدورية.
9. مراقبة الأنشطة الطلابية المدرسية ومتابعتها، بصفة مستمرة من قبل إدارات المدارس، ووضع الخطط التربوية المشتركة والاتفاق على سبل تنفيذها وآليات ذلك التنفيذ.
10. تنظيم معارض ومهرجانات دورية متعلقة بالأنشطة على مستوى المدارس، وإعطاؤها شهرة إعلامية مع تكريم الطلاب المتفوقين في هذه الأنشطة.
11. الاستفادة من المباني المدرسية في الفترات المسائية والعطلات لإقامة الأنشطة المدرسية المتنوعة.
12. تنمية القيم البيئية بتفعيل الأنشطة ذات العلاقة، بتقديم المحاضرات الثقافية عن البيئة بغرض ترسيخ الوعي البيئي، والمشاركة مع الجهات المختصة في حملات حماية البيئة. وترسيخ مفهوم التنمية البيئية المستدامة أسوة بالتجربة اليابانية، مع العمل على تنمية الشعور بالجماعة والمسئولية بدءاً بالبيئة المدرسية من احترام الإدارة المدرسية والمعلمين والمحافظة على المباني الدراسية والأدوات المدرسية وكل ما يتعلق بالبيئة المدرسية والحرص على نظافتها وجمالها. (حامد، د.ت، ص 11). ويتم ذلك عبر حث الطلاب على ترشيد استخدام الطاقة الكهربائية، والمياه، والتعامل الأمثل مع البيئة والمنتجات الزراعية، والحفاظ على الأشجار والمناطق الخضراء خصوصاً في المدن، وربط الطلاب بمشكلات البيئة العالمية مثل مشكلة التصحر، وثقب الأوزون، وأضرار التلوث البيئي الناجمة عن المركبات الإلية، ومشكلة العشوائيات والانفجار السكاني، وانتشار الأمراض المختلفة... وغيرها من القضايا البيئية، وذلك من خلال الرحلات

الميدانية المختلفة كالمشاركة في حملات التشجير ونظافة المدينة وزيارة المستشفيات الخ... وهكذا يقع ترسيخ الفكر العلمي السليم في كيفية التعامل السليم والأمثل مع هذه المشكلات لخلق جيل علمي واعي ومثقف .

#### رابعاً: تعزيز الهوية وغرس الانتماء الوطني:

إنّ للأنشطة المدرسية -اللاصفية – دورا كبيرا في تعزيز الانتماء والهوية الوطنية، حيث أن تعزيز القيم والهوية الوطنية يجب أن يكون موصولاً بكلّ نشاط تعليمي مدرسي –صفي ولاصفي - أيضاً، إذ إن الهوية الوطنية تعتبر السياج الواقي للطفل أو المتعلم، وتأسيساً على ذلك ينبغي أن يتمّ الاهتمام بجميع ما يرتبط بتعزيز هوية الدولة، كالموروث الشعبي الذي يجب أن يصاغ صياغة علمية منهجية على شكل أنشطة لاصفية تجعل المتعلم يستشعر هوية الدولة، وأن تكون أحلامه مرتبطة وجوبا بجميع قيم المواطنة التي ينبغي أن يربى عليها، فالهوية الوطنية ليست بتعليم دروس الجغرافيا ولا العلوم ولا التربية الوطنية فقط، بل هي أكبر من ذلك، حيث إن جميع المسابقات العلمية يجب أن تعنى عناية كاملة بالهوية الوطنية من خلال المحاضرات والمشاركات في الأندية وفي جميع النشاطات، وأن يعمل الجميع على تغذية روح المواطنة وغرس قيمها في الجيل الجديد الصاعد.

### 7- الاستنتاج العام:

#### 1-7- الخلاصة والنتائج:

أصبحت التربية، بلا شك، في قمة اهتمامات أي مجتمع يبحث عن الرقي والتطور. حيث تعد عملية إعداد الأفراد للحياة العملية من المهام الأساسية لنظام التعليم. ففي تنوع برامجهم وكفاءته ومرونته تكمن قوة أيّ أمة ونجاحها ومستقبلها، وقد رصدت الدراسة التحليلية عددا من الصعوبات والعوائق التي من شأنها أن تقلل من فرص الاستفادة من النموذج الياباني المتطور؛ ومن المعروف أن الأنشطة المدرسية الناجحة يجب أن يحرص منظموها على الإشراف الجيد عليها، وحسن اختيار العناصر الفعالة، إضافة إلى التنظيم والتخطيط الكافيين قبل تنفيذها، حتى لا تفشل في تحقيق هدفها التربوي والتعليمي، وقد تم وضع بعض النقاط الموجزة التي من شأنها أن توضح بعض العوائق والصعوبات التي تواجه تنفيذ الأنشطة علي أرض الواقع .

#### 2-7- عوائق التطبيق والتنفيذ:

من المهم أن يتم التعرض لبعض العوائق التي تواجه تطبيق التصور المقترح داخل المؤسسات التعليمية في الدول العربية عامة، وفي ليبيا علي وجه الخصوص، وقد قسمت إلى عوائق داخلية وأخرى خارجية. الأولى تتصل بالمدرسة والثانية بالأولياء والوزارة وسائر الهيئات...

من العوائق الداخليّة التي تتعلق بالمدرسة ذاتها:

- ما يتعلق بإدارة المؤسسة التعليمية في ذاتها والتي قد تشكل عائقا حقيقيا يعترض سير هذا البرنامج التربوي التعليمي القائم علي تطبيق النشاط في المدارس؛ منها أن إدارات بعض المدارس

تعجز بشكل مباشر عن تنظيم مناشط فعليه حقيقة يقدمها طلابها، فتقوم بعرض أعمال ليست من إنتاج طلابها، حيث يتم عرضها على أساس أنها من أعمال الطلبة، والحقيقة غير ذلك.

- غياب الفرص التي تسمح باستثمار القدرات الفعلية للمتعلمين لممارسة الأنشطة المدرسية؛ والتي قد يكون المعلمون أنفسهم سببا في تقليل فرص الاستفادة من الطلبة المنشطين وعدم الاعتراف بأهمية ما يقومون به من أعمال.
- عدم تنظيم فرص-حصص-النشاط وجعلها ضمن الحصص الأساسية في الجدول المدرسي؛ وعدم منح الطلبة الفرص المتساوية في المشاركة؛ فيتم التركيز على إشراك طلبة معينين في أكثر من نشاط، على نحو يحرم بقية الطلبة من فرصة المشاركة، ويؤدي إلى إحباطهم، إضافة إلى عدم وجود خطة واضحة تسير عليها المدارس أثناء تطبيق الأنشطة اللاصفية مقارنة بخطة المقرر المدرسي.

من العوائق الخارجية التي تتعلق بالعلاقة بين أولياء الأمور والطلبة وكذلك دور الوزارة والهيئات المعنية بتنظيم العمل داخل المؤسسات التعليمية:

- عدم تجاوب بعض الآباء والأمهات في إشراك بناتهم وأبنائهم في تطبيق بعض أنواع المناشط خاصة التي تتطلب تواجدهم خارج أسوار المدرسة، فيرفض أولياء الأمور اصطحاب أبنائهم للمشاركة في مثل هذه الفعاليات.
- غياب المواد والمستلزمات التي من شأنها أن تزيد من فرص المشاركة في المناشط، وعدم الاهتمام بجعل المدرسة شريكا في التوعية، على الرغم من ملاحظتنا اليوم لنسبة تفشي بعض الأمراض بين صفوف الطلبة كالبدانة ومرض السكري، إضافة إلى الخمول والتذمر من الحصص الدراسية بسبب الملل.
- التمييز حسب النوع، فنجد بعض المدارس تشجع اشتراك الطلبة من الذكور في المناشط المدرسية، وتقلل، في المقابل، من فرص مشاركة الطالبات من الإناث.
- الإمكانيات المادية المتاحة التي تعتبر من أهم العوائق التي تواجه تطوير توظيف الأنشطة في المؤسسات التعليمية الليبية؛ فتطبيق العديد منها يتطلب تزويد الطالب والمعلم بأجهزة ومواد ومعامل وورش وساحات وقاعات معينة لممارسة المناشط بأنواعها المختلفة، مما يجعل المدرسة علي صلة دائمة ومستمرة بمكاتب الأنشطة داخل الوزارة؛ والتي تحتاج بشكل دوري لتزويدها بالمعدات والوسائل والمكملات التعليمية والرياضية والفنية الترفيهية بأنواعها المختلفة؛ وهو ما يقيد المعلمين في تحديد شكل النشاط ونوعه، وفق للحصة التي تتحصل عليها المدرسة من الوزارة – هذا على اعتبار- أن هنالك مواد ووسائل متاحة للتوزيع – حيث لم نشهد خلال السنوات الأخيرة أي إمكانيات مادية يتم توفيرها في المؤسسات التعليمية في ليبيا؛

وخاصة أن بعض الإمكانيات مثل الأشرطة السينمائية وأجهزة العرض والتصوير والخرائط والنماذج ومعدات المعامل والآلات الموسيقية وأجهزة الحاسوب وما إلى غير ذلك من الإمكانيات تحتاج إلى تمويل دائم يفوق قدرة المدرسة .

### 3-7- التوصيات:

في ختام هذه الدراسة من المهم أن نسجل بعض التوصيات التي تدور في مجملها على الاستفادة من النموذج الياباني في تطوير النظم التعليمية عامةً، وعلى تطوير الأنشطة المدرسية بشكل خاص، حتى يتم تبنيها في تحديث النظم التعليمية في مؤسساتنا مع الحفاظ على خصوصية التجربة والاقتراب منها بما يفيد الواقع الفعلي للمدرسة الليبية المحلية؛ وذلك بمراعاة الاختلاف بين البيئية التعليمية اليابانية والبيئة التعليمية في ليبيا. ومن هذه التوصيات:

- العمل على تطوير الوعي بأهمية الأنشطة المدرسية ودورها لدى العاملين والمختصين في المجال التربوي، والتأكيد على المميزات الهامة لتطبيقها في جميع المراحل التعليمية المختلفة، والتنبيه من جانب آخر على بعض المآخذ والعقبات التي قد تواجه تطبيقها.
- إمكانية الاستفادة من التجربة اليابانية التعليمية على وجه العموم، وأجراء المزيد من البحوث والدراسات التجريبية والميدانية في مجالات الأنشطة المدرسية بوجه الخصوص في مؤسسات التعليم في ليبيا.
- التأكيد على ضرورة تعاون أولياء الأمور على تشجيع الطالبات على المشاركة في الأنشطة اللاصفية، ليزيد من حماستهن في بذل المزيد من الجهد سواء في الدراسة أو الأنشطة،
- تفعيل دور الأسرة في تنمية ورعاية الإبداع والمواهب في المنزل.



## 8- المراجع:

- 1- إدارة النشاط المدرسي، (2010)، وزارة التربية والتعليم، أمانة اللجنة الشعبية سابقا، مركز التعليم طرابلس.
- 2- حامد، هناء محمود؛ وآخرون، (د.ت). التجربة اليابانية في التعليم وسبل الاستفادة منها في مصر، منشورات وزارة المالية، الإدارة المركزية لمركز المعلومات والتوثيق: الإدارة العامة للمعلومات الإحصائية. القاهرة، مصر.
- 3- سعادة؛ جودت أحمد، (2005)، التعلم النشط بين النظرية والتطبيق، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط6، 1، ص 403.
- 4- ضاهر، حسن (200)، إدارة النشاط المدرسي وإشكالياته، دار المؤلف، بيروت، ط1، ص 20.
- 5- عامر؛ فرج المبروك (2016)، قضايا تربوية، دار حميثرا للنشر، القاهرة.
- 6- عامر؛ فرج المبروك (2019)، دور النشاط المدرسي في التحصيل العلمي للطالب، مجلة كلية التربية، ع 16. العجيلات: ليبيا.
- 7- الكرد، انتصار، (2014)، التعليم الإبداعي اليابان نموذجا، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ع 9، جامعة البليدة: الجزائر.
- 8- محمد، نوال بشير(2006)، معوقات ممارسة النشاط الرياضي المدرسي لطالبات المرحلة الثانوية حسب محددات المشاركة والأنشطة المرغوبة، رسالة ماجستير منشورة، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، كلية التربية الرياضية، الخرطوم.
- 9- محمد، سماح رافع (1976)، تدريس المواد الفلسفية في التعليم الثانوي، طرقه ووسائله وإعداد معلميه، دار المعارف، القاهرة.
- 10- مزيو، منال عمار (2014 م)، الدور التربوي للأنشطة الطلابية في تنمية بعض المبادئ التربوية لدى طالبات المرحلة المتوسطة بتبوك، مجلة العلوم التربوية، العدد الرابع، ج 1، أكتوبر، 2014، ص 567.
- 11- المغماسي، ياسر، الاتجاهات العالمية في إدارة النشاط الطلابي وطريقة الاستفادة منها في التعليم السعودي، مقالة علمية في الانترنت.
- 12- هلال، وفاء محمد(د.ت)، الأنشطة الترويحية في المدارس آفاق وطموحات، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص26.



**عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية  
في كلية التربية جامعة اليرموك**

**The reluctance of Ph.D. graduates to prepare scientific  
research at the Faculty of Education, Yarmouk University**

**د. رغدة محمود بطاينة**

**باحثة  
المملكة الاردنية الهاشمية**

**Ragdaalbatineh@yahoo.com**

**د. علي كاظم السندي**

**وزارة الداخلية  
مملكة البحرين**

**Dr.alikadeem@gmail.com**



## عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية في كلية التربية جامعة اليرموك

**د. علي كاظم السندي**  
**د. رعدة محمود بطاينة**

### ملخص:

للكشف عن عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية في كلية التربية جامعة اليرموك، من أجل التعرف على الفروق في معوقات البحث العلمي وفقاً لمتغير الجنس، تكوّنت عينة هذه الدراسة (291) من خريجي الدكتوراه بواقع (166) إناث و(125) ذكور، وتمّ اعتماد المنهج الوصفي المسحي بالاستناد إلى الاستبانة الالكترونية أداة رئيسة لجمع البيانات، وقد أسفرت نتائج الدراسة عن الآتي: جاء أولاً: محور المعوقات الشخصية والاجتماعية، وجاء ثانياً: محور المعوقات الاجرائية لإعداد البحوث العلمية، وبدرجة متوسطة، ولا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في معوقات إعداد البحوث العلمية وفقاً لمتغير الدراسة (الجنس)، وقد أوصى الباحثان بما يلي: أ- الوقوف على المعوقات التي تواجه خريجي الدكتوراه في مجال إعداد البحوث العلمية من قبل الجهات ذات الاختصاص، ومحاولة وضع المعالجات المناسبة، وذلك من أجل الارتقاء بالمخرجات البحثية، ب- الاهتمام بإقامة الدورات والندوات والورش التدريبية لمساعدة الباحثين على تطوير الخبرات البحثية. ج. إجراء مزيد من البحوث والدراسات والمرتبطة بإعداد البحوث العلمية على عينات أخرى لم يتناولها البحث.

الكلمات المفتاحية: إعداد البحوث العلمية، خريجي الدكتوراه، جامعة اليرموك، عزوف، كلية التربية.

## ABSTRACT:

The aim of the study is to detect reluctance of Ph.D. graduates to prepare scientific research at the Faculty of Education, Yarmouk University, to identify the differences in the obstacles to scientific research according to the gender variable, the sample consisted of (291) doctoral graduates, (166) of females and (125) of males. The current study relied on the survey descriptive approach based on the electronic questionnaire as the main tool for data collection. The results of the study were as follows: First came the axis of personal and social obstacles, and secondly: the axis of procedural obstacles to prepare scientific research, to a medium degree, and there are no statistically significant differences in the obstacles to preparing research Scientific research according to the variable of the study (gender). The researchers recommended: A- To identify the obstacles facing Ph.D .graduates in the field of preparing scientific research by the competent authorities and to try to develop appropriate solutions, in order to improve research outputs, B- Paying attention to the establishment of courses, seminars and workshops training to help researchers develop research expertise. c. Conducting more research and studies related to the preparation of scientific research on other samples not covered by the research.

**Keywords:** preparing scientific research, Ph.D .graduates, Jordan, Reluctance, Faculty of Education.

## 1- المقدمة:

أضحى البحث العلمي اليوم من أهم المنجزات البشرية لما له من دور أساسي وفعال في تطور المجتمعات ونموها ورقياً في شتى المجالات، ولقدرته على إيجاد الحلول الملائمة للمشكلات التي تواجه المؤسسات والمجتمعات، لذلك أولت الدول والجامعات المرموقة جلّ اهتمامها بمجال إنتاج البحوث العلمية لأدراكها بأن تطورها وتقدمها وازدهارها وقدرتها على مواكبة كل ما هو جديد لا يكون إلا من خلال ما تنجزه في مجال البحث العلمي.

يعتبر البحث العلمي وتطبيقاته التكنولوجية الأساس في تقدم المجتمعات وتطورها وازدهارها، فيعتبر إنتاج البحوث العلمية مقياساً حقيقياً لتقدم الدول، وتحمل الدول التي تستفيد من مخرجات البحث العلمي وتطبيقها، الصدارة في التقدم والتطور (الحازمي، 2018).

ولذلك تعتبر الجامعات البيئة الحاضنة والمناسبة لإنتاج البحث العلمي، بما تمتلكه من موارد بشرية مؤهلة تأهيلاً عالياً يمكنه من الإبداع في إنتاج البحوث العلمية، وأهم أدواتها هم أعضاء هيئة التدريس وطلبة الدراسات العليا والباحثين الذين هم منبع الفكر والإبداع والابتكار في إنتاج البحوث العلمية.

## 2- مشكلة الدراسة:

نحن اليوم، أكثر من أي وقت مضى، بحاجة ماسة إلى البحوث ونتائج البحث العلمي، فالعالم كله يعيش في حالة سباق للوصول إلى أكبر قدر ممكن من العلم والمعرفة الناتجة من البحث العلمي والتي تحقق الرفاهية للإنسان من خلال نتاجات العلم والتكنولوجيا، وهذا لا يتحقق إلا بأن تولي الدول اهتمامها بالبحث العلمي والباحثين القائمين على هذه الأبحاث، وأن تنمي قدراتهم ومهاراتهم العلمية والفكرية، لأن الباحث هو المنتج والمولد للبحث العلمي (المجيدل، 2010).

إزاء كلّ ما يحصل في عالم البحث العلميّ في المملكة الأردنية الهاشمية، وما يعترضه من إشكاليّات ومعوقات وتحديات، تبين لنا أمر في غاية الأهمية، وهو وجود العديد من التحديات والمعوقات التي تقف عائق في طريق الباحثين ومسيرتهم البحثية، وتحول دون تقدمهم في مجال البحث العلمي، وذلك لأن معظم الباحثين يواجهون العديد من المعوقات المادية والإدارية، وهو ما يجعل الباحث يقف حائراً: هل يواصل البحث أم يتراجع إلى الوراء؟ أم يتوقف عن إنجاز البحوث؟ لذلك كان لا بدّ من طرح الإشكالية الآتية، وهي: ما أسباب عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية في كلية التربية بجامعة اليرموك؟

## 3- مقومات البحث العلميّ:

عُرّف البحث العلميّ بأنّه "بذل الجهد الذهني المنظم حول مجموعة من القضايا والمسائل، وذلك بالتفتيش والتقصي عن المبادئ أو العلاقات التي تربط بينها وصولاً إلى الحقيقة التي يُبنى عليها أفضل الحلول لها ومحاولة تعميمها" (سلامة، 1999). وهكذا فإنّ البحث العلمي لا يتمّ على وجهه الأوفى إلا متى توفّرت جملة من المقوّمات والشروط في الباحث في نفسه. ومن أهم هذه المقومات: المؤهلات العلمية

والشخصية للباحث، أي يجب أن يكون الباحث مُعدًّا إعدادًا أكاديميًا جيدًا في مجال تخصصه، أي توفير الباحثين المؤهلين الذين يتم العمل على تدريبهم على أصول البحث وطرائقه، وإعدادهم بصورة منهجية صحيحة، بحيث تُنمى لديهم المهارات البحثية التي تمكنهم من إجراء البحوث بصورة احترافية عالية المستوى، فضلا عن توفير البيئة الملائمة التي تتيح للباحثين المجال للإبداع والابتكار، مثل: توفير الحرية الأكاديمية، والاطمئنان النفسي، والتسهيلات البحثية، وتوفير المصادر العلمية الحديثة، وتسهيل الوصول إليها، وتوفير الوقت الكافي للباحث للقيام بالأبحاث، ووجود الجهة البحثية التي تقدم التمويل الكافي، وتوفير الأجهزة والأدوات البحثية، وتقييم الأبحاث العلمية، ونشرها في المجلات العلمية، والدوريات؛ وذلك لتتم الاستفادة منها على نطاق أوسع، فالباحث لا يصبح باحثًا إلا بعد حصوله على درجة علمية رفيعة، ويتم تمرينه على ممارسة العمل البحثي تحت إشراف متخصصين ضمن مؤسسة بحثية (الحراشة، 2013). ولذلك فإن كثيرًا من الدول التي تدرك أهمية البحث العلمي، ترى أن تخصيص ميزانية كبيرة للبحث العلمي هي استثمار مضمون النتائج.

#### 4- المعوقات التي تواجه البحث العلمي:

تتمثل أهم المعوقات في نقص التدريب على البحث العلمي، إذ إن معظم برامج التدريب التي تقوم بها المؤسسات التعليمية لا تتضمن التدريب على البحث العلمي، بالإضافة إلى أننا نجد أن من لديهم الخبرة بالبحث العلمي كأساتذة الجامعات منشغولون بأمر أخرى كثيرة تجتذبهم بعيدًا عن البحث، ولا تمكنهم من تدريب طلابهم عليه بصورة كافية، فضلا عن أن المقررات الدراسية التي تطرحها الجامعات عن البحث العلمي قليلة، ولا تساعد الطالب على الإلمام الكافي بأصول البحث وقواعده، بحيث يستطيع أن يقوم بالتخطيط لبحث يقوم به بنفسه، أو حتى تحت إشراف أساتذة، ومن هنا لا بد من العناية بالبحث العلمي، وذلك من خلال المقررات الدراسية الجامعية، وعبء الربط بين النظرية والتطبيق، حيث إن كثيرًا من نتائج البحوث تظل في الكتب، ولا تأخذ طريقها إلى التطبيق، وقبول نتائج البحوث العلمية دون تفكير أو نقد في ظل بيروقراطية شديدة، وضعف في توفر التجهيزات المادية المناسبة، وتواضع الميزانية المخصصة للبحوث (مرسي، 2003).

#### 5- المهارات التي يجب توافرها في الباحث العلمي:

يجب على الباحث العلمي أن يتحلى بمجموعة من المهارات ليكون ناجحًا، وهي: توفر الرغبة الجادة في موضوع بحثه، والصبر والجلد، والأمانة العلمية، والشك والملاحظة، والمهارات البحثية. وهي مهارات الإعداد والصياغة وتقصي الحقائق، والإيمان برسالة البحث العلمي، والدقة وكفاية الأدلة والابتكار، وحب الاطلاع، وقدرة الباحث على تنظيم بحثه، والسيطرة على أفكار البحث، والقدرة على الاتباع المنهجي في الإعداد، والبناء، والتنظيم المنهجي لخطة البحث، أو ترتيبها، أو تقسيمها، ويضاف إلى ذلك كله التنظيم المنهجي لأسلوب البحث في الكتابة، والإخراج، بحيث يقوم الباحث بإعداد الهيكل التنظيمي للبحث بأقسامه وعناوينه الرئيسية والفرعية والتنسيق بين أجزائه، وتنظيم المعلومات مع الذكاء والقدرة على التنبؤ، ويتمثل

ذلك في اختيار الموضوع وسلامة الأسلوب والنظر والموازنة بين الأفكار المطروحة، والقدرة على الصياغة والإعداد الجيد والأسلوب الراقى البناء، والسيطرة على أفكار البحث، وقدرة الباحث على وضع منهج صحيح، واستخدام مهاراته البحثية المستندة إلى الأصالة العلمية، والتجرد العلمي والموضوعي، واعتقاده بأهمية الدور الاجتماعي للبحث العلمي والأيمان بالدور الذي يقوم به لحلّ المشكلات التي تواجه المجتمع (فارس والصريرة، 2011).

## 6- المهارات البحثية التي يجب تنميتها لدى طلبة الدراسات العليا:

يمكن ضبط أهمّ المهارات البحثية التي ينبغي تنميتها لدى طلبة الدّراسات العليا في النقاط الآتية:

- كيفية تحديد المشكلة بشكل دقيق.
- تنظيم محتويات البحث: الأهداف، الأهمية، المبررات، والمحددات.
- مراجعة الدراسات السابقة والأدبيات النظرية المتعلقة بمشكلة الدراسة.
- صياغة الفرضيات بشكل منهجي.
- تحديد منهجية البحث الملائمة للمشكلة.
- تحديد مصادر البيانات اللازمة والطرق التي ستستخدم في جمعها.
- تحديد مجتمع الدراسة والعينة.
- جمع البيانات وتبويبها ومعالجتها إحصائيًا بالأسلوب المناسب.
- عرض البيانات بشكل يجعلها قابلة للفهم والتحليل واستخلاص النتائج.
- الخروج بنتائج البحث اعتمادًا على البيانات والمعلومات التي تمّ جمعها، والأدلة الإحصائية التي توافرت للباحث نتيجة للتحليل الإحصائي.
- وضع التوصيات المناسبة والعملية المعتمدة على نتائج البحث.
- إعداد تقرير البحث وكتابته وفقًا لقواعد وأصول البحث العلمي (عليان وغنيم، 2008).

## 7- معوقات البحث العلمي في الأردن:

يشير واقع مؤسسات التعليم العالي في الأردن إلى أنها تعاني العديد من المشكلات المتفاوتة، التي تنعكس بصورة سلبية على نشاطها البحثي، منها قلة أعداد الباحثين المدربين، وعدم توفير بيئة بحثية ملائمة ومشجعه للبحث، والنقص في المراجع والكتب والمخطوطات والوثائق المصورة التي يحتاج إليها الباحثون في الجامعات وفي مراكز البحوث، وتدني الوعي الاجتماعي بأهمية البحث العلمي، وضعف التعاون بين المؤسسات والمجتمع المحلي، وعدم وضع إستراتيجية واضحة للبحث العلمي، وكثرة الأعباء التدريسية لأعضاء هيئة التدريس، وضعف الميزانية المخصصة للبحث العلمي، وغياب الحرية الأكاديمية المتاحة، وضحالة الحوافز (بطاح، 2017).

وفي ضوء ما تقدّم، يجوز للباحث أن يسأل عن الأسباب العميقة لهذه الظاهرة المركبة. ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

#### أسئلة الدراسة:

- 1- ما أسباب عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية كلية التربية في جامعة اليرموك؟
- 2- هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ( $\alpha=0.05$ ) في تقديرات خريجي الدكتوراه لمعوقات البحث العلمي تعزى لمتغير الجنس؟

#### أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى محاولة رصد المعوقات والأسباب التي تؤدي لعزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية في كلية التربية بجامعة اليرموك. وإلى جانب هذا الهدف العام يسعى الباحثان إلى تحقيق عددٍ من الأهداف الفرعية على النحو الآتي:

رصد أهم المعوقات والأسباب: المعوقات الاجرائية، والمعوقات الشخصية والاجتماعية التي تؤدي إلى عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك.

#### أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهميتها مما يأتي:

- أ- أهمية التعرّف على المعوقات التي تؤدي إلى عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية كلية التربية في جامعة اليرموك
- ب- أنها قد تمثل إضافة علمية عن واقع البحوث العلمية والمعوقات في المملكة الاردنية الهاشمية.
- ت- أنها تزود المكتبة العربية بمعلومات عن أسباب ومعوقات العزوف عن البحوث العلمية وخاصة في ظل الاهتمام العالمي في الفترة الأخيرة بهذا الموضوع وقلة توافر الدراسات في المملكة الاردنية الهاشمية في حدود علم الباحثين.

#### حدود الدراسة :

- أ- الحدود الزمانية: 2021-12-1 إلى 2022-2-1
- ب- الحدود المكانية: كلية التربية في جامعة اليرموك
- ت- الحدود البشرية: عينة من خريجي الدكتوراه.
- ث- الحدود الموضوعية: اقتصرت الدراسة على الكشف عن عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية كلية التربية في جامعة اليرموك.
- ج- تحددت نتائج الدراسة بالخصائص السيكومترية لأداتها، ومدى موضوعية استجابة أفراد عينة الدراسة على هذه الأداة.

## 8- الدراسات السابقة:

قام (السفياني، 2021) بدراسة هدفت إلى التعرف على معيقات النشر العلمي وسبل معالجتها من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس ومساعدتهم بالجامعات اليمنية، واستخدمت المنهج الوصفي، من خلال تصميم استبانة إلكترونية تضمنت أربع مجالات، هي: المعوقات التنظيمية والتشريعية، والمعيقات المالية، والمعيقات الإجرائية، والمعيقات الشخصية والاجتماعية، وتم تطبيقها على عينة قوامها (240) عضواً من الهيئة التدريسية ومساعدتهم في (12) جامعة يمنية حكومية وأهلية. وأشارت نتائج الدراسة إلى أن متوسط موافقة العينة على معيقات النشر العلمي التي تضمنتها الأداة ككل بلغ (4.10)، من أصل (5)، وبنسبة (82.04%)؛ حيث تصدرت المعوقات المالية الترتيب الأول، بنسبة (91.28%)، تليها المعوقات التنظيمية والتشريعية، بنسبة (83.48%)، ثم المعوقات الشخصية والاجتماعية بنسبة (80.83%)، وفي الترتيب الأخير جاءت المعوقات الإجرائية، بنسبة (75.92%). كما أشارت النتائج إلى مجموعة من المقترحات؛ لمعالجة معيقات النشر العلمي في الجامعات اليمنية، منها: إعادة النظر في اللوائح والقوانين الصادرة عن التعليم العالي المتعلقة بالتريقات العلمية، ووضع استراتيجيات؛ لتشجيع وتحفيز وتمويل عملية النشر العلمي، وتسهيل إجراءاته، وتوفير متطلباته المادية، والفنية، وتوجيه مواضع البحث العلمي بما يخدم الجامعة والمجتمع وتطلعاتهما.

وأجرى (محمد، 2020) دراسة للتعرف إلى ماهية البحث النوعي وخصائصه، وكذلك المنطلقات النظرية والفلسفية للبحث النوعي، بالإضافة إلى الكشف عن معوقات إجراء البحوث النوعية في مجال أصول التربية، وسبل التغلب عليها. وقد استخدمت الباحثة المنهج النقدي، واستعملت بطاقة المقابلة كأحدى طرق البحث النوعي للكشف عن معوقات إجراء البحوث النوعية من وجهة نظر مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية. وتوصلت الدراسة إلى أننا بحاجة إلى إجراء البحوث الفرعية بسبب غلبة أدوات وأساليب البحوث الكمية في إغفال واضح للبحوث النوعية، على الرغم من أهميتها ومناسبتها لدراسة العديد من الظواهر والمشكلات في مجال أصول التربية، فهي تقدم معلومات وبيانات ثرية وعميقة عنها، وتقوم على منهج فلسفي في دراسة الظاهرة أكثر عمقا من جهة البناء المعرفي، بالإضافة إلى استخدامها لعدد من الوسائل لجمع بيانات الظاهرة كالملاحظة المباشرة وغير المباشرة والمقابلة وتحليل المستندات، ومعرفة الظروف والمشاهد الاجتماعية والشخصية والمادية التي تتعلق بالظاهرة المدروسة، كما توصلت الدراسة إلى أن هناك العديد من المعوقات التي تحول دون إجراء البحوث النوعية في المجال التربوي بصفة عامة ومجال أصول التربية بصفة خاصة. ومن هذه المعوقات: 1- ضعف إعداد وتدريب طلاب الدراسات العليا على إجراء البحوث النوعية. 2- عزوف طلاب دراسة العليا عن البحث النوعي لأنهم يفضلون تكرار نفس المناهج التي تدربوا عليها. 3- نقص اهتمام قسم أصول التربية بإقامة المؤتمرات والندوات العلمية عن البحوث النوعية. 4- صعوبة إعداد الباحث المتمكن من أدوات البحث النوعي.

وأجرت (قاسم، 2020) دراسة تهدف إلى التعرف على معوقات البحث العلمي لدى طالبات الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه)، وتألفت عينة البحث من (200) طالبة من كليتي (التربية للبنات) و(العلوم



للبنات) التابعة لجامعة بغداد بالعراق، وقد اختيروا بالأسلوب العشوائي المناسب. وقامت الباحثات بإعداد أداة لقياس معوقات البحث العلمي. وأظهرت النتائج أن أفراد العينة يعانون من معوقات في البحث العلمي. وأن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية في معوقات البحث العلمي حسب متغير التخصص ولصالح الإنساني وحسب متغير الشهادة لصالح الماجستير. وقد تم ترتيب أبرز عشرة معوقات للبحث العلمي تنازلياً، وحسب الوزن المثوي لكل منها والتي منها أول خمس معوقات، كالآتي: العائق الأول (قدرتي الضعيفة في انتقاء ما يمكنني كتابته في بحثي) بلغ وزنها المثوي (82.67). العائق الثاني (أفتقر لمعرفة كيفية اختيار عينة البحث العلمي) بلغ وزنها المثوي (79.67). العائق الثالث (قدرتي ضعيفة في اختيار المصادر الأنسب لموضوع رسالتي) بلغ وزنها المثوي (78). العائق الرابع (أبحث عن أصالة المتغيرات في بحثي العلمي) بلغ وزنها المثوي (77.67). العائق الخامس (صعوبة صياغة أهداف مناسبة لبحثي العلمي) بلغ وزنها المثوي (76.33). وتوصلت الباحثة إلى عدد من التوصيات والمقترحات، ومنها: الاهتمام بإقامة ورش عمل وندوات تثقيفية من شأنها تطوير الخبرات البحثية لطالبات الدراسات العليا، وتغيير ضوابط وشروط القبول للدراسات العليا بما يتلاءم مع المستوى العلمي لهذه المرحلة المهمة من التعليم.

وقام (كرادشة، رضا، والمعولي، 2019) بدراسة هدفت للكشف عن أهم المعوقات الأكاديمية والإدارية التي تواجه البحث العلمي في سلطنة عمان، والكشف عن تأثير بعض المتغيرات المستقلة كالنوع الاجتماعي، والفئة العمرية، ونوع المؤسسة، والتخصص، وبلد التعليم. ولقد أجريت الدراسة على عينة قوامها (714) باحثاً وأكاديمياً من العاملين في مؤسسات التعليم العالي في مختلف محافظات السلطنة. واعتمدت الدراسة الحالية على المنهج الوصفي بالاستناد إلى الاستبانة أداة رئيسة لجمع البيانات، تم تصميمها لتتوافق وأهداف الدراسة وتساؤلاتها. وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن أبرز المعوقات الإدارية التي تواجه البحث العلمي تتمثل في الأعباء التدريسية والإدارية، وأن أهم المعوقات الأكاديمية التي تواجه البحث العلمي تتمثل في قلة إجازات التفرغ للبحث العلمي وصعوبة الحصول عليها. كما أظهرت النتائج أن المتغيرات المتمثلة في نوع المؤسسة وبلد التخرج تعد المتغيرات المستقلة الأكثر تأثيراً على المعوقات الأكاديمية والإدارية التي تواجه البحث العلمي.

وقام (جميل، وحسن، 2017) بدراسة للتعرف على معوقات البحث العلمي في بعض مراكز البحث العلمي التابعة لجامعة بغداد بالعراق، لتحديد المعوقات الأكثر تأثيراً في البحث العلمي، والتعرف على الفروق في معوقات البحث العلمي وفقاً لمتغير الجنس ومتغير الدرجة العلمية ومتغير التخصص، وقد تألفت العينة (109) من الباحثين بواقع (61) إناث و(48) ذكور، واستجابت العينة لمقياس معوقات البحث العلمي (بناء أداة) وقد أسفرت نتائج الدراسة عن الآتي: هناك معوقات علمية وإدارية وذاتية واجتماعية، المعوق الأول علمي والثاني ذاتي ومن ثم الإداري وأخيراً الاجتماعي، ولا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في معوقات البحث العلمي وفق لمتغيرات الدراسة (الجنس، الدرجة العلمية، التخصص).

وأجرى (الدوسري، 2016) دراسة هدفت للتعرف على العوامل ذات العلاقة بعزوف المعلمين عن إجراء البحوث الإجرائية، والمتمثلة في العوامل (الشخصية والإدارية والأكاديمية). واعتمدت الدراسة المنهج

الوصفي المسحي، والاستبانة كأداة لها. وقد تكون مجتمع الدراسة من جميع معلمي المرحلة الثانوية في المدارس الحكومية بنين بمدينة الرياض للعام الدراسي 1436هـ-1437هـ، والبالغ عددهم (3013) معلماً. اختيرت عينة من المجتمع الأصلي بطريقة العينة العشوائية وبنسبة 10% حيث طبقت الأداة على (300) معلماً. وكانت أبرز نتائج الدراسة ما يلي: أن العوامل الأكاديمية هي أبرز عوامل العزوف ثم تلتها العوامل الإدارية ثم العوامل الشخصية. وهي متمثلة في ما يلي: كثرة المشاغل الحياتية لدى المعلمين، وضعف المهارات اللازمة للبحث الإجرائي، وكثرة النصاب التعليمي لدى المعلمين، وقلة الحوافز المادية والمعنوية للمعلم المميز ... وكانت تلك هي أبرز العوامل ذات العلاقة لعزوف المعلمين عن إجراء البحوث الإجرائية من وجهة نظر معلمي المرحلة الثانوية، كما لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيري التخصص وعدد سنوات الخبرة، وتوجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير نوع التأهيل لصالح المعلمين التربويين.

### 9- التعقيب على الدراسات السابقة:

تختلف الدراسة الحالية عن نظيراتها من الدراسات السابقة، في أنها قد تكون الدراسة الأولى في حدود علم الباحثين التي تُجرى في المملكة الأردنية الهاشمية، للكشف عن عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك، حيث اختلفت مع الدراسات السابقة بالأهداف والمنهجية المستخدمة. وتم الاستفادة من الدراسات السابقة، بإثراء الإطار النظري للدراسة الحالية، وتحديد المحاور الرئيسية لها، وتطوير أدوات الدراسة، والاستفادة من النتائج التي توصلت إليها الدراسات السابقة وما تضمنته من مقترحات وتوصيات.

### 10- منهج الدراسة:

تم استخدام المنهج الوصفي المسحي للتعرف إلى عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك.

### 10-1- عينة الدراسة:

تكوّنت عينة الدراسة من (291) دكتور و دكتورة تم اختيارها بالطريقة القصدية، مثلما يوضح الجدول (1) ذلك.

جدول 1: توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغيراتها

المتغيرات	المستويات	العدد	النسبة المئوية%
الجنس	أنثى	166	55.0
	ذكر	125	45.0
المجموع		291	100.0

## 10-2- أداة الدراسة:

تم الرجوع إلى الأدب التربوي والدراسات السابقة المتعلقة بمعوقات البحث العلمي، قصد تطوير أداة الدراسة مثل دراسة (السفياني، 2021)، ودراسة (قاسم، 2020). وقد اشتملت الأداة بصورتها الأولية على ما يلي.

### أ. صدق المحتوى:

تم تطبيق الاستبانة على عينة استطلاعية قوامها (15) من خريجي الدكتوراه من مجتمع الدراسة، وتم حساب معاملات الارتباط بين درجة كل فقرة مع الدرجة الكلية للمجال الذي تنتمي إليه الفقرة. كما تم حساب معاملات الارتباط بين درجة كل مجال من مجالات الاستبانة مع الدرجة الكلية للأداة. حيث تبين أن قيم معاملات ارتباط مجالات أداة الدراسة مع الأداة، تراوحت ما بين (0.88-0.92)، كما أن قيم معاملات الارتباط البينية لمجالات أداة الدراسة تراوحت ما بين (0.69-0.84). كما أظهرت النتائج أن معاملات الارتباط بين فقرات الأداة ومجال الدراسة والأداة، كانت مناسبة، حيث تراوحت الارتباطات بين فقرات الأداة ومجالات الدراسة ما بين (0.44-0.96)، وبين فقرات المجالات والأداة ما بين (0.47-0.89)، وهي ملائمة لتحقيق أهداف الدراسة الحالية.

ب. ثبات أداة الدراسة: "عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك":

تم استخدام طريقتين للتحقق من ثبات أداة الدراسة، الطريقة الأولى هي الاختبار وإعادة الاختبار. والطريقة الثانية هي حساب معامل كرونباخ لفقرات الاستبانة. والجدول رقم (2) يبين ذلك.

جدول 2: معامل ثبات إعادة والاتساق الداخلي كرونباخ ألفا لأداة عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك ككل ومجالاتها

المقياس ومحاورها	ثبات الاتساق الداخلي	ثبات إعادة
المحور الأول: المعينات الاجرائية لإعداد البحوث العلمية	0.95	0.94
المحور الثاني: المعينات الشخصية والاجتماعية لإعداد البحوث العلمية	0.88	0.88
معينات إعداد البحوث العلمية	0.95	0.94

أظهرت النتائج أن معامل ارتباط بيرسون بين درجات المفحوصين على الأداة في مرتي التطبيق بلغ معامل الثبات الكلي للأداة (0.94). أما معامل ثبات الاتساق الداخلي للأداة بلغ (0.95). ويُلاحظ أنها ذات معامل ثبات مرتفع.

## ت-تصحيح أداة الدراسة:

لأجل احتساب الدرجة الكلية للأداة، تم وضع خمسة بدائل يختار المستجيب أحد هذه البدائل التي تعبر عن رأيه، وأعطيت الدرجات (5، 4، 3، 2، 1) للبدائل الخمسة على التوالي للفقرات، إذ أعطيت الدرجة (5) على البديل مرتفع جداً، والدرجة (4) للبديل مرتفع، وأعطيت الدرجة (3) على البديل متوسط، وأعطيت الدرجة (2) على البديل قليلة، وأعطيت الدرجة (1) على البديل قليلة جداً، كما تم اعتماد التدرج الثلاثي لأغراض تفسير النتائج وهو (بدرجة كبيرة، متوسطة، منخفضة)، وللحكم على مستوى المتوسطات الحسابية للفقرات والمجالات والأداة، اعتمد المعيار الإحصائي باستخدام المعادلة الآتية:

مدى الفئة = (أعلى قيمة – أدنى قيمة) مقسوماً على عدد الخيارات

طول الفئة =  $5-1=4$   $4 \div 3=1.33$  وبذلك يصبح معيار الحكم على النحو الآتي:

جدول 3: المعيار الإحصائي للكشف عن أسباب عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية

الدرجة	المتوسط الحسابي
منخفض	من 1.00 - 2.33
متوسطة	من 2.34 - 3.67
كبيرة	من 3.68 - 5.00

## المعالجات الإحصائية المستخدمة:

استخدم الباحث المعالجات الإحصائية عن طريق البرنامج الإحصائي (SPSS) لمعالجة البيانات واستخراج المتوسطات الحسابية، والانحراف المعياري، وفقاً لمتغيرات الدراسة.

## 3-10- عرض النتائج ومناقشتها

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية وتم عرضها وفقاً لأسئلة الدراسة، على النحو الآتي:

1- أولاً: النتائج المتعلقة بالسؤال الأول: ما أسباب عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد

البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك؟

للإجابة على هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات المعلمين على محاور للكشف عن أسباب عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول (4).

يبين الجدول (4) أن "المعوقات الشخصية والاجتماعية" قد جاءت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.02) وانحراف معياري (0.71) وبدرجة متوسطة، وجاء "مجال المعوقات الاجرائية لإعداد البحوث العلمية" في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (2.93) وانحراف معياري (0.68) وبدرجة متوسطة، وقد بلغ

المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية كلية التربية في جامعة اليرموك ككل (2.62) وانحراف معياري (0.16) وبدرجة متوسطة.

جدول 4: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات خريجي الدكتوراه على محاور أسباب العزوف عن إعداد البحوث العلمية مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الترتيب	المجالات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الممارسة
1	المحور الثاني: المعوقات الشخصية والاجتماعية	2.72	.710	متوسطة
2	المعوقات الاجرائية لإعداد البحوث العلمية	2.52	.860	متوسطة
	الأداة ككل	2.62	0.16	متوسطة

\* الدرجة العظمى من (5)

المحور الاول: المعوقات الإجرائية:

تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات عينة الدراسة على فقرات هذا المحور، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول (5).

جدول 5: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات خريجي الدكتوراه على فقرات محور المعوقات الاجرائية مرتبة تنازلياً

الترتيب	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الممارسة
1	2. كثرة الاجراءات الروتينية المتعلقة بنشر الابحاث في المجالات المحكمة	62.9	9.80	متوسطة
2	8. قلة تجاوب المجتمع في الاستجابة على الاستبيانات.	42.9	1.07	متوسطة
3	4. بطء عملية النشر في المجالات التابعة لكليات الجامعة	2.87	31.0	متوسطة

الترتيب	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الممارسة
4	6. ضعف الاستفادة من نتائج وتوصيات البحوث يؤدي إلى عدم الاكتراث بإنتاجها.	2.85	1.08	متوسطة
5	1. صعوبة التحليل الإجرائية لازمة للبحوث الإجرائية	2.81	1.16	متوسطة
6	3. غياب المعايير الواضحة الخاصة بتحكيم البحوث العلمية.	2.78	51.2	متوسطة
7	9. صعوبة الحصول على أمر تسهيل مهمة للتطبيق بالميدان	52.5	31.0	قليلة
8	5. صعوبة الحصول على عناوين صالحة للدراسة البحثية	32.5	81.0	قليلة
9	7. صعوبة الوصول للقواعد البيانات.	2.52	1.09	قليلة
المجال ككل		2.72	.710	متوسطة

\* الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول (5) أن المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على فقرات هذا المجال ككل (2.72) وانحراف معياري (0.71) وبدرجة متوسطة. وقد تُعزى هذه النتيجة إلى أن الباحثين يعانون من قلة الخبرة في التعامل مع المجلات العلمية وطرق النشر فيها، ومن الاحباط المصاحب لكثرة رفض نشر بحوثهم العلمية أو التأخر في نشرها، وقد يفسر ذلك بضعف الخبرة العلمية لخريجي الدكتوراه في إعداد البحوث العلمية المختلفة، أو لعدم تعاون عينات البحث في الإجابة على الاستبيان، مما يشعر الباحث بالإحباط الذي قد يؤدي إلى ضياع وقته وجهده في إعداد البحث، وهو ما يستدعي بإلحاح ضرورة وضع آليات وشروط واضحة لتحكيم البحوث العلمية، ومنها ضرورة بيان أسباب رفض البحوث حتى يتسنى للباحث الوصول إلى الهدف المنشود بأقل وقت وجهد ممكنين. وفي هذا تتفق نتائج الدراسة مع نتائج دراسة (السفياني، 2021)

#### المحور الثاني: المعوقات الشخصية والاجتماعية:

تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات عينة الدراسة على فقرات هذا المجال، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول (6).

جدول 6: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات خريجي الدكتوراه على فقرات مجال المعينات الشخصية والاجتماعية مرتبة تنازلياً

الترتيب	الفقرات	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	درجة الممارسة
1	11. اقتصار أهداف إجراء البحوث على الترقيات.	83.1	1.13	متوسطة
2	14. لا تشجع بيئة العمل على إجراء البحوث العلمية.	3.16	1.18	متوسطة
3	16. غياب الحوافز المعنوية لتشجيع الباحثين لإجراء البحوث.	3.10	1.17	متوسطة
4	17. ارتفاع تكلفة نشر البحوث	093.	31.1	متوسطة
5	12. شعور الباحث بالإحباط نتيجة الرفض المتكرر للبحث.	2.99	1.22	متوسطة
6	10. تدني مستوى الباحث في اللغة الإنجليزية.	2.97	.940	متوسطة
7	15. لا تلبى البحوث طموحاتي وتوقعاتي	2.84	1.17	متوسطة
8	18. ضعف الخبرة البحثية لدى الباحثين لإجراء البحوث	2.72	91.1	متوسطة
المجال ككل		2.72	0.86	متوسطة

\* الدرجة العظمى من (5)

يبين الجدول (6) أن المتوسط الحسابي لتقديرات أفراد العينة على فقرات هذا المجال ككل (2.72) وانحراف معياري (0.86)، وبدرجة متوسطة. وقد يُعزى ذلك إلى ضعف بعض خريجي الدكتوراه في مجال البحث العلمي، وقلة الاهتمام بأداء البحوث العلمية إلا من أجل الترقية، وضعف أدوارهم في تحسين العملية التعليمية كما ينبغي، بالإضافة إلى ذلك قد يُعزى إلى أن بعض المؤسسات التعليمية لا تولي الاهتمام الكافي للباحثين ونتائج البحوث العلمية ودورها في إصلاح المشكلات في البيئة الداخلية والخارجية، وإلى ضعف ثقافة المجتمع بأهمية البحث ودوره في تطوير المجتمع والارتقاء به، كما يرى الباحثان أن الباحث تجذبه المكافآت المادية من أجل الاستمرار في نشاطه في إعداد البحوث العلمية. وتتفق نتائج الدراسة مع النتائج التي توصلت إليها دراسة (الدوسري، 2016)

2- ثانياً: النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى

الدلالة ( $0.05=\alpha$ ) في استجابات تقديرات خريجي الدكتوراه لمعوقات البحث العلمي

تعزى لمتغير (الجنس)؟

للإجابة على هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد العينة على محاور عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك، تبعاً لاختلاف متغير/متغيرات الدراسة، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول (7).

جدول 7: نتائج اختبار (ت) للدلالة للفروق بين متوسط استجابات أفراد عينة الدراسة نحو عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك حسب متغير الجنس

الجنس	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	اختبار (ت)	مستوى الدلالة الاحصائية
المتغير					
أنثى	166	2.12	0.58	1.319	0.92
ذكر	125	1.3642	0.67		

دال إحصائياً عند مستوى الدلالة  $a=0.05$

نلاحظ من خلال البيانات الواردة في الجدول السابق عدم وجود مؤشرات ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة نحو عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك حسب متغير الجنس فقد بلغت قيمة مستوى الدلالة (0.92) وهذه القيمة أكبر من (0.05). وتؤكد هذه النتيجة أنه لا يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة نحو عزوف خريجي الدكتوراه عن إعداد البحوث العلمية بكلية التربية في جامعة اليرموك حسب متغير الجنس. وقد يعزى ذلك إلى أن جميع خريجي الدكتوراه على اختلاف جنسهم قد تخرجوا من جامعة اليرموك، وهم من الكلية نفسها، وبالتالي فإنهم يعانون من مشكلات الواقع نفسه، حيث يعيشون نفس المعوقات والصعوبات التي تحدّ من إعداد البحوث وبالتالي جاءت تقديراتهم متقاربة، وتتفق نتائج الدراسة مع نتائج دراسة (جميل، وحسن، 2017).

#### 4-10- التوصيات :

في ضوء النتائج يوصي الباحثان بما يلي :

- 1- الوقوف على المعوقات التي تواجه خريجي الدكتوراه في مجال إعداد البحوث العلمية من قبل الجهات ذات الاختصاص ومحاولة وضع المعالجات المناسبة، وذلك من أجل الارتقاء بالمخرجات البحثية.
- 2- الاهتمام بإقامة الدورات والندوات والورش التدريبية لمساعدة الباحثين على تطوير الخبرات البحثية.
- 3- العمل على إيجاد آليات تضمن توفر الدعم المالي وتذليل صعوبات نشر البحوث العلمية.



- 4- الأخذ بنتائج البحوث العلمية ووضعها موضع التطبيق الفعلي وعدم تهميشها.
- 5- تسهيل الإجراءات الخاصة بالبحوث الميدانية وتقديم كل الدعم لها.
- 6- الاستفادة من خريجي الدكتوراه وبحثهم العلمية للوصول لرؤية الأردن 2025 في التعليم.
- 7- إجراء مزيد من البحوث والدراسات والمرتبطة بإعداد البحوث العلمية على عينات أخرى لم يتناولها البحث.



## 11- المراجع:

- 1- بطاح، أحمد. (2017). قضايا معاصرة في التعليم العالي. عمان: دار وائل.
- 3- جميل، بيداء هاشم، وحسن، براء محمد. (2017). معوقات البحث العلمي في بعض مراكز البحث العلمي التابعة لجامعة بغداد أنموذجاً. مجلة آداب المستنصرية: الجامعة المستنصرية -كلية الآداب، ع77، 1-35.
- 4- الحراحشة، محمد. (2013). معوقات البحث العلمي لدى أعضاء هيئة التدريس في جامعة آل البيت. مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس، 11 (3)، 157-180.
- 5- الحازمي، مبارك بن واصل (2018). التحديات الجديدة التي تواجه البحث العلمي، الامارات العربية المتحدة، الشارقة، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر تطوير البحث العلمي في التعليم العالي، رؤية الغد للمؤتمرات.
- 6- الدوسري، محمد بن سعد بن حويل. (2016). ماجستير. أصول التربية. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كلية العلوم الاجتماعية. 2016. المملكة العربية السعودية. الرياض.
- 7- السفيناني، هلال محمد علي. (2021). معوقات النشر العلمي وسبل معالجتها من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس ومساعدتهم في الجامعات اليمنية. برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.
- 8- سلامة، أحمد عبد الكريم (1999). "الأصول المنهجية لإعداد البحوث العلمية"، مصر: دار النهضة العربية.
- 9- عليان، ربيعي وغنيم، عثمان. (2008). أساليب البحث العلمي: الأسس النظرية والتطبيق العلمي. عمان: دار صفاء.
- 10- فارس، عزت والصريرة، خالد. (2011). البحث العلمي وفنية الكتابة العلمية. عمان: زمزم ناشرون وموزعون.
- 11- قاسم، انتصار كمال، خليل، نوئل صادق، ومحمد، شيماء حارث. (2020). معوقات البحث العلمي لدى عينة من طلبة الدراسات العليا: كليات التربية للبنات والعلوم للبنات أنموذجاً. مجلة رماح للبحوث والدراسات: مركز البحث وتطوير الموارد البشرية -رماح، ع44، 261. 286 - مسترجع
- 12- كرادشة، منير عبد الله، رضا، عباس على، والمعولي، ناصر بن راشد بن محمد. (2019).
- 13- محمد، ثناء هاشم. (2020). معوقات البحث النوعي في مجال أصول التربية من وجهة نظر مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية وسبل التغلب عليها. مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية: جامعة الفيوم - كلية التربية، ع14، ج4، 121-186.
- 14- المجيدل، عبد الله (2010). مقومات البحث العلمي في كلية التربية من وجهة نظر أعضاء الهيئة التدريسية، مجلة جامعة دمشق، 26(2).
- 15- مرسي، محمد. (2003). البحث التربوي وكيف نفهمه؟ القاهرة: عالم الكتب.

16-Academic and Administrative Obstacles Facing Scientific Research in Higher Education Institutions in the Sultanate of Oman: An Analytical Quantitative Study. *دراسات-العلوم* 588-603. *التربوية: الجامعة الأردنية- عمادة البحث العلمي*، مج 46، ع 4، 588

**قواعد النساء في الخطاب الديني:  
من الوهم الأيديولوجي إلى بناء الفعل الاجتماعي**

**Older women in religious discourse:  
from ideological delusion to the construction of social action**

**د. هاجر منصورى**

**كلية العلوم الانسانية والاجتماعية  
تونس**

**[Hajermansouri4@gmail.com](mailto:Hajermansouri4@gmail.com)**



## قواعد النساء في الخطاب الديني: من الوهم الأيديولوجي إلى بناء الفعل الاجتماعي

د. هاجر منصوري

### الملخص:

لا يمكن فهم ما تشكّل عن قواعد النساء من صور وتمثّلات في ثقافتنا العربيّة إلاّ بالحفر في مصادرنا التراثية لا سيما الدينيّة منها بوصفها خطاباً حمّالاً لأنساق هذا التّشكّل ونظمه. وقد تضمّن هذا الخطاب أحكاماً تختزل رؤية فقهية لهذه الفئة. ولا شكّ في أنّ هذه الرؤية تتحكّم فيها الثقافة القروسطيّة الذكوريّة، التي همّشت القواعد، وقضت بالتصرّف في جنسانيّتهنّ والتحكّم في حركتهنّ في الفضاء الخارجي في سياق أوامٍ ثلاثة تمنعهنّ عن الإمامة الصغرى، والكبرى فضلاً عن تحكّمهنّ في أجسادهنّ. واستحالت هذه الصياغة أيديولوجياً لا ننكر تهافت البعض منها في ظلّ تاريخ بعض قواعد النساء الاستثنائيّات آنذاك فضلاً عمّا نشهده رهنّا من واقع جديد لهذه الشريحة تصوغ من خلاله صاحباتها صوراً جديدة، وتمثّلات تجعل من قعودهنّ عن الحيض بداية لدورة حياة كاملة، إلى جانب مساهمتهنّ في بناء الفعل الاجتماعي بحقوله المختلفة. ممّا يدعونا إلى تحديث معارفنا الدينيّة بخصوص هذه الشريحة، وإعادة تشكيل تمثّل خاصّ بهنّ في ظلّ متغيّرات الواقع ومفاهيم الفرد والمجموعة.

الكلمات المفتاحية: قواعد النساء- أيديولوجيا - جندر- الجنسانية- الفعل الاجتماعي

### Abstract:

The representations that have been formed on the elderly women in our Arab-Muslim culture are dominated by the male medieval culture, and it has ruled that this category should be marginalized, behave in their sexuality and control their movement in outer space in the context of three illusions that restrict them from « imāmat asoghra» and «alkobra», as well as their control over their body.

This discourse has become an ideology which we don't deny the decline of some of it in light of the history of some exceptional elderly women at the time, as well as what we are witnessing today of a new reality for this segment through which its owners formulate new images and representations that make their menopause the beginning of a full life cycle. In addition to the fact that they contribute to building social work in its various fields. Which calls us to renew our religious knowledge regarding this category.

**Key words:** elderly women – Ideology -Gender - Sexuality - Social act.

## 1- المقدمة:

تحكم أفعال الأفراد في مجتمعاتنا العربية فواعل مرئية وأخرى خفية تقدّم فهما للإنسان والوجود تدعي فيه امتلاك الحقيقة، فتلزمهم أدوار اجتماعية<sup>1</sup>، تحددها جنسياً (أنثى/ ذكر)، وتفرضها عليهم فرضاً. ولا يجد هؤلاء الأفراد سبيلاً للفكاك من هذه الأدوار أو حتى مراجعتها، لأنها تستمد مشروعيتها المطلقة من المعرفة الدينية وخطاباتها المتنوعة. ومعلوم أنّ هذه المعرفة تأخذ مصادرها من نصوص تأسيسية تراكمت على مدار القرون الهجرية الأولى<sup>2</sup>، وأقرت إجماعاً يكاد يكون قاطعاً في ضبط العلاقات بين الجنسين، وتحديد أدوار كل واحد منهما على جميع المراحل العمرية وفي كلّ المجالات الحياتية<sup>3</sup>. ولا مرية في أنّ هذا الإجماع يقوم وفقاً للمقاربات الثقافية والاجتماعية والأنثروبولوجية على جندرة الأدوار<sup>4</sup>، في ظلّ رعاية جميع النظم المجتمعية وأنساقها المتحكّمة في ذهنية الشعوب العربية في القرون الوسطى. وما تنفك المعرفة الدينية تدود عن هذه الجندرة بسلطة نصوصها وخطاباتها حتى راهن أيامنا، بل ترصد جداول للفصل بين الأفراد والتمييز بينهم حسب جنسهم رجالاً أو نساء، وتعكس من خلالها تمثّلات أصحابها لكل ما هو ذكوري وأنثوي، فتسلط على النساء كلّ أشكال الحجب، وتحدّ من حضورهنّ في الفضاءات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية مقابل التعامل بكلّ انسيابية مع الرجال، وإطلاق العنان لهم في الفضاء الخارجي بجميع مجالاته. فيستحيل التمييز ذاته "إيديولوجياً"<sup>5</sup> تخترق جميع الأنساق التي يتمّ من خلالها إدراك المواقف الاجتماعية، وتسيطر بشكل غير مرئيّ في صياغة سياق "الخطاب" الديني<sup>6</sup>.

\*باحثة في الحضارة العربية الإسلامية مهتمة بالنسوية الإسلامية ودراسات الجندر.

1- ونعني بالأدوار الاجتماعية جملة "التوقعات المعرفية اجتماعياً التي يتوقع أن يحققها الفرد في أوضاع اجتماعية محددة. فالدور الاجتماعي للطبيب، على سبيل المثال، يتضمّن منظومة من أنماط السلوك التي يمارسها الأطباء في العادة بصرف النظر عما يحملونه من آراء وتوجهات شخصية"، غيدنز (أنتوني): علم الاجتماع، ترجمة وتقديم، فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005، ص 98.

2- ونبّه في هذا الصدد إلى أنّ هذه النصوص انطلقت من النصّ القرآنيّ وعنه تناسلت وتكاثرت. فكانت نصوص علوم التنزيل بما فيها من تفسير للقرآن، وتتبع لأحكامه وأسباب نزول آياته، وبحث في ناسخه ومنسوخه وقراءاته ومتشابهه ومحكمه، ثمّ نصوص علوم الحديث من مصنّفات في فقه الحديث وأخرى في طرق روايته وتراجم رجاله ونسائه، تلوها نصوص في أبواب الفقه وأحكامه وأصول استنباطها. وجميعها تتعدّد فيها الرؤى قراءة وتفسيراً وتأويلاً وفقاً لانتهايات أصحابها الفرقة والمذهبية. يمكن الاطلاع على: اللافي (محمد الفاضل)، دراسة عن الفرق والمذاهب دراسة تاريخية منهجية، ط 1، تونس، دار التنوير، 2011.

3- قرامي (آمال): الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، 2007.

4- "الدور الجندري gender role هي الأدوار التي يتمّ أداؤها بناء على ما يناسب النوع البيولوجي"، محمد حوسو (عصمت):

الجندر، الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط 1، 2009، ص 69.

5- إيديولوجيا Idéologie: "قد تعدّ بعض المعتقدات القيمة في محيط ما صحيحة رغم أنّها غالباً ما يشوبها الغموض. وهي عندما تتخذ طابعاً معيارياً تنتج القيم. وتشكّل هذه القيم بدورها "رؤى خاصة للعالم" وما إن تفتتح على ما هو مقدّس وسام فإننا نرجع إلى الدين. في المقابل إن اندرجت في إطار علمانيّ وارتبطت بالتنظيم أو بمستقبل المجتمعات، عندها نواجه إيديولوجية"، جيل فيريول (جيل): معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة وتقديم محمد أنسام الأسعد، مراجعة وإشراف، بسام بركة، دار ومكتبة الهلال بيروت، ط 1، 2011، ص 103.

6- أنظر/ي في ذلك:

-van Dijk (Teun A.): Discourse semantics and Ideology, Discourse & Society, vol. 6, n° 1995, pp. 115- 140.

وهكذا فإنّه في ظلّ منظومة المعرفة الدينيّة بنصوصها المختلفة والعابرة للزمان والمكان وتحت وطأة إيديولوجيا التمييز، تخضع النساء لأحكام حجب ماديّة ومعنويّة حاصرت أجسادهنّ في أدقّ تفاصيلها وصادرت عقولهنّ، في حين منحت الرجال حرّية الحركة ومكّنهم من أدوار السيادة والريادة والزعامة<sup>1</sup>. ولكن هل يمكن لتقدّم النساء في السنّ أن يخفّف من وطأة هذه الإيديولوجيا فينسب من تمثّلنّ لذواتهنّ وأدوارهنّ الاجتماعيّة، لاسيما وأنّ أجسادهنّ في مرحلة قعودهنّ عن الحيض والولادة<sup>2</sup> تفقد سحر الشباب وفتنة نضارته التي أوحّت للفقهاء بما يجوز في حقهنّ وما لا يجوز؟ وهل يمكن لتقدّم النساء في السنّ أن يكسهنّ التجربة والنضج العقليّ كما هو الشأن مع الرجال ممّا قد يمنهنّ أدوار السيادة والريادة والزعامة ويرقي بهنّ إلى مستوى الفرد الفاعل اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وثقافيًّا؟

ويستدعي النظر في هذين الإشكاليين الأساسيين أن ننطلق في البدء من التحديد اللغوي الدقيق لمفهوم المرأة القاعد. فالقاعد في لسان العرب ترد بمعنى «قعدت المرأة عن الحيض والولد تقعد قعودا، وهي قاعد: انقطع عنها، والجمع قواعد. وفي التنزيل: وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ، وقال الزجاج في تفسير الآية: هنّ اللواتي قعدن عن الأزواج. (...) القواعد: جمع قاعد وهي المرأة الكبيرة المسنّة، هكذا يقال بغير هاء أي أنّها ذات قعود»<sup>3</sup>. ويحيل مفهوم القاعد على مفردة "المسنّة" وهي مشتقّة من أسنّ وتعني في اللسان «أسنّ الرجل: كبر، وفي المحكم: كبرت سنّه يسنّ إسنانا، فهو مسنّ، وهذا أسنّ من هذا أي أكبر سنّا منه»<sup>4</sup>. ممّا يعني أنّ مفردة "المسنّة" تندرج ضمن مصطلح "القاعد" الذي يشير في كتب الفقه إلى كلّ النساء اللواتي قعدن عن الحيض والولد "لا يفرّق فيهنّ بين «مسلف إذا جاوزت الأربعين ثمّ نصّف إذا كانت بين الشباب والتعجيز ثمّ شهلة كهلة إذا وجدت مسنّ الكبر وفيها بقيّة وجلد ثمّ شهيرة إذا عجزت وفيها تماسك ثمّ حيزيون إذا صارت عالية السنّ ناقصة القوّة ثمّ قلعم إذا انحنى قدّها وسقطت أسنانها»<sup>5</sup>، فكلهنّ قواعد تقدّم بهنّ السنّ عن الحيض والولد ومسنهنّ الكبر والعجز.

وقد أثرنا البحث في هذه الشريحة العمريّة من النساء بالاعتماد على النصوص المتراكمة والخاصّة بأحكامهنّ في كتب الحديث والفقه والأحكام، واخترنا أهمّ مصنّف من كلّ نوع منها، ونحن نوردها مرتبة حسب تسلسلها الزمني:

أولا: «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه»، صنّفه الإمام البخاري (ت. 256هـ/ 870م) على مدار ستّة عشر عاماً، وانتقى أحاديثه من ستمائة ألف حديث

1- دون أن يغيب عنّا التمييز في الأحكام بين الأحرار/ الحرائر والعبيد/ الإماء.

2- نميّز في هذا الصدد بين القعود عن الحيض (Amenorrhea) والولد أو الحمل (sterilité) لأسباب غديّة أو هرمونيّة...، وبين القعود عنهما جرّاء التقدّم في السنّ وهو مناط دراستنا.

3- ابن منظور، جمال الدين (ت. 711هـ)، لسان العرب، 18 مج، دار صادر، 2014، مادة (ق، ع، د).

4- المرجع نفسه، مادة (س، ن، ن).

5- الألوسي (شهاب الدّين ت. 1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وحقّقه عليّ عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1971، مج. 2، ص. 157، تفسير سورة آل عمران 3/ 38-47.

جمعها. وهو يحتوى على جميع أبواب الحديث من العقائد والأحكام والتفسير والتاريخ والزهد والآداب وغيرها، ويحتل مكانة متقدمة عند أهل السنة<sup>1</sup>.

وثانياً: «أحكام النساء»، صنفه الفقيه ابن الجوزي (ت. 592هـ/1196م). يعدّ من بين الموسوعات المهمة في فقه النساء وأحكامهنّ المتصلة بعباداتهنّ ومعاملاتهنّ وأدابهنّ وأخلاقهنّ. انتشر في الأوساط الإسلاميّة منذ العصور الوسطى، وترجم إلى اللغة الألمانيّة، ويُعدّ أكثر الكتب قراءة حتى اليوم<sup>2</sup>.

وثالثاً: «الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمّنه من السنة وآي الفرقان» لأبي عبد الله القرطبي (ت. 671هـ/1272م)، يعتبر من التفاسير التي عُنيت بالأحكام وبيان أسباب النزول وذكر القراءات واللغات ووجوه الإعراب، وتخرّج الأحاديث وغيرها<sup>3</sup>.

وقد ارتأينا في سياق نظرنا في الإشكاليين الرئيسيّين السابقين أن نثير إشكالات فرعيّة أخرى أهمّها:

- 1- ما هي المحدّات الجوهرية في صياغة أحكام القواعد في فقه النساء؟
- 2- ما مدى أثر سياقات الخطاب الفقهي وذهنية العصر في توجيه هذه المحدّات وتشكيل إيديولوجيا التمييز بين أحكام القواعد والشيخوخة؟
- 3- ما حدود مشروعية هذه الأحكام في راهن أيامنا في ظلّ المقاربات التي تعنى بتحديث الخطاب الديني والفتوحات العلميّة في مجال الشيخوخة، فقد شهد مفهومها تطوّراً لا يميّز فيه بين الرجال والنساء بالإضافة إلى أنّه لا يقرنه عند النساء بانقطاع الحيض والولادة وإنّما تجتمع فيه مراحل أخرى وخصوصيّات متعدّدة<sup>4</sup>؟

وبناء على ما طرحناه من إشكالات بحثية في دراستنا للقواعد من النساء، فإنّ قراءتنا للنصوص التي تحيل على الأحكام المسندة إلى القواعد لن تقتصر فيها منهجياً على المستوى اللغوي وإمكاناته الدلالية، بل سنحفر في السياق الذي ساهم في إنتاج هذه النصوص بمختلف مراجعها الثقافيّة والاجتماعيّة. وهو ما

1- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفيّ ولاء، ولد سنة 194هـ/810م في بخارى وتوفي سنة 256هـ/869م في خرتنك. راجع/ي ترجمة حياته لدى: سيزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، مج 1، ج 1: في علوم القرآن والحديث، ص. ص 220-256. ومؤلفه: الجامع المسند الصحيح المختصر من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه، المكتبة الثقافيّة، بيروت، 4 مج/9 ج.

2- أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري. فقيه حنبلي محدث ومؤرخ ومتكلم ولد في بغداد سنة 510هـ. وتوفي فيها سنة 597هـ. حظي بشهرة واسعة، ومكانة كبيرة في الخطابة والوعظ والتصنيف، كما برز في كثير من العلوم والفنون، ابن الجوزي (أبو الفرج): أحكام النساء، تحقيق خيري سعيد، دار التوفيقيّة للتراث، القاهرة، د.ت.ن، ص. ص 5-10. صدر كتاب "أحكام النساء" لابن الجوزي باللغة الألمانيّة: كتاب "أحكام النساء" - إنصاف للمرأة أم حرب عليها؟ شتيفان فايدنر، ترجمة عبد اللطيف شعيب، قنطرة 2009، <https://ar.qantara.de/content>.

3- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط 1، 1997، ج 20. وهو الإمام المفسّر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الأندلسي القرطبي. ولد في قرطبة ما بين 600 - 610هـ وعاش بها، ثمّ رحل إلى الشرق واستقرّ بمنية بمصر وتوفي فيها سنة 671هـ، أنظر/ي ترجمة الإمام القرطبي، ج 1، ص ص 22-23.

4- كبداني (خديجة): الشيخوخة في الجزائر: مقارنة سوسيو ثقافيّة، إنسانيّات، عدد 72-73، 2016، ص 11.



ينزل منهج دراستنا في التحليل النقدي للخطاب بالمعنى الذي يقدمه اللساني البريطاني المختص في دراسة اللغة والمجتمع نورمان فاركلوف "Norman FAIRCLOUG"، إذ يربط في تحليله بين بنية الخطاب والعلاقات السلطوية داخل المجتمع<sup>1</sup>، معتمداً في ذلك على نظريات فلسفية واجتماعية معاصرة لكل من ميشال فوكو "Michel FOUCAULT" ونظرياته في القوة والمعرفة، وبيار بورديو "Pierre BOURDIEU" ودراساته في التربية والعمل وعلم النفس والنقد الثقافي ودراسات النوع، ويورغن هابرماس "Jürgen HABERMAS" ونظريته في الفعل التواصلي<sup>2</sup>. وسنعمد هذا المنهج في دراستنا لقواعد النساء لأنه سيمكّننا من تحليل النصوص وعمليات إنتاجها فضلاً عن تحليل العلاقات بين النص وإجراءاته، والبني الاجتماعية المتصلة بظروف السياق، وخاصة الأنساق الاجتماعية والمؤسسية<sup>3</sup>.

ولأننا نقدّر في تحليلنا للخطاب وجود سلطة تنتجه وتحولّه هو ذاته إلى سلطة، مثلما هو الشأن في تمثّل القواعد من النساء، وتحديد أدوارهنّ في الفقه الإسلامي والسلطة التي أنتجت هذا التمثّل وحوّلت الأدوار الخاصة بهذه الشريحة العمرية ثابتة غير قابلة للتغيير، فإننا سنفتح في مقاربتنا للتحليل النقدي للخطاب على براديجمين بحثيين مهمين في العلوم الاجتماعية:

الأول، البراديجم النسوي، ونجده حاضراً في أولى الحركات النسوية التي ظهرت " كحركة اجتماعية في القرن التاسع عشر عندما بدأت النساء تقاتل من أجل المساواة في حقوق الملكية كما للرجال"<sup>4</sup>. وهو عبارة عن "إيديولوجيا تسعى إلى قلب النظام البطرقي أو الأبوي بأكمله عن طريق قلب موازين القوى التي تعطي

---

1- ظهر هذا التيار الفكري بشكل رسمي في نهاية القرن العشرين، وخاصة مع كتابات نورمان فاركلوف، ففي كتابه " Language and Power " اللغة والقوة" سعى إلى تعريف كل من اللغة والقوة على نطاق واسع في مجال تحليل الخطاب النقدي. فركّز على كيفية عمل اللغة في الحفاظ على علاقات القوة أو تغييرها في المجتمع، وتطرق إلى سبل تحليل اللغة التي يمكن أن تكشف عن الكيفية التي يعي الناس بها هذه القوة ويصبحون أكثر قدرة على مقاومتها وتغييرها متى أمكنهم ذلك.

2- ويظهر استثمار نورمان فاركلوف للنظريات الفلسفية والاجتماعية المعاصرة في مؤلفاته في تحليل الخطاب، من خلال انفتاحه في دراساته اللسانية على نظريات القوة والتغير المجتمعي والمعرفة والعولمة، ونذكر منها على سبيل المثال:

-Discourse and Social Change, Cambridge, Polity Press, 1992.

-Critical Discours Analysis, The Critical Study of Language, London, Longman, 1995.

-Media Discourse, London, Edward Arnold, 1995.

-New Labour, New Language?, New York, Routledge, 2000.

-Language and Power, London, Longman, 2<sup>nd</sup> Ed, 2001.

-Language and Globalization, New York, Routledge, 2006.

3- أنظر /ي في ذلك: Failclough ( Norman ): Language and Power, London, New York : Longman, 1989, p. 26.

4- وكرا ( داستا)، "ما هي الحركة النسوية؟ ترجمة من الإنكليزية: حسن (شيدا)، الحوار المتمدّن، ع 4060.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=354046، 2013 / 04 / 12 / الأطلاع عليه في 2017 / 06 / 17.

الأفضلية للرجال كفئة مجتمعية<sup>1</sup>. وتبنته جميع الدراسات النسوية التي تسعى إلى أن ترفع كل أشكال العنف المسلط ضد النساء بمختلف أعمارهن حتى يحظى به الرجال دون زيادة أو نقصان<sup>2</sup>. والثاني، براديجم الجندر<sup>3</sup>، وقد ظهر في ثمانينات القرن العشرين بوصفه من أبرز المصطلحات المستخدمة في قاموس الحركات النسوية ذاتها<sup>4</sup>، إذ استخدمته هذه الحركات في سياق مطالبها بحقوق النساء ومساواتهن في دراستها لوضع النساء واستغلال الرجال لهن، وأضحى أحد أبرز المقاربات في هذا الصراع<sup>5</sup>. ومن خلاله يتم التمييز بين "الجنس" باعتباره معطى بيولوجيًا وبين "الجندر" باعتباره البناء الثقافي والاجتماعي للجنس<sup>6</sup>. فضلا عن أنه يضعنا وجها لوجه أمام خطاب الهيمنة الاجتماعية الذي تحكّم في بنية المجتمعات قديما وحديثا، وقضى بحتمية السلطة الذكورية وتحكّمها في توزيع الأدوار بين الجنسين لصالح المركزية الذكورية<sup>7</sup>.

ونعتقد أنّ هذين البراديجميين سيمنحاننا في تحليلنا النقدي للخطاب فهما ديناميكيا للشريحة العمرية للقواعد من النساء في ظلّ واقع متغيّر تعترف علومه الإنسانية بالإنسان بوصفه فردا مهما كان جنسه أو عمره أو لونه أو انتماؤه.

المحاور:

- 
- 1- مجموعة من المؤلفات: النسوية العربية، رؤية نقدية، زينة الزعتري، "نهضة نسوية عربية، إمكانيات وضرورات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 1، 2012، ص. ص 61-72، ص. ص 65-66.
- 2- راجع/ي في ذلك:
- Berkin (Carol R.), Pinch (Judith L.): Exploring Women's Studies: Looking Forward, Looking Back, 2005
- 3- ظهر هذا المصطلح في الولايات المتحدة الأمريكية في منتصف القرن العشرين في مجالي علم الاجتماع والتحليل النفسي ومنه انتقل إلى أوروبا الغربية والعالم العربي. راجع/ي في ذلك:
- Oakley (Ann): Sex, Gender and Society, England, Gower House, 1998.
- Michel Gautier, Paris, Gallimard, 1992.
- Buscatto (Marie), Sociologie du genre, Paris, Armand, 2014.
- 4- النسوية هي "كلّ جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة أو استجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنية الاجتماعية الذي جعل الرجل هو المركز هو الإنسان، المرأة جنسا ثانيا أو آخر في منزلة أدنى"، محمّد حوسو (عصمت): الجندر، الأبعاد الاجتماعية والثقافية، عمّان – الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 47.
- 5- جامبل (سارة): النسوية وما بعد النسوية، ترجمة الشامي (أحمد)، القاهرة، المجلس الأعلى، ط 2002.
- 6- أنظر/ي:
- Fulcher (James), Scott (John) : Gender and Ethnic Identities, In Sociology, Oxford , University Press, 1999, P140 .
- 7- أنظر/ي:
- James ( Jacquelyn B.): The Meanings of Gender, Journal of Social Issues, The Significance of Gender: Theory and research about Difference, Blackwell Publishers, 1997, p. p 122 - 125.

## 2- انقطاع الحيض الأخير: من المعطى البيولوجي إلى البناء الأيديولوجي:

لم تحظ القواعد من النساء في المجتمع الإسلامي قديما باهتمام واضح، إذ لم تُفرد لهنّ في كتب فقه الحديث أو تفسير القرآن أو مصنفات أحكام النساء تراجم أو أبواب فقهية خاصة بهنّ، وإنّما وردت المادة عنهنّ متناثرة هنا وهناك، ممّا يؤكّد ندرة النصوص الفقهية التي تنظّم علاقة هذه الشريحة العمرية بذاتها وبالآخر، وتضبط حركة صاحباتها في الفضاء الخارجي سواء منها النساء أو الرجال مقارنة بالشرائح العمرية الأخرى، وخاصة البالغين والبالغات والشباب والشوَاب. ويدلّ هذا الأمر على تهميش المجتمع لهذه الفئة لاسيّما حينما تبلغ صاحباتها من العمر عتياً، فلا يتمّ الاعتراف أصلاً بدور أفرادها في البناء الاجتماعي آنذاك بما هو "مجموعة الأطر التنظيمية التي تنتظم في إطارها كافة العلاقات الإنسانية، سواء تلك العلاقات البينية بين الأفراد أو الأشخاص داخل مجتمع ما، أو تلك العلاقات التبادلية بين الأفراد في مجتمع ما وغيره من المجتمعات"<sup>1</sup>.

وإذ ننظر في عموم فقه النساء، نتبيّن أنّه يقوم في تشكّله على معطى أساسي محرّك لكلّ ما أسند للنساء من أحكام، وهو معطى بيولوجي/ طبيعيّ له صلة بالخصوصية الجنسية للأنثى ويصطلح عليه بـ "الحيض" أو "المحيض"، وهو فيما ينقله البخاري في جامعه عن الرسول قوله: «شيء كتبه الله على بنات آدم»<sup>2</sup> أو هو «خلقة في النساء، وطبع معتاد معروف منهنّ»<sup>3</sup> على حدّ عبارة القرطبي، وقد عمد صاحب جامع الأحكام إلى تعريف الحيض لغويّاً فذكر أنّ: "أصل الكلمة من السيلان والانفجار، يقال: حاض السيل وفاض، وحاضت الشجرة أي سالت رطوبتها، ومنه الحيض أي الحوض (...). يقال: حاضت المرأة وتحيّضت، ودرست وعركت، وطمّثت، تحيض حيضاً ومحاضاً ومحيضاً إذا سال الدم منها في أوقات معلومة"<sup>4</sup>.

والتبست بهذا المعطى الطبيعي بما يفرزه من تحولات بيولوجية فيما بعد مثل الحمل والولادة والرّضاعة حمولة ذهنية تحيل إلى رمزية متضادة عبّر عنها عالم الأنثروبولوجيا هارتز Hertz بثنائية الدنيوي/الأنثى والمقدّس/الذكر<sup>5</sup>. فالجسد الأنثويّ حينما يفرز دم الحيض يدخل في دورة من النجاسة أكّدها كلّ الساميين وجميع الشعوب البدائية حسب رأي وليام سميث William SMITH<sup>6</sup>. وتعدّ هذه النجاسة نوعاً خاصّاً من القذارة التي تحرّمها الأديان وتدعو إلى الطهارة منها لأنّها تفقد صاحبها طهارتها. وما كانت لهذه الرمزية أن

1- «والنظم الاجتماعية الرئيسية هي: (نظام عائلة أو قرابة، نظام سياسي، نظام معتقدات، نظام اقتصادي، نظام ثقافي .... الخ) وتتألف النظم الاجتماعية الرئيسية بدورها من مجموعة نظم فرعية»، النظم الاجتماعية، <https://www.marefa.org/>.

2- البخاري: الجامع، مصدر سابق، كتاب الحيض، باب كيف كان بدء الحيض، مج. 1، ج. 1، ص. 134.

3- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 3، ص. 8. (تفسير البقرة 2/222).

4- المصدر نفسه، ج. 3، ص. 79.

5- أنظر/ي:

- Hertz (Robert Walter) : *Mélange de sociologie religieuse et folklore: la prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*, p. 108.

6- أنظر:

- Smith (William Robertson): *Lectures of the religion of the Semites*, p. p 447- 448.

تغيب عن الخطاب الديني الإسلامي، فقد تعامل الفقهاء مع دم الحيض بنفس الذهنية التي تمهد لها عبارة "أذى" لقوله تعالى: ﴿يسألونك عن المحيض قل هو أذى﴾ فيفسرها القرطبي في جامعها أنه «هو شيء تتأذى به المرأة وغيرها أي برائحة دم الحيض. والأذى كناية عن القدر على الجملة»<sup>1</sup>. مما يستدعي الأمر الطهارة منه بالاعتسال قبل الصلاة والصوم<sup>2</sup>.

ولم يقتصر الأمر في معطى الحيض عند حدود الحمولة الذهنية بل استدعى توزيعات اجتماعية صارمة أحدثت جداول تمييزية بين الأجساد الذكورية وعالمها الرجالي، والأجساد الأنثوية وعالمها النسائي، ثم بين النساء أنفسهن إذ تم توزيع حياتهن حسب أجسادهن إلى ثلاثة أدوار: دور ما قبل الحيض ودور الحيض ودور انقطاعه الأخير. ولكل واحد منها اعتباراته على مستوى تمثيلات النساء وأدوارهن الاجتماعية. وتتناسل في كل دور منها أحكام مختلفة، فأنثى ما قبل الحيض وهي الطفلة «ما دامت صغيرة ثم وليدة إذا تحركت»<sup>3</sup> لا تختلف الأحكام في حقها عن الصبي. وأمّا أنثى الحيض فهي امرأة «كاعب إذا كعب ثديها ثم ناهد إذا زاد ثم معصر إذا أدركت ثم عانس إذا ارتفعت عن حدّ الإعصار. ثم خوّد إذا توسّطت الشباب»<sup>4</sup> وفي هذا الدور يتجلّى الاختلاف الفقهي بين الرجال والنساء على مستوى العبادات والمعاملات. في حين أنثى ما بعد انقطاع الحيض الأخير، وهي القاعد أو المستنة أو العجوز فيعود نصاب الفقه المسند إليها متساويا إلى حدّ ما بينها وبين الرجل المسنّ.

وقد فصل الفقهاء أبواب فقه النساء في دورة الحيض، بعد أن بيّنوا لونه «أسود خاثر تعلوه حمرة»<sup>5</sup> ومدته التي تتراوح بين ثلاثة أيام وخمسة عشر يوما<sup>6</sup>، وتفرّغوا لما يجوز من أحكام لنساء هذه الدورة وما لا يجوز في مجال العبادات والمعاملات. ويمكن اختصار التحكّم الفقهي في مجال عبادات النساء في دورة الحيض من خلال تعليق الصلوات داخل البيت وخارجها، وكذلك الصوم إلى حدود انتهاء الحيضة، إذ ينقل البخاري عن أبي سعيد الخدري، قوله: "خرج رسول الله (ص) في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمرّ على النساء فقال (...). أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟، قلن بلى" <sup>7</sup>. ولا تمارس النساء هاتين الشعيرتين إلا بعد انتهاء الحيضة والغسل منها<sup>8</sup>. وأمّا في مناسك الحج فتقضي النساء المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، وقد

1- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 3، ص. 82. (تفسير البقرة 2/222).

2- الخوري (فؤاد إسحاق): إيدولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والتجاسة، ص. 13.

3- الألويسي (شهاب الدين ت. 1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مج. 2، ص. 157. (تفسير آل عمران 3/38-47).

4- المرجع نفسه.

5- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 3، ص. 79. (تفسير البقرة 2/222).

6- وقد اختلف العلماء في مقدار الحيض، المصدر السابق، ج. 3، ص. 80-81.

7- البخاري: الجامع، مصدر سابق، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، مج. 1، ج. 1، ص. 138.

8- ابن الجوزي: أحكام النساء، مصدر سابق، باب 11 في ذكر ما يوجب الغسل، "وتختص النساء بثلاثة أشياء: الحيض، والنفاس والولادة"، ص. 22.

روي عن عائشة قولها: «خرجنا مع النبي (ص) لا نذكر إلا الحجّ، فلما جئنا سرف طمشت (...) قال (...) فافعلي ما يفعل الحاجّ، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري»<sup>1</sup>.

وبعد أن وقع الحيض حدّاً لطفولة الإناث، تدخل "الحائضات" مرحلة التمييز الجليّ في مستوى أحكام العبادات مع الذكور البالغين فتكون بداية التحكّم في أجسادهنّ ومنه يمرّ التحكّم الممنهج إلى مجال المعاملات، فيتمّ تكريس أجسادهنّ وأدوارهنّ لصالح الرجال سواء في ولاية الزواج أو الطلاق أو النفقة أو الإرث أو القصاص أو الشهادة أو الجهاد أو الإمامة بنوعها الكبرى والصغرى<sup>2</sup>، وغيرها من الأدوار الاجتماعيّة الموكول فيها إلى الرجال بوصفها أعمالاً تتمّ في الفضاء الخارجي. وتمضي آية القوامة في عرف الفقهاء كلّ هذه الأشكال من التكريس والتمهيش لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾<sup>3</sup>، ويفسّرهما القرطبي شأنه شأن جميع المفسّرين، على أساس أن «قوله تعالى: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ابتداء وخبر، أي يقومون بالنفقة عليهنّ والذبّ عنهنّ»<sup>4</sup>. فتمتدّ اليد الطولى للذكور الرجال على النساء في دورة حيضهنّ.

وحالما تقعد النساء عن الحيض والولادة بحكم التقدّم في السنّ فإنّهنّ يدخلن دورة القواعد في الفقه، فيرفع عنهنّ "الأذى" ولكن لا تدفع عنهنّ "الأيدي" الطوال للرجال المتحكّمة في مسار عباداتهنّ ومعاملاتهنّ. وإن بدا أنّهنّ ينفلتن فيها ولو بتحفظ عن مصالح الرجال، فتتخفّف الإجراءات الفقهيّة عنهنّ وتسكن التمثّلات الذهنيّة بخصوص فتنهنّ ونضارتهنّ، إلا أنّ ما قرّ واستقرّ عن النساء من خضوعهنّ للرجال أضحى عامّاً وعابراً، وتبيّن ذلك على ثلاثة مستويات من الأوهام الأيديولوجيّة:

## 2-1- وهم الإمامة الصغرى رغم كمال الدين:

إذا اعتبرنا ما تقرّه كتب الفقه من أنّ نقصان دين النساء مرتبط بالحيض وما يستتبعه من تعليق للعبادات فيما ينقله أبو سعيد الخدريّ، عن الرسول من قوله: «أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن بلى. قال: فذلك من نقصان دينها»<sup>5</sup>. فيعني ذلك أنّه بعد انقطاع الحيضة الأخيرة سيتساوى من بعدها النساء بالرجال في ممارسة العبادات<sup>6</sup> من حيث المداومة دون انقطاع عن الصلاة والصوم وكامل جميع مناسك الحجّ. فيكتمل بذلك دينهنّ إذا نظرنا إليه بمقياس الكمّ بعد أن كان ناقصاً. وقد يؤهّلهنّ هذا الكمال إلى المهام الدينيّة مثل الإمامة الصغرى، وهي إمامة الصلاة للعموم رجالاً ونساءً.

1- البخاري: الجامع، مصدر سابق، كتاب الحيض، باب تقضي الحائض المناسك كلّها إلا الطواف بالبيت، مج 1، ج 1، ص 138.

2- تطلق الإمامة «على معنيين: الإمامة الصغرى والإمامة الكبرى، ويعرّفون الإمامة الكبرى بأنّها استحقاق تصرّف عام على الأنام أي الناس وهي رئاسة عامّة في الدين والدنيا خلافة عن النبي. أمّا الإمامة الصغرى وهي إمامة الصلاة، فهي ارتباط صلاة المصلّي بمصلّ آخر بشروط بيّنها الشرع». الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ط 2، 1986، ج 6، ص 201.

3- النساء 34/4.

4- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج 5، ص 161. (النساء 34/4).

5- البخاري: الجامع، مصدر سابق، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، مج 1، ج 1، ص 136-137.

6- راغب الدلو (هبة مدحت): أحكام المسّئين في فقه العبادات: دراسة فقهيّة مقارنة، ماجستير، 2009.

ولكن يبدو أنّ السلطة الذكورية لم تكن لتمنح النساء القواعد هذا الحقّ لارتباطه بالإمامة الكبرى أو الحكم، إذ لا ينبغي أن يغيب عنّا هذا الربط اللغوي والاصطلاحيّ بين الإمامة الكبرى بمعنى الحكم، والإمامة الصغرى بمعنى صلاة الجماعة. فالأولى لا تتقوّ شوكتها إلاّ بالثانية وهو ما نتبيّنه في بعض الأحاديث النبويّة التي ينقل فيها عن العباس وأبي إسحاق قولهما عن صلاة الجماعة: "هي فرض كفاية يجب إظهارها في الناس، فإن امتنعوا من إظهارها قوتلوا عليها"<sup>1</sup>. ويعني هذا الأمر أنّ تمكين النساء من الإمامة الصغرى منفذ شرعيّ وفقهيّ لتمكينهنّ من الإمامة الكبرى، وهو ما لا يسمح به الفقهاء آنذاك ولا يمكنهم أن يفترطوا فيه لغير الرجال. ويعني هذا الأمر أنّه رغم انقطاع الحيض عن القواعد فإنّهنّ يقصين تماما عن الإمامة الصغرى للرجال والنساء حتى يظلّ الفضاء الدينيّ العام حكرا على الرجال. فقد يحقّ للمرأة أن تؤمّ النساء فحسب على أن «تقف معهنّ في الصفّ ولا تتقدّمهنّ»<sup>2</sup>، و«لا يسنّ في حقّ النساء أذان ولا إقامة»<sup>3</sup>، «ولا تجب الجمعة على المرأة فإن خرجت لصلاة الجمعة، صحّت منها وأجزأتها»<sup>4</sup>. وهكذا فإنّ الطهارة النهائيّة غير المرجوع فيها من أذى الحيض لا ترقى بالمرأة في خطاب الفقهاء إلى التمكين الدينيّ في مستوى العبادات، وهو فيما تعتقد من مقرّرات السلطة الذكورية حتّى تحافظ على مصالحها وتمتدّ هذه المقرّرات إلى درجة الاحتراز من عدم تمكينهنّ المطلق في مستوى المعاملات.

## 2-2- وهم الإمامة الكبرى رغم تمام العقل:

لئن سمح انقطاع الحيض عن فئة القواعد من كمال دينهنّ دون أن يمنهنّ حقّ الإمامة الصغرى فإنّه لم يشفع لهنّ بتمام عقولهنّ، على اعتبار أنّ «الرجال لهم فضيلة في زيادة العقل والتدبير، فجعل لهم حقّ القيام عليهنّ لذلك. وقيل: للرجال زيادة قوّة في النفس والطبع ما ليس للنساء، لأنّ طبع الرجال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قوّة وشدّة، وطبع النساء غلب عليه الرطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللين والضعف، فجعل لهم حقّ القيام عليهنّ بذلك»<sup>5</sup>. وحسب هذه المعرفة العلميّة السائدة آنذاك فإنّ النساء رجال ينقصهنّ العقل كما تنقصهنّ الحرارة الحيويّة التي تؤدّي إلى الاكتمال وتدفع بالأعضاء التناسليّة إلى الخارج<sup>6</sup>.

وتبعاً لهذه "الحقيقة" التي لا تنمو إلاّ في عقليّة المجتمع الأبوي وذهنيّته الذكوريّة صاغ الفقهاء أحكاماً تمييزيّة عدّت بموجها المرأة كائنات ناقصا عقلا مقارنة بالرجل ووجب عليها أن تكون تابعة له. واقتضت هذه التبعيّة الإقرار بمبدأ القوامة الذكوريّة في جميع المجالات دون أن يشفع قعود النساء عن الحيض والولادة

1- ابن هبيرة (عون الدين ت. 560هـ/1164م)، الإفصاح عن معاني الصحاح في الفقه على المذاهب الأربعة، ج. 1، ص. 95.

2- ابن الجوزي: أحكام النساء، مصدر سابق، باب 24 في صلاة المرأة في جماعة، فصل في إمامة المرأة في الصلاة، ص. 57.

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه.

5- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج 5، ص 162 (تفسير النساء 34/4 ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾).

6- ابن سلامة (رجاء): ببيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، تقديم خضر (العدل)، تونس، دار المعرفة للنشر.

في تغيير هذا التمييز. فـ «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أَي: يقومون بالنفقة عليهن، والذَّبَّ عَنْهُنَّ»<sup>1</sup>. ولعلَّ الأمر يستدعي الاهتمام أكثر بالنساء رعاية ماديّة ومعنويّة حينما يبلغن الكبر مثلهنَّ في ذلك مثل الرجال في مقام الأمومة والأبوة وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾<sup>2</sup>، ويفسرها القرطبي بقوله: «إمّا يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما خصّ حالة الكبر لأنّها الحالة التي يحتاجان فيها إلى برّه لتغيّر الحال عليهما بالضعف والكبر، فالزم في هذه الحالة من مراعاة أحوالهما أكثر ممّا ألزمه من قبل، لأنّهما في هذه الحالة قد صارا كلاًّ عليه، فيحتاجان أن يلي منهما في الكبر ما كان يحتاج في صغره أن يليها منه، فلذلك خصّ هذه الحالة بالذكر»<sup>3</sup>. ولعلَّ برّ الأمهات مقارنة بالأباء أكثر وأزيد لقول القرطبي في تفسيره لنفس الآية: «وقد زعم المحاسبي في (كتاب الرعاية له) أنّه لا خلاف بين العلماء أنّ للامّ ثلاثة أرباع البرّ وللأب الربع»<sup>4</sup>. ويندرج برّ الذكور في صميم قوامتهم التي تمنحهم الولايات<sup>5</sup> فـ «فيهم الحكّام والأمرء ومن يغزو، وليس ذلك في النساء»<sup>6</sup>، ولا يجوز أن تقوم النساء بذلك فهنّ لسن من أهل الولاية والإمامة لقول أبي بكر: «لمّا بلغ رسول الله (ص) أنّ أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة»<sup>7</sup>، وعليه أقرّ القرطبي أنّ الفقهاء «أجمعوا على أنّ المرأة لا تجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية في ما تجوز شهادتها فيها»<sup>8</sup>، فلا يحلّ لقوم تولية النساء بالإطلاق سواء كنّ شواب أو قواعد.

وظلّت القوامة الذكوريّة على ما هي عليه في دور انقطاع الحيض الأخير، تفعل فعلها في أحكام المعاملات من زواج وطلاق ونفقة وإرث وشهادة وقصاص وقضاء وجهاد<sup>9</sup>، وتفرد الرجال بالإمامة الصغرى والكبرى<sup>10</sup> على أساس أنّ العقل يبلغ تمامه مع جنسهم. فالذكر جنس يتّسم بـ «العنف والسيطرة والفعاليّة والمغامرة

1- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 5، ص. 168.

2- الإسراء 23/17.

3- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 10، ص. 212.

4- المصدر نفسه.

5- وتعرف الولاية بأنّها «تدبير الكبير الراشد شؤون القاصر الشخصي والماليّة. والقاصر: من لم يستكمل أهليّة الأداء، سواء أكان فاقداً لها كغير المميّز أم ناقصها كالميّز. (...) وعرفنا في بحث النظريّات الفقهيّة أنّ الولاية نوعان: ولاية على النفس وولاية على المال. والولاية على النفس: هي الإشراف على شؤون القاصر الشخصي من صيانة وحفظ وتأديب وتعليم وتطبيب وتزويج ونحو ذلك. والولاية على المال: هي الإشراف على شؤون القاصر الماليّة من استثمار وتصرفات كالبيع والإجارة والرهن وغيرها»، الرّحيلي (وهبة): الفقه الإسلامي وأدلّته، ط. 1، دار الفكر، سوريا — دمشق، ج. 10، ص. 7327.

6- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 5، ص. 168.

7- البخاري: الجامع، مصدر سابق، كتاب المغازي، باب كتاب النبي (ص) إلى كسرى وقيصر...، مج. 3/ ج. 6، ص. 27.

8- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 1، ص. 312.

9- منصور (هاجر): المرأة في جوامع السنّة وعمد مراجع الشيعة الإمامية الإثني عشرية، الفصل الثّاني: أحكام الوضع الاجتماعي للمرأة والأنساق المتحكّمة فيها، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة في الحضارة، عمل مرقون، ص. 209-286.

10- الإمامة العظمى أو الكبرى زعامة الجماعة ورئاسة الدّولة والإشراف على إدارة نظامها، أنظر/ي في ذلك: الماوردى (ت. 450 هـ/ 1058 م) الأحكام السلطانيّة والولايات الدّينيّة، باب عقد الإمامة، تحقيق، خالد عبد اللطيف السّبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط. 1، 1990. ص. 3. الأشعري (أبو الحسن ت. 330 هـ/ 941 م): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة المصريّة، ط. 1990. ص. 2.

والقوة والعقلنة والاستقلالية والتنافس»<sup>1</sup>، أما الأنثى فتتسم بكونها «انفعالية، ظريفة، حساسة، صبور(ة)، عاطفية، متفهمة، ساذجة»<sup>2</sup>، وتليق بها أعمال الفضاء الداخلي مثل «القابلة والداية والماشطة والمزينة والغاسلة وقيمة الجواري والقهرمانة والمسؤولة عن ملابس السلطان...»<sup>3</sup>، بل هي أدوار من صميم قوامتها النسائية. ولعلّ تقدّم النساء في السنّ يكسبهنّ الخبرة والمهارة في مثل هذه الأدوار، ويزيدهنّ من سلطة السحر والدهاء<sup>4</sup>، وقد يؤهلهنّ دهاؤهنّ إلى أن يتحكمنّ في شؤون الحكم من وراء ستار مثل بعض النساء الاستثنائيات، والتاريخ الإسلامي يقرّ بـ «تولّي نساء لمنصب الزعامة في دول وأقاليم معينة، أشهرهنّ شجرة الدرّ التي تولّت حكم مصر والشام لفترة وجيزة عقب وفاة زوجها السلطان نجم الدين أيوب. وحتىّ من الناحية الفقهيّة، يشير المؤرّخون إلى فرقة من "الخوارج" تجيز تولّي المرأة لرئاسة الدولة»<sup>5</sup>. وفي الإجمال فإنّ النساء من المنظور الرّجالي، هنّ واهمات إن فكّرن في الإمامة الكبرى لأنّ شرط الذكورة مطلوب ومفروض في الإمامة الكبرى ومن قبلها الإمامة الصغرى.

### 2-3- وهم ملكيّة الجسد الأنثوي رغم ضياع فتنته الأولى:

ارتبطت فكرة فتنة الجسد الأنثويّ وسحره بمرحلة اكتمال الأنوثة في دورة الحيض، فتوسم الشابة بكونها «كحلاء عيناء بيضاء لمياء، جيداء، غيداء أثيثة الشعر مشرقة النحر مهضومة الخصر»<sup>6</sup>، وتتقرّر بخصوصها جملة من الإجراءات يتمّ من خلالها التّحكّم في تجلّيات هذه الفتنة بين "الجسد الشرعيّ" في الفضاء الخارجيّ و"الجسد الفيتيش" في الفضاء الداخليّ<sup>7</sup>. ولكن حينما يدخل هذا الجسد مرحلة انقطاع الحيض الأخير تهيأ صاحبه القاعد إلى فكرة انقطاع فتنته وسحره وتشرع في فقد ما غلب عليه من رطوبة وبرودة كانتا تمنحانه اللين والضعف اللذين يشرّعان بدورهما للقوامة الذكوريّة بمعنى «قيام الرجال على النساء (...)، وهو أن يقوم بتدبيرها وتأديبها وإمساكها في بيتها ومنعها من البروز، وأنّ عليها طاعته وقبول أمره ما لم تكن معصية، وتعليل ذلك بالفضيلة والنفقة والعقل والقوة في أمر الجهاد والميراث والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»<sup>8</sup>. وتتقرّر تبعاً لذلك جملة من الأحكام تخفّف من الحجب الجسديّ للمرأة في هذا الدور، من قبيل ما ينقله القرطبي في تفسيره للآية الواحدة والثلاثين من سورة النور: «قال ابن خُوَيْر مَنَدَاد من علمائنا: إنّ المرأة إذا كانت جميلة وخيف من وجهها وكفّمها الفتنة فعليها ستر ذلك، وإن كانت عجوزاً أو

1- ابن سلامة (رجاء): بيان الفحولة، مرجع سابق، ص. 49.

2- السباعي (خلود): الجسد الأنثوي وهويّة الجندر، ص. 228.

3- قرامي (آمال): الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص. 861.

4- المرجع نفسه، ص. 862-872.

5- الغالي (خالد): "بينهم المرأة.. الممنوعون من رئاسة الدولة" <https://www.irfaasawtak.com/women/2019/07/2/>.

6- حميد صالح (عبد العزيز): الأزياء عند العرب عبر العصور المتقاربة، كتاب ناشرون، بيروت- لبنان، 2018، ص 271.

7- «فالجسد الفيتيش هو هذا الجسد الكيتش، الجسد الصّم، الجسد الوهم، الجسد البضاعة. إنّ الجسد الفيتيش هو جسد المرأة-

المرأة، المرأة-الجنس، المرأة-الإغراء والمرأة-الفتنة"، العتوم (ميسون): جسد المرأة والدلالات الرمزيّة: دراسة أنثروبولوجية

بمدينة عمان (الأردن)، إنسانيات عدد 59، صص 8-9.

8- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 5، ص. 162 (تفسير النساء 34/4).



مقبحة جاز أن تكشف وجهها وكفها»<sup>1</sup>، لأنها لم تعد موضوع شهوة. وفي هذا الصدد ينقل عن الجوزي قوله: «قد يشكّل هذا على من لا يعرفه، فيقول: الرجل إذا رأى المرأة خيف عليه أن يفتتن، فما حال المرأة؟ فالجواب أنّ النساء شقائق الرجال، فكما أنّ المرأة تعجب الرجل، كذلك الرجل يعجب المرأة وتشتهيه كما يشتهيهما، ولهذا تنفر من الشيخ، كما ينفر الرجل من العجوز»<sup>2</sup>.

ويعني هذا الأمر أنّ القواعد من النساء قد انغلقت جنسائتهن<sup>3</sup> في هذا الدور على جملة من التمثيلات لم يعدن فيها موضوع زواج ولذلك يسمح لهنّ بالخروج إلى الفضاء الخارجي مثل حضور الجنائز وقد نقل عن ابن عباس قوله: «كان النساء الأكابر وغيرهنّ يحضرن مع رسول الله (ص) وأبي بكر وعمر وعثمان العيد، فلما كان سعيد بن العاص سألني عن خروج النساء، فرأيت أن يمنع الشواب الخروج، فأمر مناديه لا تخرج يوم العيد شابة، فكان العجائز يخرجن»<sup>4</sup>، دون أن يلغي ذلك من سطوة الرجل الذي منحه النظام الأبوي مطلق التحكّم في نظرات النساء، وكلامهنّ، ومشيتهنّ، وحتّى رائحتهنّ فيفرض عليهنّ رغم ذلك الحذر من الخروج، إذ «ينبغي للمرأة أن تحذر من الخروج مهما أمكنها، فإنّها إذا سلمت في نفسها لم يسلم الناس منها. فإذا اضطرت إلى الخروج خرجت بإذن زوجها في هيئة رتّة، وجعلت طريقها في المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق واحترزت من سماع صوتها ومشّت في جانب الطريق لا في وسطها»<sup>5</sup>، دون أن تتكلّم أو تتعطّر ف«أيّما امرأة استعطرت فمرتّت بقوم ليجدوا ريحها فهي زانية»<sup>6</sup>.

ولا نحسب أنّ القاعد وعت جسدها وامتلكته في أدقّ تفاصيله فذاك محض وهم، لأنّ السلطة الذكوريّة حينما أدركت أنّ الجسد هو الكائن الحيّ ذاته وهو أصل بدء الخلق ونهايته لم تسمح بانعتاق الجسد الأنثويّ من سطوة الرجال بل جعلته رهين الوعي الذكوريّ يعقله ويعتقله حتّى بعد ذهاب نضارته وشبابه وفتنته، وليس أدلّ على أهميّة الجسد وكونه مصدر كلّ أنماط الفكر والفعل والوعي ممّا أورده فريدريك نيتشه

1- المرجع نفسه، النور 31/24، ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّالِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ غَوَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيَّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ج. 12، ص 208.

2- ابن الجوزي: أحكام النساء، مصدر سابق، باب 27 في ذكر فضل البيت، فصل (في حرمة اطلاع النساء على الشباب)، باب 31، في أنّ أجود ما للمرأة أن لا ترى الرجال، ص 67.

3- ونحن نفرّق في هذا الصدد بين الجنس والجنسائيّة، «فالجنس يعدّ رمزا ذو دلالات مختلفة يحيل لا فقط على النشاط الجنسي (ممارسة الجنس) بل يحيلنا أيضا على مجموع الخصائص البيولوجية التي تقسم البشر إلى إناث وذكور. أمّا الجنسائيّة فهي تضمّ الخصائص البيولوجية والاجتماعية المميزة بين الرجل والمرأة والتي تلعب دورا هاما في تكوين الهوية والنوعية الجنسية لكلّ منهما. أي أنّ الجنسائيّة هي نتيجة تداخل بين النفسي والبيولوجي والاقتصادي والتاريخي والثقافي والأخلاقي والديني».

https://www.radiocean.net/ar/2018/01/07، عندما يتحدّث ميشال فوكو عن الجنسائيّة: «لقد أصبح الجنس أكثر أهميّة من أرواحنا وأكثر أهميّة تقريبا من حياتنا».

4- ابن الجوزي: أحكام النساء، مصدر سابق، باب 28، في ذكر أنّه إذا خيف من المرأة الفتنة نُهيبت عن الخروج، ص. 64.

5- ابن الجوزي: أحكام النساء، مصدر سابق، باب 26 في تحذير النساء من الخروج، ص. 61.

6- المرجع نفسه، باب 29، في نهي المرأة إذا تطيّبت أن تخرج، ص. 65.

"Friedrich Nietzsche" على لسان زرادشت من قوله: «الجسد هو عقلك الكبير وهذا العقل الصّغير الذي نسّميه وعيا ليس إلاّ أداة صغيرة ولعبة بين يدي عقلك الكبير الذي يمكنه خلق أفكارك ومشاعرك، هو كائن أكثر نفوذاً حكيم مجهول يسكنك إنّه جسدك»<sup>1</sup>.

وهكذا نتبين ممّا تقدّم من أوهام البناء الأيديولوجي الذي سعى الرجال إلى ترسيخه، أنّ القواعد في فقه النساء كائنات على الرغم من تقدّمهنّ في السنّ، ظلنّ موصومات بالنقص الدينيّ والعقليّ، بل ما عدن موضوع رغبة أو متعة إذ ينظر إليهنّ بانقطاع طمهنّ الأخير على أساس أنّهنّ خرجن عن صلوحية الاستعمال الجنسانيّ على خلاف الرجال الذي يعدّ تقدّمهم في السنّ علامة على الكمال الدينيّ والتمام العقليّ، فتقدّم لهم الإمامة والرئاسة ويمنحون حتّى إمامة جسد النساء وصاحباته من القواعد. وقد استقرت هذه الأوهام في البنى الاجتماعية التي ظهر فيها الإسلام وتمأسس، وتكرّست في خطابه الدينيّ وتمثّلاته للنساء في كامل مراحل حياتهنّ.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من أنّ دورة القواعد تعدّ في الغالب دورة تهافت جسديّ واجتماعيّ وسياسيّ للنساء، فإنّ ذلك لم يمنع العديد منهنّ من التمرد على هذا التوقّع، إذ كشفت الحفريات المهتمّة بتاريخ النساء عن حضور مهمّ للنساء وللقواعد منهنّ ممّن أمضين جزءاً من شباهنّ وكهولتهنّ وصولاً إلى شيخوختهنّ المبكرة وحتّى المتأخّرة في تحصيل العلوم الدينيّة وتعليمها سواء في الحديث أو الفقه أو التفسير<sup>2</sup>، وقد أفرد ابن الجوزي في آخر مؤلّفه باباً في «أعيان النساء المتقدّمات في الشرف والفضل والعلم والتعبّد»<sup>3</sup>. وأمّا في الحياة السياسيّة فلا تخفى علينا أسماء مهمّة من النساء تقدّم بهنّ السنّ وهنّ يتربّعن على عرش الحكم أمثال «بليقيس بنت ذي شرح ملكة سبأ ملكة، وهي ملكة جلييلة ذات عقل راجح ورأي صائب»<sup>4</sup>، ورد ذكرها في القرآن<sup>5</sup>، وأشاد القرطبي في جامع أحكامه بحسن إدارتها للنوازل حينما ورد في الآية الثانية والثلاثين من سورة النمل قولها: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ فذكر أنّها «أخذت في حسن الأدب مع قومها ومشاورتهم في أمرها وأعلمتهم أنّ ذلك مطّرد عندها في كلّ أمر يعرض، ما كنت قاطعة أمراً حتّى تشهدون فكيف في هذه النازلة»<sup>6</sup>. كذلك تذكر بعض المصادر المتصلة بالدولة الصليحيّة التي حكمت اليمن من 438هـ/1046م إلى 532هـ/1137م «أروى بنت أحمد إحدى ملوك هذه الدولة وقد حكمت اليمن خلال الفترة الهجرية "477هـ/1084م – 532هـ/1137م"، وقد قامت بترميم الحصون العسكريّة في قمم الجبال وبناء الأسوار حول المدن، وتوسيع الموانئ البحريّة (...). فكانت فترة

1- أنظر/ي: Nietzsche (Friedrich Wilhelm): La volonté de puissance- t. 1, livre 2, p. 226.

2- أيوب (محمد شعبان): شيخات منسيات: كيف أسهمت المرأة في العلوم الإسلامية؟

<https://www.ida2at.com/elders-manisat-how-women-contributed-to-islamic-science> 2016/02/27

وقد قدّم ابن الجوزي في خاتمة كتابه "أحكام النساء" مجموعة مهمّة من النساء المحدثات والفتيات والعايدات.

3- وهو الباب الذي ختم به ابن الجوزي كتابه "أحكام النساء" مصدر سابق، ص ص 199-234.

4- كحالة (عمر رضا): أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، 5 ج. ج. 1، ص 124.

5- النمل 27/22-44.

6- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج. 13، ص 175.

حكمها صفحة مضيئة لا زالت إشعاعاتها تلمع في كلّ تراب اليمن<sup>1</sup>. ولم تغفل المصادر التاريخية الأخرى عن ذكر العديد من النساء اللواتي حكمن بعض الممالك العربية سواء مباشرة مثل شجرة الدر ملكة مصر، ورضية بنت التمش خامسة ملوك دولة ممالك الهند، أو من وراء حجاب مثل الخيزران بنت عطاء أم هارون الرشيد<sup>2</sup>.

وإذا كان هذا الحضور النسائي الديني والسياسي لم يبلغ مستوى تجاوز الثوابت في ذكورية الإمامة الكبرى والصغرى، فإنّ القبول بهذه الثوابت راهنا، سواء فيما ترسخ في مؤسسة الفقه أو فيما انطبع من تنميط لصورة القواعد، لم يعد يجد مشروعيتها في هذا السياق الحدائي الذي حمل معه جملة من المعارف الإنسانية والمقاربات البحثية في قراءة نصوص الفقه والخطابات الدينية جميعها وفي فهم بناء الفعل الاجتماعي.

### 3- القواعد من النساء من تطور المفهوم إلى بناء الفعل الاجتماعي:

إنّ النظر في منزلة القواعد من النساء في المجتمع الإسلامي قديما وما أسند إليهنّ من أحكام تضبط أدوارهنّ الاجتماعية كشف عن البناء الأيديولوجي الذي حفظ مصالح الرجال وكرس النساء لخدمتهم. ولا نشكّ في أنّ بنية الذكورة وذهنيّتها نظام عقلن الفروق بين الجنسين وبرّرها بما هو فيزيولوجي وبيولوجي. وهذا النظام الذي يعدّ نظرية أيديولوجية تقول بدونية المرأة وهامشيّتها امتدّ في الأنساق الاجتماعية وتوغّل في نظمها حتىّ أضحت محصلة عمل مؤسسات نوعيّة<sup>2</sup> صمّمت لتكبح طاقات المرأة في كامل مراحلها العمرية، وتجدد عزلها وتخضعها قانونيا داخل بنية الأسرة<sup>3</sup>. ولم يستطع الخطاب الفقهي حول النساء أن ينفلت عنه فكانت المنظومة الفقهية خاضعة لسيطرة هذه الإيديولوجيا.

ونقدّر أنّه من الضروريّ مراجعة منزلة القواعد والأحكام التي انتهى إليها الفقهاء في ظلّ الواقع الراهن وتغيّراته الاستيمية وتمثّلاته الذهنية للنساء بصورة عامة وللقواعد بصورة خاصّة. فما عاد بالإمكان القبول بما ساد من تمثّلات للحيض وانقطاعه مفهوما واصطلاحا ولاستبعاده على الفرد وذاته، وعلى تمثّل القدامى لجنسانية القواعد وهويّتهنّ الجنسية، فضلا عمّا توفّره القراءة العلمية لهذه النصوص الدينية من ضرورة فهمها في ارتباطها بالسياق الذي أنتجها وفي قدرتها على الانفتاح على قراءات جديدة.

1-حسن (حسن): 2017/07/15. أروى الصليحية.. أول ملكة في الإسلام حكمت اليمن لـ 50 عاما،

<https://www.e7kky.com/article/23173>

2- كحالة (عمر رضا): أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، مرجع سابق: «شجرة الدرّ أمّ خليل الصالحيّة: من أشهر الملكات في الإسلام ذات إدارة وحزم وعقل ودهاء وبرّ وإحسان»، ج. 2، ص. 286، «فكانت تاسع من تولّى السلطة بمصر من جماعة بني أيّوب وذلك في 2 صفر سنة 648 هـ»، مج 2، ص. 287. «رضية بنت التمش ملكة من ملكات الهند كانت ذات سلطة ونفوذ وإدارة، ارتقت أريكة الملك في 18 ربيع الأول سنة 634 هـ بعد خلع أخيها ركن الدين فيروز شاه وهي خامس ملوك دولة المماليك بالهند»، ج. 1، ص. 448. «الخيزران بنت العطاء من ربّات السياسة والنفوذ والسلطان لعبت دورا عظيما في خلافة ولدها الهادي واستبدّت بالأمر حتىّ شاركته في شؤون الدولة»، ج. 1، ص. 395.

3- المرينسي (فاطمة): ما وراء الحجاب، ترجمة أحمد صالح، سورية — دمشق، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2006، ص 48.

### 3-1- انقطاع الحيض الأخير ودورة حياة كاملة:

لا يمكننا راهنا التسليم بالحمولة الذهنيّة السليبيّة المسندة للحيض ومفهومه، فضلا عن دورة انقطاعه الأخير وما جرّته من تمثّلات تختزل صورة لانطفاء جذوة الجسد الأنثويّ وفقدانه لألقه وخصوبته. وفي الواقع الراهن لم تخرج هذه المرحلة في تعريفها اللغوي المعاصر عن الحمولة السليبيّة من خلال تعريب مفردة "ménopause" بسنّ اليأس، واليأس يعني في اللسان العربي «القنوط، وقيل: اليأس نقيض الرجاء»، ونرى من الأجداد الاستعاضة عنها بعبارة "سنّ انقطاع الحيض الأخير". وأمّا في التحديد العلمي فإنّ «انقطاع الطمث» الحيض الأخير لدى المرأة، يحلّ عادة في سنّ الـ 51 سنة، ويعني دخولها إلى فترة انعدام الخصوبة. ونقصد بـ "تغيّر الحياة" أو "نقطة التحوّل" الوقت الذي يكون فيه جسم المرأة في طور التأقلم مع الوضع الجديد قبل انقطاع الطمث أو خلاله أو بعده. كما تطرأ تغييرات هرمونيّة أو أعراض أخرى في السنوات المؤدّية إلى سنّ اليأس، وقد تستمرّ إلى ما بعده أيضا. وتشير التقديرات إلى أنّه مع بلوغ الـ 54 من العمر يكون معظم النساء (80%) قد مررن بأخر حيض لهنّ، وأصبحن في فترة ما بعد انقطاع الطمث<sup>1</sup>.

ومثل هذا التفسير العلمي لمرحلة ما بعد الحيض الأخير يبيّن أنّ النساء "يقعدن" بعبارة الفقهاء عن المحيض والولادة ولكنهنّ "ينهضن" لمسؤوليّات أخرى، وفي الدراسة ذاتها ما يفيد أنّه في هذه الفترة «يتأقلم كثير من النساء مع التغيّرات التي تطرأ من دون حدوث أيّ مشاكل، لا بل إنّ منهنّ من يغتبطن لهذه الحرّيّة الجديدة التي تخلّصهنّ من "لعنة" الحيض، خصوصا إن كانت تسبّب لهنّ الآلام كما تقيهنّ من أيّ حمل غير مرغوب فيه»<sup>2</sup>. وهذا التخلّص من الحيض يدخلهنّ سياق مرحلة إيجابيّة<sup>3</sup> يسمح لهنّ فيها بممارسة حياتهنّ متخفّفات من أعباء الحيض ومسؤوليّات الولادة ومستلزماتها في بناء مجتمعي يعتبر الأمومة قدرا نسائيّا<sup>4</sup>.

وفضلا عن ذلك، فإنّ هذه الدورة الثالثة التي جمع الفقهاء فيها كلّ النساء دون مراعاة لاختلافاتهنّ بما في ذلك المبتدئة في انقطاع الحيض إلى تلك التي مضى عليها زمن، إلى المتقدّمة في السنّ أو الطاعنة فيه، قد بيّنت الدراسات الحديثة المعنيّة بدراسة المراحل العمريّة للإنسان أنّ شيخوخة الإنسان بصرف النظر عن جنسه، هي في الحقيقة "شيخوخات"، ويمكن أن نوزّعها إلى أربع مراحل، وكلّ مرحلة لها مميّزاتها وخصائصها، فنجد مرحلة الكهولة، وهي تمتدّ من السنّ الأربعين إلى الستين سنة يتقاعد الإنسان فيها، ويتّجه للتأمّل فيما أنجزه وفيما فشل فيه. ويواجه فيها بعض الصعوبات حيث أنّه يفتقد الحيويّة نظرا

1- ماكغريغر (آن): سنّ اليأس والعلاج الهرموني البديل، ترجمة هنادي مزبودي، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، ط 1، 2014 ص. 1.

2- المرجع نفسه، ص 3.

3- أنظر /ي:

- Dillaway (Heather E.) : Menopause Is the "Good Old" : Women's Thoughts about Reproductive Aging , Gender and Society, vol. 19, n° 3, p. p. 398- 417.

4- راجع /ي في ذلك:

- Ragsdale ph.d (Gillian) : The Maternal Myth, Why motherhood can be such a tough decision.

<https://www.psychologytoday.com/us/blog/kith-and-kin/201312/the-maternal-myth,18/12/2013>.

لعمره الكبير، إلى جانب ضعف علاقاته الاجتماعية. ثم مرحلة الشيخوخة المبكرة، وتبدأ من سنّ الستين إلى السبعين سنة، يعزل الإنسان في هذه المرحلة، ويفضّل الجلوس في البيت على الخروج إلاّ لقضاء الحاجات اللازمة، ويفقد الكثير من الأصدقاء موتاً أو انعزالاً<sup>1</sup>. تليها مرحلة الشيخوخة المتأخرة، تبدأ من سنّ السبعين إلى الثمانين سنة، وتعتبر هذه المرحلة ما قبل الأخيرة، يلزم فيها المرء المنزل بصورة دائمة مع ظهور أعراض الشيخوخة، ويصاب فيها ببعض الأمراض مثل فقدان الذاكرة، والضعف العامّ في الحواس، وانخفاض الصوت عند التحدّث. والمرحلة الأخيرة تبدأ من سنّ الثمانين فما فوق، وفيها يعود الإنسان مثل الطفل تماماً، لا يستطيع أن يحرك ساكناً إلاّ بمساعدة الآخرين<sup>2</sup>.

وبناء على هذه المراحل الأربعة لدورة القواعد لا يمكن في الوقت الراهن، أن ننظر في هذه المرحلة على أساس أنّها واحدة كما تمثّلها القدامى في أبعادها الفقهية وفروقاتها بين الجنسين. فضلاً عن أنّ الفتوحات العلمية والنفسية لهذه المراحل تكشف أنّ الفترة التي تبدأ من عمر الخمسين فما فوق، وهي المرحلة الثامنة نفسياً في دورة الإنسان تعتبر «مرحلة الكمال مقابل الاختفاء، وهي على الرغم من أنّها من أصعب المراحل التي يعرفها الإنسان مع إحساس بالانعزال وعدم الأهمية، (...). إلاّ أنّها مرحلة تتميز بالحكمة والتعقل ومنظور أوسع للأشياء»<sup>3</sup>. ممّا قد يجعلنا نراجع ما استقرّ في المنظومة الفقهية للقواعد وتمثّلنّ. فهذه الفترة التي تقعد المرأة فيها عن الحيض والولادة والرضاعة وتمتدّ لإخراجها من مفهوم الصلوحية الزوجية أضحت راهنا فرصة تهب المرأة سبل الفكّك من مسؤولية الأسرة لتمنح ذاتها الانطلاق نحو الحياة الاجتماعية بأقلّ الالتزامات والمهام، وبأكثر نضج عقليّ وذهنيّ لا فرق في ذلك بين الجنسين. ويكفي أن ننظر في حياة أغلب النساء اللواتي يعتلين المناصب القيادية في العالم عامّة وفي البلدان العربية خاصّة حتى نتبيّن أنّ معظمهنّ ينتمين إلى المرحلة الثامنة نفسياً في دورة الإنسان فهنّ ممّن دخلن مرحلة اليأس من المحيض ولكنهنّ يأملن حياة الانطلاق والتمكين في جميع الأصعدة.

### 3-2- من وهم المفعولية إلى حقيقة الفعل الاجتماعي:

إنّ تغير مفهوم انقطاع الحيض يرافقه بالضرورة تغير في مفهوم القواعد وفي قراءة منزلتهنّ في الخطاب الديني. والواقع يفرض هذا التغيير ويستدعي قراءة نصوص الفقه بشكل منفتح تتمّ من خلاله مراجعة الأحكام التي تناولت القواعد من النساء، ذلك أنّ هذه الأحكام ذاتها لها دواعيها السياقية غير المفصولة في صياغتها عن ذهنية عصرها آنذاك. ومن المؤكّد أنّ الأحداث المتسارعة والقضايا المعاصرة في عالمنا العربيّ والتحوّلات العالمية، تمثّل الآن دعوة صريحة لتحديث الخطاب الدينيّ كي يتماشى مع «واقع اجتماعي

1- حسن سليمان (سمر): المراحل العمرية للإنسان. <https://mawdoo3.com/>. 2018/11/11.

2- مراحل عمر الإنسان، <https://wikiarab.com>، مجد ذوقان، 2019/10/03.

3- نشر بموقع "سايكولوجيست وورلد" تفسيراً مبسطاً للنظرية يوضّح المرحلة العمرية والطرق النفسية والفضائل والمشاكل المرتبطة بها مراحل نفسية يمرّ فيها كلّ إنسان... تعرّف عليها، <https://www.alaraby.co.uk/entertainment/2016/8/10/8>.

وانسانيّ متغيّر أبداً (...) هناك دائماً حادثة في التّقنية حادثة في وسائل الإنتاج حادثة في العلاقات الاجتماعية. وهناك حادثة سياسية وحادثة فكرية وحادثة اقتصادية...»<sup>1</sup>.

ويندرج هذا التحوّل في النظرة إلى الخطاب الدينيّ أساساً في سياق المقومات الفلسفيّة المرتبطة بمسيرة الحداثة ذاتها<sup>2</sup> التي تكون من أولى مفاهيمها "العقلانية". فالعقل هو الذي «يستطيع خلق التناسب بين عمل الإنسان ونظام العالم، التّناسب الذي كان فيما مضى مراد الكثير من الأفكار الدينيّة إلاّ أنّه شكّل سبب الغائيّة الخاصّة بالديانات التوحيدية المستندة إلى الوحي»<sup>3</sup>. وتداعى عن هذا المفهوم عقلنة كلّ من الفكر العلمي والسياسي ناهيك عن الفكرين التّاريخي والديني، و«العقلنة في المجال الديني تعني التّدخل في جميع مستوياته بدقّة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق المحرفة والغطرسة والتسلّط»<sup>4</sup>. واقتضت هذه العقلنة مفهوماً ثانياً تقوم عليه أيضاً الفلسفة المعاصرة ويتمثّل في "الذاتية" التي تعني «إدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلّة، ذات هي علامة على صاحبها لا تكفي بأن تعلن عمّا يميّزها عن الطّبيعة بل تسعى لترويض هذا العالم وجعله بكلّ كائناته مقاساً بالمقياس الإنساني»<sup>5</sup>.

ومن منطلق هذين المفهومين لم يعد بالإمكان القبول بما استقرّ من اعتبارات لذوات النساء القواعد على أنّهنّ "عوان" و"ناقصات" و"تابعات" فقد تغيّرت أحوالهنّ وأدوار جميع بنات جنسهنّ لا سيما وأنّ الواقع بحراكه المجتمعي يكشف عن حضورهنّ الفعلي في الفضاء الخارجي ونضالهنّ من أجل تمكينهنّ في جميع المجالات، فإذا كانت حسب عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max WEBER «الدوافع والأفكار البشريّة هي التي تقف وراء التغيّر الاجتماعي»<sup>6</sup> فإنّ الفرد أيضاً بوسعه «أن يتصرّف بحريّة ويرسم مصيره في المستقبل»<sup>7</sup>، و«ليس للبنى الاجتماعيّة وجود مستقل عن الأفراد بل هي تتشكل بفعل تبادلي معقّد بين الأفعال»<sup>8</sup>. وفيما يلي أمثلة من هؤلاء النسويّات الناشطات المساهمات في الحراك المجتمعي العربي داخله وخارجه:

- 1- العالم (محمود أمين): مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، 1989 ص 12.
- 2- التريكي (فتحي)، التريكي (رشيدة): فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط 1992، ص 20.
- 3- أنظر/ي:
- 4- التريكي (فتحي)، التريكي (رشيدة): فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 31.
- 5- أبو صعب (فارس): "العرب وحتمية الحداثة"، قضايا فكرية، عدد 20/19، ص 59.
- 6- محمود فياض (حسام الدين): نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر دراسة في علم الاجتماع التأويلي، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، ط 1، 2018، ص 7.
- 7- المرجع نفسه.
- 8- المرجع نفسه.

## 2-1-1- تمكين ديني خارج الحدود:

ظهرت في العالم راهنا مبادرات لنساء داعيات أو مختصات في الدراسات الإسلامية<sup>1</sup> هنّ من فئة "القواعد" بالمفهوم الاصطلاحي القديم إذ تتراوح أعمار معظمهنّ بين الأربعين والستين سنة، آمنّ أنّ دور العبادة مشاعة للجميع وأيّ تهميش أو إقصاء للنساء منها ليس إلّا محض تمثّل وبناء أيديولوجي. فشرعن يفتككن الفضاء الخارجي ليخصّصن فيه مساجد نسائية مثلما هو شأن مسجد "وانغجيا آلي" النسائي الموجود بمدينة "كايفنغ" في مقاطعة هينان الصينية، وإمامته "غوغينغ فانغ"، تخطب في النساء وتؤمّنهن للصلاة<sup>2</sup>.

ولم تكتف الناشطات النسويات بذلك بل سعين إلى تأنيث المساجد حتى يؤنسنها وينتفضن على السلطة الذكورية الدينية بأن تطلق أجسادهنّ إلى الاختلاط مع الرجال في المسجد، وكانت أمينة ودود الأستاذة والأكاديمية في الدراسات الإسلامية في جامعة "كامنوث" بالولايات المتحدة، أولى الإمامات إذ قامت في شهر مارس من العام 2005، بإمامة صلاة مختلطة في مسجد بمدينة نيويورك<sup>3</sup>. وبعدها بثلاثة سنوات في شهر أكتوبر 2008 أحرزت هواري فتّاح البلجيكية من أصل جزائري، منصب إمامة/ة وخطيب/ة في بلجيكا بمسجد "الصحابه" في مدينة "فرفيار". ثمّ إسرائ نعماني وهي أستاذة وكاتبة أمريكية من أصل هندي<sup>4</sup>، قامت سنة 2010، رغم محاولات بُدلت لمنعها من أداء الصلاة في المكان المخصّص للرجال في مسجد بلوس أنجلوس. وتمكّنت بعدها جميلة الزيني في سبتمبر من العام 2012 من إمامة الصلاة في مسجد بنفس المدينة. وفي كندا سنة 2014 ألقّت السورية المقيمة في كندا عفراء الجلبي خطبة عيد الأضحى<sup>5</sup>. وقامت في 2015 مجموعة من الناشطات بتأسيس مسجد للنساء في الولايات المتّحدة، ضمن مجمع الأديان بمدينة لوس أنجلوس. وفي العام الموالي من سنة 2016 برز اسم أستاذة الدراسات الإسلامية شيرين خانكان لتتعرّز قائمة

1- اعتمدنا في رصدنا لهذه المبادرات النسائية على المواقع الالكترونية التالية:

بشير (خالد): "لماذا تثير إمامة المرأة في الصلاة للجدل"، <https://www.hafryat.com/ar/blog/>، 01/03/2018. و"لماذا تخصص الصين مساجد للنساء فقط؟".

[https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/02/160223\\_why\\_does\\_china\\_have\\_women\\_only\\_mosqu](https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/02/160223_why_does_china_have_women_only_mosqu) es، و"عفراء جلبي: خطبتُ «الأضحى» والجمعة وكنت إمامة للتراويح أعوامًا. المصري اليوم، "منذ 5 سنوات: <https://akhbarak.net/news/5277141/articles/16815331/>

و"مي الشامي، صور سيدة تؤمّ المصلين الرجال في سويسرا تثير ضجة على "فيس بوك"، <https://www.youm7.com/story/2016/6/1>.

2- "لماذا تخصص الصين مساجد للنساء فقط؟".

[https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/02/160223\\_why\\_does\\_china\\_have\\_women\\_only\\_mosqu](https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/02/160223_why_does_china_have_women_only_mosqu) es.

3- أمينة ودود وهي من مواليد 1952/09/25، اشتهرت بكتاباتاتها النسوية، واهتمامها بحقوق المرأة في الإسلام.

4- إسرائ نعماني من مواليد عام 1965، صاحبة كتابي "الوقوف وحيدًا في مكة" و"نضال امرأة أميركية من أجل روح الإسلام".

5- فراء جلبي: خطبت الأضحى والجمعة وكانت إمامة للتراويح أعوامًا.

الإمامات من النساء، وقد أمّت الصلاة في مسجد "مريم" بالعاصمة الدنماركية كوبنهاغن وألقت الخطبة الافتتاحية فيها وموضوعها يدور حول "المرأة والإسلام في العصر الحديث"<sup>1</sup>.

ولعلّ أشهر هذه التحديات ما قامت به سنة 2016 ثلّة من الباحثات معا في بيت الأديان "The House of Religions"، ببيرن في سويسرا، إذ ألقت الناشطة اليمينية والأستاذة المساعدة بمعهد العلوم السياسيّة بجامعة زيورخ السويسرية إليهام المانع<sup>2</sup> خطبة الجمعة، في حين أمّت المصلّين رجالا ونساء حليمة جوساي حسين مديرة مبادرة المسجد الشامل في بريطانيا، وأقامت تمسيلا تقيّر دعاء الصلاة، وعزف نهاد السيد في الفاصل موسيقى روحانية<sup>3</sup>. ومن فكرة الإمامة المختلطة توجّهت النساء إلى إقامة المساجد المختلطة، فاخترت "ربيعة كييلي" سنة 2017<sup>4</sup>، مسجداً صغيراً في مدينة بيركلي بسان فرانسيسكو ليكون أوّل مسجد مختلط في الولايات المتّحدة، وأطلقت عليه اسم "قلب مريم"، حيث تؤدّي فيه النساء الصلوات مع الرجال جنباً إلى جنب، ويسمح لهنّ فيه بإمامة الرجال والنساء. كما أعلنت سيران أطيّش، الكاتبة والمحامية الألمانية ذات الأصول التركيّة الكرديّة<sup>5</sup> عن تأسيس "المسجد الليبرالي" في برلين، داخل قاعة في كنيسة "يوهانس كيرشه"، البروتستانتية. وأقرت أنّ «المسجد يفتح أبوابه للطوائف الإسلاميّة المختلفة على حد سواء، ولن تضطرّ النساء فيه لارتداء حجاب خلال أداء الصلوات المختلطة داخله»<sup>6</sup>، مؤكّدة أنّه «سيكون للنساء الحقّ في إلقاء الخطب وفي النداء للأذان، تماماً مثل الرجال»<sup>7</sup>.

وكلّ هذه المبادرات بما تحمله من تحديات للذكوريّة الدينيّة تقودها نسويّات متقدّمات في السنّ<sup>8</sup> راهنّ على أنّ تغبّر الخطاب الديني مرتبط في جزء كبير بهنّ وبجرائهنّ في قراءته على نحو تستحيل المساواة فيه بين الجنسين أمرا واقعا، فلا معيار للتفاضل بين الأفراد إلاّ العقل والعلم وليس الجنس<sup>9</sup>، ولذلك لا يعوزهنّ

1- وهي من مواليد 1974 / 10 / 13، أسست منظمة "Fimimam" المختصة بالدفاع عن حقّ المرأة في إمامة الصلاة.

2- وهي من مواليد 1966 / 03 / 19، كاتبة ليبرالية و ناشطة حقوقية يمينية حاملة للجنسية السويسرية وأستاذة مشاركة في العلوم السياسيّة في معهد العلوم السياسيّة بجامعة زيورخ وعضوة في اللّجنة الفدراليّة السويسريّة لحقوق المرأة، <https://www.abjjad.com/author/2793931239/>.

3- راجع إي في ذلك: الشامي (مي): صور سيدة تؤمّ المصلّين الرجال في سويسرا تثير ضجّة على "فيس بوك"، <https://www.youm7.com/story/2016/6/1/>، "01 / 06 / 2016".

4- بوزانة (محمّد): في "قلب مريم.. يصلي مسلمون مسلمات جنباً إلى جنب"، <https://www.alhurra.com/choice->، "05 / 30 / 2017".

5- مولودة في 20 / 04 / 1963 بإسطنبول في تركيا، ناشطة في مجال حقوق المرأة. تعمل كمحامية في برلين في معظم المجالات المتعلّقة بقانون الأسرة والقانون الجنائي. وخارج هذا الإطار ساهمت في السياسة الخارجية الألمانية. وكانت أطيّش عضوة بالمؤتمر الإسلامي الألماني وشاركت في قمة الاتحاد الألماني، <https://www.whoispopulartoday.com>.

6- جمعة (علاء): مسجد ليبرالي جديد في برلين يفتح أبوابه لصلاة الرجال والنساء من دون حجاب، <https://www.alquds.co.uk/>، "16 / 06 / 2017".

7- وتخطّط أطيّش لنشر كتاب بعنوان "إسلام، امرأة، إمام.. كيف أسست مسجداً ليبرالياً في برلين"، <https://www.hafryat.com/ar/blog/>.

لماذا تثير إمامة المرأة في الصلاة الجدل؟ خالد بشير، "03 / 01 / 2018".

8- وقد تبين لنا ذلك من خلال ما دون عن سنّهنّ أو من خلال ما تحيل الصور الملتقطة لهنّ عن سنّهنّ.

9- بنهدا (طارق): «إمامة المرأة» تثير الجدل.. وفقه مغربي: لا دليل يمنعها».



وهنّ المتقدّمات في السنّ، من أن يشاركن الرجال فضاء المسجد بإقامة الأذان والخطبة وإمامة الصلاة والوقوف جنباً إلى جنب معهم. ومن هنا كانت محاولتهنّ المتواصلة في إمامة الصلاة المختلطة إذ لا مانع في تحقّقها وإنّما هو البناء الأيديولوجي الذي تتواطأ معه السلطة الذكوريّة في إبقاء النساء بعيدات عن الحيّز الديني وجميع الأحياز. وقد تجرّأ على ذلك خارج حدود أوطانهنّ لأنّ العالم العربي إلى الآن لم تتقبّل جغرافيته "الذكوريّة" بعد فكرة التمكين الديني النسائي وممارستها على أرض الواقع إلاّ فيما هو مسموح به لداعيات قواعد مكّنهنّ تقدّمهنّ في السنّ بأن يكنّ مرجعاً في شؤون النساء ولكن عجزن إلى حدّ ما عن تغيير المنظور الديني السائد، وخاصّة فيما يتّصل منه بالتمكين الديني النسائي<sup>1</sup>.

## 2-1-2- التمكين السياسي، و"قواعد" في هرم السلطة:

لم تكتف نساء هذه الشريحة العمريّة بكسر شوكة "الانتصاب الذكوري" في حرم المساجد، بل اتّجهن إلى الحرم السياسي، وشرعن ينافسن الرجال في رئاسته ووزارته. وفعلاً بدأت المُلْكِيّة الرجاليّة يهتّزّ عرشها منذ أن شرعت النساء في مشاركة الرجال مراكز القرار السياسيّ. ويكفي أن نتابع المشهد السياسيّ اليوم في العالم العربيّ حتّى نرى النساء ومعظمهنّ من القواعد يعتلين مناصب وزارية مهمّة<sup>2</sup>. وعلى سبيل المثال لا الحصر، سنعتمد على المشهد السياسيّ في بلدان المغرب العربيّ انطلاقاً من تونس والجزائر والمغرب وسنركّز على عرض القواعد من الوزارات:

ففي تونس ارتبط حضور النساء القواعد في المشهد السياسيّ باسم فتحية مزالي (1927) وهي من مؤسّسات الاتحاد القومي النسائيّ التونسيّ عام 1956، كانت أوّل امرأة تدخل البرلمان التونسيّ عام 1974 وتتولّى وزارة العائلة والنهوض بالمرأة في الحكومة عام 1983. تليها سعاد اليعقوبي الوحيشي (1938) وزيرة للصحة سنة 1984، ثمّ فائزة الكافي (1949) وقد تولّت منصب وزيرة البيئة سنة 1999، ووزيرة التكوين المهني سنة 2001، وفي السنة ذاتها تولّت نزيهة زروق (1946) وزارة التشغيل. وبعد ثورة 14 جانفي 2011 وتحديدًا في 2014 نجد أنّ أسماء الوزارات القواعد بدأت تتعدّد وتكثّر ابتداءً من نجلاء حروش (23 أفريل 1963) وقد تكفّلت بوزارة التجارة. وفي سنة 2016 تولّت لمياء الزبيبي (29 جويلية 1961) وزارة الماليّة. وفي

1- يمكن الاطلاع في هذا الصدد على هذا المقال الذي نتأكّد من خلاله أنّ الخطاب الديني النسائي لم يرق إلى مستوى انتظارات

النساء في التمكين الديني المتساوي مع الرجل: نساء الدّين.. داعيات وواعظات ومجتهدات، <https://middle-east-online.com/%31/10/2016>، الاثنين 31/10/2016.

2- واعتمدنا في ذلك على: المركز الديمقراطي العربي، "دور المرأة في الحياة السياسية: دراسة مقارنة للمشاركة السياسية للمرأة العربية والغربية"، <https://democraticac.de/?p=47417>، 2017/07/05.

وبلية (لحبيب): ترقية التمثيل السياسي للمرأة في الدول المغاربية: دراسة مقارنة بين الجزائر وتونس والمغرب، <https://caus.org.lb/ar/>.

اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، "التمثيل السياسي للمرأة في المنطقة العربية"، الأمم المتّحدة، الاسكوا-بيروت، 2017.

2020 تُوّلت كلّ من ثريا الجريبي (21 أوت 1960) ووزارة العدل<sup>1</sup>، وليلى جفال (29 أوت 1960) ووزارة أملاك الدولة والشؤون العقارية، وعاقصة البحري (1954) ووزارة الفلاحة والموارد المائية والصيد البحري، وسلوى الصغير (25 سبتمبر 1960) ووزارة الصناعة والطاقة والمناجم.

وفي الجزائر، ارتبط المشهد السياسي النسائيّ فيها باسم لويّزة حنون (7 أفريل 1954)، وهي زعيمة حزب العمّال وأول امرأة عربيّة تتقدّم بالترشّح لمنصب رئيس الجمهورية منذ عام 2004<sup>2</sup>. تلمها زهور ونيسي (ديسمبر 1937) وهي أول وزيرة تتولّى منصب وزارة الشؤون الاجتماعيّة سنة 1982، وتقلّدت بعد ذلك منصب وزيرة الحماية الاجتماعيّة والتربية الوطنيّة، كما شغلت منصبا برلمانيّا عام 1977<sup>3</sup>. وفي 2014 تمّ تعيين نوريّة غبريط (5 مارس 1952) وزيرة التربية الوطنيّة، وأسندت الحكومة الجديدة برئاسة عبد العزيز جراد سنة 2020 خمس حقائب وزارية لسيدات نذكر منهنّ على سبيل المثال: هيام بن فريحة (5 جانفي 1968) وزيرة التكوين والتعليم المهنيّين.

وأما في المغرب، ففي سنة 2007 تمكّنت المرأة من الحصول على سبع حقائب وزارية مهمّة مثل الطاقة والمعادن والصحة والشباب، ونذكر منهنّ نزهة الصقلي (25 ماي 1950) منتمية لحزب التقدم والاشتراكية تولّت منصب وزيرة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعيّة بين سنوات 2007 و2012 خلال حكومة عبّاس الفاسي. فيما كانت نبيلة منيب (4 فيفري 1960) أول امرأة تقود حزبا سياسيا في المغرب بتعيينها أمينا عاما للحزب الاشتراكي الموحد عام 2012<sup>4</sup>. وفي 2019 عيّنت جميلة المصلي (19 أكتوبر 1969) وزيرة التضامن والتنمية الاجتماعيّة والمساواة والأسرة، ونزهة الوافي (1971) وزيرة منتدبة لدى وزير الخارجية المكلفة بالمغاربة المقيمين بالخارج.

وهكذا أثبت الواقع بحراكه المجتمعي ومنواله السياسيّ أنّ النساء اللواتي جمعهنّ القدامى برمتهنّ في خانة القواعد قد أثبتنّ حنكتهنّ في المجال السياسيّ وإن لم يصلن بعد إلى رئاسة الحكومة، ولا إلى وزارات السيادة مثل الداخليّة أو الخارجيّة والدفاع ولا إلى وزارات الاقتصاد والماليّة إلاّ في تونس، وبقيت أغلبهنّ تدير وزارات ذات صبغة اجتماعيّة متّصلة بأوضاع الأسرة والأطفال والمسنّين/ات أو النهوض الاجتماعيّ وكأنتها امتداد لوظائفها التقليديّة المعهودة في الأسرة والمجتمع. إلاّ أنّ ذلك يمثّل فيما نعتقد بداية المسار نحو التمكين السياسيّ للنسائيّ. فالرّهان ما يزال متواصلا، وهنّ قادرات على افتكالك السلطة في أعلى هرمها متى توفّر لهنّ ذلك، إذ الأمر يعود أساسا إلى الواقع وبناء الفعل فيه بعيدا عن المحدّدات الجنسيّة، وهذا البناء

1- ابن هلال (حياة): "إنجاز تاريخي للمرأة التونسية.. ثريا الجريبي أول سيّدة تترأس وزارة سياديّة"،

<https://www.aljazeera.net/news/women/2020/3/3/>

2- غانمي (منية): "تعرفّ على "المرأة الحديدية" التي نافست بوتفليقة 3 مرات"،

<https://www.alarabiya.net/ar/north-africa/2019/05/10>

3- أول وزيرة في الجزائر المستقلّة، زهور ونيسي... أيقونة بلد المليون شهيد، <http://www.ech-chaab.com/ar/>، 02/19/2019.

4- رضوان (أنس): "نبيلة منيب.. سيّدة اليسار المغربي"، 06/02/2018، <https://www.aa.com.tr/ar/>

ذاته هو الذي أضحي يفرض الحضور النسائي ويقتضيه من باب المواطنة والشراكة في المنوال السياسي ونظمه التسييرية من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

### 2-1-3- التمكين الجسدي وثقافة الحياة:

ما كان بإمكان جسد القاعد في الفقه الإسلامي والتمثل الاجتماعي أن ينفلت رغم ترهله وفقدان سحره من رقابة السلطة الذكورية، وهو فيما نعتقد أمّ المعارك اليوم في نضال النسوية العربية ضدّ كلّ أشكال العنف والتمييز، وهو بداية كلّ أشكال العنف الرمزي والمادي المسلط على النساء بجميع مراحل حياتهنّ. وفيما يخصّ المرحلة التي نعني بدراستها، ظهرت راهنا دعوات لمصالحاة المتقدّمات في السنّ مع أجسادهنّ وإعادة ملكيته المنهوبة، خاصّة وأنّ الجسد أصبح «أيقونة للتغيير كما هو في حالة الأجساد التي أصبحت تلتهب احتراقاً لتحقيق تغييرات في أنظمة سياسية طالما راهنت على قمع الأجساد كما العقول»<sup>1</sup>، به «نرسل الرسائل إلى الآخرين، أو يقوم هو بإرسالها بلا قصد منّا، فنحن لا نتحكّم تماماً بنبرات صوتنا، ولا نتحكّم تماماً بتعابير أوجهنا. نحن محكومون بتواريخ أجسادنا أيضاً، وقد نعاني معها»<sup>2</sup>. والقاعد من النساء راهنا تريد بعث رسائل مغايرة عمّا عرف عنها، رسائل تخرج جسدها من «أنّه حاجة تناسلية بحثة، فيتمّ قولبته على أنّها أداة للزواج، والجسد الجميل، هو من يمثّل البقاء على قيد الحياة، طالما أنّه سوف ينال إعجاب الرجل ويبرم صفقة معها «المؤسسة الزوجية» وهذا ما وضع بعض قيّم المرأة في المجتمع الحالي، كونه لليوم لم تخرج المرأة من قالب العورة، قالب العمل في المنزل والحدّ من محاولة توسّعها في الخبرات، وهذا نسبةً لاعتبار جسدها ملكية خاصة ولا يجدر بها الاختلاط»<sup>3</sup> ولكن النساء اليوم وخاصّة القواعد، سعين إلى الخروج من هذا القالب محاولات استعادة ملكية أجسادهنّ مع الاحتفاء بها في كلّ المراحل العمرية.

ولئن قضت المؤسسة الفقهية ومن ورائها المؤسسات الاجتماعية، بأن يزهر الجسد الأنثوي في سنّ معين، ويقطف في سنّ معين، ويدرس في سنّ معين، فإنّ النساء سعين إلى الاحتفاء به في كامل مراحلهنّ العمرية ولاسيما في سنّ "اليأس من المحيض"، إذ تنال التجاعيد من بشرة القاعد ولكن جنسائيتها «لا تُصاب بالتجاعيد»<sup>4</sup>، وهو ما انتهى إليه الطبّ الجنسي الحديث بما لا يفيد الشكّ «أنّ التغيّرات الهرمونية للمرأة بعد سنّ الخمسين، يمكن أن تكون سببا في تحسّن علاقتها الزوجية، وانخفاض هرمون الأنوثة يجعل هرمون الذكورة أكثر نشاطا، فالنساء بعد مرحلة انقطاع الطمث ترتفع رغبتهنّ الجنسية بصورة ملحوظة»<sup>5</sup>.

1- رشيد (عوبدة): "الجسد شرارة حراك... الجسد أيقونة تغيير"،

[http://www.maaber.org/issue\\_november13/spotlights3.htm](http://www.maaber.org/issue_november13/spotlights3.htm)

2- قدّور (عمر): "ثقافة الجسد بين الضرورة والكبت"، <https://www.alawan.org/2013/12/08>

3- حرب (مجد): "هل يمكن أن نتعرف إلى ثقافة المجتمع من خلال الجسد؟"، <https://www.sasapost.com/opinion/the->

[2019/02/22body-is-cultural-and-historical-phenomenon](https://www.sasapost.com/opinion/the-2019/02/22body-is-cultural-and-historical-phenomenon)

4- المرجع نفسه.

5- الديداموني (شيرين): "وكالة أخبار المرأة"، القاهرة،

<http://woneews.net/ar/index.php?act=post&id=20687>، 2017/10/03

ويظهر احتفاء القواعد بأجسادهنّ في مجال الإعلانات مثلاً فـ «رغم أنّ سوق صناعة الإعلانات لطالما اعتبرت أنّ الجمال والشباب يأتي أولاً في حملات الترويج الدعائية، إلاّ أنّ ذلك المفهوم بدأ ينقلب مؤخراً وخصوصاً أنّ النساء الكبيرات في السنّ أصبحن الوجه الإعلاني للكثير من الماركات التجارية العالمية (...). ويبدو حالياً، أنّ شركات الأزياء ومستحضرات التجميل على وجه الخصوص تتّجه نحو النساء الأكبر سنّاً»<sup>1</sup>. وكذلك في مجال الكتابة الأدبية النسائية، إذ لم تعد "تيمه" <sup>2</sup> التقدّم في السنّ من المسكوت عنها بل أخذت الأدبيات والمستنّات مهنّ في دراستها بشكل تفصيلي ودقيق، وتعتبر على سبيل المثال رواية "امرأة في الخمسين" لهيفاء بيطار<sup>3</sup> من النصوص الإبداعية التي رصدت صاحبها جوانب من حياة المسنة النفسية والجنسية والاجتماعية، وانتقدت الصورة النمطية للمسنّة في مجتمعاتنا العربية من خلال حديث البطلة عن تجربة تقدّمها في السنّ «كنت كملايين النساء مثلي، أرتعب من التقدّم في السنّ، خاصّة بعد انقطاع الدورة الشهرية التي تعني في عرف المجتمع أنّي قد تحوّلت إلى كائن لا جنسي ولم أعد مرغوبة بالنسبة إلى الرجل الذي لا يعيبه شيء، فهو قادر على الإنجاب وهو على حافة قبره، مجرد أنّ تخرج من إحليله نقطة تحمل بعضها من الحيوانات المنوية تسبّب في حمل، وهذا يعني أنّه رجل»<sup>4</sup>. وفي الأثناء تقترح الكاتبة الوعي الذي ينبغي أن تشكّله المسنّة عن ذاتها، وقد أوردته على لسان فابيولا إحدى صديقات البطلة، إذ تقول: «إنّ المرأة في هذا العمر تمتلك الحكمة ولا يمكن لشيء أن يخدعها، (...) ففي هذا العمر يصبح من حقّ المرأة أن تعيش لذاتها، أن تتملّص من الأدوار التي سجت بها تحت مسميات ومقدّسات عديدة لا تجرؤ امرأة على التشكيك بها»<sup>5</sup>. إنّ هذه التحوّلات كفيلة بأن تخرج القاعد/ المسنّة من هول الاستعباد الجسديّ تحت مطيّات مختلفة، وتسمح لها بأن تشكّل من جسدها لغة ثقافية واجتماعية تعبّر بها عن الحياة والرغبة فيها. فقد ينقطع الطمث والولد عن المرأة ولكن لا تنقطع اللذة والفتنة والشهوة وحبّ الحياة، وهي لعمرها من المحرّكات الأساسية لكلّ تمكين يمكن أن تحرزه المرأة لاحقاً سواء كان تمكيناً دينياً أو سياسياً أو وجودياً أو اجتماعياً أو ثقافياً...

1- بالصور. أجمل نساء العالم ممّن تخطّين عتبة الخمسين وما زلن يلمعن كالذهب أينما ذهبن،

<https://arabic.cnn.com/entertainment/2015/02/17/celebration-older-women>

2- "إنّ الكتاب بحاجة للتعبير عن أفكارهم التي ينبغي أن تفهم، بعبارة أخرى، إنّهم بحاجة إلى الاتّصال مع الآخرين، والشيمة هي عادة أساس الرواية (...). غالباً ما يخلط الناس بين الشيمة والحبكة. إنّ الشيمة هي (موضوع) الرواية "الوحدة، الانتقام، الخيانة، اكتشاف الذات.. على سبيل المثال"، وقد عبّر عنها بكلمة أو جملة. أمّا الحبكة فهي فعل القصة، وهي بحاجة إلى أن تتطلّب الكثير لتلخيصها"، بلشن (إدوارد)، دايانا (داوبتفاير): الرواية وصناعة كتابة الرواية، ترجمة وإعداد، محمّد (سامي)، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، ط 1981، ص 51.

3- هيفاء باسيل بيطار قاصّة وروائية سورية. طبيبة مختصّة في أمراض العيون وجراحاتها، من مواليد مدينة اللاذقية عام 1960، وعضو جمعية القصة والرواية في سوريا. لها إنتاج قصصي وروائي غزير، نذكر البعض منه: ورود لن تموت (قصص) 1992. قصص مهاجرة (قصص) 1993. ضجيج الجسد (قصص) 1993. يوميات مطلقة (رواية) 1994. موت البجعة (قصص) 1997. امرأة من طابقي (رواية) 1999. الساقطة (قصص) 2000. امرأة من هذا العصر (رواية) 2006...، <https://www.abjjad.com/author/6805677/>.

4- بيطار (هيفاء): امرأة في الخمسين، دار الساق، بيروت، 2015، ص 15.

5- المرجع نفسه، ص 121.

#### 4- الخاتمة:

لم يكن من اليسير علينا فهم وضعيّة القواعد من النساء في مجتمعاتنا العربيّة المعاصرة إلاّ بالنظر في منطلقات هذه الوضعيّة وأصولها النصيّة. فكان بحثنا في الخطاب الديني الإسلامي، وجملة حفريّاتنا في الأحكام الواردة بخصوص هذه الشريحة العمريّة من النساء وفي السياق التاريخي والثقافي الذي أنتجها وصاغها. وانتهينا من خلال هذه الحفريّات إلى أنّ صورة القواعد من النساء تشكّلت بالضرّورة وفقا للنظام الاجتماعي العربي المتأسّس على الهيمنة الذكوريّة. وقد منحت هذه الهيمنة لصاحب "الذكورة" مركز الإنسانيّة وجوهرها مهما تقدّم السنّ به، أمّا صاحبة " الأنوثة" فهي في الغالب عرض لا قيمة لها إلاّ في ظلّ المركز. ولا يعدو أن يكون هذا التمثّل للذكورة والأنوثة إيديولوجيا تشرّع قبول الواقع الاجتماعيّ القائم على التمييز بينهما، بل وتنتج منظومة من الأفكار والتصوّرات والتمثّلات والمواقف والممارسات التي تقوم بتشكيل مفهوم الفرد ودوره وفقا لرؤية تجعل من الجنس محدّدا للدور، ومعطى السنّ لا يزيد إلاّ في تكريس هذا الدور. فتقدّم الأنثى في السنّ يجعلها في الغالب، كائنا خارج الخدمة والاستعمال إلاّ فيما يعود بالفائدة على مصلحة الرجال، أمّا الذكر فحينما يتقدّم في السنّ، يستحيل كائنا معتبرا قائدا ومحنتكا. وهذه التمثّلات لما هو ذكوريّ وأنثويّ تقيد الرجال والنساء داخل صور نمطيّة تلاحقهم على مرّ أعمارهم.

ومن الضروري حينها أن نفتح على السياقات الراهنة ذاتها التي وضعت مضمون الخطاب الديني في مأزق معرفي في ظلّ العلوم الإنسانيّة، وفي ظلّ الواقع الاجتماعي ذاته الذي أقرّ بوجود القواعد بكلّ شرائحهنّ في الحياة بأبعادها المختلفة اجتماعيّا ودينيّا وسياسيّا وثقافيّا وإعلاميّا، وفي قلب بناء الفعل المجتمعي. فهنّ بدأن يضعن موطئ قدم لهنّ في حرم المساجد، وشرعت تميل لهنّ عروش السلطة لما تتوفّر فيهنّ من حنكة وحسن تدبير للشأن السياسي، وما فتئن ينفضن عن جنسانيّتهنّ ثقافة البرود واليأس والموت الوشيك ليعوّضنها بثقافة الحياة والإقبال عليها إعلاما وإعلانا وأدبا وإبداعا.

وعليه فإنّه لم يعد بالإمكان الاطمئنان إلى ما استقرّ في المعرفة الدينيّة بمصادرها ومراجعها من تمثّلات للنساء القواعد وأدوارهنّ، بل وجب تحديثها حتى تحيا في صميم الواقع وتتفاعل معه ولا أن تظلّ حبيسة الأوهام التي صنعها الفواعل القوامون عليها آنذاك وأمضوها حقيقة ثابتة لا تتغيّر، ويسعى خلفهم راهنا إلى تكريسها في حاضرنا وحتّى مستقبلنا.



## 5- قائمة المصادر والمراجع:

## العربية:

## المصادر:

- 1- البخاري (ت 256 هـ)، صحيح البخاري، المكتبة الثقافية. بيروت، 4 مج/ 9 ج.
- 2- ابن الجوزي (ت 592 هـ)، أحكام النساء، تحقيق خيرى سعيد، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، د.ت.ن.
- 3- القرطبي (ت 610 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتاب، 2003، 12 مج.

## الكتب:

- 1- إدوارد بلشن، دايانا داويتفاير، ترجمة وإعداد، سامي محمد، الرواية وصناعة كتابة الرواية، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، ط 1981.
- 2- الأشعري (ت 330 هـ / 941 م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة المصرية، ط 1990.
- 3- الألوسي، شهاب الدين (ت 1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وحققه عليّ عبد الباري عطية، دار الكتابة العلمية، بيروت- لبنان، ط 1971، 15 مجلد ومجلد فهارس.
- 4- التريكي، فتحي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط 1992.
- 5- جيل، فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة وتقديم أنسام محمد الأسعد، مراجعة وإشراف، بسام بركة، جار ومكتبة الهلال بيروت، ط 1، 2011.
- 6- حميد صالح، عبد العزيز، الأزياء عند العرب عبر العصور المتقاربة، كتاب ناشرون، بيروت- لبنان، 2018.
- 7- حوسو، عصمت محمد، الجندر، الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط 1، 2009.
- 8- الخوري، فؤاد إسحاق، إيديولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة، بيروت- لبنان، دار الساقى، ط 1، 1997.
- 9- الدلو، هبة مدحت راغب، أحكام المستن في فقه العبادات: دراسة فقهية مقارنة، المشرف عرفات إبراهيم الميناوي، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، قسم الفقه المقارن، فلسطين قطاع غزة، ماجستير، 2009.
- 10- الرّحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريا - دمشق، ط 1، 10 ج.
- 11- السّباعي، خلود، الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للطباعة والنشر، ط 1، 2011.
- 12- بن سلامة، رجاء، بنیان الفحولة، أبحاث في المذکر والمؤنث، تقديم (خضر) العادل، تونس، دار المعرفة للنشر.

13- سيزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية حجازي (محمود فهيم)، وراجعته مصطفى (عرفة)، عبد الرحيم (سعيد)، المملكة العربية السعودية، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1983، 5 مج.

14- العالم، محمود أمين، مفاهيم وقضايا إشكالية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1989.

15- غديز، أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم، فايز الصبيح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005.

16- قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، بيروت - لبنان، دار المدار الإسلامي، ط 1، 2007.

17- كحالة، عمر رضا، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، 5 ج.

18- محمود فياض، حسام الدين، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر، دراسة في علم الاجتماع التأويلي، ط 1، 2018.

19- المرنيسي، فاطمة، ما وراء الحجاب، ترجمة أحمد صالح، سورية - دمشق، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2006.

20- ماكغريغر، آن، سنّ اليأس والعلاج الهرموني البديل، ترجمة هنادي مزبودي، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، ط 1، 2014.

21- منصور، هاجر، المرأة في جوامع السنة وعند مراجع الشيعة الإمامية الإثني عشرية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة في الحضارة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة متوبة، قسم العربية، إشراف الأستاذ: محمد الحداد، السنة الجامعية: 2014 - 2015، عمل مرقون.

22- ابن منظور، جمال الدين (ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، 2014، 18 ج.

23- الماوردي (ت 974 م / 1058 م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق، خالد عبد اللطيف السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط 1، 1990.

24- الموسوعة الفقهية، 45 ج، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1986.

25- بن هبيرة عون الدين (ت 560 هـ / 1164 م)، الإفصاح عن معاني الصحاح في الفقه على المذاهب الأربعة، ج 1-2، تحقيق أبي عبد الله الشافعي، تقديم كمال عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

## المقالات:

1- الزعتري، زينة، "نهضة نسوية عربية، إمكانيات وضرورات"، النسوية العربية، رؤية نقدية، مجموعة من المؤلفات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط 1، 2012.

2- العتوم، ميسون، جسد المرأة والدلالات الرمزية : دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)، إنسانيات مجلة جزائرية للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، عدد 59، 2013، الأسرة: ممارسات وقضايا مجتمعية .

3- كبداني، خديجة ، الشيخوخة في الجزائر: مقارنة سوسيوثقافية، إنسانيات، عدد 72-73، 2016.

### الأجنبية:

- 1- Alain Touraine, Critique de la Modernité, Paris, Editions Fayard, 1992.
- 2- Amys Warton, The Sociology of Gender, an introduction to theory and research, U.S.A, Black well publishing, 2005.
- 3- Ann Oakley, Sex, Gender and Society, England, Gower House, 19 par: Michel Gautier, Paris, Gallimard, 1992.
- 4- Carol R. Berkin, Judith L. PINCH, and Carole S. APPEL, Exploring Women's Studies: Looking Forward, Looking Back, 2005.
- 5- Friedrich Wilhem Nietzsche, La volonté de puissance , TI, Livre 2, Gallimard, Paris .
- 6- Heather E. DILLAWAY, Menopause Is the "Good Old": Women's Thoughts about Reproductive Aging, Gender and Society, Vol. 19, No. 3, Jun, 2005 .Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/30044600> Accessed: 21-04-2019 18:55 UTC.
- 7- Jacquelyn B. JAMES, The Meanings of Gender, Journal of Social Issues, The Significance of Gender: Theory and research about Difference, Blacks well Publishers, 1997.
- 8- Marie Buscatto, Sociologie du genre, Paris, Armand ( Colin), 2014
- 9- Norman, Failclough, Language and Power, London, Longman, 1990.
- 10- Norman, Failclough, Discourse and Social Change, Cambridge, Polity Press, 1992.
- 11- Norman, Failclough, Critical Discours Analysis, The Critical Study of Language, London, Longman, 1995.
- 12- Norman, Failclough, Media Discourse, London, Edward Arnold, 1995.
- 13- Norman, Failclough, New Labour, New Language? New York, Routledge, 2000.
- 14- Language and Power, London, Longman, 2nd Ed, 2001.
- 15- Norman, Failclough, Language and Globalization, New York, Routledge, 2006.
- 16- Robert Walter Hertz , Mélange de sociologie religieuse et folklore : la prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse, Paris, F. Alcan, 1968.



17-William Robertson Smith, Lectures of the religion of the Semites, first series: the fundamental institution, 5th ed.

### المواقع الإلكترونية:

- 1- "إلهام المانع"، <https://www.abjjad.com/author/2793931239/>، الاطلاع عليه في 15/04/2020.
- 2- أيوب ، محمّد شعبان ، " شيخات منيسات: كيف أسهمت المرأة في العلوم الإسلامية؟"،  
27/02/2016 ,<https://www.ida2at.com/elders-manisat-how-women-contributed-to-islamic-science/>، الاطلاع عليه في 15/08/2020 .
- 4- بشير ، خالد ، " لماذا تثير إمامة المرأة في الصلاة للجدل "، <https://www.hafryat.com/ar/blog/>، 01/03/2018 ، الاطلاع عليه في 15/04/2020 .
- i. بالصورة.. أجمل نساء العالم ممن تخطين عتبة الخمسين وما زلن يلعبن كالذهب أينما ذهبن،  
17/02/2015 ، <https://arabic.cnn.com/entertainment/2015/02/17/celebration-older-women> ، 17/02/2015 .
- 5- بلية، لحبيب ، " ترقية التمثيل السياسي للمرأة في الدول المغاربية: دراسة مقارنة بين الجزائر وتونس والمغرب"، <https://caus.org.lb/ar/>، الاطلاع عليه في 15/04/2020 .
- 6- بنهدا، طارق ، "إمامة المرأة" تثير الجدل.. وفقهيه مغربي: لا دليل يمنعها"،  
11/01/2015 ، <https://www.hespress.com/orbites/282566.html>، 11/01/2015 ، الاطلاع عليه في 15/03/2020 .
- 7- بوزانة ، محمّد ، في " قلب مريم.. يصلي مسلمون مسلمات جنباً إلى جنب"،  
30/05/2017 ، <https://www.alhurra.com/choice-alhurra/2017/05/30/>، الاطلاع عليه في 15/04/2020 .
- 8- بيطار، هيفاء ، <https://www.abjjad.com/author/6805677/>، الاطلاع عليه في 15/09/2019 .
- 9- جمعة ، علاء ، " مسجد ليبرالي جديد في برلين يفتح أبوابه لصلاة الرجال والنساء من دون حجاب"،  
16/06/2017 ، <https://www.alquds.co.uk/>، الاطلاع عليه في 15/04/2020 .
- 10- حرب، مجد ، " هل يمكن أن نتعرف إلى ثقافة المجتمع من خلال الجسد؟"،  
<https://www.sasapost.com/opinion/the-body-is-cultural-and-historical-phenomenon/>، 20/02/2019 ، الاطلاع عليه في 15/03/2020 .
- 11- حسن، هدير، " أروى الصليحي.. أول ملكة في الإسلام حكمت اليمن لـ 50 عاماً"،  
15/07/2017 ، <https://www.e7kky.com/article/23173>، الاطلاع عليه في 15/09/2020 .
- 12- الديداموني، شيرين، " وكالة أخبار المرأة"، القاهرة،  
10/03/2017 ، <http://wonews.net/ar/index.php?act=post&id=20687>، الاطلاع عليه في 15/08/2020 .

- 13-رشيد، عبودة، "الجسد شرارة حراك... الجسد أيقونة تغيير"، [http://www.maaber.org/issue\\_november13/spotlights3.htm](http://www.maaber.org/issue_november13/spotlights3.htm)، الاطلاع عليه في 15 / 04 / 2020.
- 14-رضوان، أنس، "نبيلة منيب.. سيدة اليسار المغربي"، <https://www.aa.com.tr/ar/>، 06 / 02 / 2018، الاطلاع عليه في 15 / 04 / 2020.
- 15- "سيران أطيّش"، <https://www.whoispopularartoday.com>، الاطلاع عليه في 15 / 04 / 2020.
- 16- عفراء جليبي: خُطبتُ «الأضحى» والجمعة وكنت إمامة للتراويح أعوامًا، المصري اليوم، " منذ 5 سنوات <https://akhbarak.net/news/5277141/articles/16815331/>، الاطلاع عليه في 15 / 04 / 2020.
- 17- عندما يتحدّث ميشال فوكو عن الجنسانية: «لقد أصبح الجنس أكثر أهميّة من أرواحنا وأكثر أهميّة تقريبًا من حياتنا <https://www.radiocean.net/ar/2018/01/07>، الاطلاع عليه في 05 / 08 / 2020.
- 18- الغالي، خالد، "بينهم المرأة. الممنوعون من رئاسة الدولة"، <https://www.irfaasawtak.com/women/2019/07/25>، الاطلاع عليه في 15 / 08 / 2020.
- 19- غانمي، منية، "تعرف على "المرأة الحديدية" التي نافست بوتفليقة 3 مرات"، <https://www.alarabiya.net/ar/north-africa/2019/05/10>، الاطلاع عليه في 15 / 04 / 2020 .
- 20- سليمان، سمر حسن ، "المراحل العمرية للإنسان"، <https://mawdoo3.com/>، 11 / 11 / 2018، الاطلاع عليه في 10 / 03 / 2020.
- 21- الشامي، مي، "صور سيدة تؤم المصلين الرجال في سودسرا تثير ضجة على "فيس بوك"، <https://www.youm7.com/story/2016/6/1/>، الاطلاع عليه في 15 / 03 / 2020.
- 22- فايندر، شتيفان ، "أحكام النساء"- إنصاف للمرأة أم حرب عليهما؟ ترجمة عبد اللطيف شعيب، قنطرة 2009، <https://ar.qantara.de/content>، الاطلاع عليه في 12 / 12 / 2019.
- 23- قذور، عمر ، ثقافة الجسد بين الضرورة والكبت، <https://www.alawan.org/2013/12/08>، الاطلاع عليه في 15 / 03 / 2020 .
- 24- اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، " التمثيل السياسي للمرأة في المنطقة العربية"، الأمم المتحدة، الاسكوا- بيروت، 2017.
- 25- "لماذا تخصّص الصين المساجد للنساء فقط؟"، [https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/02/160223\\_why\\_does\\_china\\_have\\_wo\\_men\\_only\\_mosques](https://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/02/160223_why_does_china_have_wo_men_only_mosques)، الاطلاع عليه في 01 / 04 / 2020.
- 26- مراحل عمر الإنسان، <https://wikiarab.com>، <https://wikiarab.com>، مجد ذوقان، 03 / 10 / 2019، الاطلاع عليه في 13 / 03 / 2020.
- 27- مراحل نفسية يمرّ فيها كل إنسان...تعرفّ عليها، <https://www.alaraby.co.uk/entertainment/2016/8/10/8>، الاطلاع عليه في 12 / 03 / 2020.

28-المركز الديمقراطي العربي، " دور المرأة في الحياة السياسيّة: دراسة مقارنة للمشاركة السياسيّة للمرأة العربية والغربية"، <https://democraticac.de/?p=47417>، 05/07/2017 الاطلاع عليه في 15/04/2020.

29-نساء الدّين.. داعيات وواعظات ومجتهدات، <https://middle-east-online.com/>، الاثنيين 31/10/2016، الاطلاع عليه في 15/09/2020.

30-بن هلال ، حياة ، " إنجاز تاريخي للمرأة التونسيّة. ثريّا الجريبي أوّل سيّدة تتراّس وزارة سياديّة"، <https://www.aljazeera.net/news/women/2020/3/3/>، الاطلاع عليه في 15/04/2020.

31-وكرا، داستا، "ماهي الحركة النسويّة؟ ترجمة من الإنكليزية: حسن (شيدا)، الحوار المتمدّن، ع 4060، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=354046>، 12/04/2013 الاطلاع عليه في 17/06/2017.

32-ونيسي، زهور...أيقونة بلد المليون شهيد، <http://www.ech-chaab.com/ar/>، 19/02/2019، الاطلاع عليه في 15/04/2020.

33-Gillian RAGSDALE Ph. D, The Maternal Myth, why motherhood can be such a tough decision, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/kith-and-kin/201312/the-maternal-myth>, 18 / 12/ 2013- 15/05/ 2020.

**المصطلح الاتصالي العربي في مدونة كتب المصطلح الشريف:**

**كتاب "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" أنموذجا**

**The Arabic communicative term in the honorable term books  
blog: Sobh Al-Asha's book in the construction industry as a  
model**

**د. شريفة عزيزي**

**كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية**

**جامعة تونس**

**تونس**

[azizi.cherifa@gmail.com](mailto:azizi.cherifa@gmail.com)



## المصطلح الاتصالي العربي في مدونة كتب المصطلح الشريف: كتاب "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" أنموذجا

د. شريفة عزيزي

### الملخص:

عرف الجهاز الاصطلاحي الاتصالي في عصر الدولة الإسلامية تطورا ارتبط بتطور الحضارة فظهرت مصطلحات جديدة منها المشتقة من اللغة العربية، ومنها المعربة ومنها الدخيلة. وتعكس المدونات الاتصالية القديمة، الشفهية منها والمكتوبة مسار تطور المصطلح الاتصالي العربي الذي بلغ أوجه في العصر العباسي ثم بدأ بالتراجع مع بداية العهد العثماني. وارتبط تراجعهميش دور وظائف ديوان البريد في الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي ومنذ ذلك العهد لم يعد للمصطلح الاتصالي العربي وجود إلا بين دفاتر مدونات المصطلح الشريف ومنها مدونة القلقشندي التي اعتمدها في هذا العمل.

الكلمات المفاتيح: المصطلح الاتصالي، التطور، المدونة، المكتوبة، الشفهية.

### Abstract:

In the era of the Islamic State, the communication terminology system had known a development associated with the development of civilization, and new terms emerged, including ones that are directly derived from the Arabic language, and extraneous ones in fact, the old communication blogs, oral and written, reflect the evolution of the Arabic communication terminology which reached its peak in the Abbasid era and then began to decline at the beginning of the Ottoman era.

Its decline was linked to the marginalization of the role of post office functions in political stability and economic prosperity.

Since then, the Arabic communication terminology has only existed among the books of the codes of the term « Sharif », including the encyclopedia, *Ṣubḥ al-a'shā* ("The Dawn for the Blind") written by the Egyptian scholar, al-Qalqashandī

**Key words:** communication reformer, evolution, prosperity, regression, blog, written, oral, derivative, Arabic, extraneous, honorable term.

## 1- المقدمة:

يعتبر فن كتابة الرسائل عند العرب من الفنون الأدبية القديمة التي لها صفحات مضيئة في تاريخ العرب. وقد ازدهر فنّ الترسّل في القرنين الثالث والرّابع الهجريين فألفت فيهما كتب ودواوين كثيرة. ونهج كل أديب منهاجاً اختصّ به. وهو "فن نثري جميل يظهر مقدرة الكاتب و موهبته الكتابية و روعة أساليبه المنمّقة"<sup>1</sup>. ويشهد فن الكتابة نقله نوعية في عهد هشام بن عبد الملك عندما تولّى مولاه سالم رئاسة ديوان الرسائل في عهده، ثم في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، الذي تولّى أمر ديوانه عبد الحميد بن يحيى الكاتب، فقد عرف عبد الحميد بالبراعة في فن الترسّل فأصبحت مكاتباته مضرب المثل في الجودة والإتقان حتى قيل: "بدأت الكتابة بعبد الحميد" ومن رسائل عبد الحميد المشهورة رسالته التي كتبها عن مروان إلى ابنه وولي عهده عبد الله حين وجهه لمحاربة الضحاك بن قيس الشيباني الذي ثار في العراق، ورسالته التي وجهها إلى الكُتّاب و أصبحت دستوراً لمهنة الكتابة. فما هي المصطلحات الاتصالية التي تضمّنتها هذه الرسالة؟

2- المصطلح الاتصالي في رسالة أدب الكُتّاب لعبد الحميد الكاتب<sup>2</sup>:

الجدول رقم 1: المصطلح الاتصالي في الرسالة

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>3</sup>	المثال
الصناعة	(ص.ن.ع)	فِعَالَةٌ	الصناعة اسم جمع صناعات وصنائع: كلُّ علم أو فنّ مارسه الإنسان حتى يمهر فيه ويصبح حرفة له	"أما بعد، حفظكم الله يا أهل هذه الصناعة، ووفقكم وأرشدكم،... وصرّفكم في صنوف الصناعات التي سبب منها معاشهم، فجعلكم معشر الكُتّاب في أشرفها صناعة، أهل الأدب والمروءة" <sup>4</sup> .

- 1- الموسوعة، العالمية العربية، مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر والتبوير، 141هـ-1999، حرف الرءاء، ص 202.
- 2- كان أبو جعفر المنصور يقول: غلبنا بنو أمية بثلاثة أشياء: بالحجاج، وعبد الحميد، والمؤذن البعلبكي، وعبد الحميد هو أبو غالب عبد الحميد بن يحيى فارسيّ من أهل الشام (132هـ/750م)، علّم الأولاد في شبابه. ثم أصبح كاتباً للخليفة مروان بن محمد، ولما قتل الخليفة قبض على عبد الحميد، وقتل، ومن آثاره جملة من الرسائل السياسية والاخوانية والأدبية: منها رسالة وجهها إلى الكُتّاب يرشدهم فيها إلى آداب الصناعة، وصور أنفسهم من النقائص. ومن أشهر تلاميذه عبد الله بن المقفّع.
- 3- معجم المعاني الجامع، معجم عربي-عربي، دار، غيداء للنشر والتوزيع، 2018.
- 4- الجهشباري (أبو عبد الله محمّد)، كتاب الوزراء والكُتّاب، دار صاوي، القاهرة، ص 74.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>3</sup>	المثال
الكاتب <sup>1</sup>	(ك.ت.ب)	فَاعِلٌ	الكاتب: (اسم فاعل) من كتب كاتب: جمع كَاتِبُونَ، كَاتِبَاتٌ، كَتَبَةٌ	"فإن الكاتب يحتاج في نفسه ويحتاج منه صاحبه... أن يكون حليماً..." <sup>2</sup> .
الكتّاب <sup>3</sup>	" " "	فُعَالٌ	الكتّاب:(اسم)، جمع كاتب	"أيها الكتّاب إذا كنتم على ما يأتي في هذا الكتاب من صفتكم فإن الكاتب يحتاج..." <sup>4</sup> . "أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة" <sup>5</sup> .
الكتّبة <sup>6</sup>	(ك.ت.ب)	فَعَالَةٌ	كتّبة:(اسم) كتّبة: جمع كاتب	"وإياكم يا معشر الكتّاب والكتّبة" <sup>8</sup> . "فموقعكم من الملوك موقع أسماءهم التي بها يسمعون وأبصارهم التي بها يبصرون وألسنتهم التي بها ينطقون وأيديهم التي بها يبطشون فأمتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم" <sup>9</sup> .
كِتَابَةٌ <sup>7</sup>		فِعَالَةٌ	كتابة:(اسم) الكتابة: صناعة الكاتب، مصدر كتب / كتب إلى / كتب في / كتب ل	

- 1- تواتر مصطلح "كاتب" مرتين
- 2- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتّاب، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ص248.
- 3- تواتر مصطلح الكتّاب في الرسالة سبع مرات
- 4- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، مصدر سابق، ص248
- 5- المصدر نفسه، ص248.
- 6- تواتر مصطلح "كتّبة"، مرة واحدة
- 7- ورد مصطلح «كتابة» مرة واحدة
- 8- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ص251.
- 9- المصدر، نفسه، ص247.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>3</sup>	المثال
خُزَان <sup>1</sup>	(خ.ز.ن)	فُعَالٌ	خُزَان: (اسم) خُزَانٌ: جمع خازن	"فإنكم، مع ما فضلكم الله من شرف صناعتكم، خَدم، لا تُحتملون في خدمتكم على التقصير، وخُزَان وحفَظَة، لا يحتمل منكم التضييع والتبذير" <sup>2</sup> .
خازن	".."	فاعل	خان: (اسم) والجمع: خازنون وخُزَان وخزنة، والمؤنث خازنة والجمع المؤنث: خازنات وخُزَن. اسم فاعل من خزن	
حَفَظَة	(ح.ف.ظ)	فَعَلَةٌ	خفظة: (اسم) حفظة: جمع حافظ	
كتوم	(ك.ت.م)	فَعُولٌ	كتوم: (اسم) كتوم: فاعل من كتّم الجمع: كُتْمٌ صيغة مبالغة من كتّم: كثير التكتّم والإخفاء	"فإن الكاتب يحتاج من نفسه أن يكون...كتوما للأسرار، وفيما عند الشدائد" <sup>3</sup> .
أسرار	(س.ر.ر)	أَفْعَالٌ	أسرار: (اسم) أسرار: جمع سُرٌّ أسرار: جمع سَرَرَز	"فواجب عليه أن يعتقد له من وفائه وشكره... ونصيحته وكتمان سره" <sup>4</sup> .

1- خازن (اسم) الجمع: خازنون وخُزَان وخزنة، المؤنث خازنة والجمع للمؤنث: خازنات وخُزَن. معجم، المعاني الجامع، مصدر سابق.

2 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ص 247.

3 - المصدر نفسه، ص 248.

4 - المصدر نفسه، ص 249.



المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>3</sup>	المثال
صنعة	(ص.ن.ع)	فَعَلَةٌ	صَنَعَة: المرة من صنع، حرفة الصانع صَنَعَة: (اسم) الجمع: صَنَعَات و صَنَعَات	"فإنكم مع ما فضلكم به الله من شرف صنعتكم خدمة... وحفظة" <sup>1</sup> .
صدر الكتب وفصولها	(ص.د.ر)  (ف.ص.ل)	فُعُولٌ  فُعُولٌ	صَدَّر كتابه بمقدمة: افتتحه بها  فصول: (اسم) جمع فصل.	".إن الذي برز من جميل صنعته وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره" <sup>2</sup> . "فامتثل هذه الرسوم والمذاهب واجر على آدابها... وتحقق في صدور كتبك وفصولها وافتاحها وخاتمها وضع كل معنى في موضع يليق به" <sup>3</sup> .
خاتمة	(خ.ت.م)	فاعلة	خاتمة: (اسم) الجمع: خاتمات وخواتم وخواتيم خاتمة: عاقبة كل شيء وآخرته ونهايته عكس بدايته.	
كتاب	(ك.ت.ب)	فِعَالٌ	كتاب (اسم) جمع: كتب مصدر: كتب الكتاب: الصحف المجموعة	"أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتاب" <sup>4</sup> .

- 1 - المصدر نفسه، ص، 250.
- 2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 3 - المصدر نفسه، ص 251.
- 4 - ابن خلدون؛ المقدمة، مصدر سابق ص 247.

لقد تواترت في رسالة عبد الحميد الكاتب من المصطلحات البريدية اعتمد فيها على الاشتقاق فاشتق من الجذر (ص.ن.ع) مصطلح صناعة وصناعات ومصطلح صنعة واصطنع<sup>1</sup>. واشتق من الجذر (ك.ت.ب) مصطلح كتاب وكتّاب وكتّابة وكتّب؛ ومن الجذر (خ.ز.ن) خزّان وخازن وخزنة؛ ومن (ك.ت.م) كاتم وكتوم وكتمان؛ ومن (ح.ف.ظ) حافظ وحفظة، إضافة إلى المصطلحات التي تقسم الرسالة إلى صدور وفواتح / فاتحات وفصول وخواتم.

وقد اختلف تواتر هذه المصطلحات في الرسالة ووردت وفق الترتيب التنازلي كالآتي:

\* من الجذر الثلاثي (ص.ن.ع) نجد مصطلح صناعة في الصدارة، إذ تواتر في الرسالة ست مرات، وتواتر مصطلح صنعة ثلاث مرات، وصناعات مرتين وفعل اصطنع مرة واحدة.

\* ومن الجذر (ك.ت.ب) تواتر مصطلح الكتّاب ست مرات، والكتاب أربع مرات، والكتّاب مرتين، ومصطلح الكُتّب مرة واحدة، والكتّبة مرة واحدة. تلي ذلك باقي المصطلحات الاتصالية الأخرى. وهذا التواتر يختزل رأي عبد الحميد الكاتب في خطة كتّاب الرسائل إذ يعتبرها صناعة وصنعة وهما مصطلحان اختلفا في الصيغة الصرفية واشتركا في المعنى المعجمي. ولا يمكن للكاتب أن يحذف صنعة الكتابة إلا إذا مارسها ومهر فيها وحذف فنون البلاغة وكان ملماً بالمنطق والفقه ويحفظ الشعر وذا موسوعية ثقافية تمكّنه من احتراف صنعة الكتابة وفنّ الترسل.

### 3- المصطلح الاتصالي في مدوّنة القلقشندي "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء"<sup>2</sup>:

مقدمة الفصل: لقد أنشئ للكتابة الديوانية ديوان خاص عرف "بديوان الإنشاء" تولى أمره خيرة الرجال أدبا وسياسة وثقافة لأن مهمة صاحبه تتطلب حسن الرأي والمشورة، والدقة في العلاقات، والمعرفة بأمزجة النفوس، والاطلاع على أساليب البلاغة لتكييف الكلام حسب مقتضى الحال ليلقى القبول والرضى. ومن أنبه كتّاب الدواوين في عهد المماليك معي الدين بن عبد الله الظاهر وشهاب الدين محمود الحلبي والقلقشندي<sup>3</sup> في مدوّنته "صبح الأعشى" التي اعتمدها في دراستنا للمصطلح الاتصالي.

1- الصناعة هي حرفة الصانع، كل علم أو فنّ مارسه الإنسان حتى يمهّر فيه ويصبح حرفة، (ج) صناعات وصناعات. والصناعة، عمل الصانع وحرفته. القاموس، الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة السابعة، 1991.

2- القلقشندي، (756هـ-821هـ) أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن علي القلقشندي، نسبة إلى القرية التي ولد فيها بمصر، اشتهر بذكائه وقوة حافظته، ولي ديوان الإنشاء في عهد المماليك، وتوفي في القاهرة. من مصنفاته: "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء"، وهو يشتمل على مقدّمة وعشر مقالات. أما المقدمة فموضوعها فضل الكتاب، وصفات الكتّاب، والتعريف بديوان الإنشاء، ونظمه، ووظائف أصحابه. وتدور المقالات على ما يحتاج إليه الكاتب من الأمور العلمية والعملية، وشروط المكاتبات ومصطلحاتها، والولايات، والبيعات، والعهود، والصلح... والخاتمة تتعلق بمفهوم البريد وتاريخه. وقد طبع هذا الكتاب في مصر بين سنتي 1913م و1930م.

وللقلقشندي مؤلفان في قبائل العرب هما: "نهاية الارب في معرفة أحوال العرب"، و"قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب"  
3- ألف القلقشندي رسالة دعاها "حلية الفضل وزينة الكرم في المفاخرة بين السيّف والقلم".

الجدول رقم 2: المصطلح الاتصالي في كتاب "صبح الأعشى" للقلقشندي

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
بريد	(ب.ر.د)	فَعِيلٌ	بريد: (اسم) الجمع: بُرْدٌ البريد: أصله الدابة التي تحمل البريد البريد: الرسول	"الأمر السادس نظره في أهل البريد ومتعلقاته، وهو من أعظم مهمّات السلطان، وأؤكد روابط الملك" <sup>2</sup> .
بُرْدٌ <sup>3</sup>	"."	فُعْلٌ	بُرْدٌ: (اسم) الجمع: أبرد، بُرد، بُرود البُرْدُ: كساءٌ مُخَطَّطٌ يُلْتَحَفُ به.	"نظره في أمور القصاد الذين يسافرون بالملطقات من الكتب عند تعذر وصول البرد على ناحية من النواحي" <sup>4</sup> .
بَرِيدِيَّة	"."	فَعِيلِيَّةٌ	(اسم) بطاقة بريدية...حوالة بريدية	"ويختص الملوك وأكابر النّواب بأكابر البريدية وعقلائهم وأصحاب التجارب منهم خصوصا في المهمّات العظيمة التي يحتاج الرسول فيها إلى تنميق الكلام وتحسين العبارة" <sup>5</sup> .
				"فإذا حضرت الرسالة إلى كاتب السر دفع إلى البريدي لوحا من تلك الألواح" <sup>6</sup> .
أميراخور البريد (كلمة فارسية دخيلة تحدد				"وكتب له رسالة إلى أميراخور البريد بالاصطبل السلطاني بما تبرز به الرسالة من الخيل" <sup>7</sup> . "ويكتب له في ورقة صغيرة ما مثاله: أميراخور البريد المنصور يحمل فلان الفلاني على فرس واحد أو أكثر من خيل المنصور عند توجيهه إلى الجهة الفلانية، ويؤرخ، ويدفع إلى البريدي" <sup>8</sup> .

1- معجم؛ المعاني الجامع، عربي-عربي، مصدر سابق.

2 - القلقشندي، أبو العباس، أحمد، كتاب: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المقدمة، الباب الأول، مصدر سابق، ص 114.

3 - البُرْدُ: كساء مخطط يلتحف به، معجم، المعاني الجامع، عربي عربي، مصدر سابق.

4 - القلقشندي، "صبح الأعشى"، مصدر سابق، ص 126.

5 - المصدر نفسه، ص 119.

6 - المصدر نفسه، ص 114.

7 - المصدر نفسه، ص 114.

8- المصدر نفسه، ص 115.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
وظيفة القائم على خيل البريد)				
ألواح البريد	(ل.و.ح)	أَفْعَالٌ	ألواح: (اسم) مصدر: لاح/لاح إلى اللوح كل صفيحة عريضة من خشب أو غيره.	"وكان للبريد الواح من نحاس كل لوح منها بقدر راحة الكف أو نحوها منقوش على أحد وجهيه ألقاب السلطان وعلى الوجه الآخر لا إله إلا الله محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" <sup>1</sup> .
شُرَابَة	(ش.ر.ب)	فُعَالَةٌ	اسم جنس ضُمَّة من خيوط يُعَلَّق طرفُها الواحد بالطربوش ويتدلَّى الآخر	"وفي رقبتة شُرَابَة من حرير أصفر يجعلها راكب البريد في عنقه ويرسل اللوح على صدره علامة له" <sup>2</sup> .
الدِّيوان	(د.و.ن)	فِيْعَالٌ	اسم جمعه دواوين ويعني الدفتر والكتاب	"الأمر الخامس نظره فيما يكتب من ديوانه، وتصفّحه قبل أن يتمّ إخراجَه من الدِيوان" <sup>3</sup> . ثم قال: "فإن كان متولي الدِّيوان منشغلا بحضور مجلس السلطان ومخاطباته والتلقي عنه، ولا يمكنه مع ضيق الزّمان توفية كل ما يكتب بالدِيوان حق النَّظر فيه وتصفّح ألفاظه ومعانيه نصب له في ذلك نائبا كامل الصنعة، حسن الفطنة موثوقا به فيما يأتي وينذر، يقوم مقامه في ذلك" <sup>4</sup> . "ويترك اسمه، وتاريخ سفره، والجهة التي توجه إليها، والشغل الذي توجه بسببه بدفتر بالدِيوان" <sup>5</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 114.

2- المصدر نفسه، ص 114.

3- المصدر نفسه، ص 113.

4- المصدر نفسه، ص 113.

5- المصدر نفسه، ص 115.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
الكاتب	(ك.ت.ب)	فَاعِلٌ	كاتب:(اسم) اسم فاعل من كتب.	"وأعظم شاهد لجليل قدرها (الكتابة) قوله تعالى : "ن وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْتُرُونَ وَمَا أُنْتَبِغَمَ رَبِّكَ لَمَجْنُونٌ" <sup>1</sup> . "وقد تطلق الكتابة على العلم ومنها قوله تعالى " أم عندهم الغيب فهم يكتبون" <sup>2</sup> . أي يعلمون. وابن الأثير في تفسير له لكلمة كاتب التي وردت في رسالة توجّه بها الرسول إلى أهل اليمن قال " في غريب الحديث: أراد عالما... وكان الكاتب عندهم قليلا و فهم عزيزا" <sup>3</sup> .
الكتابة	(ك.ت.ب)	فِعَالَةٌ	الكتابة:(اسم) الكتابة: صناعة الكاتب	"أما بعد، حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم" <sup>4</sup> .
				ومن كلام أبي جعفر "الفضل بن أحمد" الكتابة أس الملك وعماد المملكة...والكتابة أفضل درجة وأرفع منزلة... زمن جهل حق الكتابة فقد وسم بوسم الغواة الجهلة...ولو أن في الصناعات صناعة مربوبة لكانت الكتابة ربا لكل صنعة" <sup>5</sup> .
				"وكفى بالكتابة شرفا أن صاحب السيف يزاحم الكاتب في قلمه ولا يزاحمه الكاتب في سيفه" <sup>6</sup> .
				قال الجاحظ:"من أبين فضلها أن جعلت في عليّة الناس.... وقد عرف أنّ الذين وضعوها وابتدعوها ورسموا رسومها هم الأنبياء علمهم السلام" <sup>7</sup> .

1- سورة القلم، الآية 12.

2- سورة القلم، الآية 41.

3- القلقشندي، صبح الأعشى، ص 51.

4- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 247.

5- المصدر نفسه، ص 37.

6- المصدر نفسه، ص 38.

7- الجاحظ، أبو عثمان البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، دون تاريخ، ص 42.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
صناعة الإنشاء	(ن.ش.ء)	إفْعَالٌ	إنشاء: (اسم) إنشاء: مصدر أنشأ	"إلا ان العرف فيما تقدم من الزمان قد خص لفظ الكتابة بصناعة الإنشاء حتى كانت الكتابة إذا أطلقت لا يراد بها غير كتابة الإنشاء والكتاب إذا أطلق لا يراد به غير كاتبها" <sup>1</sup> . "والمنشئ جهينة الأخبار، وحقيبة الأسرار، ونجي العظماء، وكبير الندماء، وقلمه لسان الدولة، وفارس الجولة، ولقمان الحكمة، وترجمان الهمة، وهو البشير والندير، والشّفيح والسّفير، به تستخلص الصياصي وتملك النواصي ويقناد العاصي، ويستدني القاصي" <sup>2</sup> .
				"ومنها اشتمال كتابة الإنشاء على البيان الدال على لطائف المعاني التي هي زبد الأفكار وجواهر الألفاظ، التي هي حلية الألسنة، وفيها يتنافس أصحاب المناصب الخطيرة، والمنازل الجليلة، أكثر من تنافسهم على الدرّ والجوهر" <sup>3</sup> . "أما كتابة الإنشاء فالمراد به كل ما رجع من صناعة الكتابة إلى تأليف الكلام وترتيب المعاني من المكاتبات والولايات والمسامحات والإطلاقات ومناشير الإقطاعات والهدن والأمانات والإيمان وما في معنى ذلك ككتابة الحكم ونحوها" <sup>4</sup> .
الكتّاب <sup>5</sup>	(ك.ت.ب)	فُعَالٌ	كتّاب: (اسم) كتّاب: جمع كاتب	"وإذا كانت الكتابة من بين سائر الصناعات بهذه الرتبة الشريفة والذروة المنيفة، كان الكتّاب كذلك من بين سائر الناس" <sup>6</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 42.

2- المصدر نفسه، ص 56.

3- المصدر نفسه، ص 55.

4- المصدر نفسه، ص 54.

5- الكتّاب: مكانٌ صَغِيرٌ لتعليم الصِّبيان القراءة والكتابة وتحفيظهم القرآن والجمع: كَتَاتِيْبٌ، المعجم، الوسيط مجمع اللغة العربية - القاهرة، الطبعة الأولى، القاهرة 1960.

6- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 54.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
				"فإن الله عز وجل جعل الناس بعد الأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ومن بعد الملوك المكرمين أصنافا... فجعلكم معشر الكتّاب في أشرف الجهات... فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون وأبصارهم التي بها يبصرون وألسنتهم التي بها ينطقون وأيديهم التي بها يبطشون فأمتعكم الله بما خصّكم من فضل صناعتكم." <sup>1</sup> قال الزبير بن بكار: "الكتّاب ملوك وسائر الناس سوقة" <sup>2</sup> .
كاتب الإنشاء	(ن.ش.ء)	إِفْعَالٌ	الإنشاء: مصدر من أنشأ: فن تأليف المعاني وتنسيقها والتعبير عنها وفقاً لمقتضى الحال	"إذا أراد الكاتب نقل الخطبة الى الرسالة أمكنه ذلك" <sup>3</sup> .
مكاتبات <sup>4</sup>	(ك.ت.ب)	مُفَاعَلَاتٌ	كاتب، ي كاتب، مكاتب، مكاتب، فهو مكاتب، والمفعول مكاتبٌ	"إن الخطب جزء من أجزاء الكتابة ونوع من أنواعها يحتاج الكاتب إليها في صدور بعض المكاتبات" <sup>5</sup> . "أو ربما قيل متولي ديوان المكاتبات" <sup>6</sup> . "وقد تقدم أن صاحب ديوان الإنشاء هو الذي يتلقى المكاتبات الواردة ويقرؤها على السلطان ويُجاوب عنها" <sup>7</sup> .

1- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، مصدر سابق، ص 247.

2- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 43.

3- المصدر، نفسه، ص 101.

4- مكاتبات: جمع مكاتب: مراسلة، معجم، المعاني الجامع، عربي عربي، مصدر سابق.

5- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 111.

6- المصدر نفسه، ص 103.

7- المصدر نفسه، ص 114.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
رَسالة	(ر.س.ل)	فِعَالَةٌ	رسالة: (اسم) رسالة: الجمع رسالات ورسائل	"إن الرسائل والخطب متشابكتان... وإن الخطب يشافه بها بخلاف الرسالة. والرسالة تجعل خطبة والخطبة تجعل رسالة في أيسر كلفة" <sup>1</sup> . "أما النظر في "رسائل البلغاء من فضلاء الكتاب" فلما في ذلك من تنقيح القريحة وإرشاد الخاطر وتسهيل الطرق والنسخ على منوال المجيد والاقتداء بطريقة المحسن واستدراك ما فات والاحتراز مما أظهره النقد ورد ما بهرجه السبك" <sup>2</sup> . إذا كنت في حاجة مرسيلا وانت بها كلف مغرم "فأرسل حكيمًا ولا توصيه وذاك الحكيم هو الدرهم" <sup>3</sup> .
الحمام الرسائلي	(ر.س.ل)	فَعَائِلِيٌّ	نسبة إلى الرسالة الحمام الرسائلي: نوع من الحمام يُرسل إلى مسافات بعيدة بالرسائل، والزَّاجل هو الشخص المرسل له	"أن تكتب بطاقتان وتؤرخان بساعة كتابتهما من النهار، ويعلق كل منهما بجناح طائر من الحمام الرسائلي، ويرسلان" <sup>4</sup> .
البُرْجُ البرج الأبراج	(ب.ر.ج) " " "	فُعَلٌ فعل	بُرْجٌ: (اسم) الجمع: أبراج وبروج البرج: الحصن	"فإذا وصل الطائر إلى البرج الذي وجه به إليه أمسكه البراج، وأخذ البطاقة من جناحه، وعلقها بجناحي طائر من البرج الذي يليه" <sup>5</sup> . "إن بالديار المصرية أبراج للحمام الرسائلي... منها برج بقلعة الجبل وأبراج بطريق الشام" <sup>6</sup> .

1- المصدر نفسه، ص101.

2- المصدر نفسه، ص102.

3- ابن فارس، معجم، "مقاييس اللغة"، ج1، المقدمة منشورات دار الطباعة للنشر والتوزيع، دون تاريخ.

4- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص119.

5- المصدر نفسه، ص119.

6- المصدر نفسه، ص118.



المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
			الفاعل: أبرج، يبرج، إبراج، فهو مُبرج والمفعول مبرج.	والبروج <sup>1</sup> .
البطاقق	فَعَائِل		بطائق: (اسم) جمع: بطاقة بطاقة: (اسم) الجمع: بطاقات وِبطائق	"إن بالديار المصرية أبراج للحمام الرسائلي يحمل البطاقق في أجنحته من مكان إلى مكان" <sup>2</sup> .
العين	فَعَلٌ		عين: (اسم) الجمع: عيون وأعين، أعيان مثنى: عينان	"وهو جزء عظيم من أسّ الملك وعماد المملكة. وعلى صاحب ديوان الإنشاء مداره وإليه رجوع تديره، واختيار رجاله وتصريفهم. فيجب عليه الاحتياط في أمر الجواسيس أكثر مما يحتاط من أمر البريدية والرّسل...بل ربما أثر الضرر لمن هو عين له إذ المتهم في الحقيقة عين عليك لا عون لك" <sup>3</sup> .
الرّسول	(ر.س.ل) فَعُولٌ		رسول: (اسم) الجمع: رُسُلٌ وأرُسُلٌ، رُسُلٌ	"قال إياد لحاجبه: وليتك حجابي وعزلتك عن أربع ولا سلطان لك عليهن: المنادي الى الله في الصلاة وفي الفلاح فلا تحجبه عني، وصاحب الطعام فإن الطعام إذا أعيد تسخينه فسُد، وطارق الليل فلا تحجبه فشرّ ما جاء به، ولو كان خيرا ما جاء في تلك الساعة، ورسول الثغر فإنه إن أبطأ ساعة أفسد عمل سنة، فأدخله عليّ ولو كنت في لحافي" <sup>4</sup> . وفي التنزيل العزيز: الشعراء آية 16 "إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ"
الرسائل	(ر.س.ل) فَعَائِلٌ		الرسول: (اسم) الجمع رُسُلٌ	"كانوا يلقبونه بصاحب ديوان الرسائل، أو متولي ديوان الرسائل" <sup>5</sup> .

1- اسم سورة من سور القرآن الكريم وهي السورة رقم 85 في ترتيب المصحف، مكيّة، عدد آياتها اثنتان وعشرون آية.

2- الفلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 118.

3- المصدر نفسه، ص 123.

4- المصدر نفسه، ص 114.

5- المصدر نفسه، ص 103.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
المناشير	(ن.ش.ر)	مَفَاعِيلٌ	مناشير: (اسم) جمع منشار مناشير: جمع منشور	"كاتب يكتب المناشير والكتب اللطاف والنسخ... ويجب أن يكون هذا الكاتب مأمونا كتوما للسرّ،... ويكون حسن الخط أو بالغا فيه القدر الكافي" <sup>1</sup> .
تذاكر	(ذ.ك.ر)	تَفَاعُلٌ	تذاكر: فعل تذاكر في، يتذاكر، تذاكرا، فهو متذاكر، والمفعول متذاكر	"وكتابة تذاكر المستخدمين، ونقلها مما يمليه صاحب الديوان، ويصدر عنه في نسخ تكون مخلدة فيه لا تغادر المبيضة بحرف لتكون موجودة متى احتيج إليها" <sup>2</sup> .
المبيّض	(ب.ي.ض)	مُبَيِّضٌ	مبيّض (اسم) مُبيّضٌ: اسم مفعول من بيّض مبيّض الورق: الناسخ	"وجب أن يختار للديوان مبيّض يرسم الانشاءات والسجلات والتقليدات، ومكاتبات الملوك، وأن يكون حسن الخط الى الغاية الموجودة بحيث لا يكاد يوجد في وقته أحسن خطّ منه لتصدر الكتب عن الملك بالألفاظ الرائقة والخط الرائع" <sup>3</sup> .
المتصحّح	(ص.ف.ح)	مُتَصَحِّحٌ	تصحّح: (فعل) تصحّح/ تصحّح في، يتصحّح، تصحّفا فهو متصحّجف، والمفعول متصحّح، تصحّح الكتاب، قلب أوراقه ونظر فيه ليطّلع عليه.	"كان القصد أن يكون كل ما يكتب عن الملك كامل الفضيلة خطأ ولفظا وإعرابا، حتى لا يجد طاعن فيه مطعنا، وجب أن يستخدم متولي الديوان معين يتصحّح جميع الإنشاءات والتقليدات والمكاتبات وسائر ما يسطر في ديوانه... قال أبو الفضل الصوري: وينبغي أن يكون هذا المتصحّح عالي المنزلة في اللّغة والتّحو وحفظ كتاب الله تعالى، ذكيا، حسن الفطنة... وعليه أن يلزم الكتاب بعرض جميع ما يكتبونه وينشئونه عليه قبل عرضه على متولي الديوان" <sup>4</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 132.

2- المصدر نفسه، ص 132.

3- المصدر نفسه، ص 132.

4- المصدر نفسه، ص 133.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
الدفتـر	(د.ف.ت.ر)	فَعَّلَ	دفتـر: (اسم) الجمع: دفاتر اسم، جمع دفاتر: مجموعة أوراق مضمومة مستوية الطول والعرض ذات غلاف يحكمها، يُكتب فيها.	"أن يضع في الديوان دفترا بألقاب الولاية وغيرهم من ذوي الخدم، وأسمائهم، وترتيب مخاطباتهم، وتحت اسم كل واحد منهم كيف يخاطب، ومقدار الدعاء الذي يدعى له به في السجلات، والمكاتبات، والمناشير، والتوقيعات... وكذلك يضع فيه ألقاب الملوك الأبعد، والمكاتبين من الأفاق وكتائبهم وأسماءهم، وترتيب الدعاء لهم ومقداره. ويكون هذا الدفتـر حاضرا لدى كتاب الإنشاء ينقلون منه في المكاتبات ما يحتاجون إليه...ومتى تغير شيء منه كتبه تحته" <sup>1</sup> . "أن يضع بالديوان دفترا للحوادث العظيمة وما يتلوها مما يجري في جميع المملكة، ويذكر كل منها في تاريخه" <sup>2</sup> .
الفهرست	(ف.ه.ر.س)	فَعَّلَ	الفهرست، جمع فِهْرَسُ: فِهْرَسُ؛ تَبَّتْ بمحتويات الكتاب ومراجعة ما ورد فيه من أسماء الأعلام وغيره مرتب على نحو معيّن. جمع فِهْرَسِ وفِهْرَسُ	"أن يعمل فهرستا للكتب الصادرة والواردة مسانئة (نسبة إلى السنة) ومشاهرة (نسبة إلى الشهر) ومياومة (نسبة إلى اليوم)، ويكتب تحت اسم كل من ورد من جهته كتاب ورد بتاريخ كذا ويشير إلى مضمونه إشارة تدل عليه، ويسلمه بعد ذلك إلى الخازن ليتولى الاحتفاظ به" <sup>3</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 134.

2- المصدر نفسه، ص 135.

3- المصدر نفسه، ص 115.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
كاتب الفهرست				"أن يعمل فهرستا للإنشاءات والتقاليد والأمانات والمناشير، وغير ذلك مشاهرة في كل سنة بجميع شهورها" <sup>1</sup> . "أن يعمل فهرستا لترجمة ما يترجم من الكتب الواردة على الديوان بغير اللسان العربي من الرومي والفرنجي وغيرهما مُصَرِّحًا بمعنى كل كتاب ومَن ترجمه" <sup>2</sup> .
				"اعلم أن الذي ينبغي له تعلُّمه من اللغات العجمية هو ما تتعلق به حاجته في المخاطبة والمكاتبة" <sup>3</sup> .
كاتب الدست <sup>4</sup>			الدست: اللباس/لعبة الشترنج/ منصب وزاري	قال ابن الطوير: "كانوا يلقبونه في الدولة الفاطمية بالديار المصرية كاتب الدست" <sup>5</sup> . "كتاب الدست، وهم الذين يجلسون مع كاتب السر بمجلس السلطان بدار العدل في المواعيد على ترتيب منازلهم بالمقدمة...وسموا بكتّاب الدست إضافة إلى دست السلطان وهو مرتبة جلوسه: لجلوسهم بين يديه، وهؤلاء هم أحق كتّاب ديوان الإنشاء باسم الموقَّعين: لتوقيعهم على جوانب القصص خلافا لغيرهم" <sup>6</sup> .

1- المصدر نفسه، ص135.

2- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص166.

4- الدست: الدست: اللباس، الدست: صدر المجلس، ودست الوزارة: منصبها. المعجم الوسيط، مرجع سابق

5- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص103.

6- المصدر نفسه، ص137.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
كاتب الدرج <sup>1</sup>	(درج)		درج: (فعل) درج/ درج على، درج في، يدرج، درجا ودروجا ودرجانا، فهو درج، والمفعول مدرج-للمتعدي الدرجُ: الطريق والدرج اسم من الفعل درجت الكتاب، أدرجه، درجا: إذا أسرعت طيّه	"وانتهى الأمر إلى أوائل الدولة التركية والحال في ذلك مختلف، فتارة يلي الديوان كاتب وأحد يعبر عنه بكاتب الدست، وربما عبر عنه بكاتب الدرج" <sup>2</sup> . *أما غزوة الكرك والاسكندرية وغيرها من النيابات الصغار فإنما يقال في متولّي شيء من دواوينها كاتب درج" <sup>3</sup> .
كاتب السرّ	(س.ر.ر)		السرّ: (اسم) الجمع: أسرار ما يكتمه الإنسان في نفسه.	"فإنما يقال في متولّي شيء من دواوينها كاتب درج ولا يطلق عليه كاتب سرّ على وجه" <sup>4</sup> .
كاتم السرّ	(ك.ت.م)	فَاعِلٌ	اسم فاعل من كتم السرّ: أخفاه	"واعلم أن العامة يبدّلون الباء من كاتب السرّ بميم فيقولون كاتم السرّ، وهو صحيح المعنى" <sup>5</sup> "وانتدب كاتب السرّ بأمر السلطان من يعرف بسرعة المشي وشدة العدو للسفر ليوصل ذلك الملطف إلى المكتوب إليه والإتيان بجوابه" <sup>6</sup> .
التوقيع	(وق.ع)	تَفْعِيلٌ	توقيع: (اسم) • الجمع وتواقيع	"وصار لصناعة الإنشاء اسمان: خاص يستعمله أهل الديوان ويتلفظون به وهو كتابة الإنشاء، وعام يتلفظ به عامة الناس وهو التوقيع" <sup>7</sup> .

1- "سموا بكتّاب الدرج لكتابتهم هذه المكتوبات ونحوها في دروج الورق، والمراد بالدرج في العرف العام الورق المستطيل المركب من عدة أوصال...عبارة عن عشرين وصلا متلاصقة لا غير. قال ابن حاجب النعمان في ذخيرة الكتاب: "وهو في الأصل اسم للفعل من درجت الكتاب أدرجه درجا إذا أسرعت طيه وأدرجته إدراجا فهو مدرج إذا أعدته على مطاويه، وأصله الإسراع في حالة، ومنه مدرجة الطريق التي يسرع الناس فيها وناقدة دروج إذا كانت سريعة." القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 137.

2- المصدر نفسه، ص 104.

3- المصدر نفسه، ص 104.

4- المصدر نفسه، ص 104.

5- المصدر نفسه، ص 104.

6- المصدر نفسه، ص 127.

7- المصدر، نفسه، ص 52.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
التوقيعات	" " "	تَفْعِيْلَاتٌ	مصدر جمعه، توقيعات، وتوقيعات، أو الصك ونحوه: أن يكتب الكاتب اسمه في ذيله إمضاءً له أو إقراراً به.	"وأما تسميتها بالتوقيع فأصله من التوقيع على حواشي القصص وظهورها كالتوقيع بخط الخليفة أو السلطان أو الوزير أو صاحب ديوان الإنشاء أو كتاب الدست ومن جرى مجراهم" <sup>1</sup> . "ومن خطط الكتابة التوقيع وهو أن يجلس الكاتب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفصله ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه" <sup>2</sup> . "وقد كان جعفر بن يحيى يوقع في القصص بين يدي الرشيد ويرمي بالقصة إلى صاحبها فكانت توقيعاته يتنافس البلغاء في تحصيلها للوقوف فيها على أساليب البلاغة وفنونها حتى قيل أنها كانت تباع كل قصة بدينار" <sup>3</sup> .
السَّعَاة	(س.ع.ي)	جمع ساع: سعاة البريد: موزعو البريد.	"وقد ذكر ابن الأثير في تاريخه: أن أول من اتخذ السعاة من الملوك معز الدولة ابن بويه بعد الثلاثين والثلاثمائة" <sup>4</sup> .	
الأضابير	(ض.ب.ر)	أفاعيل	جمع إضْبَارَةٌ، أَضْبَارٌ، إضْبَارَةٌ، الإضْبَارَةُ: الحُزْمَةُ من الصُّحُفِ، ضُمَّمٌ بعضها إلى بعض.	"ويجمع متعلقات كل عمل من أعمال المملكة من المكاتبات الواردة وغيرها، ويجعل لكل شهر إضبارة، يجمع فيها كتب من يكاتب من أهل تلك الأعمال، ثم يجمع تلك الأضابير ويجعلها إضبارة واحدة لذلك الشهر ويكتب عليها بطاقة بذلك ليسهل استخراجها متى أراد أن يستخرجه من ذلك" <sup>5</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 52.

2- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، مصدر سابق، ص 247.

3- المصدر نفسه، ص 247.

4- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 27.

5- المصدر نفسه، ص 136.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
الخازن	خ ز ن	فَاعِلٌ	خازن: اسم فاعل من خزن، متعهد أو مسؤول الخزن، الذي يتولى حفظ المال وغيره	"ويجب على هذا الخازن أن يحتفظ بجميع ما في هذا الديوان من الكتب الواردة ونسخ الكتب الصادرة، والتذاكر، خرائط المهمات، وضرائب الرسوم احتفاظًا شديدًا" <sup>1</sup> .
الدوادية			كلمة دخيلة تتعلق بمهنة بريدية معينة لبعض من أعوان صاحب ديوان الإنشاء.	"وكان أمر البريد في الزمن المتقدم والدوادية أمراء صغار وأجناد معدون لصاحب ديوان الإنشاء، تخرج رسالة السلطان على لسان بعض الدوادية بما يرسم به لمن يركب البريد في المهمات السلطانية وغيرها ويأتي بها إلى صاحب ديوان الإنشاء فيعلق رسالته على ما تقدم في تعليق الرسالة، ويعمل بمقتضاها" <sup>2</sup> .
الدوادر <sup>3</sup>			الدوادر: اسم مفرد يحيل على مهنة الدوادية	"فلما عظم أمر الدوادر واستقر عند الدوادر كاتب من كُتّاب الدّست ويعلق عنه الرسالة على ما تقدم في الكلام على تعليق الرسالة رجع أكثر الأمر في ذلك إلى الدوادر وصار كاتب الدّست الذي يخدمه يعلق الرسالة عنه بذلك كما يعلقها عنه فيغيرها مما تقدم" <sup>4</sup> . "فإن الكتابة عندهم وإن كانت لصاحب الإنشاء إلا أنه تحت يد أمير من أهل عصبية السلطان يُعرف بالدوادر" <sup>5</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 136.

2- المصدر نفسه، ص 114.

3 «فإن كان البريد إلى جهة الشام كتب في ورقة لطيفة يرسم برسالة المقر المخدوم الفلاني أمير دواوادر الناصري مثلاً أعز الله  
انصاره ان يكتب ورقة طريق شريفة باسم فلان الفلاني المرسوم له بالتوجه إلى الجهة الفلانية ويحمل على فرس أو فرسين أو أكثر  
من خيل البريد. ثم يؤرخ". الفلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 115.

4- المصدر نفسه، ص 115.

5- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، مصدر سابق، ص 245.

المصطلح	الجذر	الوزن	الصيغة الصرفية <sup>1</sup>	المثال
أرباب الأقلام	(ر.ب.ب)	أَفْعَالٌ	الرب: المالك المدبر وهو الله تعالى	-اعلم أنّ السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة...إلا أنّ الحاجة في أول الدولة إلى السيف أشدّ من الحاجة إلى القلم...وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام والقلم هو المعين...فتكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاها وأعلى رتبة وأعظم نعمة وثروة وأقرب من السلطان مجلسا وأكثر إليه ترددا وفي خلواته نجيا... <sup>1</sup> .
الخاتم الختم	(خ.ت.م)	فَاعِلٌ	خَاتَمٌ: (اسم) الجمع: خاتم وخواتيم خَاتِمٌ / خَاتِمٌ	-أما الخاتم فهو من الخطط السلطانية والوظائف الملوكية. والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبعده "وقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى قيصر فقبل له إن العجم لا يقبلون كتابا إلا أن يكون مختوما، فاتخذ خاتما من فضة ونقش فيه. محمد رسول الله. قال البخاري جعل الثلاث الكلمات ثلاثة أسطر وختم به وقال لا ينقش أحد مثله قال وتختّم به أبو بكر وعمر وعثمان" <sup>2</sup> . "وذكر الطبري بأن معاوية أرسل إلى الحسن عند مرادته إياه في الصلح صحيفة بيضاء ختم على أسفلها وكتب إليه أن اشترط في هذه الصحيفة التي ختمت أسفلها ما شئت فهو لك" <sup>3</sup> .

1- المصدر نفسه، ص 257.

2- المصدر نفسه، ص 264.

3- القلقشندي، صبح الأعشى، مصدر سابق، ص 265.



أجمعت المعاجم قديمها وحديثها والمدونات الشفهية والمكتوبة على أنّ البريد هو الرسول الذي ينقل الخبر أو ينذر بالحدث، والبريد تقنية عاملة منذ القدم. كان الفرس هم أول من أسّس شبكات لنقل الرسائل عبر إمبراطوريتهم وقد تطوّرت هذه التقنية على يد العديد من الأمم وفي مقدمتها أمة العرب. إذ استعمل الرسول صلى الله عليه وسلم الرسائل للتواصل مع الحضارات المجاورة وهو أول من استعمل خاتمه لختم الرسائل المخصّصة لنشر دعوته.

وتواصل ذلك في عهد الخلفاء الراشدين. وطوّرها معاوية بن أبي سفيان. وفي العصر الذهبي للدولة الإسلامية ازدهرت هذه التقنية وأُفرد لها ديوان الرسائل ثم ديوان البريد وهو ديوان له قواعد ومحطات وشروط للمشرفين عليه حتى أنّ بعض المشرفين عليه قد أسندت لهم ولايات.

ويُعدّ كتاب "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" للقلقشنديّ المدوّنة الاتصالية المكتوبة التي تضمّنت أهمّ ما استحدثه المسلمون في عصر الازدهار من مصطلحات اتصالية كانت ركيزة استقرار الدولة الإسلامية السياسي وتوسّعها الجغرافي وازدهارها الاقتصادي وإبداعها الفكري في جميع مجالات المعرفة.

فقد كان ديوان الإنشاء غاية في الدقة والتنظيم والسرعة وكان الخلفاء والسلطين يولونه أهميّة كبرى لذلك توسّع جهازه الاصطلاحي بتوسّع استخداماته. فمصطلح الكاتب مثلاً أصبح يفيد معنيين: المعنى الأول- وهو الأكثر شيوعاً- معنى، الكاتب هو الذي يكتب الرسالة والمعنى الثاني، الكاتب هو العالم بفنّ الكتابة. وأصبحت الكتابة صناعةً، بل أضحت أشرف مناصب الدنيا بعد الخلافة وهي رب لكل صناعة<sup>1</sup>.

يقول عبد الحميد الكاتب معرّفًا كتاب الرسائل في عصره 'موقع الكتاب من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون وأبصارهم التي بها يبصرون وألسنتهم التي بها ينطقون وأيديهم التي بها يبطنون'<sup>2</sup>.

وإلى جانب التوسّع في معاني المصطلحات الاتصالية التي شاع استعمالها في القرن الأول للهجرة وتفرّعها حسب الصيغ الصرفية الممكنة كالكاتب والكتاب والكتاتيب والكتبة والمكاتبات، أدخلت هذه المصطلحات في مركّبات إضافية لتؤدي معاني الاختصاصات الجديدة: كاتب الدرس، كاتب المناشير، كاتب السرّ وغيرها من المركّبات التي تضمّنت مصطلحات مشتقة من اللغة العربية ومصطلحات دخيلة مثل أميرآخور البريد، الدوادر وغيرها من المصطلحات.

وبناء عليه نلاحظ أنّ الجهود العربية القديمة التي اهتمت بعدة ميادين غايةً في الأهميّة مثل الفيزياء والكيمياء والفلسفة والرياضيات والطب والصيدلة لم تهمل ميدان البريد والاتصال باعتباره تقنية عاملة

1- صنع : صنعه يصنعه صنعا، فهو مصنوع وصنع : عمله. وقوله تعالى (صنع الله الذي أتقن كل شيء) قال أبو إسحاق القراءة بالنصب ويجوز الرفع، فمن نصب فعلى المصدر، لأن قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب دليل على الصنعة، واصطنعتك لنفسك: كأنه قال صنع الله ذلك صنعا، ومن قرأ صنع الله فعلى معنى ذلك صنع الله. واصطنعه: اتخذه. وقوله: تأويله اخترتك لإقامة حجتي وجعلتك بيني وبين خلقي حتى صرت في الخطاب عني والتبليغ بالمنزلة التي أكون أنا بها لو خاطبتهم واحتججت عليهم، وقال الأزهري: أي ربيتك لخاصة أمري الذي أردته في فرعون وجنوده. وفي حديث آدم قال له موسى عليهما السلام: أنت كليم الله، اصطنعك لنفسه"-ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثامن، طبعة دار صادر، 2003م.

2-ابن خلدون؛ المقدمة، مصدر سابق، ص248..

منذ عهد الرسول<sup>1</sup> بل اعتبرته أسا من أسس قيام الدولة الإسلامية وتوسّعها العالمي وأمنها السياسي والاقتصادي واستقرارها الاجتماعي.

وتشير المصادر التاريخية إلى أنّ عصر معاوية بن أبي سفيان شهد تأسيس ديوان الرسائل وديوان الخاتم، وكان الديوانان معا يتحملان مسؤولية إصدار وثائق الدولة وحفظها، ثم اندمجا بعد ذلك في ديوان واحد تغير اسمه فيما بعد إلى ديوان الإنشاء الذي تجاوز دوره حدود تدوين الوثائق وحفظها، ففي مصر خصوصا كان لهذا الديوان دور بارز في النظم المصرية منذ العصر الفاطمي.

ويعدّ هذا الديوان مجمع المراسلات الداخلية والخارجية، فمنه تصدر الرسائل والمناشير والأوامر والتواقيع إلى الأمراء والحكام وكبار الموظّفين. ومنه توجه الرسائل الخارجية إلى مختلف الملوك والدول التي تربطها علاقات سياسية أو تجارية. ويشمل اختصاص هذا الديوان ما يسمّى اليوم في لغة السياسة الحديثة بنظم «البروتوكول» وهي عبارة عن الرسوم والإجراءات التي تعتمد عليها الدولة في تنظيم علاقتها الخارجية سواء في إجراء المفاوضات السياسية أو في عقد المعاهدات، أو مخاطبة الدول الأخرى، أو استقبال ممثليها ومعاملاتهم، أو في تحرير المكاتبات الدبلوماسية. وكانت مجموعة الرسوم والإجراءات تعرف "بالمصطلح الشريف" أو هي تكون جزءا منه لأن المصطلح الشريف كان يشمل أيضا-فضلا عن رسوم العهود والمفاوضات ورتب المكاتبات السلطانية الداخلية والخارجية-إجراءات إصدار المناشير والتوقيعات. وكان لهذه النظم في البلاط المصري في العصور الوسطى أصول وتقاليد راسخة، تثير الدهشة والإعجاب معا بدقتها وروعة تنسيقها. وتكشف لنا مراسلات مصر مع الدول الأوروبية عن متابعة رجال ديوان الإنشاء لكل التطورات السياسية الداخلية في هذه الدول.

#### 4- الخاتمة:

لم تكن الكتابة شائعة بين العرب في الجاهلية ولهذا لم يكن لفن الرسائل دور في حياتهم الأدبية والاجتماعية في ذلك العصر خلافا للفنون الأخرى كالشعر والخطابة والحكم والأمثال التي كانت منتشرة عندهم ومزدهرة. لكن مع مجيء الإسلام تغيرت الحال وظهرت مفاهيم اتصالية جديدة لم تكن معروفة من قبل، بدءا ببعث الرسول رسائل إلى زعماء المناطق ورؤساء القبائل وملوك الدول كما فعل مع كسرى الفرس "من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس: سلام على من اتبع الهدى وأمن بالله ورسوله، وأشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حيا، أسلم تسلم، فإن أبيت فإنّ إثم المجوس عليك"<sup>2</sup>. وقيصر الروم بغية مدّ جسر التواصل معهم. فكانت الرسالة أوّل وسيلة اتّصال بالعالم الخارجي، ثم نشأ ديوان الرسائل وتطور بتقدّم العصر وتوسّع الدولة الإسلامية. ويعرّف ابن خلدون فنّ الترسل بقوله "واعلم

1- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية رقم 64. تمثل بها رسول الله في كتابه الذي أرسله إلى كسرى الإمبراطور، الفارسي: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

2- حميد الله؛ محمد، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مصدر سابق، ص 110.

أن صاحب هذه الخطة لا بد أن يتخير من طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم وعارضة البلاغة، فإنه معرض للنظر في أصول العلم لما ويعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك، مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلّق بالفضائل، مع ما ينظر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلم من البلاغة وأسراها<sup>1</sup>.

ولم يكن الشعر ولا الخطابة قادرين على أداء الدور العملي الذي تؤدّيه الرسالة، ومن هذا التاريخ نافس الكاتب المترسل الشاعر والخطيب.

لذلك أولى خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس كتابة الرسائل عناية خاصّة، ولهذا السبب كثرت الكتب ونبغ كثير منهم في فن الترسل وغدا التفوق في هذا الفن وسيلة للحصول على ولاية أحد الأقاليم وأصبح كاتب الرسائل مؤهلاً للوصول إلى منصب الوزارة. ونستحضر في هذا المجال أسماء منها: يحيى بن خالد البرمكي (ت 190هـ)، وابنه جعفر، ومحمد بن عبد الملك الزيتات (ت 233هـ)، وأحمد بن يوسف الكاتب (ت 213هـ)، وابن العميد (ت 912هـ)، و الصاحب بن عباد (ت 995هـ)، و ضياء الدين بن الاثير (ت 637هـ) وغيرهم ممن أوصلتهم هذه الصنعة إلى ما كانوا يطمحون إليه من نيل أعلى المناصب.



1- ابن خلدون، "المقدمة"، مصدر سابق، ص 247.

## 5- المصادر والمراجع:

1- مصحف؛ ( القرآن الكريم)، دار الغرب الإسلامي، الطبعة السابعة، 2003 .

### الكتب:

- 1- التهانوي، (محمد علي)، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة، 1963.
- 2- الجاحظ، (أبو عثمان)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون دار الجيل، دون تاريخ.
- 3- الجهمشياري، (أبو عبد الله محمد)، كتاب الوزراء والكتاب دار صاوي، القاهرة، 1938.
- 4- الجواليقي، (أبو منصور موهوب)، المعرب من الكلام الأعجمي، تحقيق أحمد محمد شاكرن ط2، القاهرة، 1969.
- 5- حميد الله، (محمد)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة دار الإرشاد، الطبعة الثالثة، باريس، 137هـ .
- 6- ابن خلدون، (عبد الرحمان)، المقدمة، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط، 1424هـ/2004م.
- 7- ابن فارس، (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، ج1، المقدمة منشورات دار الفكر للطباعة والنشر، والتوزيع، دون تاريخ.
- 8- ابن منظور، (جمال الدين)، لسان العرب، الجزء الثامن، طبعة دار صادر، 2003.
- 9- القلقشندي، (أبو العباس أحمد بن عي)، كتاب "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء"، دار الكتاب المصرية، 1922.
- 10- ميتز، (ادم)، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الاسلام، ترجمة محمد الهادي أبو ريذة، دار الكتاب العربي، بيروت 1967.

### المجّلات:

- 1- البكوش، (الطيب)، إشكالية اندماج الدخيل في المعجم، المعجمية، مجلة الثقافة، ع3، الجمعية المعجمية العربية، تونس 1987.
- 2- برصوم (مار أغناطيوس أفرام الأول)، الألفاظ السريانية في المعاجم العربية، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق. عدد23.

### المعاجم:

- 1- المعجم، الجامع للمعاني، عربي-عربي، دار غيداء للنشر والتوزيع، 2018.
- 2- المعجم، الوسيط، وضعه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الاولى، القاهرة، 1960.
- 3- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- 4- القاموس، الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة السابعة، 1991.

## الكتب الأجمية

- 1- Encyclopédie des postes, télégraphes, et téléphones ,2 volumes, romacaldi ,1957.
- 2- Geoffrey (Williams). Traduction et corpus, corpus et recherche. Recherche et pratiques.
- 3- Pédagogiques en langues de spécialité. Cahiers de l'Apliut, 27 :69–79, 2008.

**ثقافة التسامح لدى الشباب الجامعي:  
دراسة ميدانية في ضوء رؤى يورجين هابرماس**

**Tolerance Culture among University Youth  
A field Study in the Light of the Jürgen Habermas Visions**

**د. حسني إبراهيم عبد العظيم**

**كلية الآداب والعلوم الاجتماعية  
جامعة السلطان قابوس**

**[h.abdelghani@squ.edu.om](mailto:h.abdelghani@squ.edu.om)**



## ثقافة التسامح لدى الشباب الجامعيّ: دراسة ميدانية في ضوء رؤى يورجين هابرماس

د. حسني إبراهيم عبد العظيم

### الملخص:

تهدف الدراسة الرّاهنة إلى رصد ثقافة التّسامح لدى طلاب جامعة بني سويف، والتّعرّف على صوره المختلفة التي يتبنونها، والكشف عن المحدّدات الاجتماعيّة والثّقافيّة لهذه العمليّة. وقد استندنا في هذا البحث إلى رؤية (يورجن هابرماس) Habermas حول التّسامح التي انبثقت من مشروعه الفكريّ الكبير الموسوم بنظرية الفعل التّواصلية. مطوّعين منهج المسح الاجتماعي، لذا قمنا باختيار عينة طبقية بلغ حجمها 300 طالبا وطالبة من مختلف كليات جامعة بني سويف، خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي 2020 / 2021. وحاولنا في مرحلة أخرى صياغة مقياس تكوّن من 35 بندا لقياس درجة التّسامح، موزعة على ثلاثة أبعاد: التّسامح الديني، التّسامح الاجتماعي. التّسامح الفكري. وقد أفضى بنا البحث إلى الإقرار بالحضور القوي والواضح لثقافة التسامح بين أفراد العينة، وبوجود أشكال عدّة للتسامح يؤمن بها الشباب الجامعي في مجتمع البحث وهي التسامح الديني، والتسامح الفكري، والتسامح الاجتماعي، وتّضح لنا في هذه الدّراسة أيضا أنّ هناك علاقة بين متغير النوع ودرجة التسامح، حيث تبين أنّ الإناث أكثر تسامحا من الذكور، كما تبين أنّ هناك علاقة أيضا بين نمط التعليم والتسامح، فالدارسون للعلوم الاجتماعيّة أكثر تسامحا من الدارسين للعلوم الطبيعيّة. الكلمات المفتاحية: التسامح - التسامح الديني - التسامح الاجتماعي - الفعل التّواصلية - يورجين هابرماس.

## Abstract:

The present study aims at monitoring the culture of tolerance among students at Beni Suef University, identifying the different forms of tolerance that they adopt. The study also aims at revealing the social and cultural determinants of this process.

The study is based on Jürgen Habermas' vision about tolerance, which emerged from his great intellectual project called The Theory of Communicative Action.

The study relies on the Social Survey method, using the Sample method, where a stratified sample of 300 students was selected from the various colleges of Beni Suef University, during the second term of the academic year 2020/2021.

The researcher has formulated a scale of tolerance, consisting of 35 items to measure the degree of tolerance, distributed over three dimensions: Religious tolerance, social tolerance, and Intellectual tolerance.

The study revealed a strong and clear presence of a culture of tolerance among the sample members, and the study showed that there are several forms of tolerance, namely religious tolerance, intellectual tolerance, and social tolerance,

The study showed that there is a relationship between the gender variable and the degree of tolerance, as it was found that females are more tolerant than males, and there is also a relationship between education and tolerance, as students of social sciences are more tolerant than students of physical sciences.

**Key Words:** Tolerance – Religious Tolerance – Social Tolerance - The Theory of Communicative Action - Jürgen Habermas.



**1- مقدمة:**

يرتكز المجتمع الإنساني على دعائم اجتماعية وثقافية وأخلاقية، تعمل على بقاءه واستقراره وتسهم في تطوره، وتمثل القيم الاجتماعية والثقافية واحدة من أهم تلك الركائز، حيث تمثل المنهل الذي يستمد منه أفراد المجتمع شروط وجودهم ومعايير تفاعلاتهم الاجتماعية، ويعد التسامح Tolerance واحداً من أهم القيم الإنسانية التي تسهم بإيجابية في بقاء المجتمع وتطوره.

والواقع أنّ التسامح يعد فضيلة مدنية وضرورة أخلاقية واجتماعية، خاصة في المجتمعات التي تتسم بالتنوع السياسي، والديني، والطائفي. ولذلك فإنّ وجود التسامح لا يعد ضرورة لازمة للمجتمعات التي تعاني من نزاعات أو صراعات فحسب، بل إنّ وجوده يعد ضرورة لازمة لكل المجتمعات حتى في أوقات السلم عندما يكون المجتمع ذا مكونات اجتماعية متباينة. (علي مراد وفاتن رزاق 2012:1)

وإذا كان حضور التسامح بين كافة الجماعات والفئات الاجتماعية أمراً مهماً وحتماً في كل وقت، فإنّ حضوره بين الشباب الجامعي في اللحظة الآنية يعدّ أمراً أكثر أهمية والحاحاً؛ ذلك أن الشباب الجامعي هو ذلك الجيل المنوط به حمل المسؤولية الاجتماعية في مختلف المجالات في المستقبل القريب، وبالتالي سيسهم بفكره في نشر قيم التسامح، ويتصدّى بسلوكه لكل صور التعصب والتمييز في كافة الفضاءات الاجتماعية. وبناء على ما سبق تأتي الدراسة الراهنة للكشف عن واقع ثقافة التسامح لدى طلاب جامعة بني سويف، وجوانب تلك الثقافة، ورصد أبرز محدّداتها الاجتماعية والثقافية.

**2- مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:**

تتحدد مشكلة الدراسة الراهنة في رصد ثقافة التسامح لدى طلاب جامعة بني سويف، والتعرّف على صور التسامح المختلفة التي يتبنونها، والكشف عن المحددات الاجتماعية والثقافية لهذه العملية، بمعنى الكشف عن دور الأبعاد الاجتماعية والثقافية في تنمية قيم التسامح المتعدّدة أو إقصائها.

واستناداً إلى ذلك تحاول الدراسة الإجابة عن سؤال رئيس تتولّد عنه مجموعة من التساؤلات الفرعية. فالتساؤل الرئيس هو: ما مدى حضور قيم التسامح في فكر طلاب جامعة بني سويف وسلوكهم؟ وما هي أبرز أنماط التسامح التي يؤمن بها هؤلاء الطلاب ويمارسونها؟ وما هي أهمّ المحددات الاجتماعية والثقافية التي تنمي قيم التسامح لديهم أو تسهم في غيابها؟

وتتفرع عن السؤال السابق الإشكاليات الآتية

- 1- ما مستوى حضور ثقافة التسامح لدى عينة الدراسة؟ وما هي أهمّ صورها وأشكالها؟
- 2- ما مستوى التسامح الديني والفكري السائد في مجتمع البحث؟ وما هي أبرز ملامحهما؟
- 3- ما درجة التسامح الاجتماعي لدى مجتمع البحث؟ وما هي أهمّ تجلياته؟
- 4- ما دور بعض العوامل الاجتماعية كالنوع ونمط التعليم ومكان الإقامة ومحل الميلاد والمستوى الاقتصادي والانتماء الديني في تبني قيم التسامح؟

### 3- أهمية الدراسة:

للدراصة الحالية أهمية نظرية وتطبيقية في آن، فالأهمية النظرية، تنبع من أهمية التسامح وضرورته، بوصفه قيمة اجتماعية وأخلاقية. حيث تطمح الدراصة إلى رصد أبعاده المختلفة، وإبراز أهمية التعاطي السوسولوجي للظاهرة، والتّعرف على مدى ثراء التراث السّوسولوجي في رصد الظاهرة وتفسير كافة جوانبها.

أما على المستوى التّطبيقي، فلا شك أنّ ثمة ضرورة اجتماعية وأخلاقية وسياسية لبثّ قيم التّسامح وقبول الاختلاف ونبذ التّعصب والتّطرف بين فئات المجتمع وخاصة الشباب منه، وبالتالي يمكن الاستفادة من نتائج الدّراسة في التّعرّف على واقع ثقافة التّسامح لدى الشّباب الجامعي، ومن ثمّ يمكن وضع خطة علمية لنشر تلك الثقافة وتنميتها ومحاصرة كل صور التّعصب والتّطرف واللاتسامح، وتصحيح المفاهيم والأفكار المغلوطة التي تحاول بعض قوى التطرف بثّها بين فئات المجتمع فيما يتعلّق بالتسامح وقبول الاختلاف. ولا شك أنّ سيادة ثقافة التّسامح وحضورها تمثّل الحاضنة الاجتماعية والثقافية لكلّ برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية، فالمجتمع المتسامح هو المجتمع الأكثر انفتاحاً على التّغيير والتطور في كافة المجالات.

### 4- الإطار النظري للدراسة:

يتشكّل الإطار النظري للدراسة من تحديد مفهوم التّسامح، ورصد جذوره الفكرية، ثمّ عرض الاتجاهات النظرية المفسّرة له.

#### 4-1- مفهوم التّسامح: الدلالات اللغوية والجذور التاريخية والمضامين المعاصرة:

نشأ مصطلح التّسامح في سياق ثقافة مختلفة وظروف تاريخية متباينة؛ ولأسباب اجتماعية وثقافية لم تمرّ بها كلّ المجتمعات الإنسانيّة، ثم انتقل هذا المصطلح إلى مناطق وسياقات ثقافية مغايرة حكمتها ظروف تاريخية مختلفة، فقد انبثق مبدأ التّسامح أساساً من عصر التّنوير الأوروبي في القرنين السّابع عشر والثامن عشر، وتكاملت صياغته الفلسفية على أيدي فلاسفة التّنوير الكبار: جون لوك، فولتير، وبيركلي وغيرهم. (أشرف عبد الوهاب 2005:66)

والحقّ أنّ المتأمل في جذور الدلالات اللغوية لمصطلح التّسامح يجد فيها اختلافاً كبيراً بين اللّغة العربيّة واللغات الأوروبية، وبوجه خاص في اللغتين الإنجليزيّة والفرنسية، ويرتبط ذلك الاختلاف في جزء منه بالبنية اللغوية من جهة، وبالسياق التاريخي الحضاري الذي برز فيه المصطلح من جهة أخرى.

ففي اللغة العربيّة، نجد في المعجم الوسيط (سمّح) - سمّحا، وسماحا، وسماحة: لأن وسهل. ويقال: سمح العود: استوى وتجرّد من العقد، وانقاد بعد استصعاب، وسمح فلان: بذل في العسر واليسر عن كرم وسخاء، ويقال سمح له بحاجة يسرها له. و (سمّح) - سماحة وسُمُوحة: صار من أهل السماحة فهو سمّح. وسميح. و (أسمّح): سمح ويقال أسَمَحَتْ نفسه ذلت واطاعت وانقادت، (سامحه) بكذا، وفيه وافقه على

مطلوبه، وسامحه بذنبه: عفا عنه، ويقال في الدعاء سامحك الله. (سَمَحَ): سَمَحَ. أي صار سيرا سهلا، وسَمَحَ الشيء جعله لنا سهلا، ويقال سَمَحَ الرمح وغيره: لَيَّنَه وثَقَّفَه، وسَمَحَ فلانا ساهله، و (تسامح) في كذا: تساهل. و (تَسَمَّحَ) فيه تسامح، و(السماح) التَّسَامُح والتَّسَاهُل. ومنه بيع السّماح وهو البيع بأقلّ من الثمن المناسب. (المعجم الوسيط 2004:447)

ومن الجدير بالذّكر في هذا السّياق أنّ كلمة "التسامح" في اللغة العربيّة القديمة لم تعرف الدلالات الحديثة التي يحيل إليها المصطلح في الوقت الراهن، فهذه الكلمة لم تتجاوز - كما بينا منذ قليل - معاني التَّسَاهُل واليسر وغيض النظر عن غير المرضي، لكننا نجد ما ينهض بهذه الدلالات - وينسب متفاوتة - مورّعاً بين عبارات ومصطلحات أخرى، مثل "الوفاق، المسامحة، التسالم، العدل، التفهّم، التحاب". وهي تمثل الجهاز الاصطلاحي الذي اعتمدته الخطابات الاجتماعية والفلسفيّة الرامية إلى تشريع الاختلاف والتأليف بين المجموعات البشريّة في الحضارة الإسلاميّة. (ناجية الوريبي 2016: 10 - 11).

ويذهب محمد أركون (1928 - 2010) إلى أنّه على الرغم من أنّ النصوص الكبرى للفكر العربي الإسلامي كانت تتضمن البذور الأولى لفكرة التَّسَامُح، وتدلّ على الطريق المؤدّي إليه بالمعنى الحديث للكلمة، ويتجلى ذلك عند أعلام هذا الفكر مثل الحسن البصري والجاحظ و الكندي والتوحيدى والمعري. إلا أننا لا يمكن أن نتحدّث عن التَّسَامُح كممارسة شائعة في البيئة الإسلاميّة؛ بسبب البنى الاجتماعيّة السائدة والأطر الفكرية المهيمنة، فقد كابدت المجتمعات الإسلاميّة أوضاعا صعبة منذ القرن الثالث عشر الميلادي، فمنذ ذلك الوقت شهدت عمليّات فرز واضحة للجماعات العرقية والثقافيّة والنّخب الحضريّة والطبقات الشّعبية، وأقيمت من ثمّ الجدران والحواجز بينها. (محمد أركون 1995: 113 - 114)

وخلافاً لموقف أركون، جاء موقف محمّد عابد الجابري موسّعاً دائرة التسامح لتشمل تياراً كاملاً هو التيار القدرى والإرجائى في بداية الدولة العربيّة الإسلاميّة. فقد ظهر هذا المفهوم - حسب رأيه- في فكر أوائل المتكلّمين "القدرية والمرجئة"، ومثّل محوراً قائماً بذاته من محاور اهتماماتهم الفكرية، وذلك من خلال مسألة "الإيمان" ذلك أنّ عدم تكفير هؤلاء المتكلّمين لمرتكب الكبيرة، يعكس هامشاً واسعاً من التسامح، وقع فيه الفصل بين الإيمان والعمل. إنّ العمل لا يبطل الإيمان، حتّى وإن تعلّق الأمر بارتكاب معصية أو بعدم القيام ببعض الواجبات الدينيّة... ويصل الجابري إلى استنتاج مفاده أنّ "الجيل الأوّل من المثقّفين في الحضارة العربيّة الإسلاميّة راح يدافع عن مفهوم للإيمان قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم ليبرالى إذا جاز استعمال هذه الكلمة في هذا السياق"، و يقدّم الجابري فكر ابن رشد باعتباره "قمة التسامح"، يقول: "ويبلغ التسامح قمّته في موقف ابن رشد من آراء المخالفين والخصوم، حينما يلوم الغزالي على كونه لا يحاول أن يتفهّم موقف الخصم، بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدّت إلى هذا الموقف. (ناجية الوريبي 2016:9)

وفي اللغة الإنجليزيّة هناك مقابلان لكلمة تسامح، الأوّل Tolerance والثاني Toleration، يشير الأوّل إلى استعداد الشخص لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عمّا يعتقد فيه، أما المعنى الثاني فيشير بدرجة أكبر إلى التسامح الديني، فهو يعني السّماح بوجود الآراء الدينيّة وأشكال العبادة المناقضة للمعتقد

السائد. وتاريخياً كان مصطلح Toleration هو السائد في القرن السادس عشر في مواجهة الحروب الدينيّة التي شهدتها أوروبا، ولذلك تميز مفهوم التّسامح في ذلك الوقت بالصبغة الدينية، وكان مجرد سلوك فاضل، مما يفترض ضمناً عدم وجود مساواة بين طرفي التّسامح، وبذلك يصبح المفهوم محيلاً على تسامح الأعلى مع الأدنى، أما مصطلح Tolerance فلا يفترض هذا التدرج، بل يعني المساواة بين كلّ الأطراف، وتبعاً لذلك يعني التّسامح احترام المختلف مهما كان مصدر اختلافه، فتحوّل التّسامح من مفهوم ذي طابع هرمي يقوم على تفضيل طرف على طرف إلى حقّ لكلّ البشر. (أشرف عبد الوهاب 2005: 67)

وقد اشتق مصطلح Tolerance من الفعل اللاتيني *tolerare* الذي يعني التّحمّل، أي تحمّل الأفكار والرؤى وأنماط الحياة المتباينة والاعتراف بها. وكون الشّخص متسامحاً يعني إدراكه للاختلافات وقبولها في الحياة اليوميّة، وتعد وجهة نظر الشخص متسامحة إذا قبل الشخص معتقدات الآخرين وأنماطهم السلوكية رغم اختلافها عن معتقداته وأنماط سلوكه الخاصة. (Miloloža, Ivana et.al. 2014: 291)

وتشير كلمة التّسامح في المعاجم الإنجليزيّة إلى معظم المعاني السابقة، ففي معجم التراث الأمريكي للغة الإنجليزيّة *The American Heritage Dictionary of the English Language* على سبيل المثال يعني التّسامح القدرة على تحمّل المشقّة والألم، كما يعني القدرة على الاعتراف بمعتقدات وممارسات الآخرين واحترامها، وقبول الاختلاف حول معايير معيّنة، وأن يكون الشّخص متسامحاً يعني قدرته على تحمّل معتقدات الآخرين وممارساتهم وسماتهم المتباينة. (Soukhanov, Anne 1992: 7481)

وتاريخياً، ظهرت كلمة التّسامح في أوروبا في وقت مبكر من القرن الثاني الميلادي، وذلك في تأملات *The Meditations* ماركوس أوريلْيوس (121 – 180 م) الذي عبّر عن مضمون التّسامح في العبارة التالية: (خُلق البشر من أجل بعضهم البعض، إذن علمهم جيداً أو تحملهم *All men are made one for another, either then teach them better, or bear with them*) (Doorn, V. Marjoka 2014:2)

والحقيقة أنّ مصطلح التّسامح ومعناه قد ورد في عدّة مواضع في كتاب التّأمّلات، ففي الكتاب الأول يقول أوريلْيوس: "تعلمت من سكستوس *Sextus* الأريحيّة... ومفهوم الحياة التي تعاش وفقاً للطبيعة، ووقارا في غير تكلف، ورعاية مصالح الأصدقاء، والتّسامح تجاه الجهال من الناس وتجاه راكبي رؤوسهم، والتّلف مع الجميع" ويذكر في الكتاب الثاني: قل لنفسك حين تقوم في الصباح اليوم سأقابل من الناس من هو متطفل، ومن هو جاحد، ومن هو عنيف، وسألتقي بالغاوار والحسود والأثاني، أما أنا وقد أدركت طبيعة الخير، وعرفت أنه جميل، وبصرت بطبيعة الشر وعرفت أنه قبيح، وعرفت أن مرتكب الرذائل لا يختلف عني أدنى اختلاف في طبيعته ذاتها، فنحن لا نجمعنا قرابة الدم والعرق فقط، بل قرابة الانتساب إلى نفس العقل، ونفس القبس الإلهي، ولذلك فلن يسوّئي أي واحد منهم، ولن أسخط عليه، فقد خُلقنا للتعاون شأننا شأن اليدين والقدمين، والجفنين، إن التّشاحن والعداوة مناقضان للطبيعة" (ماركوس أوريلْيوس 2010: 11، 44).

لقد تبني الفلاسفة فكرة التّسامح - النّابعة من قرابة الدّم وقرابة العقل - من وقت أوريلْيوس إلى يومنا هذا، كوسيلة للتغلب على الاختلافات العميقة بين الجماعات المتنوعة - خاصة المتباينة دينياً - في المجتمع.

لقد استغرق الأمر وقتاً طويلاً قبل أن تتبنى الديمقراطيات الحديثة سياسة التسامح بوصفها سياسة إدارية كما نعرفها اليوم. والحقيقة أنّ جذور مضمون التسامح وجدت في المقاومة الفعلية للطغيان والقمع قبل فترة طويلة من اكتساب الكلمة رواجها في المعاجم العلمية. (Doorn, V. Marjoka 2014:2).

وعلى الرغم من أنّ تشكّل مفهوم التسامح يرجع إلى مراحل قديمة في التاريخ الإنساني، تؤكد معظم الدراسات التي تناولته من منظور تاريخي أنّه لم يتحوّل إلى مفهوم مركزي في الخطاب السياسي والفلسفي والاجتماعي إلا في فترة ما عُرف بالإصلاح الديني التي تلت الحروب الدينية والسياسية التي اجتاحت سائر البلدان الأوروبية في القرن السابع عشر (منير الكشو 2019:15).

ويذكر هابرماس أنّ اللغة الألمانية لم تستعركلمة التسامح Toleranz من اللغتين اللاتينية والفرنسية إلا في فترة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، وقد استخدم المعنى الضيق لها وهو التسامح مع الطوائف الدينية الأخرى، وفي سياق القرنين السادس والسابع عشر تحول مفهوم التسامح الديني religious toleration إلى مصطلح قانوني (Habermas 2003: 2).

ويعتقد كثير من الباحثين أنّ مؤسس المذهب البروتستانتي المعروف (مارتن لوثر) Martin Luther (1483 - 1546) هو أوّل من استخدم مصطلح التسامح في العصر الحديث، وذلك في حدود عام 1541، وذلك عندما ربط التسامح بحرية الاعتقاد، والإيمان، والضمير، وتزامن ذلك مع انبثاق النزعة الإنسانية لدى مجموعة من اللاهوتيين المسيحيين الذين أثّروا بقوة في إصلاح الكنيسة الكاثوليكية، مثل إراسموس Erasmus ومونتان Montan، ودي لوسبيتال De Lospital (أشرف عبد الوهاب 2005:69).

وفي خضم القرن السادس عشر المضطرب بدأ المؤلفون في أوروبا باستخدام كلمة التسامح في منشوراتهم للاحتجاج على محاكم التفتيش والاضطهاد الواقع على من يوصفون بالزنداقة أو المهرطقين. وكان سيباستيان كاستيليو Sebastian Castellio (1515-1563) أحد المفكرين البارزين في عصره الذين دافعوا علانية وبقوة عن التسامح الديني والسياسي، وانشغل "كاستيليو" بالتسامح الديني وانطلق من قضية أساسية وهي أنّ من يصدر حكماً على معتقدات الآخرين يحل محل الله، ويرى كاستيليو أنّ اضطهاد غير المتدينين يؤدي إلى قلاقل واضطرابات، ولذلك فقد كانت دعوته للتسامح بمثابة دعوة للاستقرار والتعايش السلمي، وعلى مدار القرن الثامن عشر لم يتجلى فقط النضال من أجل الحرية الدينية، وإنما ظهر النضال من أجل التسامح العلماني ومعارضة الدين بطريقة سلمية (3 - Doorn, V. Marjoka 2014:2).

وقد ساهم فلاسفة عصر التنوير الكبار - سبينوزا، وروسو، وفولتير، وجون لوك في إثراء المفهوم، وتوسيع حقول استعماله. حيث كتب سبينوزا (1632 - 1677) في الفصل الأخير من رسالته في اللاهوت والسياسة: "إنّ أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه إلى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا شيء إلا لأنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون إخفاءها، وكتب روسو (1712 - 1778) في العقد الاجتماعي: "يخطئ أولئك الذين يفصلون بين اللاتسامح المدني واللاتسامح الديني، فهذان النوعان لا انفصام بينهما. إذ من المتعدّر العيش بسلام إلى جانب من نعتقد أنّهم هالكون (صالح شقير وساطع رضوان 2014:142).

إنّ الدّين يظلّ - في رأي سبينوزا - مسألة شخصيّة: فكلّ مواطن بوصفه عضواً في الجماعة السياسية - وكذا الأمير - يحقّ له ممارسة الدين الذي يختار؛ إذ التديّن شأن شخصيّ. فلا دين الملك يُلزم المواطنين، ولا دين المواطنين يُلزم الملك. إنّ رسالة اللاهوت والسياسة تؤكّد الفصل الكامل بين الفلسفة واللاهوت، وتعلن عن استقلالهما المتبادل (منير الكشو 2019:21).

وفي ذات السياق كتب جون لوك (1632 – 1706) "رسالة في التسامح" باللغة اللاتينية في منفاه في هولندا دون كتابة اسمه في عام 1689، وكان التسامح الديني لب اهتمامه، حيث أكّد أنّه ليس من حق أحد أن ينتهك باسم الدين الحقوق المدنية، أو أن يقتحم الأمور الدنيوية. ويستلزم التسامح الديني ألا يكون للدولة دين؛ إنّ خلاص النفوس من شأن الله وحده، كما أنّ الله لم يفوض أحداً في أن يفرض على الآخرين ديناً معيناً (جون لوك 1997:7).

ودعا "لوك" في كتابه إلى القضاء على بنية التفكير الأحادي المطلق، وروح التعصب الديني المغلق، وإقامة الدين على العقل، وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح تعتمد مبدأ الفصل بين دور الكنيسة ودور الدولة، ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينية. ويقول جون لوك في الكتاب: "يجب أن تتخذ الكنائس من التسامح أساساً لحريتها، وأن تعلم أنّ حرية الضمير حقّ طبيعي لكلّ إنسان يخصّها كما يخص المنشقين عنها، وأن لا إكراه في الدين سواء بالقانون أو بالقوة (صالح شقير وساطع رضوان 2014:142).

إنّ الحقبة التي شهدت بزوغ التسامح العلماني في أوروبا (1650 – 1750) والتي يسمّيها البعض التنوير الجذري radical enlightenment هي التي مهّدت الطريق لتأسيس النظم الديمقراطيّة الليبرالية في أوروبا، كما نعرفها اليوم، ومن الجدير بالذكر، أنّه في حالات كثيرة لم تكن تسوية النزاعات الدينيّة هي فقط التي عزّزت فكرة التسامح، وإنّما الحاجة إلى تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي والديني ساهمت أيضاً في ذلك (Doorn, V. Marjoka 2014:3).

واستناداً إلى هذا الموروث التاريخي والحضاري، جاءت التعريفات المعاصرة للمصطلح، فتعرّف منظمة اليونسكو التسامح بأنّه الاحترام والقبول والاعتراف بالتنوع الثري بين ثقافات العالم، واحترام الأشكال المتباينة في التعبير، وتقدير الصّفات الإنسانيّة لدينا، ويتعزّز التسامح بالمعرفة والانفتاح والتواصل وحرية الفكر والضمير والمعتقد. إنّ التسامح هو الانسجام في سياق التباين، وهو ليس واجباً أخلاقياً فقط، وإنّما هو أيضاً التزام سياسي وقانوني، وفضيلة تسهم في إحلال ثقافة السّلام محل ثقافة الحرب (UNESCO, 1995:71).

ووفقاً لمواثيق الأمم المتحدة، يعرف التسامح بأنّه الاعتراف والاحترام المتبادل، ومراعاة الحقوق والحريات لجميع الناس، دون تمييز على أساس الخصائص الاجتماعيّة والطبقيّة والدينيّة والإثنيّة أو غيرها من الصفات، ويرى بعض علماء التربيّة أنّ التسامح هو كلمة السّر في نبذ العنف والتّخلي عن العدوان، ويتجلى في قدرة الفرد على إدراك أنّ آراء الآخرين، وطرائقهم في الحياة، وأنماط سلوكهم، والعديد من سماتهم الأخرى تختلف عن سماته وطرائقه هو، ومن ثمّ يعترف بها دون مواجهة أو اعتراض (Mitin, Sergei et.al. 2017:1194).

ويتمثل مفهوم التسامح في وجهين: فهو (قيمة) حينما ينظر إليه من وجهة النظر الاجتماعية، و(فضيلة) حينما ينظر إليه من جانب الفرد الذي يمارسه، (فبوصفه قيمة ليس التسامح ذا قيمة فحسب، بل هو قيمة في ذاته، فلا يمكن أن يُستبدل بأشياء تفوقه أهمية ومنفعة ولا يمكن أن يكون له ثمن، وأن يُبادل أو يقايم بقيم أخرى مثل الأمن أو المنفعة سواء أكانت فردية أو عامة دون أن يفقد صفته كقيمة. وبوصفه فضيلة فالتسامح هو الجهد الذي يقوم به الفاعل الأخلاقي المُتسامح لتحقيق مُقتضى السلوك القويم الذي لا يكون مجرد تطبيق لقاعدة سابقة عن الفعل ذاته ولا استجابة لأمر متعال، وإتّما هو الفعل الذي ينشد خيرا يتحدّد من خلال جهده الذاتي، وهو تحقيق لذات تسترشد بأنوارها الخاصة للتعرف على المعيار القويم للسلوك المتبصّر) (منير الكشوّ 2019:5).

وهكذا أضحت التسامح مفهوما مهما وضروريا للتعایش بين البشر، وأصبح فضيلة وقيمة إنسانية رفيعة تتبناها المنظمات الاجتماعية والسياسية، والهيئات الدولية لتحقيق السلام والرفاهية للمجتمع الإنساني، وساهم العلماء في تخصصات علمية شتى في بلورة مفهومه وتحديد أبعاده المختلفة.

والحق أنّ مصطلح التسامح لم يعد قاصرا في الوقت الراهن على التسامح نحو التنوع الديني فقط، بل اتسع ليشمل التوجهات السياسية المتباينة، وقضايا مثل التنوع العرقي، النوع الاجتماعي، الموت الرحيم euthanasia والإجهاض. ويبقى القاسم المشترك أنّ أهمية التسامح تظهر عندما تكون المعتقدات مثيرة للجدل، والعلاقات بين الجماعات متضاربة (Doorn, V. Marjoka 2014:3).

ويقصد بالتسامح في الدّراسة الحاليّة قبول الاختلاف مع الآخر واحترام أفكاره ومعتقداته الدينية والاجتماعية، والاعتراف بحقه في ممارسة شعائره الدينية، وعدم القيام بأيّ سلوك تمييزي ضده لئلا على هذا الاختلاف. ويقصد بثقافة التسامح مجموعة القيم والمبادئ المرتبطة بقبول الآخر المختلف والتعايش معه.

#### 4-2- الاتجاه النظري للدراسة:

تعتمد الدراسة على رؤية (يورجن هابرماس) Habermas حول التسامح التي انبثقت من مشروعه الفكري الكبير الموسوم بنظرية الفعل التّواصلي The Theory of Communicative Action  
يعدّ هابرماس بلا شك واحدا من أكثر المنظرين الاجتماعيين شهرة في الوقت الراهن، وتشهد على ذلك أعماله المتميزة والتّراث الهائل الذي أنتجه، وثمّة أسباب معلومة لتلك الشهرة الهائلة، منها دعوته السياسية الأخلاقية لطريق ثالث بين الاشتراكية اللينينية والديمقراطية الغربية العليّة، والمدى الواسع من النظم العلمية والأطر النظرية التي استقى منها دلائله ومناقشاته، وغزواته لتخوم علمية جديدة لم يسبقه إليها أحد، وصعوبة أسلوب كتاباته ومناقشاته التي اتخذها بعض معجبيه دليلا على عمقها وثرائها. (Van den Berg 1990:161)

وقد درس هابرماس على يد أدورنو سنوات عدة، ويعد بشكل عام الوريث الأساسي المعاصر لتركبة مدرسة فرانكفورت، وعلى الرغم من وجود أفكار مشتركة جلية بينه وبين أسلافه، إلا أنّه نعى بالمدرسة منحنى مغايرا،

وركز معظم جهده على تحليل الفعل والبُنى الاجتماعية، وقدم نظرية اجتماعية نقدية حول الفعل التواصلي، ومنتقدا ما أسماه العقل الأداة الوضعي. (إيان كريب 1999: 305 – 308).

قدّم هابرماس نظرية شاملة حول الفعل التواصلي، اعتمد في صياغتها على رؤى سوسولوجية وسيكولوجية ولغوية وفلسفية عميقة، ودمج بطريقة مبدعة الرؤى المتباينة لدوركايم وماركس وفير وبارسونز حول البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع الغربي - وأسس هابرماس مفهومه الخاص المغاير للنسق System، فالنسق من وجهة نظره هو ذلك البناء الذي يرتب العديد من وظائف الحياة اليومية من خلال وسائل المال والسلطة، ويستعير هابرماس مفهوم (عالم الحياة أو العالم المعيش) Lifeworld من الفينومينولوجيا، حيث يتم تحليل الخطاب اليومي من أجل تشييد نظرية تنبثق من خبرة الحياة اليومية. إنّ العالم المعيش هو المكان الذي يتفاعل فيه الناس في الحياة اليومية، يتبادلون الأفكار فيما بينهم، ويصوغون بطريقة تواصلية بناءة القيم والمعتقدات الخاصة بهم، ويوجد هذا العالم في المنزل، والمجتمع المحلي ومنظمات المجتمع المدني (Gouthro, Patricia A. 2002).

يرى هابرماس أنّ الحداثة الغربية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداة Instrumental Reason وهو العقل التقني الوضعي القائم على التكميم والقياس والموجه نحو ما هو عملي ونفعي، بحيث غدا الفكر بمثابة آلة رياضية، وتم اختزال العقل في الملاحظة والتجريب، وتصنيف الوقائع وفق المقولات الكمية والصور المنطقية ابتغاء صياغة قوانين حتمية، ولذلك تمّ إعلاء قيمة الرياضيات والإحصاء، لدرجة اعتبار كل ما لا يتطابق مع معايير الحساب والكم والتقنين أمراً مشبوها ومضادا للتنوير، وتم - استنادا إلى ذلك - إقصاء القيم الدينية والجمالية والأخلاقية والفلسفية التي اعتبرت أمورا ميتافيزيقية لا علاقة لها بالمعرفة العلمية (كمال بو منير 2010: 13 – 14).

إنّ إخضاع الطبيعة والإنسان - حسب ما يرى هابرماس ورواد مدرسة فرانكفورت - للتجريب والتكميم الرياضي حسب ما ترى الفلسفة الوضعية، جعل العقل عاجزا تماما عن إدراك العمليات الاجتماعية والإنسانية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدودها المباشرة، وجعله عاجزا كذلك عن إدراك المعاني الكلية للمعطيات الجزئية المحسوسة، وبذلك أصبح العقل الأداة أسير الملاحظة والتجربة الأنية، وغير قادر على تجاوز الحاضر لفهم الماضي واستشراف المستقبل (كمال بو منير 2010: 29 – 30).

ولذلك انتقد هابرماس هذا العقل الذي سلب من الإنسان إنسانيته، إذ أنّه خلص - من خلال قراءاته المتعمقة للتراث السوسولوجي والفلسفي الغربي - كما تجلّى في فكر هيجل وفير وجورج هيربرت ميد وهوركهايمر وأدورنو وغيرهم - إلى أنّ نقد العقل الأداة الوضعي هو في جوهره نقد لظواهر التشيؤ réification والاعتراب Alienation التي سادت المجتمعات الرأسمالية الغربية، حيث تحول الإنسان إلى مجرد أداة للإنتاج والاستهلاك، واستحالت العلاقات الاجتماعية إلى علاقات مادية (شيئية) chosification، لقد أفضى العقل الأداة إذن إلى رؤية كمية إحصائية للطبيعة والإنسان والمجتمع (Habermas, Jurgen 1984: 366 - 368).



من أجل ذلك اعتبر هابرماس أنّ الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، ورأى أنّ حل أزمت العقلانية وقيم التنوير ليس في التخلي عنه، وإنّما ينبغي إكماله وتصحيحه، ولذا فقد وضع (هابرماس) العقل التواصلي في مقابل العقل الأداتي، وخلص إلى أنّ الخروج من القفص الحديدي للعقل الأداتي الحسابي لا يكون بنفيه والاتجاه نحو اللاعقلانية، وإنّما يكون بالاعتماد على العقل التواصلي (عزمي بشارة 2015: 812).

وتأسيسا على ما سبق، قدم هابرماس نقدا قاسيا للعقل الأداتي، وطرح بديلا له وهو الفعل التواصلي أو العقل التواصلي، ويقصد به التفاعل الذي يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية في فترة زمنية معينة، بواسطة الرموز والمعايير التي تحدد تطلعات أفراد المجتمع وتشكل فهمهم لذواتهم، ويتحدد ذلك في المجالات الأخلاقية والجمالية والسياسية، ابتغاء تحقيق التفاهم والاتفاق. ولهذا يتم استبعاد الإكراه والعنف والسيطرة؛ لأنّ الفعل التواصلي عنده يرتكز على مقارنة تهدف إلى تحقيق اتفاق مبني على قناعات متبادلة بين أفراد المجتمع، فيتحقق إجماع عقلائي يمكن أن يغيّر مسار الفعل الأداتي وتأسيس العقلانية التواصلية (كمال بو منير 2010: 34).

ويعرّف هابرماس ابتداء الفعل التواصلي بأنّه التفاعل بين ذاتين two subjects أو فاعلين على الأقل قادرين على الكلام والفعل، وقادرين كذلك على تأسيس علاقات شخصية مشتركة سواء أكانت لغوية أو غير لغوية، ويسعى الفاعلون إلى التوصل لفهم Understanding سياق الفعل والتخطيط لاستيعابه من أجل تحقيق التوافق والتفاهم، ويشير مصطلح التفاهم أو التفسير هنا إلى التفاعل الاجتماعي والفكري للوصول إلى الإجماع أو الاتفاق (Habermas, Jurgen 1984: 86).

إنّ الفعل التواصلي يمثل محاولة مبدعة من جانب هابرماس لتجاوز الفعل الأداتي، إنّه أداة لتنمية البعد الموضوعي والإنساني للعقل، وألية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي الوضعي المنغلق، الذي يفتت الواقع ويجزئه. فالعقل لم يعد جوهرًا - سواء أكان الجوهر ذاتا أو موضوعا - بل غدا فاعلية ودينامية؛ لقد صاغ هابرماس الفعل التواصلي من أجل بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل مجال عام يسترد الفرد من خلاله جانبا من ذاتيته ويدمجها في فعل جماعي قائم على التواصل والتفاهم، كما جاء الفعل التواصلي لتجاوز العلاقات الاجتماعية القائمة على الإكراه والهيمنة، واستبدالها بعلاقات اجتماعية سليمة، قائمة على الحوار والنقاش والتفاهم (نور الدين علوش 2013).

واستنادا لما سبق يمكن فهم رؤية هابرماس للتسامح بوصفه نموذجا للفعل التواصلي أو العقلانية التواصلية، فالفعل التواصلي يهدف - كما يرى هابرماس - إلى تحقيق تفاهم بين الفاعلين الاجتماعيين، وحجر الأساس الذي يقوم عليه هذا التفاهم هو إمكانية استخدام الأسس العقلية لإيجاد اعتراف الذوات فيما بينها Intersubjective recognition ولا يتأسس ذلك الاعتراف إلا على الصدق والحوار والقابلية للنقد. (Habermas, Jurgen 1984:x).

ففي إطار الفعل التواصلي تعتمد محصلة التفاعل على مدى قدرة المشاركين على الاتفاق فيما بينهم حول تقييم علاقاتهم المتبادلة، ويمكن أن ينجح التفاعل فقط عندما يستطيع المشاركون تحقيق توافق

واعتراف وتفاهم فيما بينهم رغم الاستجابات المتباينة حول بعض القضايا (Habermas, Jurgen 1984:106).

وتأسيسا على ما سبق يؤكد هابرماس على ضرورة إعادة التفكير في التصورات والرؤى التقليدية (الليبرالية) المتعلقة بالتسامح (والمرتبطة بدورها بالفعل الأداتي)، ومن ثم الحفاظ على التسامح كمفهوم وممارسة، وتجنب الأخطاء والتناقضات المرتبطة بتلك الرؤى التي تتمثل في جانبين الأول: الاعتقاد أنّ كلّ فعل للتسامح يجب أن يحدّ من نطاق السلوك الذي يجب على الجميع قبوله، وبالتالي وضع خط فاصل لما لا يمكن تحمله، وطالما تم رسم هذا الخط بطريقة استبدادية، أي من جانب واحد، فإنّ وصمة الاستبعاد التعسفي تظل منغمسة في التسامح. وبالتالي فإن شرط التسامح هو عدم التسامح أو تقييده، أما التناقض الثاني فيتعلق بالأطراف المشاركة في فعل التسامح، حيث يسمح أحد الطرفين للطرف الآخر بقدر معين من الاختلاف عن الحياة الطبيعية شريطة ألا يتجاوز عتبة التسامح (Habermas, Jurgen 2004: 6-7).

لذلك يرفض هابرماس ذلك التسامح المشروط، ويرى أنّ التسامح الحقيقي يتطلب أن يتبادل جميع المعنيين بقضية معينة وجهات نظر الآخرين، وينبغي أن يوافق كل شخص طوعا على الظروف التي يرغب أن يمارس التسامح في ظلها، وبالتالي يساهم التسامح في كسر شوكة التعصب The thorn of intolerance (Habermas, Jurgen 2004:7).

والواقع أنّ سبب نقد هابرماس للمقاربة التقليدية للتسامح هو عدم اكتراثها بأفكار الآخر وآرائه، ووضعها خارج النقاش حفاظا على حرية الأفراد حسب زعمها، بينما يؤكد هابرماس على ضرورة مناقشة هذه المعتقدات على أساس المبالاة بما يؤمن به الآخر، والحرص على تفهمه، والتواصل الحرّ معه؛ بحيث لا يترتب على ذلك أن يكون التسامح هنا تسامحا مفروضًا بحكم الأخلاق والفضائل فقط. إنّ معايير التسامح تتحدّد - في رأي هابرماس - في ضوء التفاعل والنقاش الحرّ. بمعنى آخر يريد هابرماس أن نقبل بما هو قائم من تناقضات معرفية متبادلة بين الأفراد، وعدّها تناقضات غير محلولة للتو واللحظة. ولكن وجود هذه التناقضات في الآراء والأفكار والمعتقدات لا يعني عدم القيام بمناقشتها (محمود عبد الله 2018: 217 – 218).

وفيما يتعلق بالتسامح الديني يرى هابرماس أنّ التّعایش بين الجماعات المتباينة دينيا يتأسس على مبدأ القبول والاعتراف المتبادل، ويرتكز على حظر استغلال السلطة السياسية لأغراض تبشيرية، ومنع السلطات الدينية من التدخل لفرض معتقداتها بشكل إجباري على أفرادها، ويقوم أيضا على حق الأفراد في التعبير عن معتقداتهم، وفي ذات الوقت عدم الاستياء من ممارسة الآخرين لدياناتهم في ظل دستور ديمقراطي. إنّ التسامح الديني يمكن أن يمارس بطريقة مرنة في ظل ظروف يقبل فيها مواطنو المجتمع الديمقراطي بعضهم بعضا، وعندما يصبح المخاطبون بالقانون مشاركين في وضعه، فإنّ الامتثال القانوني للتسامح يندمج مع الالتزام الذاتي بالتسامح كسلوك فاضل (Habermas, Jurgen 2004:7).

من الواضح إذن أنّ هابرماس يحرص على تأسيس عقلية تواصلية ترسخ لفلسفة تسامحية جديدة، وتحقق أخلاقيات للتفاهم والحوار والتّناقش في المجال العام من أجل إخراج الذات من أفقها الضيق،

وانطلاقها نحو التّواصل والمشاركة والتبادل الفكري. ويسعى هابرماس - من جهة أخرى - إلى توطيد عرى التسامح الكوني المرتبط بالديمقراطية وتحقيق السلام العالمي، وترسيخ مواطنة إنسانية مبنية على أساس أخلاقي تشاركي وعقل تواصلي منفتح ومتنوع ومختلف، يضمن تواصلا يتسم بالوضوح والجديّة والصدق، وتتكشف بذلك الأبعاد الكونية التي تفر بانفتاح الهويات متعددة الرؤى والثقافات بعضها على بعضها، وصنع مجتمع كوني إنساني متسامح (كمال طيرشي 2015).

## 5- الدراسات السابقة:

حظي موضوع التسامح بقدر هائل من الاهتمام تجلّى في عدد كبير من الدراسات والبحوث في مختلف المجالات، بحيث أضحى لدينا تراث علمي معتبر من مختلف النظم الفكرية خاصة الفلسفة وعلم النفس والسياسة حول الظاهرة، وقد كان الإسهام السوسيولوجي حاضرا بقوة في سياق هذا التراث.

وسوف نعرض في هذا السياق طائفة من الدراسات العربية والأجنبية التي تنتمي لنظم علمية متباينة، تمثل نماذج لتناول الأبعاد المختلفة للظاهرة، وسيتم عرض الدراسات تاريخيا من الأقدم إلى الأحدث.

**أخرى أشرف عبد الوهاب دراسة بعنوان:** التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير (أشرف عبد الوهاب 2005)، تحدّد هدفها في محاولة إلقاء الضوء على قيمة التسامح الاجتماعي والثقافي في المجتمع المصري، وكيف تتجلى هذه القيمة في التراث الثقافي في المجتمع، وقد اقتضى ذلك تحديد نوعين من الأهداف:

- الأهداف النظرية: تدور حول تحديد مفهوم التسامح وخصائصه، وعلاقاته ببعض المفاهيم الأخرى، ودراسة تجليات التسامح في التراث النظري والفكري، مع تتبع الجذور التاريخية لنشأة المفهوم، وكذلك إبراز المحددات الاجتماعية للتسامح.

- الأهداف التطبيقية: قياس مدى تسامح الجمهور المصري، وعلاقة هذا التسامح ببعض مؤشرات رأس المال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وبحث طبيعة تجليات التسامح في الحياة اليومية، والكشف عن مدى التغير والثبات في قيمة التسامح في المجتمع المصري.

وقد اعتمدت الدراسة على الأسلوب الوصفي التحليلي والأسلوب المقارن، كما تمّ إجراء تحليل ثانوي للبيانات، حيث عمد الباحث إلى تحليل البيانات الإحصائية الخاصة بالدراسة، كما قام بتحليل البيانات الإحصائية والتقارير الرّسميّة التي تعكس خصائص مجتمع البحث. وكانت استمارة المقابلة هي الأداة الأساسية لجمع البيانات. وقد تضمنت الاستمارة مقياسا للتسامح تكون من 65 بندا. وتمثل مجتمع البحث في ثلاث محافظات تم اختيارها عمديا وهي: محافظات أسيوط (ممثلة للوجه القبلي) والمنوفية (ممثلة للوجه البحري) والقاهرة كقاسم مشترك بين الوجهين القبلي والبحري.

وأوضحت نتائج الدراسة ارتفاع نسبة معتدلي التسامح بشكل عام في المحافظات الثلاثة إذ بلغت نسبتهم (43.2%) يليهم ذوو التسامح المنخفض (31.2%) ثم مرتفعو التسامح (25.6%). ويعني ذلك سيادة نمط التسامح بشكل عام في المجتمع المصري، حيث يبلغ متوسط التسامح ومرتفعو التسامح معا (74.4%) من جمالي عينة الدراسة.

وكشفت الدراسة عن وجود فروق واضحة في متوسط التسامح بين محافظات الدراسة، ولوحظ وجود تفاوت شديد في مستويات التسامح بين محافظتي القاهرة والمنوفية، وهو ما لم يلاحظ في محافظة أسيوط. وكشفت الدراسة سيادة فئة متوسطي التسامح بين جميع مناطق الدراسة تقريباً.

وبينت الدراسة أنّ سكان الريف أكثر تسامحاً من سكان الحضر، وأنّ الذكور أكثر تسامحاً من الإناث، وأنّ المتزوجين أكثر تسامحاً من العزاب، كما أنّ هناك علاقة دالة إحصائية بين الدين والتسامح، حيث ارتفعت نسبة منخفضي التسامح لدى المسيحيين، وتبين انتفاء العلاقة بين كل من مستوى التعليم والمستوى الاجتماعي الاقتصادي ودرجة التسامح.

وفي دراسة صالح ذياب هندي، ومها سلامة الغويري (صالح هندي ومها الغويري 2008) عن قيم التسامح المتضمنة في كتاب التربية الإسلامية للصفّ العاشر الأساسي في الأردن، حدّد الباحثان هدف الدراسة في الكشف عن قيم التسامح التي يتضمنها كتاب التربية الإسلامية للصفّ العاشر الأساسي، والكيفية التي تتوزّع فيه، وأثر الجنس في تقدير معلمي التربية الإسلامية لأهميتها؛ وذلك من خلال محاولتها الإجابة عن أسئلة ثلاثة تتناول هذه الجوانب. تكوّن مجتمع الدراسة من (104) معلمين ومعلمات للتربية الإسلامية، موزعين على (35) مدرسة أساسية، وتم اختيار عيّنة الدراسة من بين أفراد هذا المجتمع بطريقة عشوائية، فبلغ عددها (71) معلماً ومعلمة موزعين على (27) مدرسة أساسية تشتمل على الصفّ العاشر.

واستخدم الباحثان في جمع البيانات أداتين، إحداهما قائمة تحليل والثانية استبانة مكوّنة من (45) فقرة صنفت في سبع مجالات. وجرى التأكّد من صدق وثبات الأداتين بالطرق العلميّة التي تتبّع عادة في هذا الشأن. وبلغ ثبات القائمة باستخدام معادلة كوبر (0.89) Cooper في حين بلغ ثبات استبانة بحساب معامل ألفا (.0.95)، وللإجابة عن الأسئلة الثلاثة للدراسة استخدمت المتوسطات والانحرافات المعياريّة والنسب المئوية والتكرارات واختبار "ت".

وقد أظهرت نتائج الدراسة أنّ عدد قيم التسامح المتضمنة في كتاب التربية الإسلامية (31) قيمة وعدد تكراراتها (85)، كما أنّ أكثر شكل من أشكال الكتاب الذي وردت فيه قيم التسامح كان محتوى الفقرات. وتّضح أنّ جميع قيم التسامح الواردة في الاستبانة كانت ذات درجة كبيرة في أهميتها في تقدير المعلمين والمعلمات، كما تبين أنّ درجة تقدير معلمي التربية الإسلامية لأهمية قيم التسامح لا تختلف باختلاف جنسهم.؛ حيث أظهرت نتائج اختبار T-test عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى  $\alpha = 0.05$  (بين متوسطات تقدير المعلمين وتقدير المعلمات. وانتهت الدراسة إلى جملة من التّوصيات من أهمّها الاهتمام بقيم التسامح عند تأليف كتب التربية الإسلاميّة من جديد أو عند تطويرها، كما اقترحت إجراء بعض البحوث والدراسات ذات الصلة بموضوعها.

وأحرى محمد حسن محمد المزين (محمد حسن المزين 2009) دراسة عن دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز قيم التسامح لدى طلبتها، تحدّد هدفها في التّعرف على دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز قيم التسامح لدى الطلاب، ولتحقيق ذلك الهدف حاول الباحث الإجابة عن عدة تساؤلات منها: ما واقع ثقافة التسامح في الجامعات الفلسطينية بمحافظات غزة؟ وما مجالات التسامح الأكثر شيوعاً والتي تعززها تلك

الجامعات في غزة؟ وما درجة اختلاف دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز قيم التسامح باختلاف الجامعة والتخصص الدراسي والنوع؟

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وقام بتصميم أداة الدراسة وهي استبانة اشتملت على 84 فقرة موزعة على ستة محاور تغطي أبعاد الدراسة. وتكون مجتمع الدراسة من طلاب جامعات الأزهر والأقصى والجامعة الإسلامية ممن هم في مرحلة التخرج (المستوى الرابع والخامس) والمسجلين في الفصل الدراسي الثاني (2008/2009). وتم تطبيق الدراسة على عينة عشوائية قوامها 294 طالبا وطالبة.

أوضحت نتائج الدراسة أنّ ثقافة التسامح تسود بدرجة متوسطة بين طلاب الجامعات الفلسطينية في غزة حسب مقياس ليكرت الخماسي، إذ بلغت نسبتها 70.2%. كما أنّ قيم التسامح الاجتماعي هي أكثر قيم التسامح شيوعا، يليها على الترتيب قيم التسامح العلمي، والديني، والفكري، وجاءت قيم التسامح السياسي أقل القيم شيوعا. وكشفت الدراسة أنّ دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز قيم التسامح لدى دارسها قد تراوح بين الضعيف والمتوسط، وتبين وجود فروق دالة إحصائية في دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز هذه القيم حسب متغيري الجامعة، وعدم وجود فروق دالة إحصائية فيما يتعلق بمتغيري التخصص الدراسي والنوع.

وأحرّت الباحثة (مريم بنت صالح أحمد الغامدي، 2010) دراسة بعنوان ثقافة التسامح مع الآخر ومدى انتشارها بين طلاب وطالبات جامعة طيبة، تحدّد هدفها في التعرف على ثقافة التسامح مع الآخر ومدى انتشارها بين طلاب وطالبات جامعة طيبة، والكشف عن الفروق بين آراء الطلاب والطالبات حول تقبل التنوع الثقافي، وقياس اتجاههم في التعامل مع الآخر تبعا للمتغيرات الآتية: نوع الكلية، تعليم الوالدين، السفر خارج المملكة، الصداقة مع الآخر. واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي المسحي، وتمّ بناء استبيان لجمع المعلومات التي تقيس ثقافة التسامح مع الآخر، وتكوّنت الأداة من محورين، الأول يقيس مدى تقبل الطلاب والطالبات للتنوع الثقافي اشتمل على 34 نموذجا من ثقافات بعض دول العالم، أمّا المحور الثاني فقد كان يقيس درجة اتجاه الطلاب والطالبات في التعامل مع الآخر اشتمل على 30 عبارة.

خرجت الدراسة بالعديد من النتائج منها: أنّ درجة تقبل أفراد العينة للنماذج الثقافية تراوحت بين المنخفضة جدا والمرتفعة، وأنّ درجة المتوسط العام لهذا القبول كانت منخفضة، كما أنّ درجة متوسط الاتجاه نحو الآخر تراوحت بين الإيجابي جدا والمحايد، والمتوسط العام إيجابي، وبلغت أعلى متوسطات درجة تقبل نماذج الثقافات الأخرى بين الذين تملك أمهاتهم مؤهلات عليا، وبلغت أدنى المتوسطات الطالبات اللاتي ينتمين للقسم الأدبية بكلية التربية. وأوضحت الدراسة وجود فروق إحصائية في درجة تقبل نماذج الثقافات الأخرى بين الذكور والإناث لصالح الذكور، كما أوضحت وجود فروق إحصائية في درجة تقبل نماذج الثقافات الأخرى بين الذين سافروا لدولة غير إسلامية، والذين لم يسافروا لدولة غير إسلامية لصالح الفئة الأولى.

وفي الدراسة التي أحرها ريدجرين وآخرون (Rydgren et.al., 2013) عن الصداقة والثقة والتسامح بين الأعراق: Interethnic Friendship, Trust, and Tolerance: حاول الباحثون كشف العلاقة بين الثقة

الاجتماعية والتسامح في إطار سياق اجتماعي مفعم بالعنف هو المجتمع العراقي، وقام الباحثون أولاً بفحص مدى ارتباط روابط الصداقة التي تتجاوز الحدود الإثنية بمساحات تفاعلية محددة - مثل الجيرة، وأماكن العمل ومنظمات المجتمع المدني والأحزاب السياسية، وثانياً رصد مدى ارتباط الصداقات بين الأعراق بالثقة والتسامح.

جمعت بيانات الدراسة من مدينتي كركوك وإربيل اللتين تتسمان بالتنوع الإثني الكبير، حيث يعيش فيهما الأكراد والعرب والتürkمان والأشوريون، واستخدمت صحيفة استبيان مكونة من 53 سؤالاً لجمع المادة الميدانية، بلغ حجم العينة 2264 مفردة تم اختيارهم بطريقة عشوائية طبقية.

كشفت الدراسة أنّ الأشخاص الذين يعيشون في مجتمعات متباينة عرقياً لديهم قدر أكبر من روابط الصداقة التي تتجاوز الحدود الإثنية، وبالتالي فإنّهم يتّسمون بدرجة عالية من التّسامح الاجتماعي والثقة في الجماعات العرقية الأخرى.

وأجرت جاستينا ساروسيك وزملاؤها Sarosiek, Justyna et.al. (2014) دراسة حول تسامح طلاب جامعة بيلدستوك Bialystok الطبية مع التنوع العرقي واللغوي والديني في بولندا، تحدّد هدف الدراسة في تقدير مستوى التسامح لدى طلاب الجامعة نحو الاختلافات العرقية واللغوية والدينية.

أجريت الدراسة على عينة عشوائية قوامها 198 طالباً وطالبات بالجامعة الطبية في تخصصات التمريض والطب، والعلاج الطبيعي Physiotherapy وعلوم التغذية Dietetics، والطب الإشعاعي Radiology والإنقاذ الطبي Medical Rescue، وتمّ صياغة صحيفة استبيان لجمع المادة الميدانية.

كشفت نتائج الدراسة عن أنّ الغالبية العظمى من الطلاب (96%) يتمتعون بقدر عالٍ أو متوسط من التسامح بشكل عام، وعبر أكثر من نصف العينة عن دعمهم القوي لفكرة فتح جامعتهم للطلاب الأجانب، كما اتضح وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين متغيري العمر والسنة الدراسية ومستوى التسامح نحو التنوع العرقي واللغوي والديني، حيث تبين أنّ الطلاب الأكبر سناً أكثر تسامحاً من الطلاب الأصغر سناً، وذلك نتيجة تراكم خبراتهم الاجتماعية وتنوع علاقاتهم الاجتماعية.

وحاول يدر فلاح الحربي (الحربي 2014) في دراسته الموسومة (التسامح وعلاقته بالهناء الذاتي لدى مراجعي المراكز الصحية التابعة لمنطقة حائل) الإجابة عن تساؤل رئيس هو: ما طبيعة العلاقة بين التسامح والهناء الذاتي لدى مراجعي المراكز الصحية التابعة لمنطقة حائل؟ يعرف الباحث الهناء الذاتي إجرائياً بأنّه الرضا عن الحياة وغياب المشاعر السلبية وحضور المشاعر الايجابية ويتحدد هذا البعد بالدرجة التي يحصل عليها المراجع للمراكز الصحية التابعة لمنطقة حائل من خلال إجابته لمقياس "الهناء الذاتي" الذي أعده Corey Keyes وقام مرعي سلامة يونس بترجمته وتقنيته في البيئة العربية.

تكونت عينة الدراسة من 607 مستجيباً من الجنسين لدى مراجعي المراكز الصحية التابعة لمنطقة حائل. واستخدم الباحث مقياس التسامح لهيرتلند Heartland Forgiveness Scale ويتكون من 18 عبارة موزعة على ثلاثة محاور، المحور الأول يقيس التسامح مع الذات Forgiveness of self، ويتكون من ست عبارات)

من 1 - 6) وقياس المحور الثاني التسامح مع الآخرين Forgiveness of others ، ويتضمن ست عبارات (من 7 - 12) ، أما المحور الثالث فيقيس التسامح في المواقف غير المتحكم فيها Forgiveness of situations ويتشكل من ست عبارات (من 13 - 18).

أما مقياس الهناء الشخصي /الذاتي فهو (MHC-SF) Mental Health Continuum – Short Form والذي قام بإعداده (Corey Keyes 2006)والذي يتكون من 14 عبارة ممثلة لثلاثة محاور أساسية وهي: العبارات من 1 - 3 لتقدير الهناء الانفعالي، العبارات من 4 - 8 لتقدير الهناء الاجتماعي، أما العبارات من 9 - 14 فهي لتقدير الهناء النفسي.

وقد خلصت الدراسة إلى وجود علاقة دالة موجبة بين التسامح والهناء الذاتي (الشخصي) ووجود فروق دالة إحصائية في التسامح والهناء الذاتي / الشخصي طبقاً للفئة العمرية. وأوصت الدراسة بضرورة اهتمام وسائل الإعلام بالجوانب القيمية والأخلاقية؛ لتعزيز قيمة التسامح وتأكيد دوره في تحقيق الهناء الذاتي وإجراء المزيد من الأبحاث والدراسات حول موضوع التسامح، وتأكيد ارتباطه بالصحة النفسية وعلم النفس الإيجابي لا سيما دوره في تحقيق الهناء الذاتي بالتطبيق على عينات متباينة.

وأحرت "إيفانا ميلولوزا" وزملاؤها (Miloloža, Ivana et.al. 2014) دراسة في كرواتيا عن التسامح مع الاختلاف لدى الطلاب Tolerance for Disagreement for Students تحدد هدفها في التعرف على مدى استعداد طلاب كلية الإعلام بجامعة كوبريفكا Koprivnica بكرواتيا للتسامح مع آراء الأشخاص الآخرين المختلفين معهم.

اعتمدت الدراسة على مقياس التسامح مع الاختلاف (TFD) Tolerance for Disagreement Scale الذي صاغه جيمس مكروسكي James C. McCroskey وتكون المقياس من 15 عبارة تتضمن مؤشرات عن مدى قبول أو رفض أفكار وأفعال محددة، وبلغ عدد الاستجابات 5 استجابات أوافق جداً - أوافق - محايد - غير موافق - غير موافق على الإطلاق. وتم إجراء الدراسة على الطلاب الذين اجتازوا اختبار القبول بالكلية وبلغ عددهم 147 طالباً، 60% من الإناث، و40% من الذكور.

أظهرت نتائج الدراسة أنّ طلاب كلية الإعلام يتسامحون جيداً مع الأفراد المختلفين عنهم أثناء التواصل معهم، حيث أظهر أكثر من ثلث العينة مستوى عالياً من التسامح مع الاختلاف (37%)، في حين أظهر 60.9% من الأشخاص مستوى متوسطاً من عدم التسامح مع الاختلاف. وتبين أنّ متغيري النوع والسن لا يؤثران في عملية التسامح لدى الطلاب.

وأحرى (مناف فتح، الحبور، الحبور، 2014) بحثاً استهدف التعرف على مستوى التسامح لدى طلاب جامعة كربلاء بالعراق، وقياس مستوى التسامح وفقاً لمتغير النوع، واستهدفت أيضاً قياس مستوى التماسك الاجتماعي لدى الطلاب وفقاً لمتغير النوع، ثم الكشف عن العلاقة بين التسامح والتماسك الاجتماعي.

تألفت عينة البحث من مائة طالب وطالبة من طلاب المرحلة الثالثة بالأقسام المختلفة في كلية التربية للعلوم الإنسانية بجامعة كربلاء في الفترة الصباحية للعام الجامعي 2012 – 2013م. أعد الباحث مقياساً للتسامح، وتبنى مقياس (محمد رجال) للتماسك الاجتماعي الذي صيغ في 2007، وتمت معالجة البيانات إحصائياً باستخدام مربع كاي، والاختبار التائي T. test ومعامل ارتباط بيرسون.

كشفت نتائج البحث أنّ طلاب جامعة كربلاء لا يتمتعون بالتسامح، ولا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في مستوى التسامح، كما أشارت النتائج إلى تمتع الطلاب بمستوى عالٍ من التماسك الاجتماعي، وإلى انعدام الفروق ذات الدلالة الإحصائية بين الجنسين في مستوى التماسك الاجتماعي، وإلى عدم وجود علاقة إحصائية بين التسامح والتماسك الاجتماعي.

وفي الدراسة التي أجراها كل من ناظري مسلم ومنصور نور (Muslim, Nazri and Noor, M. Mansor

2014) حول التسامح العرقي بين الطلاب في مؤسسات التعليم العالي العامة في ماليزيا، Ethnic Tolerance

among Students of Public Higher Learning Institutions in Malaysia) حاول الباحثان التعرف على مستوى التسامح العرقي بين الطلاب في عشر مؤسسات للتعليم العالي. وحدداً الأهداف الرئيسة للدراسة في الكشف عن مدى وعي الطلاب بالفروق العرقية، والتعرف على مدى تقبلهم لتلك الفروق والارتياح معها، ومشاركة الآخرين المختلفين عرقياً، ثم الكشف عن مدى اعتزاز الطلاب بالتنوع العرقي في المجتمع الماليزي. وقد تم الحصول على بيانات الدراسة من خلال صحيفة استبيان، وتم الاعتماد على برنامج SPSS في تحليل المادة الميدانية، بلغ حجم العينة 6580 طالباً وطالبة موزعين على عشر مؤسسات تعليمية حكومية. تم اختيارهم بطريقة العينة الطبقية.

أظهرت نتائج الدراسة وجود مستوى مرتفع من التسامح بين الطلاب، حيث تبين أنّ ثمة وعياً واضحاً بتنوع الثقافات واللغات والأديان، وأقر المبحوثون بارتياحهم لهذا التنوع، وبقدرتهم على قبوله، كما أكد الباحثون حرصهم بمشاركة الآخرين المختلفين عنهم، وأوضحت النتائج اعتزاز الطلاب بالتنوع العرقي في ماليزيا.

وأجرى هادي عاشق الشمري (الشمري 2015) دراسة بعنوان العلاقة بين المسؤولية الاجتماعية وثقافة التسامح لدى طلبة جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كان الهدف منها رصد العلاقة بين المسؤولية الاجتماعية التي يلتزم بها طلاب جامعة نايف للعلوم الأمنية وانتشار ثقافة التسامح بينهم.

ولتحقيق أهداف البحث اعتمد الباحث على مقياس المسؤولية الاجتماعية الذي صاغه الحارثي، ومقياس ثقافة التسامح الذي أعده الباحث؛ وذلك للكشف عن تلك العلاقة. واعتمد الباحث على عينة طبقية بل قوامها 500 طالباً، وأجاب على الاستبيانات 481 طالباً فقط.

أشارت نتائج البحث إلى وجود درجة عالية من المسؤولية الاجتماعية في مجتمع البحث، وإلى أنّ ثقافة التسامح متوفرة بدرجة كبيرة لدى عينة الدراسة. كما كشفت نتائج البحث عن وجود علاقة إيجابية طردية بين المسؤولية الاجتماعية وثقافة التسامح، وعن توقّر فروق دالة إحصائية في المسؤولية الشخصية، تبعاً



لمتغيري الفئة العمرية والحالة الزوجية، مثلما رصدت أيضا وجود فروق دالة إحصائياً في درجة ثقافة التسامح تبعاً لمتغيري الفئة العمرية ومستوى الدخل الشهري.

أما الدراسة التي أجراها كل من فالنتينا أنانينا ودانيل دانيلوف (Ananina, Valentena and Danilov, Daniil 2015) فتنتقل من مقدمة مهمة وهي أنّ البحوث السوسولوجية للتسامح بين الشباب لها أهمية عملية كبيرة، خاصة في المجتمعات متنوعة الأعراق والثقافات. تناولت الدراسة قضية تشكيل التسامح العرقي بين طلاب الجامعات في روسيا، وتحدد الهدف الأساسي لها في استكشاف العوامل الرئيسية المؤثرة في تشكيل التسامح العرقي في البيئة الطلابية في المجتمع الروسي الحديث.

أجري البحث في الفترة من أبريل إلى سبتمبر 2014 في مقاطعة الأورال الفيدرالية التي تضم 120 جماعة عرقية (منهم 6 جماعات رئيسية)، و 40 طائفة دينية، و 1300 مؤسسة دينية. واعتمد البحث بشكل أساسي على مجموعة من البيانات المستقاة من التعداد السكاني في روسيا عام 2010.

وتم اختيار عينة حجمها 216 عضواً من أعضاء هيئة التدريس بجامعة الأورال، تمت مقابلتهم مقابلات متعمقة للكشف عن العوامل المؤثرة في التسامح بين الطلاب.

كشفت تحليل نتائج الدراسة عن أهم العوامل المؤثرة على مستوى التسامح العرقي لطلاب جامعة الأورال الفيدرالية، وهي ابتكار مناهج جديدة في التدريس للطلاب تكشف أهمية التنوع العرقي والثقافي، وتدعم عملية الاندماج بين الطلاب المختلفين عرقياً وثقافياً، والتواصل الجيد مع الطلاب واحتواء الطلاب المختلفين عرقياً، فعندما يدخل شاب بيئة اجتماعية جديدة، فإنّ عالمه الداخلي يكون مليئاً بقيم المجتمع الذي كان يعيش فيه. ومن العوامل المهمة كذلك تحديث المقررات الدراسية باستمرار.

وفي الدراسة التي أجرتها فازيلا إدريس وزملاؤها (Idris, Fazilah et.al. 2016) عن تأثير الدين على التسامح العرقي في ماليزيا، تم الاعتماد على نظريتي الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory (RCT) والسلوك المقصود أو المخطط (Theory of Planned Behaviour (TPB) في تفسير العلاقة بين الدين والتسامح العرقي في المجتمع الماليزي، إذ يرى الباحثون أنّ هناك قدراً زهيدا من الأبحاث التي تناولت التسامح العرقي من المنظور السوسولوجي. وتحاول الدراسة توفير الطرق والوسائل العلمية لغرس التسامح بين الأعراق في ماليزيا، والمساعدة في مواجهة كل صور التعصب العرقي والديني.

اعتمدت الدراسة على منهجية وصفية تحليلية، فتتمت مراجعة التراث العلمي باستخدام قاعد البيانات الإلكترونية المعروفة مثل الباحث العلمي في جوجل Google Scholar و موقع "سكوبس" Scopus وغيرهما من قواعد البيانات العالمية، كما استخدم الباحثون الجداول الرياضية والخرائط الذهنية لعرض القضايا النظرية للدراسة.

كشفت الدراسة أنّه وفقاً لنظرية الاختيار الرشيد يمكن أن يتأثر التسامح العرقي بالمعتقد الديني لدى أولئك الذين يؤمنون أنّ الله سيعوضهم خيراً جزاءً لذلك التسامح. أما وفقاً لنظرية السلوك المخطط فإنّ الدين يمكن أن يؤثر في السلوك والمعايير الذاتية وكيفية ممارسة التسامح العرقي. وتوصي الدراسة بضرورة

الاعتماد على النماذج النظرية السوسولوجية في الدراسات المستقبلية المتعلقة بالتسامح من أجل تقديم فهما أكثر اتساعاً وعمقا لأبعاده المتعددة.

وتناولت دراسة نورة بنت سعد النقي (2017) علاقة التسامح والانتقام بسمات الشخصية لدى عينة من طلبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فلقد هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على طبيعة العلاقة بين كل من التسامح والانتقام وسمات الشخصية لدى طلبة الجامعة، كذلك الكشف عن الفروق في التسامح والانتقام بين الذكور والإناث.

أجري البحث على عينة مكونة من 423 طالب وطالبة من طلبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وباستخدام مقياس سمة التسامح (الذي عربته الباحثة) ومقياس الانتقام (تعريب الباحثة) ومقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية تعريب جرادات وأبو غزال (2010)

أشارت النتائج إلى وجود ارتباط سالب ودال إحصائياً بين التسامح والانتقام، كما ظهرت ارتباطات موجبة ودالة إحصائياً بين التسامح وكل من الانبساطية، والمقبولية، ويقظة الضمير، والانفتاح على الخبرة، في حين كان الارتباط سالباً ودالاً إحصائياً بين التسامح والعصابية، كما وجدت علاقة سالبة ودالة إحصائياً بين الانتقام وكل من الانبساطية، ويقظة الضمير، والانفتاح على الخبرة، والمقبولية، وعلاقة موجبة ودالة إحصائياً بين الانتقام والعصابية. كما ظهرت فروق بين الجنسين في التسامح وكانت الفروق باتجاه الإناث، في حين كانت الفروق في الانتقام بين الجنسين دالة وباتجاه الذكور، وتمت مناقشة النتائج في ضوء الإطار النظري والدراسات السابقة.

أما الدراسة الأخيرة فقد أحرها (أرتيم اسلاموفا) وزملاؤه (Islamova, E. Artem et al. 2017) وتحدد هدفها في الكشف عن آليات تشكيل سلوك التسامح لدى الطلاب Students' Tolerant Behavior Formation Mechanisms وانطلقت الدراسة من قضية مهمة وهي أنّ دمج الطلاب في أشكال معينة من الأنشطة الاجتماعية التي تنمي الوعي بقيمة التسامح، يخلق لديهم القدرة على قيام بأفعال متسامحة في الواقع الفعلي.

تكوّنت عينة الدراسة من 500 طالب، و500 عضو هيئة تدريس من طلاب الجامعة الفيدرالية الشمالية Southern Federal University في روسيا، تم اختيارهم بطريقة العينة متعددة المراحل.

كشفت نتائج الدراسة أنّ أهم الآليات التي تساهم في تشكيل سلوك وقيم التسامح لدى الطلاب هي تنظيم بيئة خاصة بممارسة التسامح (تتضمن أنشطة من قبيل إجراء مسابقة للمهارات المهنية، ومسابقة لأفضل صحيفة حائط عن التسامح)، مشاركة الطلاب في أنشطة تنمي التسامح (مثل مشاركة الطلاب في حملات اجتماعية ك (أعطوا الأطفال الأمل) (التواصل بين الأجيال) وضع باقات الورد على مقابر المحاربين القدماء على اختلاف انتماءاتهم العرقية)، خلق مواقف وبناء استراتيجيات للتعاون القائم على التباينات العرقية والدينية والثقافية (مثل عقد اجتماع مشترك مع إمام المسجد ورئيس الدير)، وتنمية التفاهم والقبول بين الجماعات المتباينة عرقياً وثقافياً ودينياً.

يتضح مما سبق عرضه بشكل موجز من بعض جوانب الجهد البحثي حول التسامح أن غالبية الدراسات تناولت بعض التسامح وجوانبه المختلفة، وركزت معظم الدراسات على التسامح العرقي والديني، بيد أن اللافت للنظر هو عدم وجود دراسة تهتم بالتسامح الاجتماعي والفكري، كما أن أغلب الدراسات تفتقد الحس السوسولوجي في التحليل. ومن هنا، تتجلى أهمية الدراسة الحالية التي تهتم بشكل مباشر ومكثف بالأبعاد والمحددات الاجتماعية والثقافية للتسامح بين طلاب جامعة بني سويف.

## 6- البناء المنهجي للدراسة:

تعتمد الدراسة على منهج المسح الاجتماعي Social Survey وذلك بطريق العينة Sample، حيث تم اختيار عينة عشوائية طبقية بلغ حجمها 300 طالبا وطالبة من مختلف كليات جامعة بني سويف، وذلك خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي 2020 / 2021، وقد روعي في الاختيار تمثيل كليات العلوم الاجتماعية (كالآداب والحقوق والخدمة الاجتماعية والأقسام الأدبية بكلية التربية) وكليات العلوم الطبيعية (كالطب والصيدلة والعلاج الطبيعي وطب الأسنان والهندسة والزراعة والتمريض والأقسام العلمية بكلية التربية).

وقد قام الباحث بصياغة مقياس للتسامح لتطبيقه على عينة الدراسة، واعتمد الباحث في صياغة هذا المقياس على مراجعة العديد من الدراسات العربية والأجنبية، حيث تم الرجوع إلى مقياس التسامح الثقافي الذي أعده ميشيل بلاك جاسر (Gasser 1994) و المقياس الذي صاغته إلين جرينبرجر (Greenberger 2001) وكذلك المقياس الذي صاغه توماي وبايرتل وويتمان (Thomae, M., Birtel, & Wittemann, J. 2016) بالإضافة إلى الاطلاع على المقاييس التي صاغها بعض الباحثين العرب، مثل (أشرف عبد الوهاب 2005) و (مريم بنت صالح الغامدي 2010) و (جاسم عيدي 2010) و (أحمد عبد اللطيف أبو سعد 2011) وكذلك (عماد خليل أبو هاشم 2014).

وتكون المقياس من 35 عبارة لقياس درجة التسامح، موزعة على ثلاثة أبعاد:

- التسامح الديني 14 عبارة.
- التسامح الاجتماعي 10 عبارات.
- التسامح الفكري 11 عبارة.

وقد تم وضع ثلاث استجابات لكل عبارة توضح مدى موافقة المبحوث عليها، وتم وزن تلك الاستجابات كما يلي:

موافق	محايد	غير موافق
3	2	1

اعتمد الباحث على بعض الإجراءات المنهجية الكفيلة بضمان درجة ملائمة من صدق وثبات المقياس، وذلك على النحو التالي:

- قياس الصدق: ثم عُرض المقياس على مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم علم الاجتماع، الذين أفادوا بصدق المقياس أي أنه يقيس بالفعل ما أعدّ لقياسه، وذلك بعد إجراء بعض التعديلات، حيث تمت إضافة بعض العبارات واستبعاد أخرى، وإجراء تعديل في الصياغة اللغوية لبعضها الآخر.
  - قام الباحث بإجراء اختبار قبلي pre-test للمقياس على عينة صغيرة بلغ حجمها ثلاثين طالبا وطالبة من كلية الآداب جامعة بني سويف؛ للتأكد من الاتساق الداخلي للمقياس .
  - واعتمد الباحث على معامل ألفا كرونباخ Cornbach Alpha لقياس ثبات المقياس، وبلغ معامل الثبات الكلي للمقياس 0.92 وهو ما يؤكد تمتع المقياس بدرجة ثبات عالية.
- وتم حساب درجة التسامح لدى عينة البحث من خلال المعادلة الآتية:

$$\text{الحد الأقصى للاستجابة} - \text{الحد الأدنى للاستجابة} = 3 - 1 = 2$$

$$\text{المدى} = \frac{\text{عدد الاستجابات}}{2} = \frac{3}{2} = 1.5$$

عدد الاستجابات 3

وتطبيق المعادلة السابقة تم حساب درجة التسامح على النحو الآتي:

درجة مرتفعة	درجة متوسطة	درجة منخفضة
3 - 2.34	> 1.67 2.34	1.67 > 1

أما المعالجة الإحصائية لمتغيرات الدراسة فقد تمت باستخدام برنامج (الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية) Statistical Package of Social Sciences المعروف اختصارا ببرنامج SPSS حيث تمت عملية إدخال البيانات وجدولتها واستخدام معامل الارتباط مربع كاي؛ للكشف عن الارتباط بين متغيرات الدراسة.

## 7- نتائج الدراسة:

جاءت الدراسة الميدانية بمجموعة متنوعة من النتائج، نعرض أهمها فيما يلي:

### 7-1- خصائص العينة:

اتسمت عينة الدراسة بمجموعة من الخصائص نوضحها في النقاط الآتية:

أ- من حيث النوع، بلغت نسبة الذكور 57.3% في حين لم تتجاوز نسبة الإناث 42.7% من مجموع العينة.

- ب- وفيما يتعلق بالفئات العمرية فقد توزعت العينة على ثلاث مراحل عمرية، فالذين تقل أعمارهم عن 20 عاما بلغت نسبتهم 31%، والذين تتراوح أعمارهم بين 20 – 22 عاما فقد بلغت نسبتهم 49%، أما من تزيد أعمارهم عن 22 عاما فقد بلغت نسبتهم 20% من مجموع العينة.
- ج- و فيما يتعلق بنوعية التعليم الجامعي، فقد بلغت نسبة طلاب كليات العلوم الاجتماعية 62%، ولم تتجاوز نسبة طلاب كليات العلوم الطبيعية 38% من مجموع العينة.
- د- واتضح أن غالبية أفراد العينة ينتمون لأصول ريفية إذ بلغت نسبتهم 60% من مجموع العينة، كما أن غالبيتهم يقيمون حاليا في الريف إذ بلغت نسبتهم 56%.
- هـ- ومن حيث الديانة، بلغت نسبة المسلمين 74%، ونسبة المسيحيين 26% من مجموع العينة.
- وفيما يتعلق بمستوى الدخل الشهري فقد كان هذا المستوى متوسطا بشكل عام لدى أكثر من نصف العينة 52%، ويتميز 37% بمستوى دخل مرتفع، وهناك 11% من ذوي الدخل المنخفضة.

## 2-7- واقع ثقافة التسامح بين طلاب جامعة بني سويف، وأهم صورها:

كشفت الدراسة عن حضور قوي وواضح لثقافة التسامح بين أفراد العينة، حيث بلغ المتوسط الحسابي 2.42، بانحراف معياري قدره 538، وقد جاءت درجات التسامح الديني والتسامح الاجتماعي والتسامح الفكري كلها مرتفعة، وتبعاً لذلك جاء معدل التسامح العام هو الآخر مرتفعاً، ويتضح ذلك من الجدول التالي:

جدول (1) درجات التسامح وصوره بين أفراد العينة

م	المحور	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة التسامح	الترتيب
1	التسامح الديني	2.33	.819	مرتفعة	3
2	التسامح الاجتماعي	2.39	.495	مرتفعة	2
3	التسامح الفكري	2.51	.520	مرتفعة	1
	المعدل العام للتسامح	2.42	.538	مرتفعة	

وتتفق تلك النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة أشرف عبد الوهاب (2005) من سيادة نمط التسامح بشكل عام في المجتمع المصري، حيث بلغت نسبة متوسطي التسامح ومرتفعي التسامح معا (74.4%) من إجمالي عينة الدراسة، كما تتفق مع ما انتهت إليه دراسة جاستينا ساروسيك وزملائها (Sarosiek, Justyna, et.al. 2014). من أن الغالبية العظمى من الطلاب (96%) يتمتعون بقدر عال أو متوسط من التسامح بشكل عام، وعبر أكثر من نصف العينة عن دعمهم القوي لفكرة فتح جامعتهم للطلاب الأجانب، كذلك

تتفق مع ما توصلت إليه دراسة إيفانا ميلولوزا) وزملائها (Miloloža, Ivana et.al. 2014) من أنّ الطلاب في عينة الدراسة يتسامحون جيدا مع الأفراد المختلفين عنهم أثناء التواصل معهم.

كما تتفق نتائج الدراسة مع ما توصلت إليه الدراسة التي أجراها كل من ناظري مسلم ومنصور نور (Muslim, Nazri and Noor, M. Mansor 2014) حول التسامح العرقي بين الطلاب في مؤسسات التعليم العالي العامة في ماليزيا، والتي كشفت عن وجود مستوى مرتفع من التسامح بين الطلاب، حيث تبين أنّ ثمة وعيا واضحا بتنوع الثقافات واللغات والأديان، وأقرّ المبحوثون بارتياحهم لهذا التنوع، وبقدرتهم على قبوله، كما أكدوا على حرصهم مشاركة الآخرين المختلفين عنهم، وأوضحت النتائج اعتراز الطلاب بالتنوع العرقي في ماليزيا.

غير أنّ تلك النتيجة تختلف مع ما توصلت إليه دراسة (مناف فتحي الجبوري (2014) من أنّ طلاب جامعة كريلاء لا يتمتعون بالتسامح، نتيجة للظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها العراق منذ الغزو الأمريكي في 2003، وأرجع الباحث ذلك إلى الظروف الاجتماعية والسياسية التي يمر بها المجتمع العراقي منذ عام 2003.

### 7-3- التسامح الديني: أبرز ملامحه وإشكالياته:

يمثل التسامح الديني واحدا من أهم صور التسامح وأكثرها تأثيرا في حياة المجتمعات، ذلك أنه يرتبط بالمقدس الذي يطرح غالبا إجابات نهائية للأسئلة الكبرى، وهي إجابات مطلقة لا تقبل الشك، وثمة تباين واضح في تلك الإجابات بين الأديان والمذاهب المختلفة، وهو ما قد يفضي إلى الانغلاق على الذات وعدم قبول الرؤى المتباينة.

ويشير التسامح الديني - في أحد معانيه - إلى درجة قبول معتقدات الآخرين المختلفة عن معتقدات الشخص ذاته، والتعامل معها بإنصاف، وأيضا الاعتراف بحق الآخرين في التمسك بمعتقداتهم وآرائهم الدينية والحرية في أداء كلّ أشكال العبادات الدينية، والتمتع بكافة الحقوق الاجتماعية بغض النظر عن الاختلاف في الانتماء الديني. (Kilani, A. 1996: 273)

ويفترض التسامح الديني وجود رؤى دينية متباينة، وسياق اجتماعي تعددي يعزز الحقوق المتساوية، والتكيف والقبول والعيش المشترك بين المختلفين، رغم الاختلاف بين العقائد والمذاهب، فالتسامح الديني فضيلة إنسانية وأخلاقية -مثل الفضائل الأخرى كالاحترام والتواضع- يحق للناس بموجبها أن تختار وتمارس ما تعتقده، دون رفض أو تمييز من قبل الآخرين. (Benson, I. 2016: 293)

وقد كشفت نتائج الدراسة عن درجة مرتفعة من التسامح الديني بين أفراد العينة، ورصدت الدراسة العديد من جوانب التسامح الديني يوضحها الجدول الآتي:

جدول (2) ملامح التسامح الديني

م	الفقرة	المتوسط	الانحراف	الدرجة	الترتيب
1	أدافع عن المظلوم حتى وإن كان على غير ديني	2.80	.495	مرتفعة	2
2	لدي صداقة متينة مع من يختلفون معي في الدين	2.23	.865	متوسطة	8
3	أقبل المشاركة في أنشطة ثقافية واجتماعية مع المختلفين معي في الدين	2.04	.928	متوسطة	11
4	أحترم معتقدات الديانات الأخرى حتى ولو لم أؤمن بها	2.36	.749	مرتفعة	4
5	أقرأ في الكتب المقدسة للديانات الأخرى	1.44	.659	متوسطة	14
6	لا أنزعج كمسلم من سماع التراتيل والصلوات الصادرة من الكنيسة / ولا يزعجني كمسيحي صوت الأذان وخطبة الجمعة في المساجد	2.07	.885	متوسطة	10
7	أشارك زميلي المختلف عني في الدين مناسباته الدينية	2.28	.881	متوسطة	7
8	أرفض التعصب والغلو في الدين	2.55	.562	مرتفعة	3
9	حماية المسلم للكنائس والدفاع عنها واجب ديني ووطني وأخلاقي	2.33	.823	مرتفعة	6
10	احترام المسيحي للمساجد قيمة دينية ووطنية وأخلاقية	2.35	.867	مرتفعة	5
11	اتقبل المناقشة في الأمور الدينية مع المختلف عني في الدين	2.13	.871	متوسطة	9
12	أقر بحرية أي شخص في اعتناق الدين الذي يختاره بلا إكراه	1.55	.877	متوسطة	13
13	أؤمن بكرامة الإنسان بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو لونه	2.85	.498	مرتفعة	1
14	أتمن صديقي المختلف عني في الدين على بعض أسراري	1.86	.889	متوسطة	12
	المعدل العام للتسامح الديني	2.33	.819	مرتفعة	

يكشف الجدول السابق عن وجود تباينات واضحة في مؤشرات التسامح الديني، تعكس تعقد هذا النمط من التسامح، فالملاحظ أن هناك جوانب مرتفعة من التسامح الديني، وهي تلك الجوانب المرتبطة بالقيم الإنسانية العامة، فنجد أن أعلى مؤشرات التسامح الديني هي الإيمان بكرامة الإنسان بصرف النظر عن دينه أو مذهبه أو لونه (بمتوسط حسابي قدره 2.85) يليه الدفاع عن المظلوم حتى وإن كان مخالفا في الدين، (2.80) ثم رفض الغلو والتعصب في الدين (2.55) ثم احترام معتقدات الديانات الأخرى حتى ولو لم يؤمن بها (2.36) يلي ذلك احترام المسيحي للمساجد قيمة دينية ووطنية وأخلاقية (2035) ثم حماية المسلم للكنائس والدفاع عنها واجب ديني ووطني وأخلاقي (2.33).

ونلاحظ أن ثمة جوانب متوسطة للتسامح الديني، وهي جوانب مرتبطة في جزء منها بالممارسات والأفعال العلاقات الاجتماعية الواقعية مثل مشاركة من ينتمي لدين مخالف مناسباته الدينية (متوسط حسابي قدره 2.28) ووجود صداقة متينة مع المغاير في الدين (2.23) وتقبل المناقشة في الأمور الدينية (2.13) وعدم الانزعاج من سماع التراتيل والخطب من دور العبادة المغايرة. (2.07) وقبول المشاركة في أنشطة ثقافية واجتماعية مع المختلفين في الدين (2.04).

ونلاحظ أخيرا أن ثمة جوانب شائكة للتسامح لا يمكن تجاوزها تمثل (عتبة للتسامح) حسب رؤية هابرماس، منها ائتمان الصديق المختلف في الدين على بعض الأسرار (1.86) والإقرار بحرية أي شخص في اعتناق الدين الذي يختاره بلا إكراه (1.55) ثم القراءة في الكتب المقدسة للديانات الأخرى (1.44).  
والحقيقة أن حرية اعتناق الفرد للدين الذي يختاره يمثل أكثر مؤشرات التسامح الديني صعوبة؛ نظرا لأن الدين في المجتمع الشرقي يمثل جزءا من رأس المال الرمزي والاجتماعي للفرد، ويرتبط الخروج من الدين بوصمة اجتماعية تصيب الجماعة القرابية بأسرها ولا تقف فقط عند الفرد.

وتتفق هذه النتائج مع رؤية هابرماس للتسامح الديني، حيث يرى أن التّعاش بين الجماعات المتباينة دينيا يتأسس على مبدأ القبول والاعتراف المتبادل، . . . و يقوم أيضا على حق الأفراد في التعبير عن معتقداتهم، وفي ذات الوقت عدم الاستياء من ممارسة الآخرين لدياناتهم في ظل دستور ديمقراطي. إن التسامح الديني يمكن أن يمارس بطريقة مرنة في ظل ظروف يقبل فيها مواطنو المجتمع الديمقراطي بعضهم بعضا، وعندما يصبح المخاطبون بالقانون مشاركين في وضعه، فإن الامتثال القانوني للتسامح يندمج مع الالتزام الذاتي بالتسامح كسلوك فاضل. (Habermas, Jurgen 2004:7).

#### 4-7- درجة التسامح الاجتماعي لدى مجتمع البحث وأهم تجلياته:

يعد التسامح الاجتماعي إحدى الآليات المهمة في التماسك الاجتماعي، ويقصد بالتسامح الاجتماعي بشكل عام قبول "الخصائص النسبية التي يتمتع بها الأشخاص عند الولادة مثل العرق أو لون البشرة أو يكتسبونها في التنشئة الاجتماعية المبكرة كاللغة والعادات والطقوس الاجتماعية" (Doorn, V. Marjoka (2014:4



ويمثل التسامح الاجتماعي عنصرا مهما وداعما من عناصر رأس المال الاجتماعي social capital الذي يتضمن شبكات العلاقات الاجتماعية، والثقة بين أفراد المجتمع ومعايير المساواة في التعامل بين أفراد المجتمع، وبالتالي يسهم التسامح الاجتماعي في الحفاظ عليه واستمراره من خلال تأسيس علاقات اجتماعية منسجمة ومتوازنة بين أفراد المجتمع وجماعته المختلفة. (Kobayashi, Tetsuro 2010:546)

وقد كشفت نتائج الدراسة عن درجة مرتفعة من التسامح الاجتماعي بين أفراد العينة، كما رصدت الدراسة العديد من تجليات التسامح الاجتماعي يوضحها الجدول التالي:

جدول (3) جوانب التسامح الاجتماعي

م	الفقرة	المتوسط	الانحراف	الدرجة	الترتيب
1	ينبغي أن يكون الناس جميعا متساوين في الحقوق والواجبات	2.91	.398	مرتفعة	1
2	لا يضايقني أن تكون المرأة رئيسة لي في العمل	2.47	.824	مرتفعة	4
3	دور المرأة في المجتمع ضروري وحيوي	2.61	.766	مرتفعة	3
4	أوافق على الاختلاط بين الذكور والإناث في مراحل التعليم المختلفة	2.30	.856	متوسطة	6
5	أؤمن بأن النساء شقائق الرجال	2.28	.889	متوسطة	7
6	أحترم طريقة تعبير الآخرين عن عاداتهم	2.12	.953	متوسطة	8
7	يجب توظيف ذوي الاحتياجات الخاصة حتى لا تحدث بطالة بين الأصحاء	1.87	.937	متوسطة	10
8	اتقبل عادات وتقاليد بعض الشعوب رغم غرابتها	2.39	.792	مرتفعة	5
9	أرفض استخدام قصار القامة كوسيلة للإضحاك في الأفلام والمسرحيات	2.71	.629	مرتفعة	2
10	أتحاشى الاختلاط بمن هم دوني في المستوى الاجتماعي والاقتصادي	1.98	.929	متوسطة	9
	المعدل العام للتسامح الاجتماعي	2.39	.495	مرتفعة	

يكشف الجدول السابق أنّ هناك درجة عالية من التسامح الاجتماعي العام تتمثل في الاعتقاد في ضرورة أن يكون الناس جميعا متساوون في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية (بمتوسط حسابي قدره 2.91) يلي ذلك التعاطف مع إحدى الفئات الاجتماعية التي تتعرض للتمييز وهي فئة قصار

القائمة ، من خلال رفض استخدامهم وسيلة للإضحاك في الأفلام والمسرحيات والأعمال الدرامية المختلفة (2.71).

وتظهر الدراسة درجة عالية من التسامح نحو المرأة وقضاياها، فثمة موافقة عالية على أن دور المرأة في المجتمع ضروري وحيوي (بمتوسط حسابي قدره 2.61) ولا يرى الذكور بأسا في أن تكون المرأة رئيسة لهم في العمل (2.47) كما لا ترى عينة الدراسة غضاضة في الاختلاط بين الذكور والإناث في مراحل التعليم المختلفة (2.30) وثمة إيمان بأن النساء شقائق الرجال (2.28).

ونلاحظ أن هناك تسامحا نحو ذوي الاحتياجات الخاصة من خلال الموافقة على تخصيص نسبة لهم في التوظيف الحكومي ( 1.87)، ومن جانب آخر نلاحظ أن هناك درجة متوسطة من التسامح فيما يتعلق بالاختلاط والتفاعل مع الفئات الأدنى من الناحية الاقتصادية والاجتماعية.

وتتماس تلك النتائج مع ما ذهب إليه (هابرماس) بالتأكيد على تحقيق التسامح الاجتماعي من خلال توطيد عرى التسامح الكوني المرتبط بالديمقراطية وتحقيق السلام العالمي، وترسيخ مواطنة إنسانية مبنية على أساس أخلاقي تشاركي وعقل تواصلي منفتح ومتنوع ومختلف، يضمن تواصلا يتسم بالوضوح والجدية والصدق، وتتكشف بذلك الأبعاد الكونية التي تقر بانفتاح الهويات متعددة الرؤى والثقافات بعضها على بعضها، وصنع مجتمع كوني إنساني متسامح (كمال طيرشي 2015).

#### 5-7- مستوى التسامح الفكري لدى مجتمع البحث، وأهم مؤشرات:

يعدّ التسامح الفكري مؤشرا واضحا على مدى وجود ثقافة التسامح وانتشارها في جماعة معينة أو مجتمع محدد، ويقصد بالتسامح الفكري الانفتاح على الرؤى والأفكار والتجارب المختلفة والمرونة في مناقشتها، والبعد عن التعصب لفكرة محددة أو رأي معين، والقدرة على تقبل وجهات نظر الآخرين واحترامها رغم الاختلاف معها (Shearman, Sachiyo and Levine, Timothy 2006: 275).

ويمثل التسامح الفكري النقيض لمصطلح التصلب أو الجمود الفكري (الدوجمائية) Dogmatism ويرجع أصل هذا المصطلح إلى كلمة Dogma المشتقة من الكلمة اليونانية (δόγμα) التي تعني حرفيا ما يعتقد المرء أنه صحيح، وتعرف الدوجمائية بأنها عدم الرغبة في معرفة أو قبول أو احترام آراء وأفكار وسلوكيات الآخرين، ويتسم الأشخاص الدوجمائيون dogmatic persons بالتعصب والحماس الزائد لأفكارهم، كما يتبنون طريقة غير نقدية في التفكير، ويفترضون أن معتقداتهم حقائق ثابتة ونهائية في كل زمان ومكان. إن هؤلاء الأشخاص لا يرغبون في معرفة آراء الآخرين - خاصة عندما تكون تلك الآراء مخالفة لمعتقداتهم الخاصة - ولا يمكنهم فهم وتحليل الرؤى المغايرة لرؤاهم ولا يقبلونها حتى عندما تكون أكثر عقلانية وأفضل مما يعتقدون (Malmir, Maryam 2019:5 6).

ولذلك يحاول الدوجمائيون على الدوام تجنب المعلومات التي تتعارض مع أفكارهم، ويتمركزون حول معتقداتهم واتجاهاتهم الخاصة ولا يبذلون مرونة في المناقشات الفكرية، ويميلون إلى الانعزال والنأي بفكرهم المتصلب (Shearman, Sachiyo and Levine, Timothy 2006: 276).

وقد كشفت نتائج الدراسة عن درجة مرتفعة من التسامح الفكري في مجتمع البحث، وبالتالي درجة منخفضة من الدوجمائية، ورصدت الدراسة أهم مؤشرات التسامح الفكري كما يوضحها الجدول الآتي:

جدول (4) مؤشرات التسامح الفكري

م	الفقرة	المتوسط	الانحراف	الدرجة	الترتيب
1	من الضروري نشر ثقافة التسامح وقبول الآخر في مجتمعنا	2.50	.720	مرتفعة	3
2	رأيي هو الصواب ورأيي غيري خطأ	1.90	.940	متوسطة	10
3	أميل إلى استخدام النقد البناء عندما أتجاوز مع الآراء الأخرى	2.81	.513	مرتفعة	2
4	لا أتنازل عن فكري وآرائي وإنما أحترم فكر الآخر وحرية التعبير عنه	2.48	.869	مرتفعة	4
5	الاختلاف في الرأي لا ينبغي أن يفسد للود قضية	2.85	.444	مرتفعة	1
7	أقدر وأحترم آراء الآخرين مهما كانت درجة بساطتها	2.05	.942	متوسطة	5
8	أقرأ عن كل النظريات والمذاهب الفكرية والفلسفية	1.93	.775	متوسطة	9
9	أؤمن بالحوار وتبادل الآراء مع الآخرين مهما اختلفت معهم	2.01	.925	متوسطة	8
10	أعامل بإيجابية وانفتاح مع الآخر حتى لو كان مختلفا عني في الرأي	2.04	.931	متوسطة	6
11	أي مذهب فكري به جوانب إيجابية مهما قيل عن سلبياته وقصوره	2.02	.921	متوسطة	7
	المعدل العام للتسامح الفكري	2.62	.520	مرتفعة	

يرصد الجدول السابق أهم المؤشرات الدالة على وجود التسامح الفكري في عينة الدراسة، يأتي على رأس تلك المؤشرات الاعتقاد بأن الاختلاف في الرأي لا ينبغي أن يفسد للود قضية (بمتوسط حسابي قدره 2.85) يلي ذلك الميل إلى استخدام النقد البناء في الحوار مع الآخرين (2.81) ثم الاعتقاد بأن من الضروري نشر ثقافة التسامح وقبول الآخر في مجتمعنا (2.50) ثم عدم التنازل عن الأفكار والآراء الخاصة مع احترام فكر الآخر وحرية التعبير عنه.

يلي ذلك مجموعة من المؤشرات الداعمة لما سبق وإن كان قبولها بدرجة متوسطة، مثل تقدير واحترام آراء الآخرين مهما كانت درجة بساطتها (2.05) والتعامل بإيجابية وانفتاح مع الآخر حتى لو كان مختلفا في الرأي (2.04) والتعامل بإيجابية وانفتاح مع الآخر حتى لو كان مختلفا عني في الرأي (2.04) والإقرار بأن أي

مذهب فكري به جوانب إيجابية مهما قيل عن سلبياته وقصوره (2.02) والإيمان بالحوار وتبادل الآراء مع الآخرين مهما كان الاختلاف معهم (2.01) ثم القراءة عن كل النظريات والمذاهب الفكرية والفلسفية (1.93). وثمة مؤشر واحد فقط يتناقض مع التسامح الفكري تمت الموافقة عليه بدرجة متوسطة وهو الاعتقاد بأنّ الرأي الشخصي صواب ورأي الآخرين خطأ (1.90).

وتتفق تلك النتائج مع ما يطرحه (هابرماس) من ضرورة تأسيس عقلية تواصلية ترسخ لفلسفة تسامحية جديدة، وتحقق أخلاقيات للتفاهم والحوار والنقاش في المجال العام من أجل إخراج الذات من أفقها الضيق، وانطلاقها نحو التواصل والمشاركة والتبادل الفكري (كمال طيرشي 2015).

ونلاحظ بشكل عام من خلال النتائج السابقة أنّ درجة التسامح في المجالات الثلاثة مرتفعة، وأنّ ذلك يعد مؤشرا مهما يكشف عن وعي بارز لدى الشباب الجامعي بأهمية التسامح ودوره في الحفاظ على تماسك المجتمع كما توشح تلك النتائج على تراجع اتجاهات التعصب والتطرف لدى هذا الجيل.

#### 7-6- دور بعض العوامل الاجتماعية كالنوع ونمط التعليم ومكان الإقامة ومحل الميلاد والمستوى الاقتصادي والانتماء الديني في تبني قيم التسامح؟

##### 7-6-1- النوع وارتباطه بالتسامح:

جدول (5) يوضح العلاقة بين النوع ومستوى التسامح

قيمة (كا) 11.13	المجموع		مستوى التسامح						النوع
			مرتفع		متوسط		منخفض		
	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
	100	172	41	71	55	95	4	6	ذكر
	100	128	58	74	42	54	0	0	أنثى
	100	300	48	145	49	149	3	6	المجموع

يكشف الجدول السابق أنّ ثمة تباين ملحوظا بين الذكور والإناث في مستوى التسامح، فالإناث أكثر تسامحا من الذكور بشكل عام، حيث أنّ مستوى التسامح مرتفع لدى 58% من الإناث مقابل 41% من الذكور، كما أنّ نسبة متوسطي التسامح بين الإناث أقلّ من نسبتهم بين الذكور، (42% مقابل 55%). وتنعدم نسبة منخفضة التسامح لدى الإناث مقابل 4% بين الذكور. وبذلك فإنّ معطيات الجدول تؤكد أنّ النوع Gender يمثل متغيرا حاسما في مستوى التسامح.

ومن أجل التأكد من العلاقة بين النوع ومستوى التسامح تم حساب قيمة (كا) التي بلغت 11.13 وهي ذات دلالة إحصائية مما يؤكد قوة العلاقة بين المتغيرين.

وهذه النتيجة تتفق مع ما توصلت إليه دراسة (نورة البقي 2017) ولكنها تختلف مع ما توصلت إليه دراسة كل من (مريم الغامدي 2010) و (أشرف عبد الوهاب 2005) من أن الذكور أكثر تسامحا من الإناث.  
7-6-2- نمط التعليم (التخصص الدراسي):

يلعب التعليم دورًا مهمًا في تنمية التواصل البشري على كافة المستويات، وفي مختلف جوانب النشاط البشري. ويساهم إشراك الطلاب في عملية التعلم في تنمية شخصياتهم، ورفع مستوى الثقافة العامة والمهنية، والكشف عن قدرات الطلاب وإمكانياتهم، ومن ثم يتشكل التسامح بكافة أشكاله: الاجتماعي والفكري والعرق والديني. إن التعليم (والتدريب أيضا) يضمن صياغة قدر ملائم من التسامح بين الطلاب.  
(Baklashova T.A. et.al., 2015:336-337)

وقد رصدت الدراسة العلاقة بين نمط التعليم ومستوى التسامح فيما يلي:

جدول (6)

قيمة (كا) 12.95	المجموع		مستوى التسامح						نمط التعليم
			مرتفع		متوسط		منخفض		
	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
	100	185	56	104	43	79	1	2	العلوم الإنسانية
	100	115	36	41	61	70	3	4	العلوم الطبيعية
	100	300	48	145	49	149	3	6	المجموع

يتضح من الجدول السابق أنّ هناك اختلافا واضحا بين طلاب كليات العلوم الاجتماعية وطلاب كليات العلوم الطبيعية في مستوى التسامح، فطلاب كليات العلوم الاجتماعية أكثر تسامحا بشكل عام من طلاب كليات العلوم الطبيعية، حيث أن 56% من طلاب العلوم الاجتماعية لديهم مستوى مرتفع من التسامح، مقابل 36% من طلاب العلوم الطبيعية، كما أنّ نسبة متوسطي ومنخفضي التسامح بين طلاب العلوم الاجتماعية أقل من نسبتهم بين طلاب العلوم الطبيعية، (44% مقابل 64%)

وتكشف معطيات الجدول أهمية العلوم الاجتماعية في تنمية ثقافة التسامح وترسيخها، ودورها في الحد من ظواهر التعصب والتطرف؛ من أجل ذلك فثمة إلحاح من جانب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على ضرورة إدراج مقررات من العلوم الإنسانية في الكليات التطبيقية، حيث أنّ تدريس تلك العلوم في كليات العلوم الطبيعية من شأنه أن يساهم في تطور وعي الطلاب بذواتهم، ويغير من كثير من اتجاهاتهم وأفكارهم ورؤاهم نحو العديد من القضايا والموضوعات الاجتماعية والتي لا يتيسر لهم فهمها في إطار تخصصاتهم الأصلية.

ومن أجل التأكد من العلاقة بين نمط التعليم ومستوى التسامح تم حساب قيمة (كا) التي بلغت 12.95 وهي ذات دلالة إحصائية مما يؤكد قوة العلاقة بين المتغيرين.

### 7-6-3- محل الميلاد:

يتضح من الجدول التالي أنّ ثمة تبايناً ضئيلاً بين الطلاب الريفيين والطلاب الحضريين فيما يتعلق بمستوى التسامح، فالطلاب الريفيون أكثر تسامحاً من الطلاب الحضريين، حيث أنّ 52% من الطلاب الريفيين لديهم مستوى مرتفع من التسامح، مقابل 43% من الطلاب الحضريين، كما أنّ نسبة متوسطي ومنخفضي التسامح بين الطلاب الريفيين أقلّ من نسبتهم بين الطلاب الحضريين (48% مقابل 51%)

ومن أجل التأكد من العلاقة بين محل الميلاد ومستوى التسامح تم حساب قيمة (كا<sup>2</sup>) التي بلغت 2.10 وهي غير دالة إحصائية مما يؤكد انعدام العلاقة بين المتغيرين.

### جدول (7)

قيمة (كا)	المجموع		مستوى التسامح						محل الميلاد
			مرتفع		متوسط		منخفض		
	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
2.10	100	180	52	93	46	84	2	3	ريف
	100	120	43	52	54	65	3	3	حضر
	100	300	48	145	49	149	3	6	المجموع

### 7-6-4- محل الإقامة:

### جدول (8)

قيمة (كا)	المجموع		مستوى التسامح						محل الإقامة
			مرتفع		متوسط		منخفض		
	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
3.75	100	169	53	90	45	76	2	3	ريف
	100	131	42	55	55	73	3	3	حضر
	100	300	48	145	49	149	3	6	المجموع

يتضح من الجدول السابق أنّ هناك تقاربا كبيرا بين الطلاب المقيمين في الريف والطلاب المقيمين في الحضر فيما يتعلق بمستوى التسامح، فالطلاب المقيمون في الريف أكثر تسامحا قليلا من الطلاب المقيمين في الحضر، حيث أنّ 53% من الطلاب المقيمين في الريف لديهم مستوى مرتفع من التسامح، مقابل 43% من الطلاب الحضريين، كما أنّ نسبة متوسطي ومنخفضي التسامح بين الطلاب الريفيين أقل من نسبتهم بين الطلاب الحضريين (47% مقابل 58%).

ومن أجل التأكد من العلاقة بين محل الميلاد ومستوى التسامح تم حساب قيمة (كا<sup>2</sup>) التي بلغت 3.75 وهي غير دالة إحصائيا مما يؤكد انعدام العلاقة بين المتغيرين.

ويتضح مما سبق أنّ متغيري محل الإقامة ومحل الميلاد ليس لهما تأثير واضح في درجة التسامح، وهذا يعني أنّه لا وجود لفروق ريفية حضرية فيما يتعلق بدرجة التسامح. وتختلف تلك النتيجة مع ما توصل إليه أشرف عبد الوهاب (2005) من أنّ الريفيين أكثر تسامحا من الحضريين، وتؤكد نتائج دراستنا أنّ هناك تغيرا إيجابيا فيما يتعلق بمستوى التسامح في الحضر.

#### 7-6-5- المستوى الاقتصادي:

جدول (9)

قيمة (كا <sup>2</sup> )	المجموع		مستوى التسامح						المستوى الاقتصادي
			مرتفع		متوسط		منخفض		
	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
13.38	100	34	65	22	35	12	0	0	منخفض
	100	155	68	105	30	47	2	3	متوسط
	100	111	16	18	81	90	3	3	مرتفع
	100	300	48	145	49	149	3	6	المجموع

من خلال قراءة الجدول السابق يتضح أنّ هناك تقاربا ملحوظا في درجة التسامح بين الطلاب في المستويات الاقتصادية المختلفة، فالملاحظ أنّ مستوى التسامح مرتفع بين المستويات للاقتصادية المختلفة، وأنّ الفروق بينهم غير ذات دلالة، ومن أجل التأكد من العلاقة بين المستوى الاقتصادي ودرجة التسامح تم حساب قيمة (كا<sup>2</sup>) التي بلغت 11.38 وهي غير دالة إحصائيا مما يؤكد انعدام العلاقة بين المتغيرين.

وتتفق تلك النتيجة مع دراسة أشرف عبد الوهاب (2005)، وتتفق كذلك مع العديد من الدراسات الأخرى المتواترة، والحقيقة المستوى الاقتصادي لا يعد عاملا مؤثرا في التسامح؛ لأنّ ثقافة التسامح وقيمه أعمق وأقوى من أن تتأثر بالعوامل المادية المباشرة، وإنّما ترتبط بالبنية القيمية العميقة في المجتمع.

## 7-6-6- الانتماء الديني:

يبين الجدول التالي أنّ هناك تقارباً واضحاً بين الطلاب المسلمين والطلاب المسيحيين فيما يتعلق بمستوى التسامح، وتكشف قراءة الجدول أنّ متغير الانتماء الديني لا يمثل عاملاً حازماً في تبني قيم التسامح، ومن أجل التأكد من ذلك تم حساب قيمة (ك2) التي بلغت 11.6 وهي غير دالة إحصائياً مما يؤكد انعدام العلاقة بين متغير الانتماء الديني ودرجة التسامح.

وتتسق تلك النتيجة مع النتيجة العامة للدراسة المتعلقة بارتفاع درجة التسامح الديني في عينة الدراسة، وتمثل تلك النتيجة مؤشراً عاماً على تراجع قيم التعصب الديني في جيل الشباب، وتنامي الوعي بأهمية العيش المشترك في إطار الإيمان بالتنوع، واحترام الاختلاف الديني والفكري.

جدول (10)

قيمة (ك2)	المجموع		مستوى التسامح						الديانة
			مرتفع		متوسط		منخفض		
	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	
11.6	100	223	47	107	51	112	2	4	مسلم
	100	77	49	38	48	37	3	2	مسيحي
	100	300	48	145	49	149	3	6	المجموع

## 8- خاتمة: مناقشة نتائج الدراسة:

تحددت مشكلة الدراسة الراهنة في رصد قيمة التسامح طلاب جامعة بني سويف، والتعرف على صور التسامح المختلفة التي يتبنونها، والكشف عن المحددات الاجتماعية والثقافية لهذه القيم، بمعنى الكشف عن دور الأبعاد الاجتماعية والثقافية في تنمية قيم التسامح أو إقصائها.

واستناداً إلى ذلك حاولت الدراسة الإجابة عن سؤال رئيس تولدت عنه مجموعة من التساؤلات الفرعية، فالتساؤل الرئيس هو ما مدى حضور قيمة التسامح في فكر طلاب جامعة بني سويف وسلوكهم؟ وما هي أبرز أنماط التسامح التي يؤمن بها هؤلاء الطلاب؟ وما هي أهم المحددات الاجتماعية والثقافية التي تنمي قيمة التسامح لديهم أو تساهم في إقصائها؟

وسوف نجمل فيما يلي بصورة مكثفة ما توصلت إليه الدراسة الميدانية من نتائج متعلقة بهذه التساؤلات:



- 1- ما مستوى حضور قيمة التسامح بشكل عام لدى عينة الدراسة؟  
- كشفت الدراسة عن حضور قوي وواضح لثقافة التسامح بين أفراد العينة، حيث بلغ المتوسط الحسابي 2.42، بانحراف معياري قدره 0.538.
- 2- ما هي أهم أشكال التسامح التي يؤمن بها الشباب الجامعي في مجتمع البحث؟  
- بينت الدراسة وجود عدة أشكال للتسامح يؤمن بها الشباب الجامعي في مجتمع البحث وهي التسامح الديني، والتسامح الفكري، والتسامح الاجتماعي، وقد جاءت درجات التسامح الديني والتسامح الاجتماعي والتسامح الفكري كلها مرتفعة، وتبعاً لذلك جاء معدل التسامح العام مرتفعاً.
- 3- ما هو دور بعض العوامل الاجتماعية كالنوع ونمط التعليم (التخصص الدراسي) ومحل الميلاد ومحل الإقامة والمستوى الاقتصادي والانتماء الديني في تبني قيمة التسامح؟  
- رصدت الدراسة أنّ هناك علاقة بين متغير النوع ودرجة التسامح، حيث تبين أنّ الإناث أكثر تسامحاً من الذكور، وأنّ هناك علاقة أيضاً بين نمط التعليم والتسامح، فالدارسون للعلوم الاجتماعية أكثر تسامحاً من الدارسين للعلوم الطبيعية.
- ولم يتأكد من الدراسة وجود علاقة بين متغيرات: محل الميلاد، ومكان الإقامة والمستوى الاقتصادي والانتماء الديني من جهة وثقافة التسامح من جهة أخرى. وقد حققت النتائج السابقة أهداف الدراسة وأجابت على تساؤلاتها.



## 9- قائمة المراجع:

## المراجع العربية:

- 1- أركون (محمد) (1995)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لندن، دار الساقي، بيروت - لندن.
- 2- أوريليوس (ماركوس)، (2010)، التأمّلات، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 3- البداينة (ذياب موسى)، (2011)، قيم التسامح في مناهج التعليم الجامعي، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المجلد 27، العدد 53.
- 4- بشارة (عزمي)، (2015)، "الدين والعلمانية في سياق تاريخي"، الجزء الثاني – المجلد الأول، بيروت، المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسات.
- 5- الجبوري (مناف فتحي)، (2014)، التسامح الفكري وعلاقته بالتماسك الاجتماعي لدى طلاب الجامعة، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط، العراق، المجلد السادس، العدد الرابع عشر.
- 6- الحربي (بدر فلاح)، (2014)، التسامح وعلاقته بالهناء الذاتي لدى مراجعي المراكز الصحية التابعة لمنطقة حائل، رسالة ماجستير، قسم علم النفس، كلية التربية، جامعة أم القرى.
- 7- أبو سعد (أحمد عبد اللطيف)، (2011)، "دليل المقاييس النفسية والتربوية" الجزء الأول، مركز ديونو لتعليم التفكير، عمان، الأردن.
- 8- بنت سعد البقعي (نورة)، (2017)، التسامح والانتقام وعلاقتهما بسمات الشخصية لدى عينة من طلبة الجامعة، مجلة العلوم النفسية والتربوية، الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد 25، العدد الثالث.
- 9- شقير (صالح) ورضوان (ساطع نسيب)، (2014)، تفعيل مفهوم التسامح فلسفياً، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5.
- 10- الشمري (هادي عاشق)، (2015)، العلاقة بين المسؤولية الاجتماعية وثقافة التسامح لدى طلاب جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، مركز ديونو لتعليم التفكير، عمان، الأردن، المجلد الرابع، العدد السادس.
- 11- بنت صالح أحمد الغامدي (مريم)، (2010)، ثقافة التسامح مع الآخر ومدى انتشارها بين طلاب وطالبات جامعة طيبة، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة طيبة بالمدينة المنورة.
- 12- طبرشي (كمال)، (2015)، فلسفة الاختلاف والتسامح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.
- 13- عبد الله (محمود)، (2018)، التسامح في الفلسفة الغربيّة: قراءة سوسيولوجيّة في تفكيكيّة جاك دريدا، مجلة التفاهم، العدد 61.
- 14- عبد الوهاب (أشرف)، (2005)، "التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير"، سلسلة التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثاني عشر، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية – كلية الآداب، جامعة القاهرة.

- 15- عدلان (رويدي)، (2018)، سؤال التسامح بين اللحظة الديرية واللحظة الهابرماسية، مجلة الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، الجزائر، المجلد السابع، العدد الثاني.
- 16- علوش (نور الدين)، (2013)، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.
- 17- عيادي (جاسم)، (2010)، دراسة مقارنة في التسامح الاجتماعي وفقا لمستويات الذكاء الثقافي لدى طلبة الجامعة، رسالة ماجستير كلية التربية، الجامعة المستنصرية، بغداد.
- 18- كريب (إيان)، (1999)، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 244.
- 19- الكشو (منير)، (2019)، مفهوم التسامح: صعوبة التعريف وتحولات الواقع، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.
- 20- لوك (جون)، (1997)، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.
- 21- مجمع اللغة العربية (2004)، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- 22- مراد (علي) و رزاق (فانن)، (2012)، التسامح في بعض الحضارات الشرقية، المجلة السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد 22.
- 23- المزين (محمد حسن)، (2009)، دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز قيم التسامح لدى طلبتها من وجهة نظرهم، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأزهر، غزة.
- 24- بو منير (كمال)، (2010)، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- 25- أبو هاشم (عماد خليل)، (2014)، خبرات الطفولة وعلاقتها بالتسامح مقابل التعصب لدى طلبة المرحلة الثانوية العامة بمحافظات قطاع غزة، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأزهر، غزة.
- 26- هندي (صالح) و الغويري (مها)، (2008)، قيم التسامح المتضمنة في كتاب التربية الإسلامية للمصنف العاشر الأساسي في الأردن وتقدير أهميتها من وجهة نظر معلمي التربية الإسلامية، مجلة دراسات العلوم التربوية، الأردن، المجلد 35، العدد الثاني.
- 27- الوريبي (ناجية)، (2016)، في مفهوم التسامح، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Ananina, Valentena and Danilov, Daniil (2015) Ethnic Tolerance Formation Among Students of Russian Universities: Current State, Problems, and Perspectives, Procedia - Social and Behavioral Sciences, No. 214.

- 2- Baklashova T.A. et.al., (2015) The Effects of Education on Tolerance: Research of Students' Social and Ethnic Attitudes, Mediterranean Journal of Social Sciences, MCSER Publishing, Rome-Italy, Vol. 6. No. 1S3.
- 3- Benson, Igbion (2016) Theory and praxis of religious tolerance, Ogirisi: a new journal of African studies, vol., 12.
- 4- Gasser, M. B. (1994) Construction of a scale of cultural tolerance. Unpublished master's thesis, University of Minnesota, Minneapolis.
- 5- Gouthro, Patricia A. (2002). "Habermasian Theory and the Development of Critical Theoretical Discourses in Adult Education," Adult Education Research Conference. <http://newprairiepress.org/aerc/2002/papers/20>
- 6- Greenberger, E., (2001) Psychosocial maturity inventory (PSM) Form D. School of social ecology, University of California, Irvine, CA 92697.
- 7- Habermas, Jurgen (1984) The Theory of Communicative Action: Vol. 1, Reason and The Rationalization of Society, Beacon Press, Boston.
- 8- Habermas, Jurgen (2003) Intolerance and discrimination, International Journal of Constitutional Law, Vol.1, No.1.
- 9- Idris, Fazilah et.al. (2016) The Effect of Religion on Ethnic Tolerance in Malaysia: The Application of Rational Choice Theory (RCT) and the Theory of Planned Behaviour (TPB), International Education Studies; Vol. 9, No. 11.
- 10- Islamova, E. Artem et al. (2017) Students' Tolerant Behavior Formation Mechanisms, International Electronic Journal of Mathematics Education, Vol. 12, No. 1.
- 11- Kilani, Abdul Razaq (1996) Issues and trends on religious tolerance in Nigeria: the contemporary scene, Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 16, Issue 2.
- 12- Kobayashi, Tetsuro (2010) Bridging Social Capital in Online Communities: Heterogeneity and Social Tolerance of Online Game Players in Japan, Human Communication Research, No. 36.
- 13- Malmir, Maryam (2019) Ethical and Social Consequences of Dogmatism in Society, International Journal of Ethics & Society (IJES) Vol. 1, No. 3.
- 14- Miloloža, Ivana et.al. (2014) Tolerance for Disagreement for Students, International Conference on Education Reform and Modern Management (ERMM) Atlantis Press, Zagreb, Croatia.

- 15-Mitin, Sergei et.al. (2017) Value and Meaning Attitudes as a Factor of Forming Tolerant Ethnic Consciousness in the Multicultural Milieu of a Higher Education Institution, Eurasian Journal of Analytical Chemistry, Vol. 12, No.7.
- 16-Muslim, Nazri and Noor, M. Mansor (2014) Ethnic Tolerance among Students of Public Higher Learning Institutions in Malaysia, World Applied Sciences Journal, Vol. 29 No. (3).
- 17-Rydgren, et.al, (2013) Interethnic Friendship, Trust, and Tolerance: Findings from Two North Iraqi Cities, AJS, Vol. 118, No.6.
- 18-Sarosiek, Justyna et.al. (2014) Tolerance of the students at the Medical University in Białyostok for different race, language and religion, Arch Physiother Glob Res; Vol. 18, No. (1)
- 19-Shearman, Sachiyo and Levine, Timothy (2006) Dogmatism Updated: A Scale Revision and Validation, Communication Quarterly, Vol. 54, No. 3.
- 20-Soukhanov, Anne (ed.) (1992) The American Heritage Dictionary of the English Language, Houghton Mifflin, Boston.
- 21-Thomae, M., Birtel, M.D. & Wittemann, J. (2016). The Interpersonal Tolerance Scale (IPTS): Scale Development and Validation. Paper presented at the 2016 Annual Meeting of The International Society of Political Psychology, Warsaw, Poland, 13<sup>th</sup> –16<sup>th</sup> July 2016.
- 22-Van Doorn, Marjoka (2014) The nature of tolerance and the social circumstances in which it emerges, Current Sociology, Vol. 62, No. 6.
- 23-Van den Berg, Axel (1990) Habermas and Modernity: A Critique of the Theory of Communicative Action, Current Perspectives in Social Theory, Vol. 10.
- 24-UNESCO, General Conference (1995) Declaration of the Principles of Tolerance, 16<sup>th</sup> of Novemeber 1995.

## مقالات

11. أبو نصر الفارابي من منظور محسن مهدي  
د. نادية الهناوي.....257
12. الفرد غير الشفاف وجدلية الكشف والحجب في الوسط الحضري: أشكال التظاهر و  
مدلوليات السلوك  
د. شهاب اليحياوي.....269
13. في مفهوم الزمن، أو من يُخاطب من؟  
د. فتحي السعدي.....293
14. اللذة الفنيّة في الفنّ المعاصر  
د. هيبة مسعودي.....302
15. مفعول المقام في صناعة الخطاب وتأويله "باب الأسد والثور" في "كليلة ودمنة" أنموذجا  
د. يسرى التمرأوي.....314
16. التوافق في السياسة بين الإمكان والامتناع  
د. مرشد القبي.....330
17. تأثير التحديث في دولة قطر على المفاهيم المعيارية الاجتماعية: الهوية الوطنية والعرف  
الاجتماعي  
أ. بثينة محمد الجناحي.....350

18. بدايات الحركة الفكرية والأدبية في تونس  
د. أمال الناجي حامد ..... 364
19. مسارات التنمية بالمغرب على عهد المبادرة الوطنية للتنمية البشرية  
أ. معاذ النجاري ..... 381
20. منزلة الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون  
د. محمد رياض الدقدقي ..... 403
21. جماليات التجاوب في فعل القراءة وفق مقاربة أيزر  
د. أسماء خوالدية ..... 418
22. ترحل أقصوصة "قنص الموت" لأصيل الشابي: من ضفة تفاصيل المعيش اليومي إلى ضفة المتخيّل الأسر  
د. أمين عثمان ..... 437
23. تجديد العجائبي بين تفكيك المركبات وبناء "المدينة الفاضلة"  
د. علي السيارى ..... 451
24. أفق المعنى في النص بين فعلي التلقّي والتأويل: مقاربة سيميائية  
د. أسماء الصمايرية ..... 463
25. القصة القصيرة المغاربية النسائية: أسئلة الوجود عند المرأة: مجموعة "للنساء وجع آخر" لـ "نجاه إدهان" أنموذجا  
د. اليامنة عكرمي ..... 467
26. الأصوات اللغوية أدوات للإبداع الأدبي  
د. عادل الصّخراوي ..... 488

أبو نصر الفارابي من منظور محسن مهدي

Abu Nasr al-Farabi in the perspective of  
Mohsen Mahdi

أ.د. نادية هناوي

كلية التربية- الجامعة المستنصرية  
العراق

[nada2007hk@yahoo.com](mailto:nada2007hk@yahoo.com)





## أبو نصر الفارابي من منظور محسن مهدي

أ.د. نادية هناوي

### الملخص:

تبحث هذه الدراسة في الجهود التي قدّمها العالم العراقي محسن مهدي في مجال دراسة الفلسفة الفارابية، والأسباب التي دفعته إلى التخصص في فكر أبي نصر الفارابي الذي يُعدُّ مؤسس الفلسفة الإسلامية، وأحد أهم الفلاسفة المسلمين المؤثرين في فلسفة العصور الوسطى. وتنتقل الدراسة بعد ذلك إلى تحليل المنظور المنهجي الذي ارتكبه الدكتور محسن مهدي في النظر إلى منجز الفارابي الفلسفي. ويقوم هذا المنظور على بعدين، الأول هو الإنصاف والثاني هو الاستكشاف. الكلمات المفتاحية: استكشاف، إنصاف، الحروف، الفارابي، فلسفة، مهدي.

### Abstract:

This study examines the efforts made by the Iraqi scholar Mohsen Mahdi in the field of studying Farabi philosophy, and the reasons that led him to specialize in the thought of Abu Nasr al-Farabi, who is considered the founder of Islamic philosophy, and one of the most important and influential Muslim philosophers in the philosophy of Middle Ages.

The study then analyzed the methodological perspective on which Dr. Mohsen Mahdi relied in looking at Al-Farabi's philosophical achievement. This perspective is based on two things, the first is fairness and the second is exploration.

**Keywords:** al-Farabi., exploration, fairness, Mahdi, letters, philosophy.

**1- مقدّمة:**

الفلسفة شكلاً مهمّ من أشكال التفاعل الإنساني التي بها يتجرد الإنسان من خصوصيات النظر الواقعي التقليدية ليغوص في عمومياتها، متأملاً إياها بكليانية عقلانية، محاولاً الإحاطة بسطوحها وأعماقها. وبغيته من وراء ذلك البحث عن الحقيقة في تجردها ونقائها.

وفي خضم الحركة العلمية والفكرية التي شهدتها القرنان الثالث والرابع الهجريان برز اهتمام العرب بعلوم جديدة غير العلوم التي كانوا ضليعين فيها، كعلم النحو والفقه والتفسير والبلاغة التي كانت أحق العلوم بالتعلم والحدق، إذ بها يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى. ومن العلوم الجديدة التي ساهم نشاط الترجمة في التعرف عليها هي الفلسفة التي كان لها عند الأمم الأخرى مكانة مهمة.

ولم يكن أمر ممارسة الفلسفة سهلاً مقارنة بعلوم كانت راسخة وعتيدة في تلك العهود من عمر الحضارة العربية الإسلامية، فعُدّت الفلسفة أوّل الأمر فرعاً من فروع علم البلاغة ومورست تحت مسمى (علم الكلام) وسُمي المشتغلون بها متكلمين، أي أصحاب الصنعة الكلامية في بحثهم في القرآن وتدليلهم على إعجازه. وأوّل فرقة للمتكلمين كانت فرقة المعتزلة واهتمت بتفسير فنّ القول. ومن متكلميها البلاغيين واصل بن عطاء وسهل بن هارون وعمرو بن عبيد والجاحظ الذي كان ذا نزعة عقلية وطابع جدالي يقوم على الاستدلال بالمنطق والقياس.

**2- أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية:**

لم تأخذ الفلسفة اسمها كفرع معرفي مستقل عن علوم اللغة إلا على يد أبي نصر الفارابي الفيلسوف المولود عام 259 أو 260 هـ / 870 م والمتوفى عام 339 هـ / 950 م الذي أتقن النحو وجادل النحاة واللغويين عقلياً حتى أثبت لهم مقدرته كفيلسوف مؤسس ضليع في التراث الفلسفي الإغريقي والتراث اللاهوتي الأفلاطوني المحدث، فكان أن لُقّب بالمعلم الثاني.

وبسبب شهرته في الفلسفة وبراعته في فهم أرسطو في كتابيه فن الشعر والخطابة، ولدراسته على أيدي المتصوّفة في بغداد، وانخراطه في الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، متأثراً ببعض النسطوريين من مدرستي أثينا والإسكندرية، أظهر بعض النحاة والبلاغيين له ولغيره العداء، ومنهم ابن الأثير الذي ثار على أساليب الفلاسفة ورأى في الفارابي وابن سينا. ومن شابههما. رجالاً أضلّهم أرسطو وأفلاطون<sup>1</sup>.

أما الفقهاء فكانوا يشجّعون علم الكلام الذي كانت له مكانة مهمّة، لكنه ملحق وسط علوم الدين الإسلامية، ومنها علم الفقه، فكانوا يقومون برعاية علم الكلام عندما يحتاجون إليه لكنهم كانوا يراقبونه مراقبة شديدة، ويعملون على قمعه كلّما بدا في ذلك زرع للشك في أذهان المؤمنين وإغراقهم في جدل عقيم أو تحويل لهم عن واجباتهم الشرعية، إلى أن استطاع الفارابي بعقلانيته الجدلية جلب الاهتمام إلى ملل

1- ينظر: ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، الجزء الأول، قدمه وعلق عليه د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر) ص 306-310.

الوحي، متعاملاً معها كفلسفة لا تضاد الدين، بل هي أفضل طريقة للحياة، وهي السبيل الذي عبره يستطيع الإنسان بلوغ المعرفة الأكمل<sup>1</sup>.

وعلى الرغم من تلك المواجهة، فإنّ الفارابي واصل عمله الفلسفي والمنطقي بدلالات ومسائل لها صلة بالفلسفة الأفلاطونية، مبتكراً علوماً جديدةً منها علم إحصاء العلوم وعلم السياسة المدنية، فاتحا الباب للفلاسفة من بعده كابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن ماجة وابن ميمون فضلا عن الغزالي وابن خلدون، مؤثرا في علماء البلاغة العربية في القرن السادس للهجرة مثل القزويني والسكاكي والرازي والسبكي والتفتازاني وغيرهم. ووصل تأثير أبي نصر الفارابي إلى فلاسفة العصور الوسطى في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، لكن عوامل كثيرة جعلت إرثه الفلسفي منسياً، فلم يترجم منه إلا القليل في أواخر القرن التاسع عشر.

إنّ أهمية التراث الفكري الذي خلفه الفارابي جعلت بعض المفكرين الغربيين المهتمين بالفلسفة الشرقية لا يشيرون إليه سوى من بعيد. وقد لا يشيرون إليه أصلاً. والسبب أنّ الغربيين ينظرون إلى الفلاسفة المسلمين عامة على أنهم مجرد ناقلين للإرث اليوناني، وأنّ فضلهم يقتصر على إيصال هذا الإرث إلى عصر النهضة، لتقوم أوروبا بإحيائه من جديد، وكأنّ الفلاسفة المسلمين لم يضيفوا لهذا الإرث شيئاً، ولم يكونوا مبتكرين ولا مطوّرين.

ولا شك أنّ وراء هذا التصور نزعة استشراقية تجعل الفلاسفة الغربيين ينظرون باستعلاء إلى الفيلسوف الآتي من الشرق، ويصفونه بالشيخ الحكيم، ويعدّون فلسفته حكمة، فلا هو يتأمل الظواهر والبواطن ولا هو يبتكر المفاهيم والاصطلاحات.

بيد أن من يقرأ الفلسفة الإسلامية يجد أنّ ابتداع المفاهيم هو مطلبها، ولذلك ابتدع الفارابي ألفاظ (الأجناس والمحمول والماهية) في مقابل ألفاظ (التيמוש والنوس أو النوع) عند أفلاطون، و(الكاتريسس والجوهر) عند أرسطو. وهو ما لم يقم به الفلاسفة الغربيون أنفسهم ممن درسوا أفلاطون وتأثروا به، بل إنّ بول ريكور<sup>2</sup> لم يضع مفاهيم كالتالي وضعها الفارابي وهو الذي أهتم كثيراً بكتاب (الجمهورية)، ووقف ملياً عند المدينة الفاضلة، وانشغل بالانفوس الإنسانية كحقل قوى يتعرض للتجاذب المزدوج من العقل والمجاز والمماثلة والرمزية والمثال.

والملاحظ أنّ أعمال الفارابي، بدءاً من مطلع القرن العشرين إلى اليوم، قد باتت تحظى بالاهتمام، فكُتبت فيها الدراسات والأبحاث، وصيغت حولها منهجيات وطروحات سوسيولوجية وأنتربولوجية وسياسية، ووضعت فيها نظريات بعضها أدبي فكري، وبعضها الآخر نفسي واجتماعي وثقافي.

1- ينظر: د. محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج حسن، (بيروت: دار الفارابي، 1ط، 2009)، ص71.

2- ينظر: بول ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2008).

ولعلّ أهم تلك الرسائل والمصنفات وأكثرها شهرة، هو كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) و(السياسة المدنية) التي فيها يتجلى مجمل العمل الفلسفي عند الفارابي.

### 3- الفارابي من منظور محسن مهدي:

تمتّع الدكتور محسن مهدي بميزات الباحث الأصيل، وأهمّها الأناة والدقّة والصبر، متمكنا بذلك من القيام بهذا العمل المضيئ بحثاً وتحقيقاً، جامعاً تخصصه في علم الاجتماع بمعرفته المعمّقة بالتراث الفلسفي الإغريقي والإسلامي مع توظيف قدراته الذاتية وموهبته الأدبية التي منحتها أسلوباً علمياً خاصاً، استطاع به، في الوقت نفسه، أن يتحرّر من التقييد الأكاديمي، وأن يعزّز البعد العلمي في أبحاثه ودراساته، حتى قال عنه شارلز بترورث: "أن اشتهاره بالبحث العلمي المضيئ والشامل جعله يتجنب التقييد بالعرف العلمي المتمثل بالإحالة إلى الأدبيات الثانوية التي تمتّ بصلّة إلى موضوعه الخاص من قريب أو بعيد"<sup>1</sup>.

وعلى الرغم من أنّ أول عمل بحثي لمحسن مهدي كانت أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ(فلسفة التاريخ عند ابن خلدون) والتي بها تخصص في علم الاجتماع، فإنّها كانت أيضاً بداية مشواره في دراسة الفلسفة الإسلامية القروسطية عامة، وفلسفة الفارابي خاصة.

أما أسباب تخصص الدكتور محسن مهدي في فلسفة الفارابي فهي كالآتي:

- أنّ الفارابي هو أول فيلسوف أعلى من شأن إرث مدرسة الإسكندرية في الإسلام متمتعاً بمرتبة أرسطو نفسه كمعلم ثان، لا بوصفه مجرد مترجم ومؤرخ وناقل للتراث الفلسفي، وإنما باعتباره فيلسوفاً فاض على الإرث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي بالكثير من فهمه، فكانت له فلسفته التي عبرت عنها مصنفاته، مرشداً من سيأتي بعده إلى الكيفية التي بها تفهم الأدبيات الأفلاطونية المحدثّة باستعمال المنطق والعلم المدني أي العلم المهتم بالمدنية.
- أنّ الفلسفة الغربية لم تول المعلم الثاني الأهمية التي تناسبه، بل تأثرت بدلا من ذلك بتلميذه ابن سينا الذي كان شديد التأثير بأفكار الفارابي وطرائقه في ملاحظة الجواهر والأعراض وتشخيص الظواهر والسلوكيات. ولعل تفرد الفارابي بفلسفة خاصة في مقارنة الشريعة الإلهية بالفلسفة الإسلامية جعل مصنفاته مصدر حيرة وتضليل للباحثين، ولذلك أثروا ابن سينا عليه.
- ما ساد من افتراض أن مصنف الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة) هو صيغة أخرى منقولة من مدينة أفلاطون.
- ما تميز به أرث الفارابي الفلسفي من تنوع علمي يجمع بين الفقه والكلام والفلسفة العملية والمدنية والعلوم النظرية والعلم الطبيعي والإلهيات وبين علوم أخرى استحدثها وتفرد فيها.
- اقتناع محسن مهدي أن التباين بين السياسة الأفلاطونية وملل الوحي أمر قائم لكن هناك أوجه تشابه قائمة أيضاً. وهذا ما "يشجع طالب الفلسفة والملة على حد سواء على البحث عما توقّره له السياسة

1- د. محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مصدر سابق، ص 11.

- الأفلاطونية من تعاليم عن ملل الوحي. ومن المؤكد أن وجود آراء في الله والكون داخل أمة ما غير كاف لاعتبارها شبه المدينة الفاضلة حسبما تصورها أفلاطون"1.
- اهتمام محسن مهدي بالفلسفة المدنية وفلسفة الملة التي استعملها الفارابي للدلالة على الدين.
  - ما انطوت عليه نصوص الفارابي من طابع فلسفي يتسم بالعمق، باستثناء القليل من نصوصه التي اتسمت بالبساطة.
  - تفرّد الفارابي في أفكاره الفلسفية حول العلاقة الجدلية المعقدة بين العلم والمدنية كمعضلة ناقشها متفحصاً جذور آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية والملل الجاهلة والضّالة، وتساءل من هو الإنسان؟ وما هي المدنية؟
  - اجترّاح الفارابي لعلم جديد لم يعرف قبله هو علم إحصاء العلوم، وتنظيره للفلسفة المدنية في سياق مماثل لسياق الجمهورية والطيمائوس والنواميس لأفلاطون، و متوافق، في الآن ذاته، مع مستلزمات الشريعة الإلهية.
  - أن الفارابي فيلسوف خدم الفلسفة الإسلامية من خلال إدراكه "النزاع الكبير بين السعي وراء الخلاص الفردي والسعي وراء الخلاص العام غير أنه كان الفيلسوف المسلم الوحيد الذي اختار أن يستكشف هذا النزاع.. وبذلك.. أبرز حسن محبة البشر الذي تتمتع به الفلسفة. وتفاني الفيلسوف النبيل في سبيل رفاه أمته وبهذه الطريقة فإنه أسدى خدمة عظيمة للأمة الإسلامية"2.
  - أن الفلاسفة الذين أتوا من بعد الفارابي لم يتوافقوا احترامهم له ولا تقدير انجازهم مع التفهم لدوره كفيلسوف أسس الفلسفة الإسلامية3.
  - هذه الأسباب مجتمعة وغيرها هي التي وجّهت جهود المفكر محسن مهدي العلمية نحو الفارابي ليتخصّص في فلسفته بعد أن تخصص في الفيلسوف ابن خلدون. وهذا جزء من مآثره الكثيرة في علم الاجتماع في العراق والعالم.
  - والأسئلة التي تتبادر إلى ذهن، في هذا السياق، هي: هل أنصف محسن مهدي الفارابي فعلاً؟ وهل كان له منظور خاص في دراسة أرث الفارابي الفلسفي؟ وهل كان تحقيق رسائل الفارابي عاملاً مساعداً لمحسن مهدي أن يلم بالفلسفة القروسطية؟ وكيف استطاع محسن مهدي أن يلم بالمعارف التي جمع فيها الفارابي بين العلوم اللغوية والإنسانية والعلمية ليكون له دوره المهم في الفلسفة الإسلامية؟ وأيهما أثر في محسن مهدي: ابن خلدون الذي قاده إلى الفارابي أم الفارابي الذي سحبه من ابن خلدون؟ وأين نضع محسن مهدي في اهتمامه بدراسة الفلسفة القروسطية وتحقيق كتب أعلامها؟ أمع المحققين التقليديين أم مع المفكرين المجددين؟

1- المصدر نفسه، ص26.

2- المصدر نفسه، ص95.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص76.

للإجابة على هذه الأسئلة وغيرها لا بد من الوقوف على أبعاد المنظور الذي به وجّه الدكتور محسن مهدي اهتمامه لمنجز الفارابي الفلسفيّ، وهو منظور ذو بعدين:

### 3-1- البعد الأول: الإنصاف:

أنصف محسن مهدي الفارابي في مواضع كثيرة من كتابه (الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية) وفيه ركز على مواطن الابتداع والاجتراف التي بها تميزت فلسفة الفارابي، فلم تكن تقليدا للفلسفة اليونانية.

وأول مواطن الإنصاف تأكيده أنّ ما قدّمه الفارابي من تفكير في طبيعة الإنسان هو إدراك لما طرحه كتاب النواميس لأفلاطون من أسئلة تتعلق بالشرائع، لكنّه أيضا تفكير تميز فيه الفارابي، فخصّ به الفلسفتين: فلسفة السياسة والفلسفة المدنية. وقد وجّهت الطبيعة البشرية اهتمام الفارابي، وجعلته يتلمس هاتين الفلسفتين معتمدا التقصي والتقوى كصفتين طبيعيتين في الإنسان تجعلانه يكتشف المجهول أو يبحث عنه من دون أن يتطلب ذلك منه معرفة المبادئ الأسمى، كما أنّهما لا يفرضان مسبقا الحكمة التي تحيط بالكل. ومن ثم تكون حالة الجهل عند الإنسان أولية عادة، فلا يحصر نفسه في مرتبة يقرّ فيها بحالة جهله؛ بل إنه يجادل الجميع، باحثا عن أرض صلبة يقف عليها، وعن تصورات أكثر ايجابية ومبادئ أكثر سموًا. وفي رأي الفارابي، فإن الطبيعة البشرية هي التي تجعل الإنسان يفضّل "أن يقول أنا أوّمن وأبحث من أن يقول أنا أصدق أمرا وأنا أعلم أن الحقيقة مغايرة تماما"<sup>1</sup>.

وبسبب اهتمام الفارابي بطبيعة الإنسان، ركز محسن مهدي عليها في كتابه (الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية) معرّفًا هذه الطبيعة بأنّها مصدر سعادة الإنسان، وعلمها يتوقّف كلّ ما يصنعه على طبيعته ومرتبته في إطار الكلّ الطبيعي، ومدركا العرف لا بوصفه أمرا اعتباطيا بالكامل أو مقبولا ببساطة كطريق افتراه السلف، وإنما بوصفه أمرا يحسّن الطبيعة ويجعلها تامّة. ومن هنا رفضت الفلسفة الإسلامية الفكرة القائلة إنّ الشريعة الإلهية تحظر التحري الحرّ، وفي الحقيقة فأنها تقول، بدلا من ذلك، إنها مفروضة. وقد باشرت تقصّصها وفقا لأفضل المناهج المتوفرة، ألا هو المنهج المتمثل في الوثوق بما يمكن أن يُرى، وليس بما يُقال، والاستناد إلى الطبيعة بدلا من رأي الإسلاف<sup>2</sup>.

ومن الإنصاف أيضا ما أكّده د. محسن مهدي من أن الفلسفة الفارابية عقلانية في رؤيتها للإنسان كمفردة تدل على معنى انطوى فيها بالقوة، موضوع<sup>3</sup>.

وإذ يقسم محسن مهدي المتكلمين إلى فئتين: فئة العقلانيين وفئة التقليديين، فإنه يدرج الفارابي ضمن فئة العقلانيين، لأن فلسفته المدنية بدأت مسيرتها في سياق جديد يضع للحضارة العربية الإسلامية صورة جديدة في القرن العاشر الميلادي من خلال بعث فلسفة أفلاطون وأرسطو من جديد، وتحرير الفلسفة

1- المصدر نفسه، ص 50-51.

2- المصدر نفسه، ص 39-49.

3- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 78.

السقراطية من اللاهوت المسيحي. فتأثر بفعله هذا الفكر اليهودي في القرن الثاني عشر على يد موسى بن ميمونيدس والفكر المسيحي اللاتيني في نهاية القرن الثالث عشر على يد ألبير الأكبر وتوما الاكوييني. وبسبب هذا كلّه صار الفارابي يعرف بأنّه رئيس مدن العلم وبقعة الحكمة والمعلم الثاني.

وقد تأسف محسن مهدي لأنّ فلسفة الفارابي لم تفهم حقّ الفهم، بل كان يُعامل معها بجهل حتى أنّ رجالات آخرين عظماء ومشهورين قد أداروا ظهورهم، بطريقتهم، للحياة العامة ولأمتهم عن جهل أو خيبة أمل. وهناك بيننا اليوم من المفكرين من لا يزالون عاجزين عن إدراك معنى عبارة (فلسفة مدنية)، ولا يكتبونها أبداً من دون وضعها بين مزدوجين كما لو كانت عديمة الدلالة، أو كما لو أنّ العبارة تمثل بحثاً تافها يقوم به أناس لم يكتشفوا الفلسفة الحقّ. يمكن لهؤلاء المفكرين أن يعلمونا أشياء كثيرة، غير أنهم لن يعلمونا قطّ كيف نفكر جيداً في المسائل العامة، ولا كيف نحسّن مصير أبناء امتنا وكيف نرسي سياسة مدنية ونحافظ عليه<sup>1</sup>.

وعقلانية الفارابي جعلته يبحث في مقولات ما بعد الطبيعة لأرسطو لا أن يختصرها، وبهذا رد محسن مهدي على من قال إن الفارابي لم يأت بشيء جديد سوى تلخيص مقولات أرسطو. وعزّز رأيه بالفروق بين الفارابي وأرسطو من ناحية الجهة التي يبحثان فيها، وهو ما نجده مفصلاً في كتاب (الحروف) الذي حقّقه محسن مهدي، وعنه قال: "إن كتاب الحروف هو تفسير لكتاب أرسطو طاليس في ما بعد الطبيعة ولا يعني هذا أن الكتابين يتفقان في جميع الموضوعات التي ينظران فيها بل هناك فروق"<sup>2</sup>.

وقد رأى الفارابي أن كتاب (ما بعد الطبيعة) مقدم لجميع أجزاء المنطق ومقدم لجميع أجزاء الفلسفة التي لا تنظر في شيء غير المقولات، لكنّ الفارابي تجاوز ذلك كلّه إلى التعاليم والعلم الطبيعي والعلم المدني، كما أن الفارابي نظر في ألفاظ ومعان مشهورة في لغات عصور من غير لغة أرسطو طاليس وعصره وملته. هذا فضلاً عن تباين فحوى كتاب (الحروف) للفارابي عن فحوى كتاب (ما بعد الطبيعة) ومضمونه وأغراض أرسطو طاليس فيه<sup>3</sup>. وعن ذلك يقول محسن مهدي: "أن الفارابي لم يكن من الشراح المستعبدين للنص الذي يقومون بشرحه وأنه كان له رأي خاص في غرض ما بعد الطبيعة. وهذا هو السبب الرئيس للاختلاف بين الكتابين"<sup>4</sup>.

وما بحثه الفارابي في مصنّفاته المختلفة من علوم تنصدر اهتمامات الفكر الإسلامي كالفقه والفقه واللاهوت، ساعدته فيها معارفه التي اكتسبها من رحلاته إلى بلدان عديدة وبعيدة. فكانت كتاباته بمثابة رسائل موجهة إلى قومه الذين لم يغادروا الوطن<sup>5</sup>.

1- د. محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مصدر سابق، ص 95.

2- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، مصدر سابق، ص 33.

3- المصدر نفسه، ص 30-33.

4- المصدر نفسه، ص 42.

5- المصدر نفسه، ص 93.

وأما القول بأن الفارابي بنى مدينة حاكى فيها مدينة أفلاطون في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، فإن عقلانية الفارابي في (كتاب الملة) تفنده. وقد حقق محسن مهدي هذا الكتاب، وفيه وجد أن تشبيه المدينة بالبدن العي الكامل توكيد لهوية الفارابي الأصلية. وعن قول الفارابي إن أعضاء البدن العي لا تتعاون لمجرد تحقيق غاية مشتركة، بل لها مراتب مختلفة، قال مهدي: "والملة ووضعها وصلة أقسام المدينة ومراتبها بنظائرها من أقسام العالم ومراتبها والقوى النفسانية ومراتبها وأعضاء بدن الإنسان ومراتبها تذكر القارئ بكتابي الفارابي في العلم المدني هما مبادئ (آراء أهل المدينة الفاضلة) و(السياسة المدنية).. أما المدينة الفاضلة والسياسة المدنية فتعطي الآراء والأفعال وكأنها تشريع ملة ما أو تعطي مثالا يجب أن ينظر إليه من يريد وضع ملة ما في أمة ما أو في زمان ما"<sup>1</sup>.

ولأهمية هذا الكتاب احتل مكانة مهمة بين مؤلفات الفارابي، وفيه استعمل الفارابي لفظ الملة بخلاف كتابه "الملة الفاضلة". وبين هذين الكتابين بعض الاختلافات فما تحتوي عليه فصول "كتاب الملة" هي غير محتويات كتاب "الملة الفاضلة" الذي فسر محسن مهدي سبب تسميته بـ "أن ابن طفيل يذكر في قصة حي بن يقظان أن الفارابي أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في الآم لا نهاية لها بقاء لا نهاية له"<sup>2</sup>.

### 3-2- البعد الثاني: الاستكشاف:

من عادة العلماء البحث في أصل اللغة ونشئها، وهو ما وجده محسن مهدي في الفارابي الذي غاص في أصل اللغة واكتمالها وعلاقتها بالفلسفة والملة، وذلك في كتاب (الحروف) أكبر مصنفاته. وحققه محسن مهدي، وفيه رؤية جديدة لهذا الفيلسوف لا بوصفه أمام المنطقيين، بل شيخ المترجمين العارف باللغات السريانية والفارسية واليونانية، فكان يحدد ما يعمله المترجمون عند نقلهم أي مصطلح من اليونانية مع شروح وافية لمعاني المصطلح العلمية والفلسفية في اللغة العربية ولغات أخرى غير العربية فضلا عن تفسير المعاني العامة وصلتها بالمعاني العلمية. وكان الاعتقاد السائد قبل تحقيق محسن مهدي لكتاب الحروف أن الفلاسفة الذين كتبوا بالعربية كانوا قد استقصوا البحث في معاني المصطلح وكذلك الفلاسفة الإغريق. ولا شك في أن كتاب الفارابي كان مصدرا استقى منه شراح كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطوطاليس الذين أتوا بعد الفارابي مثل ابن سينا وابن رشد، الكثير من آرائهم في العلم الإلهي<sup>3</sup>.

ليس هذا حسب، بل إن كتاب الحروف يكشف لنا بعدا آخر في الفارابي كعالم لغوي، فقد اعطى لمعاني الأفعال تسميات غير تسميات سيبويه وغيره من النحويين كما سعى معنى الحروف بالألفاظ الدالة<sup>4</sup>. ومن

1- أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق، ط 2، 1991)، ص11. وحقق محسن مهدي كتاب الواحد والوحدة، لأبي نصر الفارابي (بيروت: دار توبقال، ط 1، 1990) مقدماً له ومعلقاً عليه أيضاً.

2- المصدر نفسه، ص13.

3- المصدر نفسه، ص27.

4- المصدر نفسه، ص28.



أمثلة تفسير الفارابي لمعاني الحروف تفسيره حرف الجر(على)، فقال: "وقد يقال على العموم (على) ما عرّف ماهية أي شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى ما به قوام ذاته. وهو الذي بالتتام بعضها الى بعض تحصل ذات الشيء. وهي التي إذا عقلت يكون قد عقل الشيء نفسه ملخصا بأجزائه التي بها قوام ذاته أو ملخصا بالأشياء التي بها قوام ذاته وهو الذي بالتتام بعضها إلى بعض يحصل ذلك الشيء. أي شيء كان"<sup>1</sup>. والفارابي هو الذي فرّق بين المصطلح النحوي والمصطلح المنطقي. وبسبب مقدرته اللغوية تمكن من توطيد الفلسفة كعلم، شأنها شأن النحو والفقه. ولهذا التوطيد صلة بحادثتين كشف عنهما العلامة محسن مهدي من خلال تحقيقه لكتاب (الحروف): الحادثة الأولى اجتماع الفارابي بابن السراج، والحادثة الثانية مناظرة متى والسيرافي.

وبحسب محسن مهدي فإنّ ابن السراج النحوي الذي صحب المبرد إمام نحاة البصرة كان أستاذ الفارابي، وقد اجتمعا بعد وفاة المبرد. ومن هنا جاء اهتمام الفارابي بعقد الصلات بين النحو والمنطق ومن ثم تمكن من الإلمام بالتراث النحوي واللغوي العربي "وهو أمر لم ينظر فيه مفكر إسلامي قبل الفارابي أو بعده بالتفصيل والعمق الذي نظر فيه الفارابي في مصنفاته العديدة"<sup>2</sup>.

إن هذا الاستكشاف يفسر لنا سبب تأليف الفارابي لكتاب الحروف كما يدلنا على مصدر الفارابي في بعض ما يقوله عن آراء نحويي العرب وأقوالهم في معاني الحروف، وخاصة ما يقوله في نشأة علم اللغة عند العرب، علما أنه لم يذكر ابن السراج في هذا الكتاب<sup>3</sup>.

أما مناظرة متى والسيرافي فكانت انتصارا للنحو على المنطق وللنحويين على أصحاب المنطق والفلسفة، لأن متى لم ينظر في النحو وأحكام اللغة، وكان يجهل الحروف ومعانيها ومواضع استعمالها ولذا نجح السيرافي في إظهار جهل متى باللغة العربية ونحوها وفقهها، وإبطال ادعائه أنه لا حاجة للمنطقي إلى النحو.

وهذا ما جعل الفارابي ينتبه إلى أهمية تعلم النحو واللغة، فصحب ابن السراج... لكن الذي لاحظته محسن مهدي في هذه المسألة هو هذا الغموض الذي شاب علاقة الفارابي بمتي، فقد قيل إنه أخذ عنه، وإن متى كان أسنّ من الفارابي الذي كان أحدّ ذهننا وأعذب كلاما والفارابي كان يومئذ في بغداد يدرس المنطق والفلسفة<sup>4</sup>. وعن ذلك قال مهدي: "يخيل إلي أن المناظرة التي جرت بين متي والسيرافي أدت بكثير من تلامذة الفارابي إلى أن يسألوه كيف يجيب هو عن الأسئلة التي أثارها السيرافي عن اللغة وصلتها بالمنطق وعن الحروف.. وذلك لأن الفارابي كان على علوّ شأنه في المنطق عارفا بالعربية وفقهها ونحوها .. ويبدو لي أن الفارابي ذهب يجيب عن هذه الأسئلة ويفسر هذه الأمور في حلقة كان يشرح فيها معاني لحروف ويفسر فيها كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، فأطنب في أصل اللغة والنحو وفي نشأتها وفي صلتها بالفلسفة والملة

1- المصدر نفسه، ص 100-101.

2- المصدر نفسه، ص 46.

3- المصدر نفسه، ص 46.

4- المصدر نفسه، ص 47-48 وتذكر كتب الطبقات أن الفارابي كان يدرس المنطق والفلسفة في بغداد حتى سفره إلى الشام في آخر

سنة 330 هـ.

.. وعلاقة الشكل اللفظي بالمعنى العقلي وعلاقة المعاني العامية بالمعاني الفلسفية. ونقل المعاني من لغة إلى أخرى يدحض ما زعمه السيرافي من أن المنطقيين لا يصرفون عنايتهم إلى اللغة التي يتحاورون فيها ويدرسون أصحابهم بمفهوم أهلها"<sup>1</sup>.

ومما اكتشفه محسن مهدي في تحقيقه لكتاب الحروف أيضا أن كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو لم يكن من الكتب التي بدأ بها الفارابي التعلم، بل تعلم أولا الكتب المنطقية والطبيعية والرياضية. وهذا ما رأى فيه محسن مهدي دليلا على أنّ الفارابي ربما صَنَّف أو أملى كتاب الحروف بعد الانتهاء من تصنيف أو إملاء كتبه الأخرى في المنطق وعلوم الفلسفة، كما اكتشف الدكتور محسن مهدي أن هناك شكوكاً حول ترتيب الكتاب وكمال نصه وأنه من غير الممكن إعادة ترتيب الكتاب أو إكمال نصه لعدم وجود الأسس الثقافية لمثل هذا العمل<sup>2</sup>.

ومن أسلوب الفارابي في كتاب الحروف ما يدل على أنه كان في الأصل مجموعة دروس ألقاها الفارابي وكتبها السامعون عنه في مجلس التعليم، كما اكتشف محسن مهدي السبب وراء عدم اهتمام الفارابي بالإشارة في كل كتاب يكتبه إلى جميع الكتب التي صنفها من قبل مع رجوعه الدائم إلى ما قاله فيها. وهذا ما يجعل هناك صلة بين المواضيع التي يبحث فيها الفارابي في كتاب الحروف وبين المواضيع التي تبحث فيها كتبه المنطقية الأخرى<sup>3</sup>.

ومن الاستكشافات التي رصدها محسن مهدي ما وجدته وهو يبحث في دقائق حياة الفارابي من تشابه اسم الفارابي باسم عالم لغوي آخر هو أبو نصر الفارابي الجوهري وهو أحد أعلام القرن الرابع الهجري وقد ترجم له ياقوت الحموي في إرشاد الأريب وكان إماما في لغة العرب، ومات في نيسابور. وأصله من فاراب وهو ابن أخت أبي اسحق الفارابي صاحب (ديوان الأدب)<sup>4</sup>.

ومن دقائق ما اكتشفه أيضا في تحقيقه لكتاب الملة هو ابتداء الفارابي لدعاء وُصف بالعظيم، لأنه يحصي الآراء والأفعال والأقوال التي بعضها يعظم الله ويمجده، يقول المحقق: "ليس من الغريب أن يكون الفارابي قد ألف دعاء يبين فيه ما يعنيه بقوله: "الأقوال يعظم بها الله". ويبدأ الدعاء هكذا "اللهم يا واجب الوجود ويا علة العلل يا قديما لم يزل" وينتهي " وأمط عنها كدر الطبيعة وأنزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة الله الذي هداني وكفاني وأراني والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده وسلم تسليما"<sup>5</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 49

2- المصدر نفسه، ص 43-44

3- المصدر نفسه، ص 24

4- أبو إبراهيم اسحاق الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر وإبراهيم أنيس.

5- أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، مصدر سابق، ص 32-33.

#### 4- خاتمة:

إذا كان العلامة إبراهيم مدكور قد اهتم بفلسفة الفارابي منذ عام 1934، واهتم الباحث المستشرق ليو شتراوس بتأثر الفارابي بفلسفة أفلاطون، فإن ما قام به المفكر العراقي الدكتور محسن مهدي يظل هو الأهم، لا من ناحية التعريف العلمي بفكر الفارابي الفلسفي حسب، إنما أيضا من ناحية ما قام بتحقيقه من رسائل هذا الفيلسوف ومصنفاته التي كانت طي النسيان والإهمال طيلة عصور مضت. فأخرجها إلى النور، ليضيف إلى مكتبة الفلسفة العربية والعالمية إضافات مهمة تعطي صورة مقرّبة لأبي نصر الفارابي، موجهاً اهتمام الدارسين إلى هذا الفيلسوف الشرقي المسلم والعالم المؤسس الذي لُقّب بالمعلم الثاني. ويعدّ ما قدّمه الدكتور محسن مهدي في تحقيق كتاب (الحروف) من منظور خاص وعمليّ في قراءة فلسفة الفارابي ونقدها استكشافاً وانصافاً، مثلاً من مجموعة أمثلة تدلّ على أهمية ما تركه الفارابي من إرث كبير ومنجز ثري، كما تؤكد ما لكتاب "الحروف" من موقع خاص في خارطة المصنّفات الأخرى التي ألفها الفارابي.



**الفرد غير الشفاف وجدلية الكشف والحجب في الوسط الحضري  
أشكال التمظهر و مدلوليات السلوك**

**The opaque individual and the dialectic of detection  
and concealment in the urban environment  
Forms of appearance and the significance of behavior**

**د. شهاب اليحياوي**

**المعهد العالي للعلوم الانسانية  
جامعة تونس المنار  
تونس**

[yahyaouichiheb08@gmail.com](mailto:yahyaouichiheb08@gmail.com)



## الفرد غير الشفاف وجدلية الكشف والحجب في الوسط الحضري أشكال التماظهر و مدلوليات السلوك

د. شهاب اليحياوي

### الملخص:

يشكل المجال حقلاً مثاليًا لدراسة السوسولوجيا الحضرية للتحويلات المجتمعية التي لا تقع إلا في سياق مجال ما في الآن ذاته الذي يمارس فيه المجال (ريفي/ قروي/ حضري) تأثيراً متعدد الأشكال والديناميات على الظواهر الاجتماعية. وقد اخترنا أن نعالج أشكال المؤانسات أو المؤالفات الاجتماعية التي ينتخب لها الأفراد ضمن أكثر المجالات الحضرية فرضاً للقرب الاجتماعي (الحي Quartier) استراتيجيات تبادل وتفاوض اجتماعي. واتخذنا من علاقات الأجوار ميداناً بحثياً لتتبع دينامية الحجب والكشف لما سميناه بالفرد غير الشفاف تعبيراً عن توجه العلاقات في الأحياء الحضرية الجديدة إلى استيعاب المسارات الفردية والمفردنة التي تبحث عبر جدلية الحجب والكشف عن تأمين خصوصياتها وضمان أمنها الاجتماعي. وقد اعتمدنا على متغيرات التزاور بين الأجوار والتهادي في المناسبات الاجتماعية والدينية مؤشرات لفهم اشتغال هذه الدينامية التي تتخذ جدلية الكشف والحجب - في بعدهما المجالي والاجتماعي - نواةً مركزيةً لها.

**الكلمات المفتاحية:** الفرد الشفاف، دينامية الحجب والكشف، التهادي، القرب المجالي، البعد الاجتماعي.

### Abstract:

Space is an ideal field for urban sociology, to study societal transformations that only occur within the framework of a space. At the same time as the space (rural / village / urban) exerts a multifaceted and dynamic influence on social phenomena. We have chosen to deal with the forms of sociability or social affiliations for which individuals, within the most imposing urban areas of social proximity (the neighborhood), elect strategies of social exchange and negotiation. We have taken neighborhood relations as a field of research to track down the dynamics of the concealment and unveiling of what we have called the opaque individual, expression of the tendency of relations in new urban neighborhoods to welcome individual and individualized journeys. who seek through the dialectic of concealment and disclosure to secure their privacy and ensure their social security? We relied on the variables of attendance between neighborhoods and donation on social and religious occasions as indicators to understand the functioning of this dynamic, for which the dialectic of disclosure and concealment occupies a central place in its spatial dimensions and social.

**Keywords:** The Non-Transparent individual, the dynamics of concealment and detection, Donation, spatial proximity, social distension.

## 1- تقديم:

تفرض مورفولوجيا النسيج الحضري في المدينة الحديثة قريبا ماديا وتمركزا أوسع للكثافة في مساحات ضيقة. غير أنّ هذا القرب المجالي La proximité Spatiale (التجاور السكني اللصيق) تنمو في رحمة علاقات اجتماعية أدقّ ما توصف به هو التباعد الاجتماعي Distanciation Sociale الذي تتآكل ضمنه شفافية الفرد Transparence Sociale وتتقلّص بالنظر الى الآخر الشريك في المجال المشترك والعام من المدينة أو من "الحي" Quartier، حدّ الغياب الاجتماعي L'absence Sociale في أوج الحضور الفيزيقي للفرد ضمن مجاله اليومي الحضري. فالمجال المشترك الذي هو "الحي" أو أصغر مكُوناته أي "الشارع" أو ما يسمّى "النهج" ضمن المدينة اليوم ليس فيه ما يجسّر علائقيا بين سكانه أو بين شاغليه إلاّ في حدّه الأدنى الذي تقتضيه الكياسة civilité في وضعيات التلاقي والتقاطع أو في الوضعيات غير الاعتيادية<sup>1</sup>. فكلّ شيء في المجال المشترك أو موضوع اشتراك وتقاطع الاستعمال والحركة داخل الساكنة الحضرية وحتى أصغر أجزاءها يشي بتضخّم ما يطلق عليه زيمل اللامبالاة أو أيضا سلوك التحقّظ الاجتماعي الذي تصطبغ به علاقات الكلّ مع الكلّ أو تصنع مشتركا خفيًا. فضمن الساكنة الحضرية اليوم، يرى كلّ فرد في القرب الاجتماعي من لآخر سواء المجاور أو الملاصق له مجاليًا، أو الذي يتقاسم معه المجال كشفا Dévoilement لعوامله الخاصة ولفردانيته التي يشكّل احترام خصوصيتها واستمرار بقائها خارج حدود معرفة الآخر أو إطلاعها (شفافية/عدم شفافية) أحد أهمّ شروط تطبيعها مع مجاله الحضري انطلاقا من أصغر وحداته المورفولوجية (النهج أو الشارع) وصولا إلى الحيّ ثم المدينة.

إنّ العلاقات الاجتماعية في مدن اليوم محكومة بالمجهولية الاجتماعية Anonymat Social أساسًا<sup>2</sup>. تلك التي تضيق شفافية الفرد بالنظر للآخر المشارك والمشارك ضمن مجاله وتمتّن في مقابل ذلك دائرة الحجب Voilement والإخفاء الاجتماعي لتتقلّص تبعا لذلك دائرة الكشف والمكشوف. على أنّ هؤلاء القريبين/الغرباء وإن كانوا يلتقون في كونهم مجهولين داخل الحياة الاجتماعية للمدن الكبرى على وجه الخصوص، فإنهم يحشدون الشعور بالحرية حشدّهم الشعور بالقيود<sup>3</sup>. فالرابط الاجتماعي ضمن المدينة وتقسيماتها المورفولوجية إنّما هو منتج اجتماعي لعلاقة اجتماعية لا تفرزها بالضرورة الوحدة المجالية للأفراد (الحي أو الشارع أو النهج أو الزقاق)<sup>4</sup>.

1- ونقصد بها غير الروتينية والمُتصلة بالحالات السعيدة كالنجاح في امتحان أو الخطية أو الزواج أو الحصول على شغل أو اقتناء سيارة أو بالحالات الحزينة مثل المرض والموت والضياع والحوادث وما الى ذلك.

2- Simone Penneç, *Les pratiques de la ville entre anonymat et proximité*, Garder une relation urbaine au monde, Les Annales de la recherche urbaine n°100, 2006, Pp.51- 58.

3- George Simmel, « *Métropoles et mentalités* » (1903), cité par Dussuet, A, « Femmes des villes : des individus ou des personnes ? » in (dir.), Femmes et villes, Presses universitaires François Rabelais, Tours, 2005, Pp 359-378.

4- François Ascher, *Métropolis ou l'avenir des villes*, éd Odile Jacob, paris ,1995.

إن وجودنا المتزامن في المكان ذاته مع آخرين يمنحنا صفة "الجار" غير أن هذا التزامن لا يكفي أو لا يصنع آلياً إمكانية خلق رابط اجتماعي أو شكل تفاعل اجتماعي بعينه يجد تجسّداته في سلوكيات يومية، هي التعبيرات أو المؤشّرات في الآن ذاته على شكل العلاقات بين الأجوار داخل الحيّ، مثل تبادل الزيارات وتبادل الحوارات أو التهادي والوهب. وتعتبر هذه السلوكيات في سياقها اليوميّ جسراً (صورة الربط أو إيجاد صلة) وباباً (الفصل والتفكك أو العزل/ القطيعة) في معناهما الزيملي بين الفردي والجماعي وبين الانغلاق والانفتاح<sup>1</sup>. فالقرب المجالي الذي تصنعه مورفولوجيا الحيّ لا يلزم ضرورة الأجوار بالانخراط في علاقات اجتماعية مع أجوارهم الأكثر التصاقاً جغرافياً ومكانياً إلا إذا حصل اعتراف متبادل بينهم واستعداد لفكّ براديفم التحفّظ الاجتماعي وما يصحبه من ديناميات كشف وحجب تتخذ أنساقاً وأشكالاً مختلفة تصطبغ بها الروابط الاجتماعية على نفس قدر تأثر العمارة وأشكال السكن وكيفيات الفعل في المجال الخاص والعام.

تبعاً لذلك يتدبّر البحث الروابط الاجتماعية بين الأجوار ضمن الأحياء الجديدة المتّسمة بعدم التجانس وتنوع الهويات المجالية للمتساكنين التي تفضي بنا إلى التساؤل عن كيفية تعايش سكان المدن في مجالاتهم الحضرية الأكثر فرضاً للقرب في بعده الماديّ؟ وما هي أنواع العلاقات الاجتماعية التي ينسجها المتساكنون في سياق هذا القرب المجالي الذي تفرضه المورفولوجيا الحضرية ضمن المدن بأشكال متنوعة تتوزّع بين التلاصق الأفقي ضمن السكن الفردي أو التقاطع المتعدّد ضمن السكن الجماعي؟ وكيف تتم إدارة الاختلافات وما هي أشكال التعايش بينهم؟ واستناداً لفرضية البحث الكبرى بأنّ القرب المجالي في الأحياء السكنية الجديدة ينتج نقيضه اجتماعياً وأنّ علاقات الأجوار تستجيب لنزعة التحفّظ الاجتماعي الذي يبقى للأفراد هامشاً أوسع لعدم الشفافية تتوافق وترهّل مؤانسات القرب sociabilités de proximité بعبارة<sup>2</sup> Authier، فإنّ وحدة التحليل هي تتبّع أشكال الحجب الاجتماعي التي يمارسها الأجوار ضمن مجالاتهم السكنية الجديدة لإنتاج عدم شفافية اجتماعية تعبّر مجالياً بأشكال مادية ورمزية عن التغيرات العميقة في الروابط الاجتماعية والمعاني التي يمنحها الأجوار ذاتهم لسلوكيات التحفّظ الاجتماعي التي تصطبغ بها علاقاتهم مع الآخرين ضمن العي السكني الجديد. وقد ارتضينا لهذا المبحث وأسئلته الإشكالية أن نتوسّل تقنيات المنهج الكيفي الأقدر على التسلّل إلى البعد الدلالي الخفيّ الذي لا تشي به إلا الممارسة المجالية اليومية للفاعلين وما يعبرون عنه بأنفسهم من أفكار وتمثّلات ومواقف ومشاعر وتأويلات تضع الباحث في تمرين استثمار حقل المعاني والدلالات التي توجّه الممارسات المجالية للناس. فالتحوّل الهيكلي للمجتمع الحضري يتجلّى في العوالم الروتينية واليومية وفي السرديات الذاتية للأفراد<sup>3</sup>. ولعلّ أقرب تقنيات

1- George Simmel, *Sociologie et épistémologie*, Puf, col sociologies, Paris 1981, p 15.

2- Jean-Yves Authier, *Les citadins et leur quartier. Enquêtes auprès d'habitants de quartiers anciens centraux en France*, L'Année sociologique 2008/1 (Vol. 58), p 21-46.

3- Frey Oliver, « *Sociologie urbaine ou sociologie de l'espace ? Le concept de milieu urbain* », *Sociologies* [En ligne], Dossiers, (15 novembre 2012), consulté le 18 juillet 2021. URL:

<http://journals.openedition.org/sociologies/4168>; DOI: <https://doi.org/10.4000/sociologies.4168>.

المنهج الكيفي للموضوع هي الملاحظة بالمشاركة اعتباراً لأنّ الباحث هنا هو أحد أعضاء مجتمع الدراسة الذي هو حي بن يدر بمدينة المرقية<sup>1</sup> التي تشهد منذ عقدين حركة توسّع عمراني سريع وظهور أحياء جديدة غيرت الكثير من ملامحها المعمارية والعمرانية. هذا فيما يخص السؤال الاشكالي الأول الذي يضعنا أمام الممارسة المجالية للفاعلين في الساكنة الحضرية. أمّا مبحث البعد الدلالي لسلوك التحفظ الاجتماعي فإنّ استثمار تقنية المقابلة نصف الموجهة أصوب لبلوغ المقصد البحثي من حيث ضرورة التوافق بين غايات الدراسة وتقنيات البحث كأحد أهم عناوين التمشي المهجي الناجح.

فضلاً عن طرح الأسئلة الاشكالية وصياغة توجهاتها البحثية يتطلّب البحث الميدانيّ تأصيل عمقه النظري عبر مناقشة مفاهيمه المركزية وتدقيقها. وهو ما يفسّر تخصيصنا لقسم نظري نداول ضمنه علاقة الاجتماعي بالمجال التي تشكّل البرادغيم المؤسس لعلم الاجتماع الحضري عبر أحد تقسيمات المدينة مورفولوجيا وهو "الحي" Le Quartier وما يحيل إليه من تعدّد ديناميات التساكن وتعدّد أشكال المؤالفة الاجتماعية من جهة، والتحوّل الذي تشي به أو تبيّن أشكال التفاعل الاجتماعي ضمنه من هويات متعايشة للأفراد إلى هويات متخاصمة، ومن هويات اندماجية إلى هويات منفردة تجسيدا للتحوّلات الاجتماعية في تشكيلات البنى الاجتماعية للمجتمع تلك التي تجد تعبيرها ضمن المجال وعبره. فالسوسيولوجيا الحضرية أو سوسيولوجيا المدينة أو سوسيولوجيا المجال تسلّم كلّها بوجود علاقة تبادلية التأثير والتأثر بين البنى الاجتماعية والبنى الحضرية المجالية. ففي المدينة أو المجال الحضري بمختلف تقسيماته، تتجلى التحوّلات الاجتماعية تحوّلات مرئية يتسّى وصفها ميدانياً. وتشتغل المدن وسكانها في الوقت ذاته كقوى دافعة للتغييرات الهيكلية في المجتمع. وهو ما يصوغ أكثر البرادغيمات المؤسسة للسوسيولوجيا الحضرية التي لا يمكن معها مقارنة التشكيلات والبنى الاجتماعية والمجتمعية وتمثّلها إلاّ في ارتباطها بالمعطى المجالي أي كيفيات شغل المجال وتهيئته واستعمال أشيائه وأسلوب الحياة الاجتماعية ضمنه وما يقترن بها من أشكال اجتماعية للتفاعل والتبادل<sup>2</sup>.

1- سمي حي بن يدر نسبة الى مالك الأرض وهو أحد فروع عائلة بن يدر، وهو الأكبر والأقدم.... ويقع بجانب حي الياسمين الذي يقدمه بيضع سنوات. وقد انطلق البناء ضمن هذا الحي سنة 2011 تقريباً بحسب معاينتنا المباشرة منذ استقرارنا بحي الياسمين سنة 2008. وقد شيد أحد افراد مالكي الأرض جامع النخيل (2014) على مدخل الحي قبالة الشارع الرئيسي الذي يشق المدينة ويربط بينها وبين برج العامري منه باجة وبين أحياء تونس الجنوبية في اتجاه العاصمة. وقد اخترنا من بين مجتمع الدراسة 36 حالة لإجراء مقابلات نصف موجهة. وتستجيب الفئة المبحوثة إلى متغيرات الجنس (نصف إناث ونصف ذكور) ومتغير الفئة العمرية (ثلاث فئات عمرية. 6 اشخاص من كل فئة عمرية) ومتغير الوضعية الاقتصادية.

2- Yankel Fijalkow, « Martina Löw, *Sociologie de l'espace* », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 07 janvier 2016, consulté le 16 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/19780> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lectures.19780>.



## 2- في التأصيل النظري للبحث:

### 2-1- الحي: دينامية التساكن (المجالي) وتعدّد أشكال المؤالفة (الاجتماعي):

تنكشف المدن لدى فرنسوا دوبي Dubet بما هي تمظهرٌ للمشكلات الاجتماعية<sup>1</sup> التي أفرزتها سيوررات تغير المجتمعات. ولعلّ أكثرها طلبا للبحث ما يتّصل بالتحوّلات في أشكال التضامنيات والروابط الاجتماعية داخل الأحياء المدنية الجديدة التي تشكّلت خارج المدينة وعلى أحواضها جالبة معها هويات مجالية (أو تمظهرات مجالية للهوية)<sup>2</sup> وانتماءات اجتماعية ورساميل ثقافية ورمزية متخالفة ومتعارضة. وعلاوة على ذلك فإنّ "الحيّ" Quartier هو أحد أكثر المجالات الحضرية التصاقا بمشكلات التحضر والتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية على غرار الفقر والتمهيش والاقصاء الاجتماعي والفصل المجالي والاجتماعي والعنف الحضري وكل أشكال عدم المساواة مكانيا أو مجاليا.

لم يكن اهتمام السوسولوجيا الحضرية بدراسة الحيّ وحدةً مجاليةً محليةً ولید نشأتها بل كان سابقا لها منذ نهاية القرن التاسع عشر مع Patrick Geddes في شكل جرد منهجي للتجهيزات والصناعات والتجارة والسكن ضمنه.<sup>3</sup> ومع بداية القرن العشرين شكّل "الحيّ" موضوع اهتمام الجغرافيين الفرنسيين قبل أن يشغل اهتمام الاقتصاديين بداية خمسينات القرن الماضي. وقد مهّدت كلّ هذه الدراسات إلى جانب أعمال إدغار موران Edgar Morin وهنري مندراس Henri Mendras لدخول مشكلات تأثيرات النمو الحضري وتحوّلات أنماط السكن وأشكال الانتماء إلى المجال<sup>4</sup> عموما، وإلى الحقل البحثي للسوسولوجيا خصوصا. تأسست إثرها حقول معرفية جديدة تغيّرت عنونتها من السوسولوجيا الحضرية إلى سوسولوجيا المدينة أو سوسولوجيا المجال.

ولقد ظلّ الحي منذ عشرينيات القرن الماضي وفيّا لتمثّله "كالقريّة داخل المدينة"<sup>5</sup> بتأثير قويّ من سوسولوجي مدرسة شيكاغو<sup>6</sup> وخاصة البحوث الميدانية الميكروسوسولوجية التي أجريت ضمن أحياء تقع في مناطق انتقالية وفوضى اجتماعية بدءًا من الثلاثينات وامتدادا إلى خمسينات وستينات القرن

1- François Dubet, « *La Crise De La ville Aujourd'hui* », dans Augustin P. et Gillet. J. C., éd Quartiers Fragiles, Bordeaux, 1966, Pp 23-26.

2- Richard Morin. Michel Rochefort, *Quartier et lien social : des pratiques individuelles à l'action collective*, Lien social et Politiques, n39, paris, printemps 1998, p 103–114, <https://doi.org/10.7202/005194ar>, consulté le 17 juillet 2021.

3- Yankel Fijalkow. Amélie Nicolas, "*Quartiers, rues et espaces publics : éléments pour une histoire des Etudes Urbaines francophones*", Environnement Urbain [Online], Vol 13 ( 2018) On line 03 July 2018, consulté le 29 April 2021. URL: <http://journals.openedition.org/eue/2144>

4- Y. Fijalkow. A. Nicolas, op cit.

5- Gaulin Chantal. Young M., Wilmott P, *Le Village dans la ville*. In: *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 30 années, bulletin n°3-4, Juillet-décembre 1983, Pp 319-320.

6- Alain Coulon, *L'école de Chicago*, puf, paris, 2002.

الماضي لمناطق تركّز الطبقة العاملة التقليدية في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. هذا وقد اعتبرت السوسيوولوجيا الحضرية وفقاً لـ Grafmeyer<sup>1</sup> الحيّ- منذ ثمانينات القرن الماضي- إمّا "جزءاً من المدينة"، أو "مجال قرب"، أو "وسط عيش"، أو إطاراً لفعل اجتماعي يتّصف بالتنوّع والتعدّد والاختلاف.

من أجل ذلك لا تستقيم دراسة الحيّ ضمن التحليل السوسيوولوجي - في بعده الجغرافي بما هو أحد تقسيمات مورفولوجيا المدينة وجغرافيتها المادية والبشرية- لأنّه ضمن الحي ومورفولوجيته التي تصنع القرب الفيزيقي بين الأفراد وتساكنهم تنكشف تصوّرات أهليّه وتمثّلاتهم ومواقفهم تُجاه الآخرين سواء الذين يشاركونهم المجال العموميّ المشترك ويقاسمونهم إياه، وذلك من خلال الروابط الاجتماعية التي يقيمونها، أو من خلال شكل المؤالفة<sup>2</sup> sociabilité التي ترافقها أو تصنعها أو تشي بدرجة الاستعداد للانخراط في الفعل الاجتماعيّ. إنّها روابط تتحدّد بها درجة الاندماج في المجال الحضري الجديد ممّا يلزم البحث في الرابط الاجتماعي<sup>3</sup> واستدعاء مسألة الاندماج الاجتماعي مثلما يدفع الى ذلك غيدنز<sup>4</sup>.

فالرابط الاجتماعي ضمن المجالات الحضرية الجديدة منفتح بقوة على تأثير ما يمكن تسميته بالهوية المجالية المتنقلة للفرد أي هويته المجالية التي تكوّنت وترسّخت داخل مجال قديم (ريفي أو قروي أو حضري - مركزي أو طرفي-) احتضن مرحلة أو مراحل عمرية للفرد وتشرّب ضمنها مجموعة من القيم والمعايير التي هندست ممارسته المجالية، أي أشكال تضامنه الاجتماعي واندماجه في مجاله، وتفاعله مع مختلف وجوه الحياة اليومية داخل الحي. فغيدنز<sup>5</sup> في فهمه للمؤالفة الاجتماعية يقترض مفهوم الاطراد (التكرار) في الفعل اليومي زمانيا ومكانيا في ظلّ الوجود المشترك أو التساكن ضمن المجال الحضري. ذلك ما يؤسّس الشّروط الدّنيا لخلق روابط اجتماعية بين شاغلي الحيّ في علاقة تفاعلية ودينامية مع شكليّ القرب Proximité أو البعد Distance الاجتماعيّ بينهم وذلك ضمن هذا المشترك المجالي المدرك أو المتصوّر بعبارة لوفافر<sup>6</sup>.

يُوجدُ الحيّ- بما هو وحدة مجالية اجتماعية تتخذ بتعبير لادرود Ledrut فردانيتها الجماعية الخاصة<sup>7</sup>- إطاراً مجالياً للقاء الاجتماعي Rencontre بين شخوص حاملة لرؤى ومواقف وهويات وممارسات مجالية تتنوّع حدّ المخالفة أحياناً، وذلك عبر ما يبتكره المجال من فرص القرب أو التباعد الاجتماعيين بمعناهما

1- Yves Grafmeyer, *Habiter Lyon. Milieux et quartiers du centre-ville*, Presses Universitaires de Lyon/C.N.R.S./P.P.S.H, Lyon, 1991.

2- Simmel, op cit, Pp 359-378.

3- Serge Paugam, *Le lien social*, coll. Que sais-je ? Presse universitaire de France, paris, 2008, p86-106.

4- Anthony Giddens, *la constitution de la société, éléments de la théorie de la structuration*, Puf, paris, 1987, p75.

5- Giddens, op cit.

6- Henri. Lefebvre, *La production de L'espace*, éd Anthropos, 1974, p 44.

7- Raymond Ledrut, *Sociologie Urbaine*, Puf, Paris, 1979, p 117.

الزيملي<sup>1</sup>. فالموقف من القرب المكاني والمجالي في الأحياء الجديدة يكتف إلى حد كبير مساحة التباعد أو القرب الاجتماعي المُستقرّاً من شكل المؤالفة الاجتماعية في بعدها الفردي والجماعي وتبعاً لذلك الممارسات المجالية. فالحيّ السكني بما هو وحدة اجتماعية-مجالية يمتنّ لدى<sup>2</sup> Granovetter الروابط الضعيفة في الآن نفسه الذي يخلق فيه روابط ضعيفة أي روابط لم تغادر - بفعل فجوة تواصلية-العلاقات المصطنعة التي تفتعلها إكراهات القرب المجالي. فهو حقل للتفاعل والتشبيك العلائقي (wellman) والرباط الاجتماعي والمؤالفة الاجتماعية مثلما هو مجالٌ للفصل والعزل والتباعد الاجتماعي واللامبالاة والغربة الاجتماعية<sup>3</sup> والتصحّر اللساني<sup>4</sup>. فالموضع المكاني للحي بما هو مساحة جغرافية أو حيّز مكاني هو مولّدة غير مناسب لدى Leroux على خلاف تصور غيدنز، للرباط الاجتماعي، أي مجموعة من العلاقات الاجتماعية بين أفراد أو هويات تقترن بجماعات اجتماعية مختلفة<sup>5</sup> يتشاركون نفس المساحة المعيشية، ولكنهم لا يحملون التمثيلات ذاتها للمجال المشغول ولذواتهم ومكاناتهم الاجتماعية، ولهذا الغير "الشريك/الغريب" في المجال. وضمن هذا الحيّز الجغرافي والعالم الاجتماعي الذي هو الحيّ الجديد تتفاعل ديناميات هويات فردية وجماعية قلقة في معنى بحثها عن تموقع ضمن المجال الاجتماعي الجديد لها ضمن دينامية القرب والبعد الاجتماعيين<sup>6</sup> لاسيما أنّ القرب المجالي محسوم بعامل الجغرافيا المادية. وقد يكون أحد عناصر استفزاز قلق هذه الهوية المجالية للأفراد الباحثين عن تملك آليات بلورة اختياراتهم في سياق تشكّل ذواتهم. بالتالي رفض مقاومة معقولات السيطرة بأشكالها المتعدّدة بعبارة<sup>7</sup> Wieviorka. هذا التموقع هو تعبير عن المسافة التي تتخذها الذوات الاجتماعية من الآخرين في بحثها عن التشكّل أو إعادة التشكّل في الحيّ<sup>8</sup>، تجد تعبيراتها في علاقات الجوار أو العلاقات وجه لوجه، بما أنّ المكان يتحوّل إلى رابط لدى Maffesoli<sup>9</sup> ويحتفظ بقدرة على إنتاج الأحداث الاجتماعية في نفس الوقت الذي ينتصب فيه سياقاً للفعل الاجتماعي

1- جورج زيميل، الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا، ترجمة حسن أحجيج، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 207، ص 109.

2- Richard Morin. Michel Rochefort, op cit.

3- زيميل، مرجع سابق. ص 229-230.

4- إدريس مقبول، الإنسان والعمران: رسالة في تدهور الأنساق في المدينة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، 2020، ص 52.

5-Tapie Guy, *Sociologie de l'habitat contemporain Vivre l'architecture*, éd Parenthèses, coll. « Eupalinos », 2014, p 13.

6- Joseph Isaac, *La Ville Sans Qualité*, La tour d'algues, Paris, 1998, p 23.

7- Michel Wieviorka, *La Violence*, Balland, Paris, 2004, p 286.

8- Jean-Yves Authier, *Les rapports au quartier*, dans Jean-Yves Authier (dir.), Bensoussan. B., Yves Grafmeyer, LÉVY J.-P., LÉVY-VROELANT C., *Du domicile à la ville. Vivre en quartier ancien*, Anthropos, coll. « Villes », Paris, 2001, Pp 329-331.

9- Michel Maffesoli, « *Le Quotidien Et Le Local comme Espaces De La Sociabilité* », dans M. Audet et H. Bouchikhi, *Structuration Du Social Et Modernité avancée*, presses de L'université de Laval, Québec, 1993, Pp 103-218.

وأطاراً له. فالحيّ كمجال في مفهومه اللوفافري Lefebvre منتج للفعل الاجتماعي وللتفاعل الروتيني اليومي<sup>1</sup> بما يخلقه من فرص الالتقاء والتلاقي وتبادل أشكال مختلفة للتواصل وتبادل الرسائل والعلامات والرموز. على أنّ مفهوم إنتاج المجال لديه يوصل بين البعد المادي المتجليّ في نشأة المجالات والبعد الاجتماعي الموصل بالممارسات الاجتماعية للنّاس ضمن هذه المجالات الحضرية بمتعدّد مساحاتها وموقعها ضمن الكلّ الحضري الذي هو المدينة.

إنّ مدينة اليوم هي مدينة "لا أحد" بمعنى افتقادها لملامح أو لهوية جامعة ترتقي الى خلق جماعة حضرية. فهي أقرب الى التجمّعات البشرية منها الى الجماعة أو المجتمع بمعناه الكلّي أو المحليّ بعامل وهن روابط الانتماء ضمنها désaffiliation بعبارة روبرت كاستيل<sup>2</sup>. فالنّاس داخل المدينة لا ملامح مشتركة لهم ولا شيء يشدّهم الى المدينة غير ارتباطاتهم الوظيفية وغير الشخصية التي أوجبت وجودهم في هذا المجال أو ذلك. فصلاّتهم بالمجال لا تاريخ ولا هوية لها تصنع أرضية صناعة التقاطع الهوياتي. فانتماءات الأفراد تدخل الهويات المنفصلة عن مجالها المؤسّس (ماضيها المجالي) في قلق يجد تعبيراته في روابطهم بمجالاتهم الخاصة (الدار وواجهاتها) وبالعام والمشارك (الرصيف والشارع والحي) التي تستوعبها النزاعات والخلافات والصراعات والتباينات<sup>3</sup>.

## 2-2- من هوية متعايشة (اندماجية) الى هوية متخاصمة (منفردة):

ينتقل النّاس لأسباب متعدّدة ضرورةً أو اختياراً، من مجال تشكّلت ضمنه هوياتهم الفردية والجماعية في توافق مع سيرة حياة اجتماعية وجماعية تراكمت فيه إلى مجالات جديدة قد تمثّل استمراراً أو انقطاعاً عن نمط التواجد في المجال وما يقترن به من ممارسات مجالية وأشكال تفاعل مع الآخرين ومع المجالات الخاصة والعامّة. فعلاقة النّاس بالحيّ الجديد تستجيب لشكل الرابط الذي يتصوّرونه بالمكان والمجال ومدى توافقه أو تخالفه مع صورتهم عن أنفسهم وتصوّراتهم للآخر. فقد أظهر روبرت بارك Park منذ عشرينات القرن الماضي أنّ التناقضات الاجتماعية وحتى الصراعات والتشنّث الاجتماعية تترسّخ مجالياً في مختلف أحياء المدينة<sup>4</sup>. فالمجال يحتضن ويمظهر المكانة الاجتماعية للأفراد مثلما أنّ المكانة الاجتماعية تتخذ من المجال سياقاً للتمظهر عبر المساحة المشغولة من المجال ونمط السكن وما يملكه الفرد الذي يحتلّ مكانة اجتماعية بعينها. فتواجد أفراد ينتمون لنفس المكانة والموقع الاجتماعي يجعل المجال المشغول (الحي) متمنّعا ومغلّقا على غيرهم ممن هم أقلّ مكانة اجتماعية. ثم يعود هذا الحيّ ليتخذ عبر هذه الصورة أو السمعة التي انتجها اشتراك هؤلاء في نفس المجال، بما هو القيمة المادية والعنوان الاجتماعي الذي يخلق

1- Lefebvre. H, op cit.

2- Robet Castel, *la dynamique Des Processus De Marginalisation, De La Vulnérabilité à La Désaffiliation*, cahiers de recherche sociologique n°22, paris, 1994, Pp11-27.

3- Françoise Choay, *Espaces : L'évolution De L'espace En France*, éd Skyra, Milan, 2003, p 27.

4- عبد الرحمان المالكي، مدرسة شيكاغو ونشأة سوسولوجيا التحضر والهجرة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016. ص 104.

فواصل مجالية هي في أصلها فواصل وموانع اجتماعية (عدم الانتماء لنفس الطبقة أو شغل نفس المكانة الاجتماعية).

تكشف سيرورة التحضر والحضنة ضمن المدن تحولات كبرى في شكل السكن ونمطه، تفرض مناخا اجتماعيا سمته الرئيس عدم التجانس الاجتماعي والثقافي بين مكوثاته التي تعارض دينامية التباعد الاجتماعي ضمنه القرب المادي والجسدي الذي أوجده نمط التحضر وتشكل الحواضر الجديدة. هذا التغيير في المجال يرافقه تغيير في نمط الحياة الجماعية وأشكال العلاقات التي أصبحت تميل الى الفردية والعقلانية أو العلاقات الباردة بعبارة عبد المالك صياد<sup>1</sup> واتخاذ مسافة اجتماعية بين الأفراد كقاعدة سلوك معمة تعبّر عن نفسها بأشكال مختلفة عمرانيا ومعماريا وسلوكيا وعلائقيا. فالكثافة الديمغرافية والقرب الفيزيقي والنسق المتوتر والسريع لنسق الحياة داخل المجالات الحضرية الجديدة تدفع بساكن المدينة الى بلورة فردانية وموقف تحفظ من الآخر أو الغير يتأثر بما يسميه زيمل بعقلنة الحياة الفردية<sup>2</sup> ضمن المجال الحضري التي تصوغ عقلية المدني وتوسّع ما اسميناه بالفرد غير الشفاف ومساحة الحجب الاجتماعي المعبر عنه سيميولوجيا عبر أشكال السكن والمعمار وعبر سلوكيات مثل تبادل المعلومات والحوار وتبادل الزيارات والتهادي وأشكال التضامن في الوضعيات غير الاعتيادية. ويقوم سلوك التحفظ هذا على حد أدنى من حماية الذات وخصوصيتها التي تزهّر في عدم شفافيتها الاجتماعية تجاه الآخرين في المجال الحضري. فتبادل الفعل مع الآخر ضمنه يحافظ دائما على مسافة اجتماعية ما ترجم قلق الهوية وفردنة روابطها في سيرورة إعادة تشكّلها ضمن مجالها الحضري الجديد.

تتنصر هذه المعقولة لأسبعية العقلي والفردى على العاطفي والجماعي الذي يميّز العلاقات في المجالات الحضرية الصغيرة والأقلّ كثافة. وتورّط الفردانية وموقف التحفظ الاجتماعي الفردى في وضعية غريبة ضمن المدينة أي في وضعيات انكفاء على الذات أو انسحاب أو عزلة، وإلى سلوكيات غير اندماجية وهامشية تفكّك التنظيم الاجتماعي. ويرمز الغريب إلى القرب وإلى البعد. ويتّرجم جدلية البعد والقرب في العلاقات الاجتماعية داخل المجال الحضري وخاصة المجال العمومي. يتناسب هذا الرابط بين القرب والبعد مع نموذجين من العلاقات الاجتماعية: العلاقات الودية التي تنعقد بين "نحن" والعلاقات العمومية أي العلاقات بين الغرباء.

تشتغل الأسوار والجدر ضمن الأحياء الحضرية الجديدة في سيميائية تنوّع بين غاية مظهره المكانة الاجتماعية عبر ما تتّخذها الواجهات من أشكال معمارية وجمالية وزخارف وألوان يمعن أصحابها في إظهار الواجهة<sup>3</sup> التي ينسبون لها لذواتهم وبين الإنصات إلى هاجسي الأمن والخصوصية<sup>4</sup>. أمّا هاجس الأمن فيحقّقه

1- المالكى، ص 43-45.

2- زيمل، مرجع سابق. ص 243-252.

3- انظر شهاب اليحياوي، توزيع الفضاء المدني والتغيير الاجتماعي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2013، ص 230-229.

4- انتهينا استنادا الى الكم الواسع من الملاحظات المباشرة المدوّنة ضمن مجتمع الدراسة المذكور في مقدمة البحث حول طرق وكيفيات تصرف الناس في مجالهم الخاص الذي هو المسكن وخاصة واجهة المنزل، إلى أنّ أكثر الناس تدخلا في الواجهة وإدخال

العلو الكافي للأسوار والجدر وتجهيزها بوسائل المراقبة والمتابعة لمنع أو تعطيل الولوج إلى الداخل وأما هاجس الخصوصية فيجد تعبيره الرمزي في خلق لا مرئية مادية تعتم الداخل وتضمن عدم شفافية ما يقع خلف تلك الواجهات والأسوار من المجال الخاص الذي يراد له أن يبقى معتمًا للأخر الذي يشكّل قربه المادّي والمجالي القسريّ مصدر توتر وقلق يبيح الحديث عن ازمة الرابط الاجتماعي<sup>1</sup>. غير أنّ الملاحظ على الميدان أن الحجب الاجتماعي يغادر هذا التلازم مع الترجمة المادية في صيغة تغيير المعمار وشكله ليلتمس دينامية تواصلية تتخذ من علاقات التزاور وتبادل الحوار والتهادي آليات تنفيذ وتجسيد لها بما يتماهى ورؤية الفرد لموقعه ضمن الحي وتمثله لعلاقاته بالآخرين ضمن المجال الحضري الأشدّ قرباً (الحي).

تغري هذه الأفعال المادية، شديدة التشبّع بالمعاني والرموز، التحليل السوسولوجي بالبحث خلف المظهر المادّي أو الجمالي أو الفئّي لفعل الذوات الاجتماعية في مجالها الخاص بمتعدّد أشكاله بحثاً عن التماهى مع هويات هجرت حضيرتها الجماعية كهويات مندمجة في مجالها ومتعايشة مع سياقاتها الجماعية الماضية لتستقرّ في مسارات فردية ومنفردة تجعلها أقرب إلى أن تكون هويات متخاصمة أي تبدي تباعدا اجتماعياً أكثر من القرب والتحفّظ الاجتماعي أكثر من الانفتاح على الآخر الشريك المجالي كما ينكشف في علاقات الجيرة كوحدة تحليل تستدعي البعدين المجالي أي الموضوعي (الجار بما هو حقيقة مادية) والاجتماعي أي الذاتي في معنى اقترانه بتمثّلات الفرد لمفهوم وملح الجار الذي قد يكون لدى البعض هو الغير ملاصق مادياً بالضرورة وبالتالي يتحرّر المفهوم من ارتباطه الفيزيقي بالقرب المجالي بل ويلغى ملزمة القرب المكاني ليستعوض عنه بمعيار التقارب الاجتماعي. فتمفصل البعدين القرب الفيزيقي والقرب الاجتماعي يتخذ أشكال متنوّعة ضمن المعاش اليومي للأفراد كمادة للتبادل الرمزي بينهم ضمن المجال الحضري.

### 3- ديناميات الكشف والحجب والممارسات الاجتماعية داخل الساكنة الحضرية:

يخلق التساكن اختلاطاً اجتماعياً *mixité sociale*، يفرض تبادل يتخذ أشكالاً تتدرّج من التعاون إلى التصادم، ومن التقارب إلى التباعد ومن الانفتاح على الغير الذي يتواجد معه ويتقاسم معه المجال المشترك - الذي هو "الحي" - إلى التجنّب والتحاشي. فالأجوار يطرحون على بعضهم البعض عبر نسق حياتهم اليومي وضجيجهم وعاداتهم وطرائقهم في التواصل وكيفيات تواجدهم ضمن مجالهم الخاص أو المشترك من الحي،

تحسينات متكررة عليها في اتجاه الضخامة والجمالية هم الذين يجاورون من هم أقلّ منهم مستويات مادية. فكأنّما الاشتراك في نفس الحي مع التفاوت الطبقي مصدر قلق شخصي لهم يدفعهم إلى التعبير عن اختلافهم أو تميّزهم الطبقي أو الفئوي عبر واجهة الدار. هم بذلك يعلنون أنهم أعلى طبقة أو انتماء فئوي ويرسمون رؤيتهم لأنفسهم وهويتهم وموقفهم من الغير ضمن الحي عبر التخالف المعمار والجمالي والذي يناسبه تصرف تواصلية شديد التحفّظ والتباعد والإصرار على شكلية الرابط وعدم خروجه عن الطابع الوقي والاستثنائي غير القابل للتكرار.

1- Louise Horn, « Pierre-Yves Cusset, François de Singly, *Le lien social* », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 22 février 2008, consulté le 17 aout 2021. URL :

<http://journals.openedition.org/lectures/539> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lectures.539>

وعبر الروائح المنبعثة من المطبخ، وضعيات يختلف تأويلها وفهمها والتعاطي معها وردة الفعل تجاهها. وتعبّر أشكال المؤلفات هذه عن نفسها في سلوكيات اجتماعية انتقينا من بينها ما اعتبرناه مؤشرا ومقياسا للروابط الاجتماعية بين المتساكنين في الحي وهي التهادي وتبادل الزيارات أو التزاور بين الأجوار.

### 3-1- التهادي بين الوظيفة الاتصالية ودينامية خلق الرابط الاجتماعي:

يتخذ التهادي أو تبادل الهدية والهبة<sup>1</sup> - بما هو سلوك سوسيو أنثروبولوجي ونظام اجتماعي للتبادل<sup>2</sup> بين الأجوار أشكالاً ترتبط كلّ منها بوضعيات اجتماعية لها خصوصيتها التي ترسم حدود انتشارها بين الأجوار، وجغرافيا اجتماعية نستقرأ منها مورفولوجيا انتماء الفرد إلى الحي. وقد اعتبر موس *Mauss* الهبة نظاما اجتماعيا شاملا وشديد التعقيد يتجاوز اقتصاديّة التبادل. فتبادل الأشياء الماديّة إنّما هو ظاهرة تحيل على حمولة دلالية رمزية مثل تبادل المجاملات والطقوس والنساء والأطفال والولائم وما إلى ذلك<sup>3</sup>. وتنبني الهدية أو الهبة على الكرم الذي لا تنتفي معه صفة الإكراه والإلزام في المنح والقبول.

تهدف الهبات إلى ترميم العلاقات الاجتماعية أو تأكيدها أو تقويتها. ويترتب عليها نظام من الاكراهات والإلزاميات ثلاثية "العطاء والأخذ وإعادة العطاء". ولا تختلف قيمة الهدية والزامية فعل التهادي<sup>4</sup> والوهب بالنظر فقط إلى قوّة الرابط الاجتماعي بين الأجوار أو ضعفه، ولكن بالنظر أيضا إلى تباين تقييم وثمانين الأجوار للمناسبات ذاتها التي تقترن فيما الاحتفالية الاجتماعية أو الدينية بطقس التبادل. فسلوك التهادي بين الأجوار كآلية مجتمعية لصناعة "الاجتماعي" إنّما يتلقّى تأثيرا متعدّد الدلالات والسياقات. فإذا كان نظام التهادي ينسج العلاقات الاجتماعية ويشبكها داخل الحي في الوقت الذي يخضعها إلى مراجعات في اتجاه تمثيها أو اضعافها استجابة لتجربة التعايش الجمعيّ مع شركاء المكان وتقييمها دوريا، فإنّه يتأثر بتخالف الرساميل الثقافية للناس التي تثمن بأشكال مختلفة ومتفاوتة المناسبات الاجتماعية والدينية ممّا يترتب عنه استجابات مختلفة الدرجات لها في نسق التهادي الذي يصاحب هذه المناسبات، وتتكشف معه شبكة العلاقات بين الأجوار وأشكال المؤلفات الاجتماعية التي تحركها. في هذا السياق تعبّر المستجوبة م. ط "لا تُغيّر دينية المناسبة رأبي وموقفني من بعض الأجوار، أعرف أن المناسبة تحثّ على قيم التسامح والتعاطف والتضامن ولكن ما يقلقني أنني لو خضعت لهذا التفكير سأفتح على نفسي بابا طالما حرصت على غلقه احتفاظا بسطحية العلاقات مع الغالبية العظمى من أجواري. يكفي تبادل السلام والتحية

1- في معنى تبادل المواد الغذائية أو الحلويات أو المرطبات الخاصة بالاحتفالات في المناسبات الدينية أو تبادل الخضر أو الثمار المنتجة محليا في حديقة المنزل أو ثمرة عمل فلاحي. ويشمل أيضا الهدايا الممنوحة للأبناء بمناسبات التفوق أو النجاح الدراسي أو في مناسبات ختان الذكور أو خطبة أو زاج أبناء الجيران.

2- Marcel Mauss, Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, 1923, 2<sup>e</sup> éd, Puf, Paris, 2012.

3- موس. مارسيل، مقالة في الهبة، أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه، ترجمة محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2014، ص 20.

4- المرجع نفسه، ص 20.

وبعض العبارات التضامنية لنصنع أجواء ودية خالية من المنغصات التي تجلبها الدخول في مناطق الخصوصية<sup>1</sup> أو أيضا ما عبّر عنه أحد المستجوبين " بري تحبني ندق عليهم الباب ونقدّم لهم حلّ العيد أو التهاني بعيد الأضحى مثلا وهم لا يكلفون أنفسهم حتى رمي السلام علينا عند الالتقاء وجهها لوجه"<sup>2</sup>.

يقع الخلط بين الاجتماعي والثقافي أثناء تأويل سلوك عدم تبادل الأجوار لمربطات عيد الفطر أو أجزاء من أضحية "العيد الكبير"<sup>3</sup> مثلا. فسلوك عدم التهادي هنا لا يطلب مباشرة "الاجتماعي" في تفسيره أو تفهّمه. فقد لا يعني ذلك ضعف اندماج الفرد في مجاله القريب أو توتر علاقاته وضعفها بقدر ما هو ترجمة لتمثله المختلف لهذه الطقوس ولممارسته الاجتماعية لها. فعدد العائلات بعامل تغيّر ممارستها الطقوسية المقترنة بعيد الفطر مثلا عبر تخلّصها عن صناعة حلويات العيد منزليا وشراؤها جاهزة من المحلات، لا يرون في التهادي بهذه المناسبة معنى أو دلالة دينية أو اجتماعية اعتبارا إلى أنّ موضوع الهدية هنا لا يمثل الواهب في شيء بما أنّه مقتنى جاهزا إضافة إلى علمه أنّ غالبية الأجوار هم أنفسهم قد اقتنوا حلويات العيد جاهزة." لماذا أتبادل مع الأجوار حلويات لم أنتجها بنفسي وقد تكون مشتراة من نفس المحلّ أصلا، ثم إنّ هذه الحلويات لا علاقة لها باحتفالية العيد بل أنّه أصبح ضرورة تفرضها كياسة استقبال الضيوف من العائلة بهذه المناسبة أو بعض الأجوار القلائل جدا". هكذا عبّر أحد المستجوبين في سياق قراءته لهذا الطقس الديني في أصله ووظيفته الاجتماعية المتغيرة بحسب التحوّلات التي تطرأ على نمط ونسق الحياة الحضرية وخاصة ضمن الأحياء الجديدة.

يتأثر فعل التهادي بين الجوار إذا انتقلنا من حاضنة إلى أخرى ولا يحافظ دائما على نسقه وحمولاته الدلالية. فعندما ننتقل من النسق المناسباتي والظرفي الذي تحكمه مدونة قيم تراوح بين الديني والأخلاقي، إلى نسق اليومي والروتيني الاجتماعي، نسجّل عودة تحكّم براديفم التحقّظ الاجتماعي وصرامة الاحتفاظ بصلاية عدم الشفافية تجاه الآخر الشريك في المجال الأكثر قربا. هنا يتخذ نظام التهادي تراتبية لا تستجيب لمنطق القرب المادي والمجالي بل إلى معقولية اجتماعية فردية هي تحصيل التجربة اليومية للفرد وتمثلاته لمجاله السكني ولشكل انتمائه للمكان وقبوله اقتحام الآخر الشريك المجالي لخصوصياته التي تمجدها فرديته وتضعها في تعارض مع الحياة العمومية<sup>4</sup>. فمن أشكال التهادي ما ينتهي عند أول جار ملاصق على اليمين أو الشمال أو الجار المقابل إذا تعلق الأمر بأكثر المعلومات خصوصية والتي تقتضي مورفولوجية انتشارها مورفولوجيا مؤانسة أو مؤالفة تقتضي حميمية صلبة (نادرة في الواقع) لا تبرّر فقط انتقال

1- مقابلة شخصية أجريت مع أحد الأجوار م. ط بتاريخ 04 أبريل/نيسان 2021.

2- مقابلة شخصية أجريت مع ف. ع بتاريخ 04 أبريل/نيسان 2021.

3- هكذا هو التقسيم في البلاد التونسية حيث يطلقون على عيد الفطر بالعيد الصغير نسبة إلى أنه أقل مشقّة وتطلبًا لكثافة الاستعداد التي نجدها في عيد الأضحى (العيد الكبير) الذي يترافق في ذاكرة الذهن التونسية مع مشاق شراء الأضحية والاعتناء بها وحراستها، فضلا عن كونه متعب كثيرا للمرأة بالأخص، وذلك ارتباطا بما يفرضه من أحداث وأفعال تتعلق بالذبح والغسل والشواء وتحضير لهما يسمى بالتونسي "العصبان" الذي يتناول في التقاليد التونسية في اليوم الثاني للعيد.

4- Michel Wieviorka, *Neuf Leçons De Sociologie*, Fayard, Paris, 2010, p 47.



المعلومة بل تجعله واجبا بما هو اعتراف بهذه الحميمية وتثبيت متانتها وديمومتها. فالأجوار لا يتعاملون بنفس المنطق والمعقولة في التحكم في مسار انتقال أو إخفاء المعلومة المخصصة باعتبار وعيهم بأثرها الاجتماعي الذي قد يتعارض مع استراتيجيتهم التواصلية ضمن مجال القرب القائمة على مركزية الغموض وعدم الشفافية والتي تبقى الفرد محتكرا لعناصر تحكمه في إدارة علاقاته مع الغير ضمن الحي بما يتوافق وهذه الاستراتيجية. هنا يشتغل نظام التهادي صورةً لشكل المؤانسة الاجتماعية للفرد ضمن مجاله اليومي من جهة وفعلاً سياسياً بما هو أداة وليس غاية لتحقيق أهداف تتجاوز الظاهر لتتوسل غير المعلن والخفي الذي يشكل دافع الفعل وغايته التي لا يلتزم الفرد دائماً - بتأثير من تجربته الحضريّة - بالتصريح أو الاعتراف بها. فتقديم الهدية مثلما قبولها (الملزم) يضع الموهوب أو المعطى له في وضعية دين للواهب تلزمه بأن يظلّ يقضاً ومتابعا لأحداث حياة الواهب لردّ الهبة بنفس مستوى الوهب أو بأحسن منه وفي كلا الحالتين تحمل عملية ردّ الهدية مدلولات رمزية ثقيلة التأثير على عملية التبادل الاجتماعي داخل الحيّ. وقد تؤسس لأرضية تغيير مسار العلاقات بين الأجوار. فتبادل الهدايا هو تبادل لرسائل يمتدّ أثرها إلى نسيج العلاقات بين الأجوار في اتجاه بناء علاقات جديدة أو إنهاء علاقات غير محمودة، أو معالجة رتق في نسيج علاقات الفرد أو مراجعات تمسّ دينامية الحجب والانفتاح. لذلك وجدنا أن الناس في "الحيّ" يتعاملون بحذر شديد مع فعل التهادي وذلك في سياق علاقة وثيقة بوعيهم بأثر تبادل الهدايا على استراتيجياتهم الاندماجية ونمط المساكنة التي يستكينون إليها<sup>1</sup> وتوافق نظرتهم للمجال المحيط، وتصورهم لمكانتهم وموقعهم في شبكة العلاقات الأكثر قرباً في مجاليتها وليس بالضرورة في اجتماعيتها. فإخفاء خطوبة البنت أو الولد أو نجاحه في امتحان وطني أو الحصول على عقد شغل مهمّ أو على خلاف من ذلك تعرّض الزوج أو الزوجة أو أحد الأبناء إلى وعكة صحية حادة أو حادث سقوط وما إلى ذلك من الأحداث السعيدة أو المحزنة أو إعلانه هو فعل مثقل بحمولة دلالات تعبرُ بنا إلى دينامية القرب والبعد، وتعيد انتاج حميمية قائمة، أو تمتنّ حميمية مهترنة، أو تخلق حواجز تسيجّ علاقات يراد لها أن تظلّ ضعيفة أو منعدمة أو حبيسة مسافة تباعد غير قابلة أو غير مؤهلة للتبدّل. فالإبلاغ عن الأحداث أو الحوادث أو عدم الإبلاغ بها يُعدُّ سلوكاً غير عفويّ اجتماعياً بل هو نتاج مورفولوجيا القرب والبعد الاجتماعي للعلاقات داخل الحيّ قابلة لرسمها في سوسيوغرام<sup>2</sup> حضري. فالناس داخل المجال القريب جدّاً يرسمون الحدود والفواصل العلائقية خارج

1- هذا ما استنتجناه من مقابلاتنا مع عدد مهم من الحالات المدروسة والتي عبّروا فيها عن كفرهم بالعفوية في الفعل الاجتماعي ضمن حيزهم السكني لأنّ ذلك قد يورطهم في الانفتاح على علاقات قد تضعهم في التزامات لا يريدونها أو تبادل زيارات تضعف عدم شفافية اجتماعية يريدون أن يحتفظوا بهامش غموضها الذي يسمح لهم بحرية أوسع في التحكم في نسيج العلاقات وفي إحاطة أنفسهم بصورة خارجية يرتاحون لها. وهي نتاج فهم خارجي للأفراد ونتاج علاقات سطحية وغير مطردة وعقلانية لا تعبرُ فيه تبادل الحوارات والابتسامات والعبارات عن مؤانسة حميمية ولكنها تنتج ارتياحاً وراحة يستكين لها كثير من المتساكنين اليوم. ولذلك فهم يتعمّدون الإبقاء على غالبية العلاقات في مستوى هذه السطحية التي لا تسمح للأخر الشريك المجالي للولوج الى خصوصياته أو معرفة أخباره وفي نفس الوقت تمنح له مبررات عدم التهادي بعامل علمهم بجهله بأخبارهم.

2- Morin (E.M), Lévesque (D), Hogue (J.P), *Groupe, Pouvoir, Communication*, presses de L'université du Québec, Québec, 1988. Pp 34-46.

منطق الضرورة المجالية فينقلون بأنفسهم عبر وسائط تقليدية مثل الإخبار المباشر أو عبر العلاقات القائمة بين الأبناء أو عبر واسطة جار حميم مشترك أو عبر وسائط حديثة مثل الاتصال الهاتفي أو عبر التواصل الاجتماعي أو عبر المجالات المشتركة التي يتقاطع استعمالها مع شركاء المجال. وفي هذا الإخبار القصدي أو السلس بأحداث خصوصية ومخصوصة تأكيد على مؤانسة تتصف بحميمية يُراد لها أن تعيد إنتاج أسباب قوتها أو متانتها أو تملك عناصر تقويتها عبر أحد مؤشرات القرب الاجتماعي مثل تبادل الزيارات أو التهادي أو المواساة عند الشدائد (التزاور) أو عند المناسبات السعيدة (التهادي). والهدية هي تعبير رمزي عن مؤانسة اجتماعية وسلوك اجتماعي معقد يستدعي تصوّراً ما للمؤالفة الاجتماعية ولل فردية ولمرتبة الذات، يعيد صياغة الرابط بالمجال العام وترتيب نطاقات الحميمي<sup>1</sup>. فسلوك التهادي ضمن المجال السكني موصول بتمثلات الأفراد للعلاقات بين الأجوار أو بصناعتها أكثر منه بالتعبير عن قيم العطاء والكرم ولذلك عندما يرفض الجار أن تكون له علاقة قرب اجتماعي مع أجوار لا يرضيه قربهم الاجتماعي فإنه يتعمّد الاستمرار في عدم الشفافية وعدم المرتبة بالنسبة لهم عبر استراتيجية التحقّظ ودينامية الحجب في معنى خلق حواجز تواصلية تمنع أو تقلّل من إمكانية بلوغ المعلومة لهم حتّى لا يتمّ توظيفها في اختراق هذا السياج الاجتماعي والتواصلية الموضوع من قبله. فالهدية أو الهبة كنظام اجتماعي تقوم انثروبولوجيا على الزامية القبول والرد<sup>2</sup> التي إن تورّط فيها الفرد الراض للقرب الاجتماعي فإنّ القوّة القهرية للقيم الجماعية تفرض عليه التبادل في بعده الرمزي والاجتماعي وليس الماديّ. فردّ الهدية أو تبادل فعل التهادي هو فعل اجتماعي مشبّع بحمولة دلالية فيها بثّ لمضامين كثيرة مثل الاستلطاف أو القبول أو فكّ شفرة التباعد الاجتماعي وما إلى ذلك. هذا السلوك غير ملاحظ وغير قابل للملاحظة المباشرة وإنما ينتهي إليه البحث السوسولوجي استناداً لتأويل خطاب المبحوثين وتواتر مضامينه في عدد من المقابلات. ذلك ما تحيلنا إليه أجوبة عدد من المستجوبين الذين يعتبرون حياتهم الخاصة وما يطرأ عليها من أحداث وحوادث هي عالم شديد الخصوصية وبالتالي فهو أضيّق من أن يكون قابلاً للتعميم بسهولة ضمن مجالهم الأكثر قرباً. فهم يحيطون حياتهم الشخصية ومجالاتهم الخاصة بغموض مفتعل وقصدي، ويضيّقون فرص النفاذ إليه عبر اختصار علاقاتهم القريبة جدّاً ضمن الحيّ في مستواه الأدنى الذي يستجيب لتمثلاتهم ولانتمائهم للمجال الحضري المشغول من جهة، وتحكّمهم في شبكة انتقال المعلومة المتعلقة بالحياة الخاصة بين الأجوار من جهة ثانية، وذلك عبر تفاهمات يقيمونها مع شبكة علاقاتهم الحميمية تصنّف المعلومة أو الخبر ضمن الأسرار وبالتالي تضيق نطاق المعرفة بها وتداولها من جهة واتخاذها طابع الحميمية من جهة ثانية مضمونها، من ذلك قول (أ.م) "في كثير من الأحيان أمرض وأشفى أو يحصل لي أي حادث أو حتّى في نجاحات أبنائي لا أعلم، أجواري بها أبداً، فقط بعض صديقاتي وأؤكد عليهم دائماً بعدم إعلام الأصدقاء وهنّ لا يتجاوزن عدد أصابع اليد الواحدة. هناك كثير من الأجوار تصنع لهم هذه المناسبات فرصة مناسبة جدّاً لاقتحام حياتنا

1- Daniel Mercure et Marie-Pierre Bourdages-Sylvain, *Société Et Subjectivité. Transformations Contemporaines*, éd université Laval, Québec, 2021, p 2.

2- Mauss, Marcel, op cit.

وفرض أنفسهم علينا عبر إحراجنا بالزيارة أو بتقديم هدايا النجاح والزواج أو غير ذلك وأنا صراحة لا أريد لهذه العلاقات أن تتجاوز حدود تبادل السلام والابتسامات أثناء الدخول والخروج فحسب. لا أريد الاختلاط بهم ولا أريد أن يدخلوا بيتي"<sup>1</sup>. في ذات السياق نفهم امتناع بعض الأجوار عن إشهار الفرح الذي يفتح بالنسبة إليهم ثغورا في سياج المباحة والفصل أو العزل الاجتماعي، إذ ينفذ منها غير المرغوب فيه إلى عالم الخاص وغير القابل لاستقبال غير الحميمي أو غير المكافئ من الأجوار. فسلوك الامتناع عن إقامة احتفالية الفرح بالأحداث والمناسبات السعيدة أو نشر معلومة الخبر الحزين استراتيجي بما أنه يترك للفرد قدرة أوسع على اللعب والتصرف ومفاوضة اندماجه في مجاله الخاص عبر ما أسميناه بدينامية الشفافية والحجب. فكل رؤية للعلاقة بالآخر - الشريك مجاليا - تقترن بشكل مخصوص من الشفافية التي تترجم قرب الفرد أو تباعده الاجتماعي عبر دينامية الكشف والحجب التي تحكم العلاقات وترسم جغرافية اجتماعية لا تتناسب مع الجغرافيا المجالية.

### 3-2- دينامية تزاور الأجوار: تمثل الحي بين موانسة القرب وكوزموبوليتانية<sup>2</sup> الرؤيا<sup>3</sup>:

يمنح استدعاء التحفظ - كبراديعم سلوكي مؤسس لمشترك علائقي بين سكان الحي والأجوار - دلالة اجتماعية لندرة تقليد التزاور بين الأجوار الأكثر أو الأقل قربا فيما بينهم في يومي الحياة الجماعية ضمن هذه الأحياء. فالناس لا يطرقون أبواب بعضهم البعض ولا تلمس أيديهم حديدها أو خشبها ولا تطأ أقدامهم حديقة المسافة الواصلة والفاصلة بين الباب الخارجي المكشوف أو المرئي (عتبة/ الغريب) والباب الداخلي المخفي والمعتم (معب الأليف اجتماعيا) لمنزل الجار إلا ضرورة. والأصح في القول أن نتحدث عن الضرورات بما أن حكم الضرورة يختلف في تقييم الناس داخل الحي وذلك في تبعية ثابتة لمتانة الروابط الاجتماعية بين الأجوار أو ضعفها. فما يتخذ قوة ضغط أوسع تلزم الجار أن يزور في حالة علمه بوضعيات فرح أو حزن يعيشها جاره الملاصق أو المقابل له لا يحمل نفس قوة الالتزام إذا تعلق الأمر بالأجوار الأبعد مكانيا، غير أن

1- مقابلة شخصية أجريت مع (أ.م) بتاريخ 03 أبريل/ نيسان 2021.

2- والمقصود هنا بكوزموبوليتانية الحياة الحضرية لا المدينة العالمية، أي بمعنى يحيلنا إلى التنوع والتعدد في الرساميل الثقافية وتعايشها ضمن تماسها الذي يوجده القرب المجالي والتواجد المعني بالمجال الحضري القريب. فالمدينة اليوم هي مدينة الأفراد تحيل إلى تعدد في هويات الأفراد وحتى إلى هوياتهم الهجينة. وهو مفهوم يصعد إلى مدرسة شيكاغو مع بارك Park. هو يتخذ لديه أحيانا معنا إيكولوجيا، وأحيانا كنوع من العلاقة الاجتماعية الخاصة بالمدينة، وأحيانا يتم وصفه على أنه أفق سياسي في سياق الحداثة. على أن التعايش تحت مظلة الاختلاف والتعدد يشترط عنصر الاعتراف المتبادل لشق مسارات تواصل يتعالى عن التخالف ولا يلغيه. لا ننظر إليه ضمن هذا السياق التحليلي كمقولة سياسية بل نستدعي بعده الاجتماعي الذي يحيلنا إلى تكوين الروابط ذات الطبيعة المختلفة (التحالفات الزوجية، القرابة، القرابة الروحية، الجوار، التواصل الاجتماعي، العلاقات المهنية، إلخ) التي تشكل بين السكان مهما كانت خلفيتهم الاجتماعية ومهما كانت انتماءاتهم.

Marie-Carmen Smyrnelis, "Postface. Réinterroger le(s) cosmopolitisme(s) en contexte urbain dans l'aire méditerranéenne", *Diasporas* [Online], 28 | 2016, On line depuis 28 juin 2017, consulté le 31 May 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/diasporas/661> ; DOI :

3- Authier, *Les citadins et leur quartier. Enquêtes auprès d'habitants de quartiers anciens centraux en France*, Pp 21 - 46.

المعادلة قد تنقلب لتلغي أو تضعف أثر القرب المجالي في اتجاه يجعل الجار أكثر حرصاً على زيارة أجوار أبعد مكانياً وعدم تبادل الزيارات مع الأكثر قرباً مجالياً لكن الأقل قرباً اجتماعياً. يتكرر هذا السلوك الذي ينحرف بالمعادلة بين المجالي والاجتماعي ضمن دينامية البعد والقرب في اتجاه تحييد قوّة تأثير القرب المادي في شكل المؤالفة غير التقليدية (غير القرابية) <sup>1</sup> التي تحكم الروابط الاجتماعي بين الأجوار ويتغير تأثير معايير القرابة الدموية (الهوية القرابية) أو المجالية (الهوية الجغرافية) أو الانتماء المهني (الهوية المهنية)، ذلك أنّ أكثر من مستجوب ورد على لسانه " أنا لم أختَر جاري ولذلك لست ملزماً أن أكون منفتحاً على الجار الجنب. التلاصق المادي بيننا و وقع مفروض علينا. أنا لا أجد راحتي مع أجواري الملاصقين لي جداً. فعلاقتي بهم أكثر من سطحية ولا أهتم لأحوالهم ولا أرى ضرورة لزيارتهم ودخول بيوتهم في كل مرة أعرف أنّ لهم حدث سعيد أو محزن. اكتفي في الحقيقة بالتعبير عن التضامن الشفهي عندما اعترضهم خارج المنزل. علاقتي أكثر حميمية وقرباً مع أجواري في الشارع الخلفي للشارع الذي أسكنه ونتبادل الزيارات حتى في الوضعيات العادية، طباعنا متقاربة جداً وكلانا نحترم كثيراً خصوصية بعضنا البعض، لا أحد منا يعرف أكثر ممّا يجب عليه أن يعرف عن الآخر وهذا صراحة ما يريحنا وما يصنع صداقتنا <sup>2</sup>. إنّ التجاور المادي أو القرب المجالي بين الأجوار المتلاقين أو المتقابلين إنما يوَلّد مساحة أوسع للتلاقي وجها لوجه والاحتكاك اليومي الذي يؤدي عدم احترام المبادئ الأخلاقية للكياسة أو انتهاج المعاملة بالكيفيات نفسها إضافة إلى اختلاف الحكم على السلوكات والأفعال، إلى تراكم المضايقات وتوسّع دائرة الضجر والانزعاج يخلق استمرارها لفترة طويلة حالة من عدم اليقين تولّد شعوراً بعدم الأمان <sup>3</sup> يحكم علاقات الأجوار فيما بينهم ويكيّف بعمق ممارساتهم اليومية في اتجاه التمرس بسلوك التحقّظ والتباعد الاجتماعيين الذين يضعفان حضور سلوك التزاور وتواتره كأحد مؤشرات قياس قوة الرابط الاجتماعي بين الأجوار داخل الحي وتقييم تمثّلاتهم لذواتهم ولعلاقاتهم بمجالهم السكاني.

يختلف تبادل الزيارات في المناسبات السعيدة جوهرياً عن التزاور في المناسبات الحزينة. فلكلّ وضعية منطقتها وقيودها ومساحة التصرف المخصوصة. فإذا كان التزاور في الوضعيات المؤلمة مثل التعرّض للحوادث أو المرض أو الموت يتخذ قوّة الزامية أقوى ممّا هي عليه في حالة التزاور في الوضعيات السعيدة، فإنّه لا يستقي قوّته الاكراهية من حجم التقارب الشخصي بين الأجوار الذي تتغير بحسبه درجات التضامن وحجم الحضور عند الوضعيات الاستثنائية وإنّما ممّا للموت في الثقافة الجماعية من قدسية تُعلي طقوس التضامن والتأزر التي تقفز على روتين اليومي وتحيّد مشاكله وتلين معه صلابة التحقّظ والتباعد الاجتماعيين كقاعدة سلوكية مشتركة. فكثيراً ما يتكرّر على لسان مجتمع البحث بمختلف فئاته

1- Jean-Claude Kaufmann, *La chaleur du foyer : analyse du repli domestique*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988).

2- قمنا بتلخيص ما تقاطع في خطابات أكثر من شخص (08 من 12 حالة مدروسة) من فئات عمرية وجنسية مختلفة أجرينا معهم مقابلات في تواريخ متباعدة امتدت من 03 الى 20 أفريل/نيسان 2021.

3- Bernard Haumont. Alain Morel, *La société des voisins ; La civilité à l'épreuve de l'altérité*, Éd de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2005, Pp 1-20.

مثل هذه المضامين: " ما ينسى الناس مشاكلهم ويقربهم من بعضهم إلا الموت الذي تذوب عنده كل الخلافات والمسافات ولو لبعض الوقت. المهم أنّها تكسر حاجز العزلة والتردد بين الأجوار. ومن ينسك في الموت لا يكون له مكان في الأفراح. للموت حرمة وزياره أهل الميت صدقة وواجب يفرضه الدين والأخلاق"<sup>1</sup> مما يعني أنّنا أمام خطاب يصنعه مشترك ثقافي ينسج وحدة السلوك ويكتب ظرفيا بنية العلاقات والروابط اليومية المتصدّعة ويفترض للحظة تضامنا عابرا تفرضه قوّة تأثير المشترك القيمي الجماعي لكنّها لا تضمن استمراريته ولا تصنع ديمومته في الزمن الاعتيادي. من أجل ذلك لا يكون لهذه الطقوس التضامنية أثر بائن على نسيج الروابط الاجتماعية الروتينية بين الأجوار. فالتزاور المناسباتي ضمن الحياة الحضريّة داخل هذه الأحياء كمثّل العلاقات الطيّارة التي تميّز الحياة المعاصرة، تنتهي بنفس السرعة التي تتشكّل بها<sup>2</sup> ولا تصمد صلابتها المعلنة أمام اختبار المشاكل اليومية. فهي روابط سائلة أو بعبارة كاترين جارفى "علاقات الجيب العلوي" يمكن للفرد أن يخرجها من جيبه متى شاء<sup>3</sup>. وهي لا تملك شروط إدامة صلابتها أو ضمان صمودها أمام النسق السريع لتبدّل الوضعيات في حياة سائلة "تعلّم أسبقية التخلّص من الأشياء على تملكها صار أحد فنون الحياة الحديثة السائلة وإحدى المهارات اللازمة لممارستها"<sup>4</sup>. فالمدينة عند باومان أصبحت وعاءً مائعاً لجميع أنواع السيولة بما فيها سيولة الحب<sup>5</sup>. فقد يظلّ الجار منقطعاً عن جاره بعد هذا النفاذ الى داخل سكن جاره في المناسبات الفرحة أو الحزينة، لسنوات طوال من انتهاء علاقات الجيرة عند السور الخارجي وبابه. وهو ما عبّرت عنه إحدى المبحوثات بقولها "لو كان تمّني المناسبات الحزينة جائزا لتمنيناه لبعضنا البعض في الحيّ حتى نصنع سببا قويا لفكّ عزلتنا عن بعضنا وغربتنا. فلم يدخل بيتي بعض أجواري منذ سكنت في الحيّ لأكثر من 10 سنوات تقريبا"<sup>6</sup>. يبدو أنّ النسق المتسارع لتشكّل وسقوط العلاقات الاجتماعية بين الأجوار في الساكنة الحضريّة في حياتنا الحديثة جعل الخوف السائل بعبارة باومان براديفما سلوكيا بالغ التأثير في أبسط جزئيات حياتنا مع الآخرين الذين لا يحيطوننا فحسب، بل يحاصروننا برغبتهم في تجاوز حدود المرئية التي نرسمها لهم اجتماعيا ونستدعي لها علامات مادية ومجالية تعيد انتاجها وتكرار بثّ رسائلها في محيط مجالنا الخاص. إنّ قبضة الخوف من توسّع مساحة الشفافية بالنظر إلى الآخرين تضع الفرد اجتماعيا في "تدريب مستمرّ على الاختفاء والذوبان والانسحاب والرحيل"<sup>7</sup> تفقد فيه أحيانا كثيرةً سلوكات مثل التهادي والتزاور، وتعبيرات التضامن والتأزر معانها ومدلولاتها الاجتماعية الموصولة بالآخر لتستحيل شكلا من أشكال توسيع الباب الذي يفصل

1- مقابلة أجريت السيد (س.بك) بتاريخ 05 أبريل/نيسان 2021.

2- أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ترجمة جورج كتورة والهام شعراني، المكتبة الشرقية، بيروت، 2009، ص 255-261.

3- زيجمونت باومان، الحبّ السائل، عن هشاشة الحياة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016، ص 56.

4- زيجمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016، ص 22.

5- باومان، الحبّ السائل، عن هشاشة الحياة الروابط الإنسانية، مرجع سابق، ص 51-55.

6- مقابلة أجريت مع السيدة (ك.ج) بتاريخ 20 أبريل/نيسان 2021

7- زيجمونت باومان، الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017، ص 28.

وتضييق الجسر الذي يوصل بغاية توسيع مساحة الأمان الاجتماعي التي تحتفظ في حياتنا الحديثة بعلاقة عكسية مع توسّع العلاقات والروابط الاجتماعية مع الأجوار ضمن المجالات الحضرية الجديدة. فأمن الفرد المبدع والمحرّر لذاته عند توران<sup>1</sup> Tourain، لا يتحقّق في توسّع تشبيكه الاجتماعي داخل الحي بل في انحصار شبكة علاقاته الاجتماعية حيث يحتفظ بهامش أوسع بالتحكم في شكل المؤالفة الاجتماعية التي ترتضيها تمثلاته لمجاله المشترك ولتجربته الحياتية في المجال الحضري. هذه التجربة التي تصنع لدى كثير من الأجوار قناعة شديدة الصلابة بدراماتورية علاقات القرب التي تفرضها مورفولوجيا الحيّ. فهي علاقات هشّة وأساسها أوهن من أن يعقد حولها الفرد حميمية تغري بتعميق وتشبيك علائقي لا يملك مقوّمات ديمومته واستمراريته. لذلك تقول إحدى المستجيبات: " لا يلزمني بالبقاء في هذا الحي سوى ارتباطات ابنائي بمدارسهم ولذلك أنا أحافظ على حد أدني من الاختلاط بالأجوار وأتخاشى تعميقها أو قطعها في نفس الوقت. فالناس هنا لا ثابت لهم كل ما تراه عينك من ظاهرات العلاقات خادع لأنه معطى للاستهلاك اليومي ويتكرّر بنفس الشاكلة مع غيرك. أساس العلاقات بين الأجوار هشّ جدا وشديد القابلية للتبدّل إلى الضدّ بمجرد أن يتعارض نشاطك أو تصرفك مع مصالحهم أو يتكون في حاجة إلى تضامنهم معك. سينفرط عقد الودّ وتكتشف زيف ما يبدو عليهم أو ما يريدون إيهامك به".<sup>2</sup>

#### 4- خاتمة:

يتأكّد في نهاية البحث أن ما أسميناه بالفرد غير الشفاف هو توصيف قريب جدا من الواقع اليومي للأفراد في نمط حياتهم داخل المجال الحضري الأكثر فرضا للقرب في بعده المجالي والاجتماعي وهو "الحي". هذا المجال الذي يخلق حقلا للتفاعلات الاجتماعية ويضع الأفراد في علاقات وجه لوجه لا يستجيبون لها بالشكل ذاته. فما يكشفه تتبّع حياة الناس داخل المجال الحضري هو هذا التلوّن في استراتيجيات الاندماج ضمن المجال، واختلاف ديناميات التعاطي مع ظواهر القرب المجالي والاجتماعي وما يفرضه من أنماط علاقات ونماذج سلوك اجتماعي أو مؤالفات اجتماعية. ذلك أنّ انتقال الناس من المجالات القديمة الريفية أو القروية أو الحضرية التي تشكّلت ضمنها هوياتهم المجالية وتمثلاتهم للعلاقات مع الآخر وتمظهراتها السلوكية إلى مجالات جديدة خلق لديهم شكلا من التحفّظ الاجتماعي الذي فرض على الأفراد أولوية تحقيق الأمان الاجتماعي الذي وجده غالبية المبحوثين في دراستنا هذه في ديناميات التباعد الاجتماعي وما تمليه من اتخاذ مسافات تبقي على مجهوليتهم ولا مرئيتهم الاجتماعية تجاه الآخر الذي ينكشف غريبا، وبالتالي مهدّدا بشفافية تُذكي قلق الهوية لدى الساكنة الحضرية اليوم بأشكال مختلفة. من هذا المنطلق وجدنا كما أسهبنا في شرحه أنّ الأفراد في الأحياء الحضرية الجديدة لا يتعاطون مع اكرهات القرب المجالي بنفس الاستراتيجيات التواصلية ومعقولات التبادل الاجتماعي. ينكشف ذلك في مواقفهم المتباينة لا فقط من سلوكيات التزاور بين الأجوار أو التهادي في المناسبات السعيدة اجتماعيا أو المناسبات الدينية

1- Alain Tourain, *Défense De La Modernité*, Seuil, Paris, 2018, p 21.

2- مقابلة شخصية مع ش. م بتاريخ 18 أبريل /نيسان 2021

وما تفرضه قيميا من معايير تصرّف وتفاعل مع شركاء المكان والمجال، بل أيضا من حيث فهمهم وتأويلهم للحمولات الرمزية والمعاني الاجتماعية لهذه السلوكيات الاجتماعية. ويشكّل هدف الأمان الاجتماعي مركز فعل الذوات الاجتماعية في مجالها وتواصلها مع شركاء المجال، لذلك يستطيب الأفراد المجهولية المجالية لأنّها تمنحهم هامشا أوسع للتصرّف وللتحكم في مورفولوجيا علاقاتهم الاجتماعية داخل الحي. هنا تسجل سلوكيات التزاور والتهادي وتبادل الحوار في الآن ذاته مؤشرات لنمط مؤالفة الفرد داخل مجاله الحضري وأدواته لإعادة بنائها وتطويرها لتستوعب المتغيرات التي تتسلل إلى علاقاته بالأجوار. وهو ما حاولنا أن نفكّك رموزه ومدلولاته عبر تقفي ديناميات الكشف والحجب في مضامينها السلوكية.



**5- المراجع:****العربية:**

- 1- باومان، زيجمونت، الحبّ السائل، عن هشاشة الحياة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.
- 2- باومان، زيجمونت، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.
- 3- باومان، زيجمونت، الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017.
- 4- بيك، أولريش، مجتمع المخاطرة، ترجمة جورج كتّورة والهام شعراني، المكتبة الشرقية، بيروت، 2009.
- 5- زيمل، جورج، الفرد والمجتمع: المشكلات الأساسية للسوسيولوجيا، ترجمة حسن أحجيج، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
- 6- المالكي، عبد الرحمان، مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضّر والهجرة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016.
- 7- مقبول، إدريس، الإنسان والعمران: رسالة في تدهور الأنساق في المدينة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت، 2020.
- 8- موسّ، مارسيل، مقالة في الهبة، أشكال التبادل في المجتمعات الأرخيّة وأسبابه، ترجمة محمد الحاج سالم، (بيروت دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014).
- 9- اليحيائي، شهاب، توزيع الفضاء المدني والتغيّر الاجتماعي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2013.

**الاجنبية:**

- 1- Ascher, François, Métapolis ou l'avenir des villes, éd Odile Jacob, paris, 1995.
- 2- Authier, Jean-Yves, Les citadins et leur quartier. Enquêtes auprès d'habitants de quartiers anciens centraux en France, L'Année sociologique vol 58, paris, 2008/1.
- 3- Authier, Jean-Yves, Les rapports au quartier, dans, Jean-Yves Authier (dir.), Bensoussan. B., Yves Grafmeyer, LÉVY J.-P., LÉVY-VROELANT C., Du domicile à la ville. Vivre en quartier ancien, Anthropos, coll. « Villes » Paris, 2001.
- 4- Castel, Rober, la dynamique Des Processus De Marginalisation, De La Vulnérabilité à La Désaffiliation, cahiers de recherche sociologique n°22, paris, 1994.



- 5- Chantal, Gaulin. M. Young, Wilmott P, Le Village dans la ville. In : Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée, 30<sup>e</sup> année, bulletin n°3-4, Juillet-décembre 1983.
- 6- Choay, Françoise, Espacements : L'évolution De L'espace En France, éd Skyra, Milan, 2003.
- 7- Coulon, Alain, L'école de Chicago, puf, Paris, 2002.
- 8- Cusset Pierre-Yves ,Le Lien Social ,Domaines Et Approches Armand Colin, coll. « 128 », Paris, 2007.
- 9- Dubet, François, « La Crise De La ville Aujourd'hui », dans Augustin P. et Gillet J. C., éd Quartiers Fragiles, Bordeaux ,1966.
- 10- Fijalkow, Yankel, « Martina Löw, Sociologie de l'espace », Lectures [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 07 janvier 2016, consulté le 16 mai 2021. URL: <http://journals.openedition.org/lectures/19780>; DOI: <https://doi.org/10.4000/lectures.19780>.
- 11- Fijalkow, Yankel. Nicolas Amélie, "Quartiers, rues et espaces publics : éléments pour une histoire des Etudes Urbaines francophones", Environnement Urbain [Online], Vol 13 (2018) On line 03 July 2018, consulté le 29 April 2021. URL : <http://journals.openedition.org/eue/2144>
- 12- Giddens, Anthony, la constitution de la société, éléments de la théorie de la structuration, Puf, paris ,1987.
- 13- Grafmeyer, Yves, Habiter Lyon. Milieux et quartiers du centre-ville, Presses Universitaires de Lyon/C.N.R.S./P.P.S.H, Lyon ,1991.
- 14- Guy, Tapie, Sociologie de l'habitat contemporain Vivre l'architecture, éd Parenthèses, coll. « Eupalinos », 2014.
- 15- Haumont, Bernard. Morel Alain, La société des voisins ; La civilité à l'épreuve de l'altérité, Éd de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2005.
- 16- Isaac, Joseph, La Ville Sans Qualité, La tour d'algues, Paris ,1998.
- 17- Kaufmann, Jean-Claude, La chaleur du foyer : analyse du repli domestique, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988.
- 18- Ledrut, Raymond, Sociologie Urbaine, Puf, Paris, 1979.

- 19-Lefebvre, Henri, La production de L'espace, éd Anthropos, 1974.
- 20-Louise Horn, « Pierre-Yves Cusset, François de Singly, Le lien social », Lectures [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 22 février 2008, consulté le 21 aout 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/539>.
- 21-Löw, Martina, Sociologie de l'espace, Trad. Didier Renault, (Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2015.
- 22-Maffesoli, Michel,« Le Quotidien Et Le Local comme Espaces De La Sociabilité », dans M. Audet et H. Bouchikhi, Structuration Du Social Et Modernité avancée, presses de L'université de Laval, Québec, 1993.
- 23-Mauss, Marcel, Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, 1923, 2e éd, Puf, Paris, 2012.
- 24-Mercure, Daniel et Marie-Pierre Bourdages-Sylvain, Société Et Subjectivité. Transformations Contemporaines, éd université Laval, Québec, 2021.
- 25-Morin (E.M), Lévesque (D), Hogue (J.P), Groupe, Pouvoir, Communication, presses de L'université du Québec, Québec, 1988.
- 26-Morin Richard. Rochefort Michel, Quartier et lien social : des pratiques individuelles à l'action collective, Lien social et Politiques, n39, paris, printemps 1998, <https://doi.org/10.7202/005194ar>, consulté le 17 juillet 2021.
- 27-Oliver, Frey, « Sociologie urbaine ou sociologie de l'espace? Le concept de milieu urbain », Sociologies [En ligne], Dossiers, ( 15 novembre 2012), consulté le 18 juillet 2021. URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/4168>; DOI: <https://doi.org/10.4000/sociologies.4168>.
- 28-Paugam, Serge, Le lien social, coll. Que sais-je? Presse universitaire de France, paris, 2008.
- 29-Pennec Simone, Les pratiques de la ville entre anonymat et proximité, Garder une relation urbaine au monde , Les Annales de la recherche urbaine n°100, 2006.
- 30-Simmel, George, « Métropoles et mentalités » (1903), cité par Dussuet. A, « Femmes des villes : des individus ou des personnes ? » dans DenèfleS, (dir.), Femmes et villes, Presses universitaires François Rabelais, Tours, 2005.
- 31-Simmel, George, Sociologie et épistémologie, Puf, col sociologies, Paris 1981.

- 32-Smyrnelis, Marie-Carmen, "Postface. Réinterroger le(s) cosmopolitisme(s) en contexte urbain dans l'aire méditerranéenne", *Diasporas* [Online], 28 | 2016, On line depuis 28 juin 2017, consulté le 31 Mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/diasporas/661> ; DOI :
- 33-Tourain, Alain, *Défense De La Modernité*, Seuil, Paris ,2018.
- 34-Wieviorka, Michel, *La Violence*, Balland, Paris ,2004.
- 35-Wieviorka, Michel, *Neuf Leçons De Sociologie*, Fayard, Paris ,2010.

في مفهوم الزمن، أومن يُخاطب من؟

In the concept of time, who is addressing whom?

د. فتحي السعدي

جامعة صفاقس

تونس

[fathi\\_saadi@outlook.fr](mailto:fathi_saadi@outlook.fr)



## في مفهوم الزمن، أو من يُخاطب من؟

د. فتحي السعدي

### الملخص:

تتمحور مقاربتنا حول مفهوم الزمن من منظور المنهج التأويلي التذويقي. ومدارها على الذات التي أثقلتها فجائع الزمان بدافع عاطفة كبيرة من عواطف النفس الإنسانية<sup>1</sup>، تلك الذات التي عانت الفقد، وتحسرت على قيمة وجودية ضاعت منها. وفي هذا المعنى جاء في النص القرآني أن يعقوب عليه السلام: ﴿وتولّى عنهم وقال يا أسفي على يوسف﴾ [سورة يوسف، 84]. ثم طار به الحدس الغيبي بعيدا إلى تصوّر الحياة الجميلة الثرة. ﴿إني أعلم من الله ما لا تعلمون﴾ [سورة يوسف: 86]. ولا يخفى عن النظر فيما تقدّم شعور الذات بالزمن الذي تحطّم، وثمة كذلك إحساس بالمُعاناة<sup>2</sup>. هذه المُعاناة التي ترجمتها العاطفة الإنسانية ماثلة في الذات الأبوية المُشخّصة للزمن الخصيب حينًا، وماثلة حينًا آخر في الزمن العقيم.

إنّها رحلة الواقع عبر القلم والبحث بوصفها مطيّة للباحث عبر الزمان لضرب عصا الترحال بُغية نحت الكيان. فلا سبيل إلى رسم موطئ قدم تنقذ عنده شرارة الإدراك الذاتي إلا عبر تأصيل الكيان<sup>3</sup>.

الكلمات المفتاحية: التلقّظ — الزمن — العلامة التأويلية — إمكانات الوجود — الحدس المعرفي.

1- عزة حسن، شعر الوُفوف على الأطلال من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث: دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، 1388هـ / 1968م، دمشق — سوريا، ص 14.

2-René Poirier, Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps, édition Vrin, Paris 1932, p 64.

3-Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, édition, Seuil, Paris 1987, p 45.

## Abstract

Our approach revolved around the concept of time from the perspective of the subjectivist hermeneutic method. And its orbit on the self that was burdened by the famine of time out of a great emotion from the emotions of the human soul, that self that suffered loss, and lamented an existential value that was lost from it. In this sense, it came in the Qur'anic text that Jacob, peace be upon him, said: Then the metaphysical intuition flew him away to the perception of the beautiful and rich life. "I know from God that which you do not know" [Surat Yusuf: 86]. It is not hidden from looking at the foregoing, the self's sense of time that has been shattered, and there is also a sense of suffering. This suffering, which was translated by human emotion, is present in the fatherly self that diagnosed the fertile time at times, and is present at other times in the sterile time. It is the journey of reality through the pen and the search as a metaphor for the researcher through time to strike the travel stick in order to sculpt the entity. There is no way to draw a foothold that ignites the spark of self-realization except through the rooting of the entity.

**Keywords:** Pronunciation - time - hermeneutic sign - possibilities of existence - cognitive intuition.

## عتبة البحث أو النص المنطلق:

﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (84) قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يَوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ (85) قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (86)﴾ [يوسف: 84-86]

### 1- المقدمة:

من نافلة القول أن نُشير، ضمن هذا السياق، الذي نتحرَّك فيه أننا نوَلِّي وجوهنا شطر القراءة التأويلية (L'étude interprétatif). بما هي استقصاء لمكونات الوجود<sup>1</sup>. فتكون قراءتنا للآيات القرآنية المذكورة سلفاً قراءة أدبية تنأى كل النأي عن الكتب الدعوية.

وعماد تأويلنا ضمن هذا الحيز، هو زمن البدء والمُنْتَهَى في هذا العمل. لهذا يتوجَّب علينا أن نهتدي بصيرورة البناء الدلالي للمعجم اللغوي المشكَّل للقول الذي هو وثيق الصلة بالسيرورة الزمنية أو الزمن في تسياره.

ونحن في إشارتنا إلى السيرورة (processus)، من منطق الممكن أن نجد أضرب تواصل وأنساق تفاصيل، وهي التي بها نزمع أن نستقصي مكونات الوجود، ما بان منه وما احتجب كالعلامة في مستواها الأولاني لا تُدرِكها المعاني<sup>2</sup>. فدونك التطبيق من بعد مشروع تمهيد. هذا الذي نذكر.

### 2- في سحب المبنى على المعنى:

"وتولَّى عنهم..." ثمة عملية فتق علائقي نشأت بزوال بنائية الرق. فأداة الاستئناف (الواو) في كلمة وتولَّى عنهم. تعني حتماً أنه كان ثمة انتماء للمجموعة. وبناء على هذا التمشي، نقف على ما يلي:

"تولَّى عنهم": انفصال الذات عن المجموعة. وإن شئنا الدقة في المسميات قلنا: انفصال النبي يعقوب عليه السلام عن قومه. وهذا ما عبّرنا عنه بالفتق بعد الرق.

1- إن العلامات الكونية هي أياقين أو أمارات دالة على شيء معين أو هي رمزا لأشياء من جنسها. ومن ثمة نلاحظ أن هذالك بناء مُبرراً، عندئذ نتحدّث عن المستوى التأويلي البنائي. ولا يفوتنا أن نُشير إلى أن أشياء الكون لا تظهر لنا كما هي عليه، بل تظهر وفق مُشْتَهَى الذات المُدركة لها. فتأويل الذات لأشياء الكون وفق منظور تدويتي هو ما نُعبّر عنه بالمستوى التأويلي التدويتي. ثم إن السنن الثقافي الرابض في الدائرة الهرمنطيقية هو وقود الإدراك لدى الذات المُشغلة باستقصاء مُمكّنات الوجود. وهما نتكلم عن المستوى التأويلي الدائري. وكل ذلك لا يتم إلا بحلُّول الإنسان الموجود في الوجود، بتفحص جوهر الأشياء ويقوم بتجسيدها بشكل مُبرراً وهذا قوام المستوى التأويلي الأنطولوجي.

أنظر كتاب محمد بن عياد، في المناهج التأويلية، منشورات وحدة البحث في المناهج التأويلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، الطبعة الأولى، ديسمبر 2012، مطبعة التفسير الفتي، صفافس - تونس، ص 83 وما بعدها، ص 113 ولاحقها، ص 145 وما بعدها.

2- ملاحظة: إن مصطلحات الأولانية / الثنائانية / الثالثانية، التي أشرنا إليها في المتن هي ترجمة إقترحها محمد بن عياد في كتابه، في المناهج التأويلية، مرجع مذكور، ص 157-158.

"يا أسفي على يوسف": التحسّر المدعوم بحرف نداء وُظف تلبيةً لتداعيات مقام النُدبة. وموضوع التحسّر ههنا هو غياب يوسف أو التفريط في نبي الله يوسف كما سيَتضح ذلك لاحقاً. هذا الغياب الذي يحمل بين طيّاته الحضور المنسيّ أو حضور الكائن الذي لا يُنسى. وابتضت عيناه: عبارة تحيل على ترجمة الحالة الشعوريّة في مشهديّة صدمة الذات. وبذا ينبج تأثير مستتبعات الزمان في داخلية الإنسان إلى حدّ تجرّع مرارة الحزن. ولم يلبث أن جاء الردّ سريعاً: "قالوا تالله تكون حرصاً أو من الهالكين"، تصدّر القسم فيه المحاورّة المباشرة لبيان المأل أو الجزاء على سبيل التّهديد والوعيد والتخويف.

### 3- في انتخاب الماضي بمنظار واقع الحال:

وان نحن رُمنّا الإجمال بعد التفصيل، استوقفنا انفصال الذات عن الآخر وانفرادها بمأساتها وأحزانها واستحضار يوسف الغائب تذكّاراً وتفكاراً إلى حدّ فقدان بؤرة النور البصريّ. وهو الأمر الذي جعل القوم يُوجّهون له اللوم والعتاب مبرزين له المأل أو الجزاء.

وممّا لا يدعو مجالاً للشكّ والحيرة والارتياب، أنّ للزمن في حلّه وترحاله اليد الطولى في ترتيب سريان الأحداث مدّاً وجزراً، تواصلًا وتفصلاً. لهذا نرانا إزاء حركة مغمورة في داخلية يعقوب النبيّ عليه السلام. وهي حركة لها صلة بالجانب الفكريّ وبالجانب الشعوريّ في الآن ذاته، يترجمها سفرب الذات نحو الماضي عبر مستجدّات واقع الحال استشرافاً للآتي. ويمكن تبويب هذه الحركة في المستوى الأوّلانيّ لأنّها مجرد شعور ليس إلّا.

وهذا الشّعور الذي تتبناه على أنّه حقيقة، من وجهة نظر أكثر تمثيلاً لهوّة الإحساس، لا يكون إلّا بفعل وحي يُوحى إليها أو من خلال حدس تحدسه أو عبر إدراك تتخذه سمة حقيقة، ينقلنا من المستوى الأوّلانيّ الأكسيولوجيّ الخام إلى المستوى الثنائيّ الذي بموجبه تندرج العلامة من الحيز الغامض إلى الحيز المتّضح. نقصد من المستوى الشعوريّ إلى مستوى الواقع حيث الحقيقة التي تدركها الذات.

### 4- في التلقّظ استقصاء غيبياً:

وبذا، تتّضح العلامة التأويلية فتشكّل أحقيّة لا نقاش فيها لما تقول الذات المتلقّظة "إنّي أعلم من الله ما لا تعلمون". ويُمكننا استخراج أمارات التلقّظ أيضاً من خلال الملقّوظ (L'énoncé). فأصل الكلام في قوله (أعلم من الله ما لا تعلمون): أنا الآن وهنا أقول: أعلم من الله ما لا تعلمون. وبما أنّ التلقّظ قول يُقوله قائل ويتوجّه به إلى المُخاطَب قصد التأثير فيه<sup>1</sup>، فإنّ التلقّظ القوليّ في هذا الشاهد يقصد من ورائه المتلقّظ إلى الاتّصال بموضوع رغبته وهو تحقيق متعة المعرفة الغيبية.

1- Katrin Kerbrate Orechioni , *L'énonciation de la subjectivité dans le langage* , édition Librairie Armand, Colin, Paris 1980 Pp 40-45.



فعلاصة الصدمة أو صدمة الذات إزاء ما فقدت، أو لنقل انفصال الذات عن موضوع رغبتها (انفصال يعقوب عن يوسف عليهما السلام)، من منظور حضاري يسوّره التسأل: كيف تقبلت الذات -وهي محور الخطاب- الأثر الشعوريّ المُحطّم الهادم للكيان؟

ومن منظور ثقافيّ: ما وجهة ملامة القوم للنبيّ يعقوب على شعور أبويّ في منتهى البداهة؟ الجواب، ضمن هذه الحوزة، تبرزه العلامة وهي تتدرّج في مستواها الدينامي<sup>1</sup>. فصدمة الذات مردّها التقصير في المحافظة على الأمانة (يوسف عليه السلام). وملامة القوم جاءت لقصدية أسّ، ألا وهي نفس لكلّ ما هو له صلة بحكاية جار عليها الزمان فانقضت وانتهت. لذلك وجب أن تتوقّف في الماضي، لا الحاضر يرثها، ولا المستقبل يستقطبها.

### 5- في مفهوم الزمن تأويلا سيميائيا:

الملاحظ إذن، أنّ ثمة، بين المستوى الأوّل والمستوى الديناميّ، لبس وجب توضيحه. وهذا لا يتسنى إلاّ بوضع العلامة سيميائيا في مستواها النهائي<sup>2</sup>. فلما يقول المتلقّظ<sup>3</sup> "إنّي أعلم من الله ما لا تعلمون". يتّضح المعنى ويتبدّد الغموض. فيتّضح لنا مليّا، أنّ الذات لها مصدر علم من الله لا علم أعلم منه. ومن هذا المنظور التأويليّ الصّرف، يتأكّد عندنا أنّ صنع الحركة من فرز كلّ احتمال. وهو ما يتناسب مع الحركة الفكرية والشعورية في شكل اهتزازات وجودية. ولعلّ هذا ما يُفضي بنا إلى القول إنّ حركة الزمن مرتبطة بحركة التفكير عندنا وبحركة الأشياء من حولنا من منظور علم النفس السلوكي<sup>4</sup>. فالسلوك الذي أراد يعقوب النبي عليه السلام زرعه بين أبنائه في الماضي، لم يكن هو ذاته في الحاضر. وهو ما قرأه غيبيا 'علم الغيبيات'. أمّا أفراد العشيرة، فتبنّوا، في المقابل، حركة الزمن على أساس روتينية حركة الطبيعة من حولنا.

حريّ بنا بعد هذا الذي ذكرنا أنفا، أنّ نقرّر أنّ الزمن لا يُعدّ حركة انسيابية للحظة الزمنية كما تصوّره لنا الرؤية السطحية للعقل. ولعلّ هذا ما يجعلنا على ما يشبه اليقين بأنّ الزمن ثابت في الكتلة الكونية. وبسبب من هذا، أدركت كلّ الذوات المشكّلة للخطاب التلقّظي المذكور في صدر هذا المقال، أنّ الكتلة الكونية ثابتة عبر الزمن وأنّ الزمن ثابت عبرها. فالمتغيّر الوحيد هو نائبات الزمن وليس الزمن. "من الحزن فهو كظيم"، "تكون حرضا أو تكون من الهالكين". فالثابت هو الزمن والمتحوّل هو حالة الكائن بفعل الزمن.

1- Charles Sandres Peirce, *Ecrits sur le signe*. traduction Gérard Dalidale, , édition Seuil, Paris 1978, p 111.

2- Ibid. p 85.

3- يقول بنفنيست ضمن هذا الإطار:

" L'émergence des indices de personne (je / tu) qui se produit dans et part l'énonciation. Le terme je dénotant l'individu qui y est profère l'énonciation. Le terme tu l'individu qui présent comme allocutaire". *Problèmes de linguistique générale*, tom 2, édition Gallimard, 1974, p 83. -Emile Benveniste

4- عبد العلي الجسماني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية والتربوية، الطبعة الأولى 1994، منشورات الدار العربية للعلوم، بيروت -لبنان، ص 309.

وان نحن أمعنا النظر في الانصهار اللانهائياتي في الزمن العمودي أو الزمن الداخلي أو التسلسل الزمني لهجرة السلوك الذهني والفكري في عمق المادة من الماكروكوني إلى الجزئي إلى الذري إلى ما دون الذري، وجدنا أنّ العلم لم يتوصّل إلى إمطة اللثام عنها إلا باتّحاد الزمكان حيث يتمّ تجديد المادة تحت غطاء ولادة الحاضر من رحم الماضي<sup>1</sup>.

والمقصود بهذا، أنّ كلّ حركة داخلنا ماديّة كانت أو فكريّة تبدو وكأنّها تسافر بنا نحو الماضي عبر بوابة الحاضر. وهذا ما نعبر عنه بالحقيقة الأولى، شأن الحقيقة التي كابدها يعقوب النبي عليه السلام. فالمادّة الفكرية انطلقت من زمن الحاضر: صدمة الذات بسبب ضياع يوسف عليه السلام. وطوّحت بها الذاكرة إلى استرجاع الغائب تذكّاراً وتفكاراً وتسياراً<sup>2</sup>: "يا أسفي على يوسف".

فالمادّة الفكرية التي عنها نتكلّم في ارتحالها تذكّاراً، ترافقها اهتزازات وجودية وهي المستوى الذي يُوحى بأننا سافرنا إليه لإنتاج معنى وجودي أو سيروية وجودية وهي الحقيقة المفضّلة لدينا قبل أن يسافر بها العقل نحو المستقبل ويصيرها مادّة مركّبة. فلو افترضنا جدلاً أنّه بإمكاننا التحكّم في حركة مسار الموجودات الكونية، فماذا نلاحظ؟ سنلاحظ أنّ الزمن لا يتحرّك ولا ينساب بصفة مسترسلة كما يصوّره العقل البشري. فما ننتهي إليه استنتاجاً، هو أنّ الزمن تصوّر ذهني مرتبط بحركتنا وبحركة الأشياء من حولنا. ولتأكيد ما استنتجنا، نجد عند التمعّن في علم الأعصاب ضمن إطار تحليل يندرج في حيّز علم النفس السلوكي، أنّه عندما يبدو أحدها مضطرباً ويريد للوقت أن يمرّ بسرعة، تكثّر حركته وكأنّه يحفّز الزمن على المرور بسرعة أكثر. وهذا ما يدخل في إطار ردّة فعل عقلية مادية عفوية/ اعتباطية (arbitraire)<sup>3</sup>.

المراد قولاً من خلال هذا المثال، هو أنّ الزمن مفهوم تصوّري ذهني مرتبط بالحركة.

## 6- في رحلة العقل من الصورة الاحتمالية إلى الحقيقة المادية:

يهتمنا أن نشير، ضمن هذا المقام التأويلي، أنّ مرور الوقت وانتظامه لا يعني بالضرورة حركة الزمن المتعارف عليه، ذلك أنّ الوقت هو خاصيّة صنعها العقل بناء على روتينية حركة الطبيعة من حولنا<sup>4</sup>. فدورة الأرض حول نفسها قسّمت إلى 365 دورة سمّيت باليوم. ينقسم اليوم إلى ليل ونهار وإلى 24 وحدة زمنية تعارفنا عليها بالساعة. جُرّنت الساعة إلى 60 دقيقة وقسّمت الدقيقة إلى 60 ثانية. وهكذا إلى ما لا نهاية من التجزيئات بناء على الحركة البديهية المألوفة للطبيعة.

1- Raymond Polin, *Le bonheur considéré comme l'un des beaux-arts*, édition P. U. F. Paris 1965, p113.

2- Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, édition, P. U. F. Paris 1943, p 30.

3- محمّد بن عياد، مسالك التأويل السيميائي، منشورات وحدة البحث في المناهج التأويلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الطبعة الأولى، 2009، مطبعة التفسير الفتي، صفاقس - تونس، ص 48.

4- كمال أبو ديب، مجلة المعرفة السورية العدد 195، ص 39، نقلاً عن صلاح عبد الحافظ في كتابه، الزمان والمكان وأثرهما في حياة الشاعر الجاهلي وشعره، ص 6.

وبناء على ما تقدّم، يترأى لنا أنّ الزمن الأفقي هو الحركة، فحين نتحرّك يبدو لنا الزمن هو الآخر يتحرّك في ترجمة حرفيّة لنظرية البنية الخاصّة. ومن جانب آخر، الزمن الحقيقي المتغيّر يكمن داخل عمق المادّة وهو الفارق بين الزمن الماكروكوني والزمن الأبديّ، أو رحلة توفيق العقل بينهما. نقصد مدّة استغراق العقل لتحويل الصورة الاحتماليّة الأبديّة إلى الحقيقة الماديّة التي تظهر لحواسنا<sup>1</sup>.

ومن هذا القبيل، فإنّ لكلّ منّا زمنه الخاصّ وعمره الخاصّ وتكيّفه في الزمن على نحو خاصّ كذلك. أو لم يقل يعقوب النبيّ عليه السلام لعشيرته: "إنّي أعلم من الله ما لا تعلمون". هو جواب مقتدر لجوهر تصوّرات أهل القبيلة. تصوّرات قوامها: "ستكون حرضا أو تكون من الهالكين".

نخلص، على هذا الأساس، وبهذا القدر من التأويل، إلى أنّنا إزاء ضرب من ضروب العاطفة. والمقصود بالعاطفة، في هذا السياق التحليليّ، هو سيادة علامات المشاعر والإحساس، من تأمل وبكاء وافتقار وانكسار ومُناجاة وما سوى ذلك. وغالبًا ما ينمو سلطان العاطفة لحظة الحاضر. وهي لحظة لها وجه واحد وبُعد أوحده، إنّها لحظة التفتيت والانحلال والتغيّر الفاجع<sup>2</sup>.

فالتأمّل في محاوره يعقوب عليه السلام مع أفراد قومه، يرى أنّ جوهر الخطاب فيها يُلخّصُ زمنيّة الحاضر على أنّها قاتمة مأساوية. والحركة المضادّة لهذه الزمنيّة تتمثّل في استعادة الماضي<sup>3</sup>. وعندما تستعيد الذات لحظة الماضي نقضًا للحاضر، فإنّ ذلك يكون حتماً من إملاءات سلطنة العاطفة التي يرتكزُ إليه الحُلم.

فمنطقُ العاطفة هنا يُحرّكه الشعور الإنسانيّ بمدى المفارقة بين "كان" و"أصبح". ومن المنطقيّ في كلّ شيء أنّ تجنح سلطنة العاطفة بالمرء إلى الماضي. لأنّ الماضي حافل بذكرات حميميّة، كانت أمارات الابن الحبيب (يوسف عليه السلام) أبلغ تمثيل لها.

وبسببٍ من هذا كان تحسّر الذات التي أثقلتها فجائع الزمان بدافع عاطفة كبيرة من عواطف النفس الإنسانيّة<sup>4</sup>. والوجهُ في ذلك أنّنا نرى الذات المتكلّمة قد تولّت عن المُخاطب، وتحسّرت على قيمة وجوديّة ضاعت منها. "وتولّى عنهم وقال يا أسفي على يوسف". ثمّ طار به حدسه الغيبيّ بعيدا إلى تصوّر الحياة الجميلة الثرة. "إنّي أعلم من الله ما لا تعلمون".

1- *Encyclopaedia Universallis*, Corpus 14, édition, S.A. France 1988, p 426.

2- حسن سعيد كهُوني، الطلل في النصّ العربيّ، دراسة في الظاهرة الطللية مظهرًا للرؤية العربيّة، مرجع مذكُور، الفقرة الثالّثة، ص 41.

3- كمال أبو ديب، الرؤى المُقتّعة نحو منهج بنبوي في دراسة الشعر الجاهليّ: البنية والرؤيا، منشورات الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1986، الفقرة الثانية، ص 326.

4- عزة حسن، شعر الوُفوف على الأطلال من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالّث: دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، 1388هـ / 1968م، دمشق — سوريا، الفقرة الثالّثة من المُقدّمة، ص 14.

فلا يخفى عن النظر أنّ هناك شعُورا بالزمن قد تحطّم، وثمة كذلك إحساسا بالمُعانة قد حلّ<sup>1</sup>. هذه المُعانة تُترجمُها العاطفة الإنسانية ماثلة في الذات الأبويّة المُشخّصة للزمن الخصب حيناً، وماثلة حيناً آخر في الزمن العقيم. ولا يذهب بنا الظنُّ إلى أنّ هذه النوائب المتمثّلة في اندثار فلذة الكبد، وغياب الآخر والخواء المكاني مُعطّلة للفكر الإنساني، بل لعلّها وراء تنشيطه وتحفيزه.

وحسبنا من ذلك أن نلاحظ أنّ الذات الإنسانيّة، من خلال نُدبتها وتحسّرها على الذي فات، وقراءتها الاستشرافية للغيبات، قد فهمت حقيقة وجودها في الكون. لذلك أمكن القول، إنّ اتّحاد الاستشراف الغيبيّ بمستتبعات واقع الحال فيه مُحوّلة لفهم الكون.

ومن هنا وجد الإنسان مشروعية السؤال عن حقيقته في الكون مُتاحة. هكذا نكون قد تحسّسنا محمول العنوان. "في مفهوم الزمن، أو من يُخاطب من؟" بما هي رحلة الواقع عبر القلم والبحث، ومطيّة الباحث عبر الزمان لضرب عصا الترحال بُغية نحت الكيان. فلا سبيل إلى رسم موطن قدم تنقذ عنده شرارة الإدراك الذاتيّ إلا عبر تأصيل ذلك الكيان<sup>2</sup>.

## 7- الخاتمة:

يمثّل مفهوم الزمن وأسلوب المحاورّة معاً تشكيلاً لآيات من فنّ الغريب، تستهويننا بما فيها من فتنة جميل الذكريات والتذكّار وتفكّر الأهل والأخيار والشوق إلى الأحبّة الأبرار. وترتكنا ختاماً في حيرة وتساءل عن أحداث الدمار التي تنعها إلينا، وأحوال الإنسان ومآله في الوجود (L'existence) ومصيره في الزّمن (Le temps).

ولا يخفى عن نظر المتفحّص أنّ بحثنا الموسوم بـ "في مفهوم الزمن أو من يُخاطب من" يحتكم إلى لحظتين: لحظة الماضي (Le passé) بما هي لحظة الخصب النّفسي (La richesse psychologique) لما فيها من شوق وهناء. ومرّد ذلك إلى أنّ المكان المرتكن يسجّل إعماراً، وحضور "يوسف" الابن قائماً اسماً وصورة وموقفاً، أو لنقل حضوره قائماً بعدسة العين.

ولحظة الحاضر بما هي لحظة الجذب النّفسي (La pauvreté psychologique) لما فيها من عناء وشقاء، لأنّ المأوى المعهود والمعبود تحوّل من الإعمار إلى القفر. وحضور "يوسف" فلذة الكبد أصبح طيفا لا غير، فحضوره قائم بفوتوغرافية الذاكرة. ومن شأن هذا المشهد الخلب والمنظر القلب المتشكّل من خواء المكان وغياب "يوسف" ووحشة الحياة أن يبعث على التدبّر والاعتبار في الوجود.



1- René Poirier, *Essaie sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, édition Vrin, Paris 1932, p 64.

2- Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, édition, Seuil, paris 1987, p 45.

# اللذة الفنيّة في الفنّ المعاصر

## Artistic pleasure in contemporary art

د. هبة المسعودي

جامعة تونس المنار  
تونس

[messaoudi\\_hiba@hotmail.fr](mailto:messaoudi_hiba@hotmail.fr)



## اللذة الفنيّة في الفنّ المعاصر

د. هبة المسعودي

### الملخص:

مثّلت اللذة الفنيّة إشكالا جماليًا خاصة بعد منعرج الرائع le tournant de sublime. فلئن انبنى الجميل على متعة إيجابية تثير المتلقي وتشدّه للأثر الفنيّ، فإنّ موت الجميل في الفنّ المعاصر وتأسيس جماليات الرائع، قد أجج إشكال اللذة في شكل من الاستفهام عن مصيرها، غير أنّ كانط يؤكد احتواء الرائع الفنيّ على متعة جمالية متفردة باعتبارها سالبة، تماشياً مع تغيّر قيمة الفنّ الذي لم يعد وعداً بالسعادة واجتثاثاً من قضايا الواقع، بل صار مقاومة في كل ضرورها. هذا طرح دافع عنه أدرنو من خلال مفهوم القبيح كشكل من أشكال الرائع، مؤسساً المقاومة الإستيطيقية التي تعيد للفنّ مكانته كاقترار على التغيّر وانخراط في عمق المآسي.

الكلمات المفتاحية: اللذة الفنيّة، الفنّ المعاصر، الرائع، اللذة السالبة، المقاومة.

### Abstract:

The artistic pleasure represented an aesthetic problem, especially after the magnificent zigzag. If the beautiful is built on positive pleasure that excites the recipient and draws him to the artistic effect, the death of the beautiful in contemporary art and the establishment of the aesthetics of the wonderful has fueled the forms of pleasure in a form of questioning its fate, but Kant confirms that the artistic masterpiece contains a unique aesthetic pleasure as negative in line with the change in the value of art that It is no longer a promise of happiness and an eradication of issues of reality, but has become resistance in all its forms. A proposal defended by Adorno through the concept of the ugly as a form of the wonderful, establishing a rationalist resistance that restores to art its position as the ability to change and engage in the depth of tragedies.

**Key words:** Artistic pleasure, contemporary art, wonderful, passive pleasure, resistance.

## 1- مقدمة:

إنّ الفنّ يُحدث لدى المتلقي نوعاً من اللذة التي يُصطلح عليها بـ "المتعة الجمالية"، لكن تبقى طبيعتها محلّ جدلٍ مثير بين التجريبيين والعقلانيين، فجميعهم يقرأ الفنّ وفق منهجه الخاص، بين من يرى في تجربة التلقي تجربة حسية، تُثير لدى المتلقي متعة حسية صرفاً تشابه في جوهرها ما يُنتج في التجارب المحسوسة، وبين من يراها تجربة تعلق على ما هو تلقّ بسيط لتلامس شكلاً من العقلانية وتغدو عملية مشوبة بضرب من ضروب المتع العقلانية، غير أنّ هذا السجال غداً أكثر راهنية مع الفنّ المعاصر، خاصة بعد ما يعرف بأزمة الفنّ المعاصر وولوج الفنّ منعرج الرائع le sublime بـمختلف تجلياته سواء كان قبيحاً أو مفزعا أو مريعا...

هاهنا نتساءل: ماهي اللذة الفنية؟ وكيف يثير الفنّ فينا هذا الضرب من ضروب اللذيد؟ وهل مازال الفنّ ضمن البراديعم المعاصر موضوع لذة؟ أم أنّ اللذة قد أفلتت أفول الجميل؟ وإذا كان الأمر كذلك أيّ بديل يُمكن أن ينبثق عن تجربة التلقي المعاصرة؟ أيّمكن أن نفوز بلذة فنية في تلقي الرائع والمريع والمفزع؟ أي هل الرائع الفنيّ موضوع لذة جمالية؟

إنّها إشكالية عصية نروم الخوض في غمارها في لحظتين فكريتين؛ الأولى تُعنى باللذة الجمالية في الفنّ عموماً، والثانية تبحث في اللذة في براديعم الرائع أو في متعة الفنّ المعاصر.

## 2- اللحظة الأولى: اللذة في الفنّ:

يسعى الإنسان إلى تحصيل اللذة مثل تحصيله للسعادة. وقد يتطابق موضعاً التحصيل بأن تكون السعادة هي اللذة في ذاتها مثلما فهم أبيقور القائل: "اللذة بداية الحياة السعيدة وغايتها". واللذائد متباينة تباين موضوعاتها؛ فمنها ما يكون حسيّاً متأثراً من التلذذ الحسيّ، ومنها ما يكون عقليّاً، ومنها ما يكون مزيجاً بينهما. أما الفنّ فقد حُصّ بلذة ليكون الأثر الفنيّ الناجح هو ما يثير لدى المتلقي شيئاً منها. ففي انتشاء نابع من الفنّ دون غيره. وفي الجمالية نقول اللذة الفنية أو المتعة الفنية على سبيل الترادف دون عناء التفرقة بينهما؛ غير أنّ طبيعة اللذة الفنية تبقى مجال بحث خاصة لإحداث البون بينها واللذة الحسية. فمن غير اللائق أن نخلط بين لذة الأكل بماهي حسية، ولذة الاستماع إلى الموسيقى.

### 1-2- اللذة بين الحسية والجمالية:

يُثير مارك جيمينيز (Marc Jimenez) في الجمالية المعاصرة الاتجاهات والرهانات إشكالا مُهماً "هل يصح القول بأنّ المتعة الجمالية ممتزجة بالمتعة الحسية أم هي مجرد نمط من التلذذ الجسماني؟". (جيمينيز، 2012: 145) وقد أثر كانت (kant) قبله أن يُحدث تفرقة بين المتعة الجمالية والمتعة الحسية على طريقته؛ إذ يقول مستأنفاً حديثاً حول الجميل والرائع "كل واحد منهما يفترض مقدماً حكم تفكير لا حكم حواس أو حكماً منطقيّاً محدداً. وتبعاً لذلك، فإنّ الرضا لا يتوقف على الإحساس كما هي الحال في الملائم، ولا على المفهوم المعين كما هي الحال بالنسبة إلى الرضا المتوقف على الخير". (كانت، 2005: 152)

ليكون الرضا الذي خصّ به الفنّ والذي يعتبره مرتبطا بالمتعة، لا هو حسيّ ولا هو مفهومي صرف كما في الأخلاق. فيؤكد بذلك أنّ المتعة الجماليّة تناقض المتعة الحسية من جهة استقلاليتها عن كل مصلحة، فاللذة الفنيّة بحسبه خالية من كل منفعة تجعلها حكرا على نفر بعينه أو مصلحة ضيقة، ويكون كانط بذلك قد دشّن الكونيّة الإستطيقية أو ما يُسميه مارك جيمينز بـ "إمكانية التوافق مع الغير" (جيمينز، المصدر المذكور سابقا)، من خلال تحرير المتعة الجمالية من كل معيقات الكونية خلافا للمتعة الحسيّة التي تظل ذاتية فاقدة لكل موضوعية أو مشاركة ممكنة؛ فكيف تحدث هذه المتعة؟ وهل هي ملازمة لكل أثر فنيّ؟

## 2-2- المحاكاة واللّذة:

يُعدّ أرسطو (Aristote) في كتابه فنّ الشعر أول من صاغ لنا نظرية في المحاكاة داخل مقاربة جمالية واضحة المعالم، بعيدا عن قراءة الزيف المعرفي الأفلاطونية باعتبار أنّ أفلاطون (Platon) قد ربط المحاكاة بالإيهام والمغالطة. فأرسطو يعتبر "المحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة، والإنسان يختلف عن سائر الحيوانات في كونه أكثرها استعدادا للمحاكاة". (أرسطو، 1983: 65) إضافة إلى اعتباره الإنسان متفردا ببعده المحاكي، فإنّه يرى في المحاكاة مصدرا للّذة بقوله "كما أن الناس يجدون لذة في المحاكاة" (أرسطو، 1983). غير أنّ اللّذة الفنيّة لا تتوقف عند حدّ الفعل المحاكي، بل تجد تحقّقا في فاعلية التطهير أو الكاترسييس. وقد فكر آلان باديو (Alain Badiou) في المسألة انطلاقا من الفلسفة الأرسطية، فكتب: "الفنّ لا يتعلق بما هو نظري، وإنّما بما هو خُلقي (بالمعنى الأوسع للكلمة). فينتج عن ذلك أنّ معيار الفنّ هو منفعته في معالجة أهواء النفس". (باديو، 2010: 460) وهو بذلك يخلّص الفنّ من الوظيفة المعرفية والتربوية ويوكل إليه "وظيفة علاجية" خالصة شبيهة بالعلاج النفسي المعاصر. بيد أنّنا نعثر في تحليل آلان باديو لهذه الوظيفة على شيء من الإحالة على المتعة؛ إذ يُدمج الفيلسوف مصطلح "الإعجاب"، فيقول: "الفنّ يجب أن يُعجب، لأنّ "الإعجاب" يعلن عن فعلية الكاترسييس". (باديو، 2010: 161) وهنا نتساءل: أيّة علاقة بين الإعجاب واللّذة؟ وهل في الإعجاب شيء من اللّذة أو هو وجه من وجوها؟

ورد في لسان العرب "أعجبه الأمر: سرّه والعُجْبُ: الزهوّ". (ابن منظور، 2011) ففي المصطلح حضور قويّ للقرينة النفسية، فكأنّما الإعجاب يكون بالنسبة للمتعة ما تكونه الدهشة في علاقة بالفلسفة، استنادا إلى الطرح الأرسطي القائل: "الدهشة بداية الفلسفة، وبهذا يكون الإعجاب بداية المتعة أو "الوظيفة العلاجية" كما يطلق عليها آلان باديو؛ أي أنّ الاعجاب فعل شدّ المتلقي إلى الأثر الفنّي حتى يكون في وضعية التلذذ الإيجابي. في ذات السياق كتب فالتر بنيامين (Walter Benjamin) في كتابه ما هو المسرح الملحمي؟: "لا شيء أجمل من التمدّد على الأريكة وقراءة رواية" (بنيامين، 2010: 105) توصيفا للاسترخاء والراحة التي ترافق الشعور باللّذة الفنيّة، إنّها التلذذ في مستوى الملكات الحسيّة، ضف إلى ذلك الانسجام والتوازن الداخلي الذي يولّد التماهي l'identification لحدوث تطهير النفس من الانفعالات المقلقة.



غير أنّه لا أحد بإمكانه تنفيذ أنّ الفنّ المعاصر قد عاش منعرجاً مريباً، لم يعد فيه الأثر الفنّي جميلاً بل اتخذ من الرائع في كل مآربه شكلاً للتمظهر، ممّا بلور مفهوم الأزمة. إنّ الفنّ المعاصر قد تشكّل في تمثّل مغاير، لا يعتمد على مفهوم الجميل ولا يوقّر الاعجاب والارتياح كما كان بالنسبة للمتلقّي. لقد غابت عنه أسباب الإبهام فغداً ملغزاً يظهر قبيحاً أو مفزعاً أو مريباً، إنّه انعراج يجعلنا نتساءل عن مصير اللذة في الفنّ المعاصر. فهل القبيح الفنّي يُثير لذة ما؟ أم أنّ اللذة انتهت مع الجميل؟

### 3- اللحظة الثانية: اللذة في الرائع الفنّي:

إنّ تتبع إشكال اللذة الفنيّة في الفنّ المعاصر، يدفعنا إلى استعادة مفهوم الرائع برمته داخل الاستطيقا الكانطية باعتبارها توفر مادة فلسفية ثرية حول طبيعة الرائع وخصائصه، وإنّ لم يعطِ كانط للرائع ذات الأهمية الفكرية التي خصّها بها الجميل. ففي نقد ملكة الحكم، في الفقرة 23 التي خصصها كانط للمقارنة بين الرائع والجميل، يكتب: "الجميل والرائع يتفقان في أنّهما يلذان بنفسهما"، (كانط، 2005: 152) لينهي بذلك قلقاً بشأن مصير اللذة، معتبراً أنّ كلّاً من الجميل والرائع يشتركان في إحداث اللذة الفنيّة، مما يجرنا إلى الاقرار بأنّ الفنّ المعاصر الذي تدثر بالرائع في جل آثاره الفنيّة يبقى محافظاً على اللذة حتى وإن بدت لبعضهم غائبة لغياب الجميل فيه، لكن لا أحد بوسعها إنكار البون الشاسع بين الجميل والرائع، الذي يحتمّ بالضرورة الوقوف على البون بين اللذة التي يحدثها كل منهما.

### 3-1- طبيعة لذة الرائع:

لئن كانت اللذة في الجميل الفنّي بديهية منذ فنّ الشعر لأرسطو الذي هو أول كتاب فلسفي في الفنّ، فإنّ لذة الرائع كان عليها أن تنتظر نقد ملكة الحكم حتّى يتبيّن لنا منها بعض الضياء، فهي لا تزال إلى حدّ هذا المستوى غامضة مثلها مثل الرائع الكانطي في حدّ ذاته. وهو ما حتّم علينا تتبع اللحظات الفكرية الكانطية في إفصاحه عن هذا الضرب المخصوص من اللذات، التي رافقت إعلانه عن الرائع في مقابل الجميل. وفي قراءة للاستطيقا الكانطية، تدوّن أم الزين بنشيخه في ذات النقطة البحثية "يذهب أدرنو في مهجة كانط بعيداً بالحديث عن إستطيقا كانط تحت نعت ربّما لم يُمنح إلى كانط البتة أبداً". (بنشيخه، 2010: 157) فما الذي تراءى لأدرنو - وهو يقرأ لكانط- من أمر لم يتفطن إليه القراء من قبله؟

توصّل أدرنو القارئ لصاحب الثالوث النقدي إلى أنّ آخر الكتب النقدية - والذي يعني به نقد ملكة الحكم - يمثّل "الإستطيقا الثورية" (بنشيخه، 2010) بأنّ معنى الثورية. وهو ما يُثير نوعاً من التحقّظ مبدئياً حول اختيار هذه الصفة وهذا النعت بالذات، استناداً إلى ما نستبطنه حول فلسفة كانط وعلاقتها بالثورة. فالكلّ يتفق على أنّه ينحو منحى دروب معاكسة للثورة والثورية، بعدما أتقن الموازنة بين الضرورة والحرية. فكيف للذي لا ينتصر للثورة أن يكون تفكيره في الفنّ ثورياً؟ وكيف لهذه الإستطيقا الثورية حسب أدرنو أن تخدم إشكالنا حول اللذة؟

تبحث أم الزين بنشيخه في المسألة استيضاحاً لهذه الثورية الجمالية التي تفرد بها كانط دون غيره، فتكتب "أنّ ثورتها لتكمن خاصّة في تعريفها للذّة الجماليّة بكونها "لذّة بلا منفعة"، أي لذّة سالبة. (بنشيخه، 2010: 157). فالسلب هو ما يصنع ثورة بالنسبة إلى أدرنو باعتباره قد جعل من السلب نقطة ارتكاز في فلسفة القبح متّخذاً موطناً للذّة المتعلقة بالرائع خارج كل متعة إيجابية ممكنة، كالتّي كان يؤمنها الجميل سلفاً. ويُشدّد كانط على ذات النقطة محدثاً تفرقة جليّة بين لذّة الجميل ولذّة الرائع، قائلاً "أمّا الشعور بالرائع فهو لذّة لا تنبثق إلّا بطريق غير مباشر، لأنّها تُنتج عن الشعور بتوقف القوى الحيويّة إبان لحظة قصيرة يتلوها مباشرة انطلاقاً لهذه القوى أقوى وأكبر". (كانط، 2005: 154) ههنا تكون لذّة الرائع مغايرة من جهة غياب المباشريّة، باعتبارها نابعة من شعور مخالف فيه اهتزاز، وتوقف، وخفقان وعودة إلى الاشتغال أقوى. إنّها لذّة مخصوصة تستمد خصوصيتها من طبيعة الرائع في حدّ ذاته، وذلك لأنّ الرائع "بوصفه انفعالا، فإنّه لا يبدو أنّه لعباً، بل أمراً جاداً يشغل الخيال. ولهذا فإنّ هذه اللذّة لا يمكن التوفيق بينها وبين الإثارة، وذات الانفعال يجعل النفس تشعر في تمثّل الرائع أنّها تهتزّ"، (كانط، 2005) على عكس الجميل تكون النفس في حالة تأمل هادئ مريح. ربّ تقابل لا يحرمنا من اللذّة الفنيّة في شتى الأشكال الفنيّة، لكنّه يميز بين اللذائد الفنيّة بحسب طبيعة الأثر الفنّي. فإذا كان جميلاً يُهدينا لذّة إيجابية تُثير الهدوء والارتياح، فإنّ الرائع يُهدينا لذّة سالبة تُثير الاهتزاز والخفقان فيصّفها كانط كالتالي: "وقد تشبه هذه الحركة (لا سيما في بدايتها) ارتجاجاً أي دفعا أو جذبا سريعي التغيّر من قبل الشيء نفسه." (كانط، 2005) أي أنّ الرائع الكانطي ينسج من طبيعته الدينامكية العنيفة مقارنة بالجميل الوديع الهادئ، لذّة على قياسه. ويُتابع كانط فكرته قائلاً "إنّ الرضا الصادر عن الرائع لا يشتمل على لذّة إيجابية بقدر ما يشتمل على الإعجاب والاحترام، ويستحقّ إذا أن يُنعت بأنّه لذّة سلبية." (كانط، 2005) وههنا نجز لأنفسنا إعادة استدعاء آلان باديو في كتابه موجز في اللاّإستطبيقا، وقد اعتبر الفنّ ممتزجا بالإعجاب، فيقول "الفنّ يجب أن يُعجب" (باديو، 2010: 460)، معيدا رسم مورفولوجيا التطهير عند أرسطو بجعله الإعجاب معلنا عن بداية فاعلية التطهير. ينقلب كانط على هذا الطرح الأرسطي محدثاً نوعاً من الثورة الكوبرنيكية في الإستطبيقا، فلم يعد الإعجاب قربنا للتطهير بل غدا مع الرائع يخصّ الاحترام. فالإعجاب في هذه المقارنة بيّن آلان باديو وكانط، نقطة تقابل بيّن التطهير والاحترام، بيّن الجميل والرائع، وهو ما يُحدث لدى المتلقي نوعاً من اللذّة المتفردة حتى في سلبيتها.

هكذا تتجاوز اللذّة الجماليّة في الرائع الكانطي المألوف من الأحاسيس الإيجابية لتطلّعنا على شعور مغاير يُرافق تلقي الأعمال الفنيّة الرائعة، شعور تخيّر كانط تقصي طبيعته بأكثر دقة في الفقرة 27 فيدوّن بشأنه "وللشعور بالرائع نوعيّة، هي أنّه شعور بالألم تنتجه ملكة الحكم الجماليّة على الموضوع." (كانط، 2005: 171) فهو شعور بالألم قد ينجّر عن الارتجاج والاضطراب، وعلى الرغم من سلبية الألم فإنّه قادر على إحداث لذّة مخصوصة. ولكننا نعثّر في موطن آخر له على هذا القول "هذا السرور ينبثق عن الاتفاق بين الأفكار العقلية وبيّن هذا الحكم على عدم كفاية أقوى ملكة حسيّة." (كانط، 2005: 171) من جهة

الإحساس بالسرور ومن جهة بالألم؟ فهل يمكن التوفيق بين هذين الشعورين المتناقضين؟ وهل يُمكن أن تنبثق السعادة من الألم؟ وهل يمكن أن يُتبع الألم بنوع من اللذة؟

إنّها إخراجات تزيد في غموض الرائع والشعور المنبثق عنه، ممّا يجعلنا نستضيف قراءة أم الزين بنشيخه للرائع الكانطي ضمن كتابها الفنّ يخرج عن طوره؛ إذ تقول مشيرة إلى الرائع "تستيقظ بعده المخيلة من سباتها الجمالي" وتقف على ظاهرة إستطبيقية لا قبل لها بها، (بنشيخه، 2010: 64) باعتبار أنّ كانط قد أشار إلى فرادة هذه الظاهرة منذ البداية. فالرائع فريد واللذة الخاصّة به لا تكون إلا كذلك، خاصّة بالنسبة إلى المخيلة التي يصفها صاحب نقد ملكة الحكم كما يلي: "أمّا المرّوع للمخيلة (الذي تُدفع نحوه بإدراكها للعيان) فهو أشبه بهوّة تخاف من الوقوع فيها." (كانط، 2005: 170) وهذا يُثير الرائع أحاسيس متناقضة ويُحدث نوعاً من الإرباك داخل الملكات، ما ينفك كانط يؤكد عليه في الفقرة 26 متحدثاً عن كنيسة القديس بطرس "يستشعر أمامها بعجز مخيلته عن تصوّر أفكار، وفي ذلك تبلغ المخيلة أقصى ما تستطيع، وفي سعيها لتجاوزه ترتد غارقة في ذاتها." (كانط، 2005: 162) إنّ الرائع يخلق ديناميكية، بل عنفاً لا مثيل له في المخيلة التي ينبثق عنها الحكم الجمالي.

يتابع كانط قوله: "لكنها بهذا تُنقل إلى رضا مثير"، (كانط، 2005) بما يعني أنّ الارتجاج الذي يطراً على المخيلة عند تلقي الرائع يعبران عن حالة ظرفية طارئة، سرعان ما تفوز بضرب من ضروب الهدوء أو "الرضا" الذي ينعته كانط "بالمثير". فأيّ إثارة يحملها الرضا بالرائع على وجه الخصوص؟ وهل هذا الرضا متأّت من الشعور بالعظمة؟ يُجيبنا كانط بعدما حلّنا أنّنا قد أضعنا بوصلة الاتزان بين الألم واللذة، وبين السرور والنفعية في خضم حكم الذوق الجمالي "إنّ الشعور بالرائع في الطبيعة هو احترام لمصيرنا نشهد به أمام الموضوع بطريقة خفيّة". (كانط، 2005: 169) فالرضا متأّت إذن من "الاحترام" أمام هول الرائع الطبيعي وترويعه، لأنّ كانط يلتجأ إلى الطبيعة في الرائع حتّى يختبر هذا الشعور. فهل ذات الرضا سيكون قبالة فنّ الرائع، ونحن نعلم أنّ الفنّ المعاصر لم يبق إلا على الرائع؟ وفي تجميع لشتات الأفكار - حتّى لا يجد البعض تناقضاً في الفكر الكانطي - يفسر الفيلسوف في الفقرة 27 المُعنونة بـ "حول نوع الرضا المتعلق بالرائع": "فالشعور بالرائع هو إذن شعور بالضيق ناشئ عن عدم كفاية المخيلة في التقدير الجمالي للعظمة بواسطة العقل، وفي الوقت نفسه يوجد في هذا السرور اتفاق بين الأفكار العقلية وبين هذا الحكم على عدم كفاية أقوى ملكة حسية". (كانط، 2005: 169) إنّ الضيق سببه عدم اقتدار المخيلة ومحدوديتها تجاه شكل إستطقي غير معتادة عليه تعودها الجميل، غير أنّ هذا لا يُخفي انبعاث سرور مرده اتفاق داخلي.

تكتب أمّ الزين بنشيخه حول إستطيقا التلقي في الرائع الكانطي "إنّنا نتحوّل مع تحليلية الرائع من جماليات المتفرج، التي ينعتمها نيتشه ساخراً بعبارته "الجماليات الأنثوية...". (بنشيخه، 2010: 64) ما هو بين في هذا القول أنّنا بإزاء تحوّل نوعي في جماليات التلقي أو "جماليات المتفرج" على حدّ عبارة أمّ الزين بنشيخه، قبل الرائع الكانطي كانت فاعلية التلقي تُثير سُخط نيتشه وسخريته لما تنطوي عليه من امتصاص للدور النشط للجمهور، يكون فيه عنصراً من عناصر "التجربة الجمالية".

إنّه لمن الوجيهة بمكان أن نستنتج أنّ الرائع باهتزازه وخفقانه، باضطرابه وهيجانه يُدمّر قارة جمالية كانت تعتبر الهدوء والاتزان من بين الملكات العقلية التي تمثل أسا للحكم الإستطقي، ليكون الرائع "الما يُثير فينا شعورا بمصيرنا فوق-حسي، نجد بموجبه غائيا، وبالتالي لذّة، أنّ كل مقياس حسي هو غير ملائم لأفكار الفهم"، (بنشيوخه، 2010) أي هو شعور سلبي، متبوع بلذّة سلبية تنقلنا "إلى إستطيقا المتذوق النشيط الذي لا يكتفي بدور الفرجة، بل يصير مصمّما للمشهد نفسه". (بنشيوخه، 2010) إنّه تلقى ينقلنا من الاسترخاء والتمدد الذي يُفرز الاستسلام وتقمص الآثار الفنيّة إلى تلق نشيط، يخلق نوعا من اللذّة العقلية السلبية، تكون فيها اللذّة الإستطيقية لذّة نوعية. فالسلبية التي يمنحنا إياها الرائع في الفنّ المعاصر، لا تُنقِر المتلقي بقدر ما تؤمن له لذّة مخصصة بذاتها، هي نوع من لذّة الاحتجاج والرفض لأتّها "فعل ملكة الحكم الجماليّة المفكّرة"، حيث نغادر وظيفة الحساسية والجميل إلى حيث يكون التفكير. فهل سيُحافظ الرائع المابعد حدائي على طابعه الثوري ولذّته المخصصة؟ وإذ كان الرائع بألف طراز فكيف ستكون لذّة القبيح باعتباره أحد أطرزتها؟

### 3-2- لذّة القبيح الفني:

غدا القبح واقعا فنيّا لا تنجو منه الأعمال الفنيّة المعاصرة، وهي عادة دأب عليها الفنّان المعاصر، مثيرا الصدمة الإستطيقية le choc esthétique مستثمرا حيرة المتلقي تجاه ما يُعرض. وتُقرّ أمّ الزين بنشيوخه متعمقة في جماليات القبح بأنّ "أهمّ مقومات إستطيقا القبح إذن هي محاربة ما ينعته أدرنو نفسه "بمفهوم المتعة الحقيرة" (بنشيوخه، 2010: 179) وههنا نعثر على إقرار مفاده أنّ فيلسوف مدرسة فرنكفورت قد تراءى له مقاومة مفهوم اللذّة الجماليّة ناعنا إياه بالحقارة. لأنّه يقول: "إنّ السعادة التي توفرها لنا الآثار الفنيّة هي القدرة على الصمود" (Adorno, 1995: 35) تجاه واقع مشوّه وإنسان بات لا يستطيع من إنسانيته غير اللإنسانية التي أفرزتها الرأسمالية المتوحشة، موسعة دائرة السلعة والتشيؤ، مفقرة القيم والمبادئ، فلم يبق في هذا العالم المنتزع الإنسانية غير الفنّ القبيح يُقاتل. فاللذّة الحقيقية هي لذّة الصمود والمقاومة، لا لذّة الاسترخاء والإيهام الجمالي.

يُضيف أدرنو في ذات السياق "إنّ الآثار الفنيّة هي التي تشهد على أنّ هذا العالم نفسه ينبغي أن يصير شيئا آخر، وهي بذلك تكون حقا رسومات لا واعية لتغيير العالم." (Adorno, 1995: 247) فجماليات القبح مع أدرنو قد ادّخرت لنا من جديد وعدا بالسعادة ليس ميتافزيقيا هذه المرّة كما قد كان الأمر مع فيلسوف المطرقة نيتشه، وإنّما وعدا يندرج ضمن المنعرج السياسي للقرن العشرين على حدّ تقسيم مارك جيمينيز الذي يرسم رهانا جديدا للفنّ، إنّه الانخراط في الواقع بكل مأسيه وجعل كل أثر فنيّ أثرا مقاوما ضد الفنّ المتلاهي عن الواقع.

فما هو بين في هذا المستوى، أنّ أدرنو يرفض نوعا من "المتعة الجماليّة الحقيرة" من جهة، ويضيء درب الإنسان المعاصر بضرب من السعادة الإستطيقية المنتظرة في ثنايا الآثار الفنيّة الصامدة تجاه سيل الانحطاط، وذلك بتعبيرها عن القبح والفرع اللذين ما انفكا يؤثتان العناوين الكبرى للعالم اللإنساني.

فكيف لأدرونو أن يُحمّل الفنّ المعاصر كل هذا الوزر؟ وهل يملك المتلقّي خصال هذه المرحلة الإستيطيقية الحرجة؟

لا يمكن لنا أن نتناسى نعت أدرونو للإستيطيقا الكانطية. إنّها "ثوريّة" في تدشينها للذّة سالبة ومتعة دون مصلحة في أن. ففي هذا التدشين وجد أدرونو ضالته الفلسفية الإستيطيقية، التي ستكون بالنسبة إليه بمثابة نقطة أرخيميدس الارتكازية الحاسمة التي من خلالها يشنّ طابع المقاومة ضدّ تخوم الرأسمالية حال جميع فلاسفة مدرسة فرنكفورت. فاللذّة السالبة ستقاوم المتعة الجماليّة الإيجابية المتواطئة مع جروح العالم. ويتابع أدرونو "وهي نوع من المتعة التي تنأى عمّا هو حسّي، نحو متعة المقاومة" (Adorno, 1995: 277)، فحتّى القبيح الذي خلناه قصبًا عن المتعة، هو حمّال لمتعة جمالية، لا تشبه متعة الصناعة الثّقافيّة الواعدة بسعادة واهية متواطئة مع الانحطاط الرأسمالي المحقّر للذات.

ويصف أدرونو متعة جماليات القبح بأنها "مقاومة الفكر لكل جبروت" (Adorno, 1995) سواءً كان سياسيا أو ثقافيا. فهي متعة تجد أسس التلذذ في المقاومة والسير عكس التيار. فما هو قبيح لا يُقاوم إلاّ بالقبح. وإذا كان أدرونو يُحقّر من شأن المتعة الجماليّة، فهو لا يُحطم المتعة أو اللذّة السالبة كنوع من التحصين ضد الانحطاط في المتعة الإستيطيقية، الذي رافق ظهور الصناعة الثّقافيّة القائمة على الإغراء من جهة والتسلية والترفيه "الحقير" من جهة أخرى. لأنّ أدرونو يعيد مصالحة الفنّ على الواقع من جديد بعد أن تنافرا مع نيتشه. في خضم هذا الإشكال يقول مارك جيمنيز حول إستيطيقا فيلسوف مدرسة فرنكفورت أنّها حمّالة "لندوب دالة على عصر الهموم" (جيمنيز، 2010: 392) أو عصر تراكم الألام الإنسانية التي أثبت هشاشة مشروع الحداثة كمشروع واعد. وهي ذات الندوب التي تناقلتها الفلسفات المعاصرة من هابرماس في الحداثة مشروع غير مكتمل وصولا إلى نيغري في اللانسان.

يُضيف مارك جيمنيز في ما الجماليّة؟ محلّلا طابع المقاومة في إستيطيقا القبح قائلا: "كان يعني فيه الدفاع عن الفنّ الحديث مقاومة المساعي الشمولية الهادفة إلى تصفيته"؛ (جيمنيز، 2010) فالفنّ كان مهدّدا في وجوده، لذلك لا بدّ من الصمود والمقاومة لكل دفع نحو تفتيت الفنّ باعتباره السلاح الوحيد المتبقي للإنسان المعاصر المستهدف في كلّ أبعاد الإنساني.

إنّ "الفنّ لا يقوى على تحصيل معنى إلاّ في سلبية العالم الحاضر." (جيمنيز، 2010: 399) هكذا يتمسك أدرونو بالسلبية كمنقذ أخير، تلك السلبية التي استخلصها من موسيقى التنافر واللامقامية، الموسيقى المزعجة والمضجرة التي قد تسبب النفور والاشمئزاز للأذان ربّما تكون مفزعة ومرعبة بالنسبة إلى بعضهم. في هذا الخطّ تقريبا، يقول حولها جيمنيز "إذ كانت هذه التنافرات تُرعب السامعين إلى هذا الحدّ، فذلك لأنّها تخاطبهم في ما هم عليه في ظرفهم الخاص تحديدا." (جيمنيز، 2010: 397) وتستطيع موسيقى شونبارغ المرعبة وحدها المقاومة باستحضار أصوات العذاب وآهات الكارثة في عالم لانساني. ولعلّه لهذا السبب خصّص لها صاحبنا كتاب فلسفة الموسيقى الجديدة.

أمّا في الأدب، فمسرح بيكيت يفى بالغرض مع مسرحية نهاية اللعبة (fin de partie) أو في انتظار غودو (En attendant Godot)؛ فكلّها مسرحيات حمّلت بتريد الكلمات ووضعيات صمت متكررة وسخرية

اعتباطية يقول عنها جيمينيز "هذه كُلهَا لا تصف كارثة عالم قيّد الانحطاط، وإنّما لها فعل أقوى". (جيمينيز، 2010: 398) فنحن مع أدرنو لا نرنو إلى نظرية وصفية تصف الكارثة، بل تنخرط فيها. ههنا يضيف أدرنو حول الآثار الفنيّة "إنّها تُترجم ما فيه من عبث مأساوي من دون الحاجة حتّى إلى تسميته" (Adorno, 1995: 277)؛ فالفنّ المعاصر ليس بحاجة إلى التصوير الواقعي وإلا اندرجت أعماله الفنيّة ضمن المدرسة الواقعيّة. "إنّ أعمال الفنّ لا تنتقد الواقع بتصويره في صورة واقعيّة... وفق متطلبات الفنّ التشبيهي". (جيمينيز، 2010: 398) ولعلّ هذا يُثبت ما قد حللناه سابقا وهو رغبة أدرنو في التملّص من الصناعة الثقافيّة. فالتصوير التشبيهي قد يكون فوتوغرافيا، لذلك يرى أدرنو القبح الشكلي أقدر على الفضح والانتقاد. وهو أيضا "يرفض الأعمال التي تدّعي التعبير عن مضمون سياسي محدّد". (جيمينيز، 2010: 398) فالتعريّة تكون شاملة "إذ كان العمل يضع الواقع محلّ نقد، وإذ كان يفعل فعله بقوة في الجمهور، وفق المعنى المأمول منه، فإنّ هذا يعود إلى شكله غير المتعاهد عليه: شكل مهزوز البنية، متخلع"، (جيمينيز، 2010) أي أنّه يندرج ضمن الرائع.

يوجز أدرنو قوله في هذا الصّدّد "إنّ ما هو قبيح اجتماعيا، إنّما يُحرّر قيما إستطيقية قويّة جدا" (Adorno, 1995: 79) مبنيّة على العنف الجمالي بما هو مثير للربح والخوف، وهي مشاعر سلبية تولد لدينا نوعا من الانزعاج المشين. غير أنّ هذا لا يعتبر غاية في حد ذاته بالنسبة إلى أدرنو؛ ذلك "أنّ لا إنسانية الفنّ ينبغي أن تزايد على لا إنسانية العالم، وذلك باسم ما هو إنساني". (Adorno, 1995) فكلما تفنّن الفنّ المعاصر في إبراز القبح الذي بات الوجه الأوحّد للعالم الرأسمالي المتوحش، فُتحت نوافذ على عالم "قبيح كفاية" كانت الرأسمالية ترنو إلى تجميله وتزيق عيوبه حتّى يبدو أكثر تسلية.

تبحث أم الزين بنشيوخه في إمكانية حيادية الفنّ، لكن سرعان ما تستدرك الأمر قائلة: "والا تحولت استقلاليته إلى استقالة عن آمّ الأفراد ومعاناتهم في مجتمع يُنذر بانقراض الثقافة وبسقوط وشيك في البربرية". (بنشيوخه، 2010: 181) فالفنّ كما يراه صاحب كتاب فلسفة الموسيقى الجديدة "ينبغي عليه أن يأخذ في حسبان ما يشار إليه بوصفه قبيحا، ليس أبدا من أجل إدماجه أو تلطيفه أو التصالح معه، بل من أجل أن يفضح في القبح نفسه العالم الذي صنعه، وأن يعيد إنتاج هذا العالم على صورته". (بنشيوخه، 2010: 78) إنّه التشبث بالفنّ كأخر ما تبقى لنا لوجود نشيط، ضد وجود كسول يرتكز على جماليات مرتعشة لا تقوى على المواجهة.

ههنا يمكننا القول، إنّ الرائع الفنّي ومهمّته المعاصرة التي ترتكز على المقاومة داخل ما يسميه مارك جيمينيز "المنعرج السياسي"، لم يندثر بعد نظرية إستطيقية، بل توسّع نطاقه داخل نظريات أخرى، فهو الإرث الفلسفي الذي مازال بإمكانه أن يُقدّم أشواطاً فكريّة أخرى وربّما متباعدة حول الفنّ المعاصر، بعدما سقطت كل النظريات الإستطيقية في التعالي أو الثب لواقع جمالي لم تعد قادرة على كبح جماحه لا النظري ولا العملي. ضدّ كل هذا القحط المحيط بنا، وتحصينا للفكر من السقوط في الفراغ العدمي، ينتصب الرائع لدى أنطونيو نيغري في كتابه الفنّ والجموع؛ إذ يُقرّب بـ "أنّ نفهم ما هو الفنّ اليوم هو أن نفهم كيف أنّ ألمّ العالم الضائع بوسعه أن يخاطر بنفسه في صلب المحيط العاري والمجهول من أجل كينونة

جديدة." (نيغري، 2010: 29) فالرائع مع نيغري متمسك بخطّ المقاومة، غير أنّ المقاومة هذه المرّة لن تكون إلا أنطولوجيّة، تشقّ عباب الفراغ من أجل كينونة جديدة، بعدما صارت الكينونة الحالية هشةً مفرغة من الإنساني، لا طعم فيها إلا للبضاعة والسوق والعقل الأداّي.

#### 4- خاتمة:

إنّ تتبع مفهوم اللذة الفنيّة في الفنّ المعاصر قد قادنا إلى استعادة التمييز الكانطي بين الجميل والرائع، لنؤكد على أنّ الفنّ المعاصر قد ولج إلى منعرج اندثار الجميل الفّيّ. وهو ما جعلنا نرتاب حول مصير المتعة الفنيّة أو اللذة الجمالية إن كانت تخصّ الجميل فقط، فإنّها ستنتهي بنهايته.

بالعودة إلى الجمالية الكانطية، تأكد أنّ كانط في نقد ملكة الحكم قد خصّ الرائع بكل أصنافه، قبيحا كان أو مفرعا أو مريعا- بشكل من اللذة الجمالية، والتي يعتبرها متفردة من جهة أنّها سلبية تنبع من ماهية الرائع في حدّ ذاتها، وهي لذّة تثير فينا الاحترام والصمود. ذات النهج اعتمده أدرنو في جماليات القبح، لتكون لذّة القبح مقاومة لكل الانحطاط المحيط بنا في العالم المعاصر.



## 5- قائمة المصادر والمراجع:

- 1- \_ أرسطو، فنّ الشعر، ترجمة عبد الرحمان البدوي، بيروت، طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.
- 2- باديو (آلان)، الموجز الصغير للإستطيقا، ترجمة فتحي المسكيني، ضمن الكتاب الجماعي، إطلاقات على الجماليات بالعالم الغربي في النّصف الثّاني من القرن العشرين، مختارات معرّبة، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2010.
- 3- -بنشيخه (أمّ الزين)، الفنّ يخرج عن طوره أو جماليات الرائع من كانط إلى دريدا، بيروت، دار معرفة للنشر، الطبعة الأولى، 2010.
- 4- بنيامين (فالتر)، ما هو المسرح الملحمي؟، ترجمة هادية العرقي، اطلالات على الجماليات بالعالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، قرطاج، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2010.
- 5- جيمينيز (مارك)، الجماليّة المعاصرة الاتّجاهات والرّهانات، ترجمة كمال بومنير، بيروت، الرباط، الجزائر، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2012.
- 6- -كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.
- 7- -ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة والنّشر، الطبعة السابعة، 2011.
- 8- Adorno, *Théorie esthétique*, trad. Marc Jiménez, Paris, Gallimard, 1995.



**مفعول المقام في صناعة الخطاب وتأويله  
"باب الأسد والثور" في "كليلة ودمنة" أنموذجا**

**The effect of the setting in the production of discourse and its  
interpretation- The story of the "lion and the Ox" (*Kalīlawā-  
Dimna*) as an example**

**د. يسرى التمرأوي**

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة  
تونس**

**[tamraoui.yossra@yahoo.com](mailto:tamraoui.yossra@yahoo.com)**



## مفعول المقام في صناعة الخطاب وتأويله "باب الأسد والثور" في "كليلة ودمنة"<sup>1</sup> أنموذجا

د. يسرى التمرأوي

### الملخص:

تتأسس دراسة مسألة تأثير المقام في الخطاب إنتاجاً وتلقياً على وعي منهجي بأهميّة المقام في بناء الخطاب وتأويله سواء في تأثيره بمختلف أنواعه وعناصره السياقية في صياغة الخطاب أو في حمله المتكلم على اختيارات مخصوصة دون أخرى تستجيب لشرط المطابقة بين المقام وبين الخطاب. كما ينهض هذا البحث على الاعتناء بالمقام ينال داخلية الخارجي. أمّا المقام الأول، فاتصل بالشخصيات التي كانت تتحاور فيه سواء في القصة الإطار أو القصص المضمّنة. وأما المقام الثاني فتضمن ما حفّ بعملية ترجمة "باب الأسد والثور" ومختلف أبواب كتاب "كليلة ودمنة" من عناصر مقامية متداخلة ما اتّصل منها بالمترجم أو بالسلطة السياسية القائمة آنذاك. وهي عناصر أثرت تأثيراً بيناً في خطاب ابن المقفّع بنية وأسلوباً وإستراتيجية.

الكلمات المفتاحية: مفعول، مقام، عناصر سياقية، خطاب سردي، تأويل

### Abstract:

The study of the influence of the setting in the discourse (as produced or perceived) is based on a systematic awareness of the importance of such a setting in constructing and interpreting the discourse, whether in its influence, in its various types and contextual elements. Through formulating the discourse, the speaker makes specific choices that respond to the condition of matching between setting and the discourse. This study deals with internal and external settings. As for the first one, it is linked with actors of frame story or inline stories. The second one accentuates the translation process of the "lion and the Ox" and all chapters of "Kalilawa-Dimna" in relationship to the settings related either to the translator or to the political authority of the time. All these elements impacted Ibn al-Muqaffa` speech at different levels: structure, style and strategy.

**Keywords:** Effect, context, context elements, narrative discourse, interpretation.

1- عبد الله بن المقفّع، كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام وطه حسين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

## 1- المقدمة:

يُعدّ مصطلح "المقام" من أكثر المصطلحات دوراناً على الألسن سواء في التفكير البلاغيّ القديم<sup>1</sup> أو الحديث<sup>2</sup>. وقد تواتر استعماله وتلوّنت تعريفاته<sup>3</sup>. واقترنت به مصطلحات أخرى من قبيل "مقام الخطاب" و"مقام التواصل" و"مقام التلقّظ" و"سياق الموقف" و"المساق" و"سياق المقام". فلحقته طبقة من الدلالات والمقاصد كثيفة، واعتراه من الغموض ما صار به قلقاً، وأصبح في حاجة إلى جواره اللغويّ لمعرفة المقصود به.

ولا يستمدّ المقام أهمّيته من وجوده في ذاته بقدر ما يستمدّها من آثاره في الخطاب ومفعوله فيه إنشاءً وتأويلاً. والخطاب بدوره لا يكشف دلالاته إلّا بتزيله في المقام الذي قيل فيه، وربطه بجميع العناصر المقاميّة الكائنة زمن التلقّظ به. فالعلاقة بين المقام وبين الخطاب علاقة تلازميّة<sup>4</sup>، فكلّ منهما يؤثر في الآخر بطريقة أو بأخرى. ولعلّ تأثير المقام في الخطاب يكون أشدّ لأنّ المقام يكون عادة سابقاً للخطاب. ولا يكتسب الخطاب قيمته إلّا متى استجاب لمختلف العناصر المقاميّة الحاضرة أثناء إنتاجه.

1- نشير على سبيل الذكر إلى:

- Aristote, *Rhétorique*, trad. C-E Ruelle, le livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991, p. 261 (1395 b).

- الجاحظ، البيان والتبيين، موسوعة الشعر العربيّ، الإصدار الأوّل، 2009، ص 112.

2- يُنظر مثلاً:

- فان ديك، النصّ والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلاليّ والتداوليّ، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص ص 255-274.

محمد بن عياد، المقام في الأدب العربيّ، مطبعة التّفسير الفّيّ، صفاقس، 2004.

3- ورد في معجم السّرديات ما يلي: "يقصد بالمقام في البحوث اللّغويّة والبلاغيّة والأدبيّة مكان القول ومناسبته وأطرافه وظروف إنشائه والعوامل المباشرة وغير المباشرة في إنجازه"

مجموعة من المؤلّفين، معجم السّرديات، إشراف محمد القاضي، نشر مشترك، ط 1، 2010، ص 403.

وورد في معجم تحليل الخطاب ما يلي: "إنّ سياق عنصر ما "س" هو مبدئيّاً كلّ ما يحيط بهذا العنصر. وعندما تكون "س" وحدة لغويّة (من طبيعة وكمّ متغيّرين: صوتم، صرفم، كلمة، جملة، ملفوظ)، فإنّ محيط "س" يكون في الآن نفسه من طبيعة لغويّة (المحيط اللّغويّ) وغير لغويّة (السّياق المقاميّ الاجتماعيّ الثّقافيّ). ويستعمل لفظ "سياق" بحسب المؤلّفين للإحالة خاصّة إمّا إلى المحيط اللّغويّ للوحدة (ويفضّل آخرون تسميته جرياً على استعمال بدأ يعمّ contexte) وإمّا إلى مقام التخاطب.

باتريك شارودو، دومينيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008، ص 133

4- صاغ شكري المبخوت قاعدة قابلة للعكس والطرّد، بحيث يكون لها صنو.

- إذا كان في الكلام توكيد فمقامه المناسب هو التردّد أو الإنكار.

- إذا كان المقام مقام تردّد أو إنكار ناسبه كلام مؤكّد.

شكري المبخوت، الاستدلال البلاغيّ، دار المعرفة للنشر وكتّبة الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منوبة-وحدة البحث في "تحليل الخطاب"، ط 1، 2006، ص 26.

ويزداد المقام أهمية متى ورد في القصّ التخيليّ. فينقسم قسمين<sup>1</sup>: مقام داخليّ<sup>2</sup> يكون من إنشاء الراويّ أو الكاتب من حيث هو ذات تاريخيّة. فيوجّه خطاب الشخصيات المتحاورّة ويتحكّم فيه. ومقام خارجيّ يشمل الكاتب والقارئ التاريخيّين ومختلف العناصر الحاضرة خصوصا في زمن الكتابة. فيكون له أشكال مختلفة من التأثير في الخطاب. ففيم يتمثّل تأثير المقام في الخطاب؟ وما درجات ذلك التأثير؟ وكيف يتشكّل الخطاب في تفاعل مع العناصر المقاميّة؟ وما دور المقام في بيان المضمّر وتأويل الخطاب؟

واخترنا للإجابة عن تلك الأسئلة النظر في "باب الأسد والثور" الوارد في كتاب "كليّلة ودمنة" الذي ترجمه عبد الله بن المقفّع. ويردّ اختبارنا هذا الباب إلى سببَيْن: يتّصل السبب الأوّل بطبيعة المقام الداخليّ. فهو في هذا الباب مقامات عديدة ومتنوّعة ساهمت عناصرها المختلفة في توجيه خطاب الشخصيات وجهة معيّنة. ويتّصل السبب الثاني بالمقام الخارجيّ. فقد حقّت بعملية ترجمة "باب الأسد والثور" ومختلف أبواب كتاب "كليّلة ودمنة" عناصر مقاميّة متداخلة لا سيّما ما اتّصل منها بالمتّرجم أو السلطة السياسيّة القائمة آنذاك، ممّا جعل اختيارات الترجمة خاضعة لتلك المؤثرات المقاميّة. فكيف كان تأثير المقام الداخليّ في خطاب الشخصيات؟

## 2- المقام الداخليّ:

إنّ المقام الداخليّ<sup>3</sup> في "باب الأسد والثور" مقامات عدّة وأنواع مختلفة. وكان لتأثيرها في الخطاب صناعة وتقبّلا وجوه متباينة. ونقف على المقام الوارد في القصّة الإطار انطلاقا من المثال التالي:

- "قال دبشليم ملك الهند لبديبا رأس فلاسفته: اضرب لي مثل الرجلين المتحابّين يقطع بينهما الكذوب الخئون (كذا) ويحملهما على العداوة والشنآن. قال بديبا الفيلسوف: إذا ابتليّ الرجلان المتحابّان بأن يدخل بينهما الخئون الكذوب تقاطعا وتدابرا وفسد ما بينهما من المحبّة"<sup>4</sup>.

تكوّن هذا المثال من مقامين اثنين: أوّلهما "مقام خفيّ"، اختفى طرفا الحوار فيه، وهما الراويّ الأوّلّيّ (Narrateur primaire) والقارئ، ولم يجمع بينهما مقام تلفّظ واحد. ورغم خفاء هذا المقام وعدم ظهور

1- يقول شكري الطونسي: "يمكن القول بوجود نوعين أو قسمين من السياق، سياق النصّ وسياق المقام. وهي ثنائيّة تأخذ تسميات مختلفة لدى الدارسين".

شكري الطونسي، المقام في البلاغة العربيّة دراسة تداوليّة، عالم الفكر، المجلّد 42، العدد 1، سبتمبر 2013، ص 66

2- ميّز كبدي فاركا بين مقامين أدبيّين في قوله: "المقام الداخليّ بين الناس، تلك العلاقات المائلة داخل عمل أدبيّ. والمقام الخارجيّ، أي العلاقات بين العمل الأدبيّ والذي يوجّه إليه هذا العمل".

كبدي فاركا، المقام في الأجناس الخطائيّة والأجناس الأدبيّة، ترجمة محمّد العمريّ، ضمن كتاب نظريّة الأدب في القرن العشرين، ترجمة وتقديم محمّد العمريّ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996، ص 120.

3- يقسّم محمّد بن عياد المقام بحسب مستويات ثلاثة مختلفة: المقام النصّيّ والمقام التلفّظيّ والمقام الكونويّ. المقام النصّيّ أصل تعبيريّ والمقام التلفّظيّ أصل تبئيريّ والمقام الكونويّ أصل تعبيريّ.

محمّد بن عياد، المقام في الأدب العربيّ، ص 10

4- بن المقفّع (عبد الله)، كليّلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام وطه حسين، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص 73.

عناصره السياقية فإنه حاضر أبدا بحضور فعل السرد. ويُستفاد نوع المقام من الخطاب، وهو مقام سرد وإخبار. وله تأثير مباشر في الخطاب. فقد استجاب الخطاب لقاعدة الكم<sup>1</sup>، وتضمن القدر الضروري الكافي من المعلومات التي يحتاجها المروي له. فعُيّن طرفا الحوار اسما ووضعاً مؤسسياً. ورُسمت العلاقة بينهما. فالمتكلم أو طرف الحوار الأول دبشليم، وهو ملك من ملوك الهند. والسامع أو طرف الحوار الثاني بيدبا، وهو كبير الفلاسفة. فمدار الإخبار على تفاعل قوليّ بين ملك، هو صاحب سلطة سياسية في مملكته والقائم بأمر تصريف شؤونها، وفيلسوف، هو مرجع في علمه وصاحب سلطة علمية. وتحدّدت العلاقة بينهما بحاجة الملك للعالم. فتهيأ المروي له لتقبّل نوع معيّن من الخطاب ساهمت عناصر المقام في تحديد سماته وخصائصه.

وأما المقام الثاني فمقام صريح "طرفاه المعلنان"<sup>2</sup> دبشليم وبيدبا، وهما طرفا القصة الإطار. وقد انتفت عناصره السياقية<sup>3</sup> فلا نجد إلا طرفي التلقّظ ونوع المقام، وهو مقام تعلّم. ولهذه العناصر السياقية تأثير عميق في الخطاب بنية وموضوعاً وأعمالاً لغوية. ويظهر تأثير المقام في الخطاب في مستوى البنية في خضوع الخطاب لثنائية الاستخبار والإخبار أو الطلب والاستجابة. فدبشليم المتعلّم يطلب وبيدبا المعلم يستجيب. وأما في مستوى الموضوع فإن دبشليم يطلب مثلاً يكون حجة تؤكد فكرة مفادها "أنّ الرجلين المتحابين يقطع بينهما الكذوب الخؤون ويحملهما على العداوة والشنآن"<sup>4</sup>. وبيدبا يستجيب فيضرب له مثل الأسد والثور باعتبارهما متحابين، ودمنة باعتباره الكذوب الخؤون.

1- تلزم مقولة الكمّ المتكلم بأن يفيد المتقبّل بكمّ من المعلومات على قدر حاجته إليها. وتقوم على قاعدتين:  
- لتكن إفادتك محتوية على الحدّ المطلوب من المعلومات.  
- لا تجعل إفادتك تحتوي أكثر من الحدّ المطلوب من المعلومات.

Paul Grice, Logique et conversation, in *Communications*, N° 30, Seuil, 1979.

2- محدّد نجيب العمامي، مقارنة النصّ السرديّ التخيليّ من وجهة نظر تداوليّة "المقامة البغدادية" للهمداني أنموذجا، ضمن *بحوث في النصّ السرديّ*. دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، صفاقس، 2005، ص 104.

3- يقوم تصوّر فيليب بروتون للمقام على ما اصطلح عليه بالمثلث الحجاجيّ (Triangle argumentatif). ويتكوّن من العناصر السياقية التالية:

- موقف الخطيب: ينتهي هذا الموقف إلى مجال الشبيه بالحقيقة (Vraisemblable). وهو بمثابة الأطروحة والفكرة ووجهة النظر. وهو موجود قبل أن يصبح موضوعاً حجاجياً. ويمكن للمرء أن يحتفظ به لنفسه ولا يسعى إلى إقناع الآخرين به أو حتى إعلامهم به.  
- الخطيب: وهو الذي يحتاج لنفسه أو للآخرين كالحمامي مثلاً.  
- الحجة: المقصود بها الرأي أثناء الإقناع به، وهو يجري في إطار الاستدلال الحجاجيّ. ويمكن أن تكون الحجة مكتوبة في شكل كلمة أو رسالة أو كتاب أو إرسالية إلكترونية أو مسموعة مباشرة أو غير مباشرة مثلاً لراديو أو الهاتف ويمكن أن تكون صورة.  
- السامع: وهو من يسعى الخطيب إلى إقناعه بالانخراط فيا لرأي الذي اقترحه عليه. ويمكن أن يكون شخصاً أو جمهوراً أو مجموعة من جمهور، ويمكن أن يكون هو نفسه في إطار الإقناع الذاتي.  
- سياق التقبّل: المقصود به مجموع الآراء والقيم والأحكام التي يشترك فيها سامع مفترض مع الخطيب، وتكون سابقة لعمل المحاجة وتنهض بدور فيتقبّل الحجاج سواء بالموافقة أو الرفض.

Philippe Breton, *L'argumentation dans la communication*, Editions La Découverte, Paris, 1996, pp. 17-18.

4- بن المقفع (عبد الله)، *كليلة ودمنة*، مصدر سابق، ص 73.

ويتجلى تأثير المقام في الخطاب في مستوى الأعمال اللغوية في ما أنجزته كل شخصيّة. فدبشليم ملك. ويسمح له وضعه المؤسسيّ هذا أن يأمر على وجه الاستعلاء كلّ مخاطب. وظهر ذلك في عمل الأمر الوارد في بداية خطابه "اضرب لي". وأما دبشليم فرغم سلطته العلميّة فهو أدنى منزلة من الملك، وملزم بإظهار الطاعة والولاء للملك. وقد كان دبشليم واعيا بسلطة المقام، فوجد نفسه ملزما بتكييف خطابه مع إكراهات المقام. ولذلك جاء خطابه تقريريا لما ورد في كلام الملك. ويظهر التقرير في جواب الشرط "تقاطعا وتدابرا وفسد ما بينهما من المحبّة"<sup>1</sup>.

وأما المقامات الواردة في القصص المضمّنة فقد تنوّعت، وتباين تأثير عناصرها السياقيّة في بناء الخطاب. ونذكر من تلك المقامات أبرزها وأشدّها تأثيرا في تشكيل الخطاب.

## 1-2- مقام النصح:

تواترت في القصص المضمّنة في "باب الأسد والثور" المقامات القائمة على النصح. ونقف على مدى تأثيرها في صناعة الخطاب اعتمادا على المثال التالي:

- نصح تاجر مكثر أبناءه فقال: "يا بنيّ إنّ صاحب الدنيا يطلب ثلاثة أمور لن يدركها إلا بأربعة أشياء: أما الثلاثة التي يطلب، فالسعة في الرزق والمنزلة في الناس والزاد للأخرة، وأما الأربعة التي يحتاج إليها في درك هذه الثلاثة، فاكتساب المال من أحسن وجه يكون، ثم حسن القيام على ما اكتسب منه، ثم استثماره، ثم إنفاقه فيما يصلح المعيشة ويرضي الأهل والإخوان، فيعود عليه نفعه في الآخرة"<sup>2</sup>.

تضمّن هذا المثال مقاما تفاعليّا تكوّنت عناصره السياقيّة من أطراف التلقظ، وهي الأب والأبناء، ونوع المقام، وهو مقام نصح ولوم ووعظ. وقد زوّد الراوي المرويّ له بمقدار من المعلومات تعرّف بأطراف الحوار وتبرّر نوع المقام ومقاصده، قائلا: "كان بأرض دستابند تاجر مكثر، وكان له بنون. فلما أدركوا أسرعوا في مال أبيهم، ولم يحترفوا حرفةً تردّ عليه وعليهم"<sup>3</sup>. فالأب تاجر ثريّ حسن التدبير، وفي سعة من المال. وأما الأبناء فأغرار متلافون لمال أبيهم، قعود عن تحصيل صناعة وطلب الرزق.

وكان لنوع المقام وعناصره السياقيّة المختلفة تأثير عميق في بناء الخطاب بناء تميّز بعدّة خصائص. فجاء من حيث النوع يرشح بنفس حِكميّ استمدّه الأب المتكلّم من تجربته في الحياة وبصره بعظائم الأمور ودقائقها. وورد الخطاب من حيث البنى التركيبيّة جملا اسميّة قصيرة. وهي اسميّة لتقرّر حقائق. وهي قصيرة ليسهل على الأبناء تمثّلها وحفظها. واقتصر الخطاب من الناحية البلاغيّة على حجّة التقسيم (Argument de division). وهي حجّة تستقصي المقسم وتسبر أجزاءه. فتؤدّي إلى "تقوية حضوره في الأذهان"<sup>4</sup>، و"تسدّ

1- المصدر نفسه، ص 73.

2- المصدر نفسه، ص 73.

3- المصدر نفسه، ص 73.

4- Chaim Perelman Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Éditions de l'université de Bruxelles, 6<sup>ème</sup> édition, Bruxelles, 2008, pp. 316-317.

على السامع كل منافذ المناورة والمخاتلة"<sup>1</sup>. ولما كان مقام التحريض يباين مقام النصيح، فلعل وجوه تأثيره في الخطاب تكون متباينة.

## 2-2- مقام التحريض:

يعدّ مقام التحريض أبرز المقامات الواردة في "باب الأسد والثور" نظرا إلى أنّ دمنة قد اعتمد التحريض للإيقاع بين الأسد والثور. وقد حملته مقام التحريض على صياغة خطابه صياغة تستجيب لشرط المطابقة بين المقام وبين الخطاب. ونوضّح ذلك انطلاقا من المثال التالي:

- قال دمنة للأسد: "حدثني الأمين الصادق عندي أن شترية خلا برؤوس جندك، فقال لهم: قد عجمت الأسد، وبلوت رأيه ومكيدته وقوته، فاستبان لي في كلّ ذلك ضعف، وإنّه كائن لي وله شأن، وإنّه لما بلغني هذا عرفت أن شترية خئون غادر، وقد عرف أنك أكرمته الكرامة كلّها، وجعلته نظير نفسك، فهو يظنّ أنّه مثلك. وأنك متى زُلت عن مكانك صار له مُلكك، فهو لا يدع جهداً. فإنّه كان يُقال: إذا عرف الملك من الرجل أنّه قد ساواه في الرأي والمنزلة والهيبة والمال، والتبع، فليصرعه، فإنّه إن لم يفعل كان هو المصروع. وأنت أيها الملك أعلم بالأمر وأبلغ فيها رأياً. وأنا أرى أن تحتال للأمر قبل أن يفوتك، ثم لا تستدركه"<sup>2</sup>.

تضمّن هذا المثال مقاما، ذُكرت من عناصره السياقية ثلاثة: المتكلّم وهو دمنة، والسامع وهو الأسد، ونوع المقام وهو مقام تحريض. ولهذه العناصر تأثير عميق في الخطاب بنية وأسلوبا وإستراتيجية. فقد تكوّن خطاب دمنة من حيث البنية من سند ومتن. ومن أبرز وظائف السند الإيهام بالواقعية، فيصدّق السامع ما قيل له. وتكوّن المتن من خبر وحجّة ورأي. مدار الخبر على ما كان من أمر شترية من تدبير للإطاحة بالأسد. وجاءت حجّة الشاهد القوليّ تحفيزا للأسد على المبادرة بالقضاء على شترية قبل فوات الأوان. وورد الرأي نصيحة تعزّز الحجّة في مستوى التحفيز.

ويتعلّق الوصف باختيار جدولين منه: شمل الجدول الأوّل الصفات الموجبة. وقد أُسندت إلى الراوي الذي تحمّل منه دمنة الخبر. فهو أمين وصادق. ومن شأن هاتين الصفتين أن توقعا التصديق في ذهن الأسد بما يقوله دمنة. وشمل الجدول الثاني الصفات السالبة، وأسندت إلى شترية. فهو خائن وغادر. وهما صفتان تحمّلان الأسد على تأديب شترية على مقدار خيانتته وغدره. والمقابلة بين الصفات المتناقضة في ذهن السامع في الوقت نفسه تزيد من درجة وضوحها، فتحفّز السامع على اتّخاذ موقف ما، والعمل على تحقيقه. وأمّا الإستراتيجية فهي إستراتيجية التضليل. فقد غالط دمنة الأسد، ونقل إليه ما لم يكن من أمر شترية. وأوغر قلب الأسد، وعمل على أن ينزع من ذهنه صورة شترية القائمة على الحكمة وسداد الرأي، ويزرع مكانها صورة أخرى قوامها الخيانة والغدر. وقد حمل مقام التحريض دمنة على مغالطة الأسد وتضليله لينجح في مسعاه المتمثّل في الإيقاع بشترية. ولكنّ دمنة يجد نفسه أحيانا في مقامات زجر ذات خطاب مختلف.

1- محمّد الناصر كحولي، الحجاج الخطابيّ أسسه وتقنياته في "ثمرات الأوراق" لابن حجّة العموي، دار زينب، ط 1، قلبية، 2017، ص 140.

2- بن المقفّع (عبد الله)، مصدر سابق، ص 88.

### 2-3- مقام الزجر:

تعددت المقامات القائمة على الزجر. واختلفت وجوه تأثيرها في تشكيل الخطاب. وسنبيّن ذلك استناداً إلى ما ورد في المثال التالي:

- قال دمنة لكليّة: "ما ترى يا أخي؟ ما شأن الملك مقيماً في مكانه لا يتحوّل ولا ينشط كما كان يفعل؟ قال كليّة: ما شأنك أنت والمسألة عمّا ليس لك ولا يعينك؟ أمّا نحن فحالنا حال صدق، ونحن على باب الملك واجدون ما نأكل، ولسنا من أهل المرتبة التي يتناول أهلها كلام الملوك وما يكون من أمورهم، فاسكت عن هذا"<sup>1</sup>.

تكوّن المقام في هذا المثال من العناصر السياقيّة التالية: طرفي الحوار، وهما كليّة ودمنة، ونوع المقام، وهو مقام زجر وردع. وكان كليّة واعياً بسمات أخيه دمنة الذهنية والخلقيّة والاجتماعيّة. فهو داهية وشريّر وطموح وقليل الهمة وغفل لا يعرفه الأسد. فكان لسمات دمنة والمقام الزاجر تأثير قويّ في خطاب كليّة. وظهر ذلك التأثير في اختيار كليّة لأعمال لغويّة تميّز بالملاءمة<sup>2</sup>. فبدأ خطابه بالاستفهام. وقد خرج الاستفهام عن معناه الحقيقيّ إلى معنى بلاغيّ تمثّل في تبكيت دمنة وإفحامه حسب بيرلمان<sup>3</sup>. وأردف كليّة الاستفهام بالتأكيد. فرسّخ فكرة في ذهن دمنة مفادها الثبات على الصدق والقناعة بالموجود. ثم دعم ذلك بالنفيّ. فوجّه الملفوظ وذهن دمنة قصراً إلى نتيجة واحدة<sup>4</sup> مفادها أنّهما لم يبلغا بعد مرتبة من يجوز له الكلام في أمور الملك وشؤونه. ثمّ عزّز كليّة خطابه بالأمر. ومداره على الزام دمنة بالإعراض عن موضوع كلامه، وعدم الحديث في شؤون الملك. ومتى لم يرعو دمنة فإنّه يجد نفسه في مقام توبيخ ذي خطاب حادّ.

### 2-4- مقام التوبيخ:

لمقام التوبيخ دور كبير في بناء الخطاب وتشكيله. ونبين ذلك اعتماداً على المثال التالي:

- قال كليّة لدمنة: "أيّها الفسل، انظر إلى حيلتك، ما أنكدها وأوخم عاقبتها. فقد فضحت الأسد وأهلكت شترية، وفرقت كلمة الجند، مع ما استبان لي من خرقك فيما ادّعت فيه الرفق. أولست تعلم أنّ أعجز الرأي ما كلّف صاحبه القتال، وهو في غنى عنه؟"<sup>5</sup>.

1- المصدر نفسه، ص75.

2- تتمثّل الفكرة الأساسيّة للملاءمة في أنّ الكلمة لن تكتسب فعاليتها ما لم تكن متناسبة مع السمات الخاصّة للمتحدّث أو الموضوع أو المتلقّي أو المناسبة أو الوسيط.

توماس أسلوان، موسوعة البلاغة، ترجمة نخبة، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2016، ج 1، ص 610.

3- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, op. cit. p. 214.

4-Oswald Ducrot, *Les échelles argumentatives*, Editions de Minuit, Paris, 1989, p. 7.

5- بن المقفّع (عبد الله)، كليّة ودمنة، مصدر سابق، ص99.



تكوّن المقام الوارد في هذا المثال من العناصر السياقية التالية: المتكلم وهو كليلة، والسامع وهو دمنة، ونوع المقام وهو مقام توبيخ وتقريع. وتمثّل تأثير تلك العناصر في الخطاب في الاختيارات المعجمية<sup>1</sup> الواصفة للفاعل وفعله ونتائجه. فقد نودي الفاعل دمنة بالفسل والخُرق، والفسل من الرجال الرذل. ووُصف فعله بالنكد ووخامة العاقبة، والعجز. وتمثّلت نتائجه في فضيحة الملك وهلاك البريء وتفريق الجند. وتشترك هذه الاختيارات المعجمية في إبراز عظيم الذنب الذي ارتكبه دمنة، والخطّ من مروءته، والقدح في راحة عقله، واتهامه بالقصور في التدبير.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ المقام الداخليّ بمختلف أنواعه وعناصره السياقية يؤثّر في صياغة الخطاب، ويحمل المتكلم على اختيارات معيّنة دون أخرى، من أجل الاستجابة لشرط المطابقة بين المقام وبين الخطاب. ولعلّ المقام الخارجيّ تكون له مظاهر أخرى مختلفة من التأثير في الخطاب إنتاجاً وتأويلاً.

### 3- المقام الخارجي:

إنّ الانتقال من المقام الداخليّ إلى المقام الخارجيّ يخرجنا من وضعيات تَلَفُظِيَّة داخل الخطاب إلى وضعيّة تواصلية بين الكاتب والمتلقّي<sup>2</sup>. ويصبح النصّ "تمثلياً تَلَفُظِيّاً مسجّلاً في وضعيّة تواصلية"<sup>3</sup>. ويشمل المقام الخارجيّ جميع الاعتبارات المقامية<sup>4</sup> القائمة أثناء ترجمة عبد الله بن المقفّع كتاب "كليلة ودمنة". في باب "الأسد والثور". ونذكر من تلك الاعتبارات أكثرها تأثيراً في عبد الله بن المقفّع لاختياره ترجمة كتاب "كليلة ودمنة" دون غيره من الكتب الأخرى سواء الفارسية أو الهندية.

1- إنّ التعابير —حسب فلاسفة أوكسفورد وفيتجنشتين— لا معنى لها إلا في سياق محدّد، أي إنّ اللفظ يأخذ معناه من المناسبة التي استعمل فيها.

- مصطفي بلبلولة، لدفيتجنشتين من النسق إلى السياق، ضمن نظرية السياق بين التوصيف والتأصيل والإجراء، سلسلة الآن، ع 5، نشر مشترك، ط 1، 2015، ص 43.

2- يقول صالح بن رمضان: "إنّ الاستناد إلى مقولة التخاطب يساعد الدارس الأدبيّ أياً مساعدة على تمييز المتكلم من المتلقّظ، والمخاطب من المهروي له، أي التمييز بين الوضعيّة التَلَفُظِيَّة داخل الخطاب ووضعيّة التواصل بين الذات الحقيقية الكاتبة والذات الحقيقية المتلقّية".

- صالح بن رمضان، التواصل الأدبيّ من التداوليّة إلى الإدراكية، المركز الثقافي العربي والنادي الأدبيّ بالرياض، ط 1، 2015، ص 98.

3- Ligia Stela Florea, *Pour une approche linguistique et pragmatique du texte littéraire*, Editions eliteratura, Bucarest, 2015, p. 19.

4- يقول شكري الطوانسي عن عناصر السياق المقاميّ: "الإطار أو المحيط المادّي الفيزيقيّ، الرّمانيّ والمكانيّ الذي يقع فيه فعل التَلَفُظ والمشاركين في الحدث الكلاميّ: هويّتهم وهيتهم ووضعيتهم الاجتماعية وما يكون بينهم من علاقات وروابط تسبق التَلَفُظ وأثناءه ورؤية بعضهم بعضاً، وما يعتقد الواحد عن الآخر وما يجمعهم من سنن لغويّة وثقافية واجتماعية مشتركة تأخذ صورة مواضع عامّة أو معايير أو قيم، وما يصدر عنهم من معارف وأحكام واعتقادات ومقاصد ونوايا وميول ورغبات ومصالح وما يحسدون به من افتراضات واقتضاءات واحتمالات. هذا إلى جانب موضوع التَلَفُظ (أو عالمه) وشكله التعبيريّ بأعرافه وتقاليدته التي يعترف بها اجتماعياً (وتاريخياً) ضمن ثقافة ما. يُنظر: شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية: دراسة تداولية، ص 64.

- المنشئ: لم يكن عبد الله بن المقفّع مجرد مترجم كتاب "كليلة ودمنة" من الفارسيّة إلى العربيّ. بل غير فيه وطوّعه وزاد عليه. يظهر التغيير والتطويع في الأسلوب. فقد وظّف أسلوباً يتماشى وطبيعة النثر الفينيّ العربيّ، ونفث فيه من روحه ما وفكره ما جعله يرشح بقضايا واقعه. وتظهر الزيادة في إضافة باب في أوّل الكتاب يُعرف بـ "باب عرض الكتاب لعبد الله بن المقفّع"<sup>1</sup>. ومن أبرز وظائف هذا الباب توجيه القارئ إلى نوع معيّن من القراءة يقوم على تجاوز المعاني الظاهرة إلى المعاني الباطنة.

ومجرّد ذكر اسم عبد الله بن المقفّع أو قراءته في سفر كتاب "كليلة ودمنة" يرسم في ذهن القارئ صورة سابقة للخطاب (Éthos prédiscursif)<sup>2</sup> عن الرجل مختلفة الوجوه ومتعدّدة الأبعاد. فمن جهة الانتماء العرقيّ والثقافيّ نشأ ابن المقفّع مجوسياً من أتباع المذهب المانويّ. ثم أسلم. واشتهر خُلقيّاً بالكرم والإيثار والوفاء. ومن جهة السمات الذهنيّة عُرف بالذكاء والفتنة وسعة الاطلاع وغزارة العلم. وارتفعت مكانته العلميّة بين معاصريه حتى شُبّه بالخليل بن أحمد الفراهيديّ.

وأما من جهة أوضاعه السياسيّة والاجتماعيّة فقد كان خصماً للحكم العباسيّ وتحديدًا الخليفة أبي جعفر المنصور. ومن مظاهر نقده للحكم العباسيّ كشف عيوب النظام الإداريّ المعتمد في الخلافة العباسيّة، وتفضيله النظام الإداريّ الفارسيّ على النظام الإداريّ العربيّ. وكان في خلاف كبير مع والي البصرة سُفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب بن أبي صفرة. ودأب على الاستهانة به باستمرار.

- المتلقّي: يشمل المتلقّي القارئ العربيّ عموماً. ويمكن أن نخصّ بالذكر خصوم ابن المقفّع السياسيّين والاجتماعيّين، وتحديدًا الخليفة العباسيّ المنصور، ووالي البصرة سُفيان بن معاوية. وقد قُتل ابن المقفّع على يد سُفيان بن معاوية بإيعاز من أبي جعفر المنصور، متهمّاً بالزندقة.

- المقام: إنّ للمقام وجهين ظاهراً وباطناً: يتمثّل الوجه الظاهر في التعليم والتهديب. فقد قال الفيلسوف للملك في آخر باب "الأسد والثور": "فكان في صنع دمنة - في صغره وضعفه وهو أرذل السباع وأحقرها- بالأسد والثور ما شغب بينهما، وألب كلّ واحد منهما على صاحبه، حتّى قطع ودّهما وإخاءهما من الأعاجيب والعبر لدوي الألباب في الاتّقاء والحذر لأهل النميّة والوهس، والنظر فيما يزوّقون من خديعتهم ومكرهم وسعائتهم. وذوو العقول أحقّ أن يتّقوا كذب أولئك ويتجنّبوا عطيمهم، ويفحصوا عن هذه الأشياء منهم، ثمّ لا يقدموا على شيء من أقاويلهم إلّا عن تثبّت وضياء ونور، وأن يرفضوا كلّ ما عرفوا ذلك منه"<sup>3</sup>

ويتمثّل الوجه الثاني الباطن في النقد والإصلاح<sup>4</sup>. يتمثّل النقد في قول ابن المقفّع: "فأول ما ينبغي لمن طلب هذا الكتاب أن يبتدئ فيه بجودة قراءته والتثبّت فيه... فليس ينبغي أن يجاوز شيئاً إلى غيره حتى يحكمه ويتثبّت فيه وفي قراءته وإحكامه. فعليه بالفهم لما يقرأ والمعرفة حتى يضع كلّ شيء موضعه وينسبه إلى

1- بن المقفّع (عبد الله)، كليلة ودمنة، مصدر سابق، ص ص 45-51.

2-Ruth Amossy, *L'argumentation dans le discours*, Armand Colin, Paris, 2013, p. 94.

3- بن المقفّع (عبد الله)، كليلة ودمنة، مصدر سابق، ص 105.

4- اقتصر أحمد حسين جار الله على ثلاثة مقاصد: مقصد تاريخيّ ومقصد المتعة والتسلية ومقصد التعليم والتأديب.

أحمد حسين جار الله، المقصدية والتشكيل البنائيّ في كتاب كليلة ودمنة، مجلة كليّة التربية، ع 4، م 2، 2001، ص ص 18-19.

معناه، ولا يعرض في نفسه أنه إذا أحكم القراءة له وعرف ظاهر القول فقد فرغ ممّا ينبغي له أن يعرف منه<sup>1</sup>. ويتمثل الإصلاح في قول ابن المقفّع: "فمن قرأ هذا الكتاب فليقتد بما في هذا الباب. فإنني أرجو أن يزيد بصرا ومعرفة. فإذا عرفه اكتفى واستغنى عن غيره، وإن لم يعرفه لم ينتفع به"<sup>2</sup>

وأثرت كلّ تلك الاعتبارات في إنتاج الخطاب وتحكّمت فيه بنية وأسلوبا واستراتيجية<sup>3</sup>. يظهر تأثير الاعتبارات المقاميّة في مستوى البنية في تواتر البنية الحجاجيّة. وننتقل في بيان ذلك من الأمثلة التالية:

- المثال 1: "قال بيدبا: إذا ابتلي المتحابان بأن يدخل بينهما الكذب المحتال، لم يلبثا أن يتقاطعا ويتدابرا. ومن أمثال ذلك أنه كان بأرض دستابند تاجر مكثّر وكان له بنون"<sup>4</sup>

- المثال 2: "قال دمنة: من استصغر أمر عدوه وتهاون به أصابه ما أصاب وكيل البحر من الطيطوى. قال شترية: وكيف كان ذلك؟ قال دمنة: زعموا أنّ"<sup>5</sup>

- المثال 3: "قال كليلة: أمّا إذا كان هذا رأيك فإنّي أحذرك صحبة السلطان، فإنّ في صحبة السلطان خطرا عظيما. وقد قالت العلماء: أمور ثلاثة لا يجترئ عليه إلاّ الأهوج، ولا يسلم منه إلاّ القليل: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السمّ للتجربة"<sup>6</sup>.

تكوّن كلام الشخصيات في هذه الأمثلة الثلاثة من جزأين: الأطروحة والحجّة. وإذا كانت الأطروحة لا تزيد على كونها رأيا أو موقفا فإنّ الحجّة تنوّعت. فهي تارة تمثيل حكايتي أو حجّة سردية مثلما هو الأمر في المثالين الأوّل والثاني، وترد مسبوقه بـ "ومن أمثال ذلك" أو "زعموا أنّ"، وهي طورا تكون شاهدا قوليا مسندا إلى العلماء والحكماء، مثلما هو الأمر في المثال الثالث.

ويظهر تأثير الاعتبارات المقاميّة في مستوى الأسلوب في تواتر التأكيد على السنة الشخصيات وهي تتحاور. ويمكن بيان ذلك انطلاقا من الأمثلة التالية:

- المثال 1: قال الأسد لدمنة: "لقد تركتني كارها لمجاورة شترية"<sup>7</sup>.

- المثال 2: قال دمنة لكليلة: "إنّ المنازل متنازعة مشتركة على قدر المروءة، فالمرء ترفعه مروءته من المنزلة الوضيعة إلى المنزلة الرفيعة؛ ومن لا مروءة له يحط نفسه من المنزلة الرفيعة إلى المنزلة الوضيعة"<sup>8</sup>.

1- بن المقفّع (عبد الله)، كليلة ودمنة، مصدر سابق، ص 46.

2- المصدر نفسه، ص 51

3- يتطابق الخطاب كلّ الحالات مع السياق.

Marie-France Grinschpoun, *L'analyse de discours, Donner du sens aux dires*, Entrick B. Éditions, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, 2013, p. 11.

4- بن المقفّع (عبد الله)، كليلة ودمنة، مصدر سابق، ص 73.

5- المصدر نفسه، ص 96.

6- المصدر نفسه، ص 78.

7- المصدر نفسه، ص 90.

8- المصدر نفسه، ص 76.

- المثال 3: قال شترية لدمنة: "لعمري لقد طمعت فاستلذذت، فأراني قد انتهيت إلى الذي فيه الموت"<sup>1</sup>. لجأت الشخصيات في هذه الأمثلة إلى التأكيد. وتمثل في إدخال أداتي التأكيد "لقد" و "إن" في بداية الكلام في المثالين الأول والثاني، وإدخال مؤكدين "لعمري" و "لقد" في بداية الكلام في المثال الثالث. ويرد الكلام مؤكداً بأداة تأكيد واحدة إذا كان المقام مقام شك وتردد. ويرد مؤكداً بأداتين إذا كان المقام مقام إنكار ووجود.

ولئن ورد الكلام على لسان الشخصيات فنحن نقدر أن التأكيد من صنع ابن المقفع. فهو يعلم أنه موضع اشتباه لكونه مناوئاً لرأسي الحكم في عصره: والى البصرة والخليفة العباسي الثاني وكل من ناصرهم. ولذلك فإن هؤلاء سيكونون في محل شك وتردد في قبول مقالته، وسيجدون الحقائق التي يعرضها عليهم. وقد أكد ابن المقفع الخطاب بأداة التوكيد واحدة لدفع الشك والتردد من الأذهان، ثم أكد خطابه بأداتي تأكيد لدفع الإنكار والجحود من الأذهان، من أجل حملها على التسليم بما ورد في الخطاب من حقائق وحكم ومواقف.

ويظهر تأثير الاعتبارات المقامية في الخطاب في مستوى الاستراتيجية. فقد أثر عبد الله بن المقفع ترجمة كتاب "كليلة ودمنة" لما وجدته قائماً على إستراتيجية التمثيل<sup>2</sup>. ويتجلى التمثيل في مستويين: يظهر المستوى الأول في مماثلة المجتمع الإنساني بالمجتمع الحيواني. ويظهر المستوى الثاني في تواتر حجة التمثيل السردية. وقد مكنت إستراتيجية التمثيل ابن المقفع من نقد واقعه خاصة الواقع السياسي. ونوضح ذلك انطلاقاً من الأمثلة التالية:

- المثال 1: "وكان بقره أسد يُقال له بنكله... وكان مزهواً متكبراً منفرداً مكتفياً برأيه. وإن ذلك الأسد لما سمع خوار الثور، ولم يكن رأى ثورا قط، ولا سمع خواره، رُعب منه، وكره أن يظن لذلك جنده، فلم يبرح مكانه"<sup>3</sup>.

- المثال 2: قال كليلة: "إن السلطان لا يتوخي بكرامته أفضل من بحضرتة، ولكنّه يؤثر بذلك من قرب منه"<sup>4</sup>.

- المثال 3: قال دمنة: "إن إرادة الأسد لما يريد ليس لشيء ممّا ذكرت من تحميل الأشرار ولا غير ذلك، ولكنّه الغدر والفجور، فإنه جبار غدار، أول طعامه حلاوى وآخره مرارة، بل أكثره سمّ مميت"<sup>5</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 93.

2- ذكر عبد الهادي الشهري عدّة استراتيجيات للخطاب، من بينها الإستراتيجية التلميحية. عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، بيروت، 2004، ص 370.

3- ابن المقفع (عبد الله)، كليلة ودمنة، مصدر سابق، ص 75.

4- المصدر نفسه، ص 77.

5- المصدر نفسه، ص 93.

- المثال 4: قال دمنة: "قد أذكرني أمرك شيئاً سمعته، فإنّه يقال: إنّ السلطان إذا كان صالحاً، ووزراؤه وزراء سوء، منعوا خيره، فلا يقدر أحدٌ أن يدنو منه"<sup>1</sup>.

إنّ الأسد المتحدّث عنه في المثال الأوّل تمثيل لكلّ حاكم، ودُكرت من خصاله الاستبداد والجبن. والسلطان المتحدّث عنه في المثالين الثاني والثالث إطلاق وتعميم لكلّ حاكم كذلك. ودُكرت من خصاله في المثال الثاني إيثار قرابته وتجاهل الفضلاء ممّن حوله. ووُصف وزراء السلطان في المثال الثالث بكونهم وزراء سوء لأنّهم يستأثرون بخير الملك، ويمنعون وصول الآخرين إليه.

ويبدو أنّ مقاصد ابن المقفّع تتجاوز مستوى المجتمع الحيواني لتحيل إلى المجتمع الإنسانيّ. فهو يقول: "ولم يول العقلاء من أهل كلّ ومان يلتمسون أن يُعقل عنهم، ويحتالون لذلك بصنوف الحيل، ويطلبون إخراج ما عندهم من العلل"<sup>2</sup>. فإستراتيجية التمثيل هي حيلة من الحيل التي وظّفها ابن المقفّع لإبلاغ موقفه من رموز الخلافة العباسيّة في عصره<sup>3</sup>. فليس المقصود بالأسد والسلطان والوزراء سوى أبي جعفر المنصور ووزرائه أوّلاً، وسفيان بن معاوية وأعوانه ثانياً. وفي ذلك نقد لاذع للخليفة العباسيّ وتشهير بوزرائه وولاته وأعوانهم<sup>4</sup>.

#### 4- الخاتمة:

وهكذا نصل إلى أنّ المقام في "باب الأسد والثور" مقامان كبيران لكلّ منهما تأثير مختلف في صناعة الخطاب. المقام الأوّل هو المقام الداخليّ، أو المقام الذي كانت الشخصيات تتحاور فيه سواء في القصّة الإطار أو القصص المضمّنة. وقد ورد مقامات عدّة، فاختلفت أنواعه وتنوّعت عناصره السياقيّة من مقام إلى آخر. وساهم نوع المقام ومختلف تلك العناصر المقاميّة في التأثير في خطاب كلّ شخصيّة في مستويات مختلفة. فجاء الخطاب مستجيباً لمقتضى الحال الكائنة زمن التلقّظ به.

وأما المقام الثاني فمقام خارجيّ يشمل ابن المقفّع باعتباره مترجم الكتاب، والقارئ العربيّ عموماً والسلطة العباسيّة خصوصاً. وساهمت جميع العناصر المقاميّة القائمة زمن القيام بالترجمة في التأثير في خطاب ابن المقفّع بنية وأسلوباً وإستراتيجية.

1- المصدر نفسه، ص 72.

2- المصدر نفسه، ص 45.

3 يقول فرج بن رمضان عن خصائص الحكاية المثلية: إنّ السرد القصصيّ غير مطلوب لذاته ولا لغاية فنيّة خالصة، وإنّما يُطلب في المقام الأوّل بوصفه مطيّة لبلوغ الهدف الوعظيّ التعليميّ".

فرج بن رمضان، مكانة المعنى وصفاته في الحكاية المثلية، حوليات الجامعة التونسية، ع 46، 2002، ص 268.

4- يقول عبد الله البهلول: "وأهمّ من ذلك كلّ، في تقديرنا، طرق الموضوع السياسيّ باعتماد تقنية المثال والتمثيل".

عبد الله البهلول، مصادر القوّة الإقناعيّة في المثال المخترع، مثال اليوم والغربان أنموذجا، ضمن "مؤمنون بلا حدود"، 03/02/2016، www.mominoun.com، (تمّت زيارته يوم 2018/11/7، في الساعة 23).

ص 32.

ويمكن القول إنّ الخطاب سواء في ظاهره أو مضمّره يشتمل بالضرورة على العناصر المقاميّة الحافة بعملية إنتاجه<sup>1</sup>. وهو يكتسب خصائصه البنائيّة والفنيّة وأبعاده الدلاليّة من تأثره بالمقام. فالمقام هو الذي يصنع المقال أكثر ممّا يصنعه قائله. ولذلك عرّف الكلام البليغ قديماً بكونه الكلام المطابق لمقتضى الحال<sup>2</sup>.



1- يقول محمّد مشبال عن نصوص الجاحظ السردية: "تسمح لنا نصوص الجاحظ السردية في ضوء التلقّي التداولي أن نمائل بين خطابها وبين المقامات التواصلية".

محمد مشبال، الحجاج والتأويل في النصّ السردية عند الجاحظ، نشر مشترك، ط 1، 2015، ص 40.

2- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، موسوعة الشعر العربي، الإصدار الأوّل، 2009، ص 9.

## 5- المصدر والمراجع:

### المصدر:

1- بن المقفع (عبد الله)، كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام وطه حسين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.

### المراجع العربية:

- 1- بلبولة (مصطفى)، لدفيج فيتجنشتين من النسق إلى السياق، ضمن نظرية السياق بين التوصيف والتأصيل والإجراء، سلسلة الآن، ع 5، نشر مشترك، ط 1، 2015.
- 2- الجاحظ (عمرو)، البيان والتبيين، موسوعة الشعر العربي، الإصدار الأول، 2009.
- 3- جار الله (أحمد حسين)، المقصدية والتشكيل البنائي في كتاب كليلة ودمنة، مجلة كلية التربية، ع 4، م 2، 2001.
- 4- ديك (فان)، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000.
- 5- بن رمضان (صالح)، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، المركز الثقافي العربي والنادي الأدبي بالرياض، ط 1، 2015.
- 6- بن رمضان (فرج)، مكانة المعنى وصفاته في الحكاية المثلية، حويليات الجامعة التونسية، ع 46، 2002.
- 7- سلوان (توماس)، موسوعة البلاغة، ترجمة نخبة، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2016، ج 1.
- 8- شارودو (باتريك) ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008.
- 9- الشهري (عبد الهادي بن ظافر)، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، بيروت، 2004.
- 10- شكري (الطوانسي)، المقام في البلاغة العربية دراسة تداولية، عالم الفكر، المجلد 42، العدد 1، سبتمبر 2013.
- 11- العمامي (محمد نجيب)، مقارنة النص السردي التخيلي من وجهة نظر تداولية "المقامة البغدادية" للهمداني أنموذجا، ضمن بحوث في النص السردي، دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، صفاقس، 2005.
- 12- بن عياد (محمد)، المقام في الأدب العربي، مطبعة التفسير الفتي، صفاقس، 2004.
- 13- فاركا (كبدى)، المقام في الأجناس الخطابية والأجناس الأدبية، ترجمة محمد العمري، ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة وتقديم محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996.
- 14- القزويني (جلال الدين)، الإيضاح في علوم البلاغة، موسوعة الشعر العربي، الإصدار الأول، 2009.

- 15- كحولي (محمد الناصر)، الحجاج الخطابي أسسه وتقنياته في "ثمرات الأوراق" لابن حجة الحموي، دار زينب، ط 1، قليبية، 2017.
- 16- المبخوت (شكري)، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة للنشر وكتبة الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة-وحدة البحث في "تحليل الخطاب"، ط 1، 2006.
- 17- مشبال (محمد)، الحجاج والتأويل في النصّ السرديّ عند الجاحظ، نشر مشترك، ط 1، 2015.
- 18- مجموعة من المؤلفين، معجم السرديات، إشراف محمد القاضي، نشر مشترك، ط 1، 2010.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Amossy (Ruth), *L'argumentation dans le discours*, Armand Colin, Paris, 2013.
- 2- Aristote, *Rhétorique*, trad. C-E Ruelle, le livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1991.
- 3- Breton (Philippe), *L'argumentation dans la communication*, Editions La Découverte, Paris, 1996.
- 4- Ducrot (Oswald), *Les échelles argumentatives*, Editions de Minuit, Paris, 1989.
- 5- Florea (LigiaStela), *Pour une approche linguistique et pragmatique du texte littéraire*, Editions eliteratura, Bucarest, 2015.
- 6- Grice (Paul), Logique et conversation, in *Communications*, N° 30, Seuil, 1979.
- 7- Grinschpoun (Marie-France), *L'analyse de discours, Donner du sens aux dires*, Entrick B. Éditions, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, 2013.
- 8- Perelman (Chaim) et Tyteca (Lucie Olbrechts), *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Éditions de l'université de Bruxelles, 6<sup>ème</sup> édition, Bruxelles, 2008.

### المراجع الإلكترونية:

- 1- المهلول (عبد الله)، مصادر القوّة الإقناعيّة في المثال المخترع، مثال البوم والغريبان أنموذجا، ضمن "مؤمنون بلا حدود"، 03/02/2016، [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com).



# التوافق في السياسة بين الإمكان والامتناع

## Political Consensus between Possibility and Abstention

د. مرشد القبي

جامعة صفاقس

تونس

[k.morched@yahoo.fr](mailto:k.morched@yahoo.fr)



## التوافق في السياسة بين الإمكان والامتناع

د. مرشد القبلي

### الملخص:

يدور الجدل في الفلسفة السياسية المعاصرة حول المرتكزات النظرية لفكرة "التوافق السياسي"، إذ يحرص "جون راولز" على البحث في السبل الناجعة لإدارة واقع التعددية المعقولة بين مكونات المجتمع السياسي في الديمقراطيات الحديثة وإرساء مقومات نظريته في العدالة بما هي فضيلة سياسية، ويجد "يورغن هابرماس" في الاستدلال على الحاجة إلى الإدارة العقلانية التشاورية بين القوى السياسية المتنافسة والإقناع بوجاهة مشروعه البديل الموسوم بـ "الديمقراطية المداولاتية". في مقابل ذلك تؤكد "شاننتال موف" تعذر إمكان حصول مثل هذه الأشكال من التوافق في المجتمع السياسي بالنظر إلى الطبيعة الصراعية للعلاقات السياسية، تلك التي لا يشدّ عنها أي نظام سياسي ولا يمكن تخطّي تداعياتها على الفعل السياسي. وتجدر الإشارة إلى أنّ "التوافق السياسي" من المفاهيم التي فرضت نفسها في تجربة الانتقال الديمقراطي في تونس مما يدعونا إلى محاولة تبين وجاهة المفهوم بالعودة إلى أطره الفلسفية والنظرية والعمل على الاستفادة من الجدل الدائر حوله في تقييم هذه التجربة.

الكلمات المفتاحية: التوافق المتشابك، السياسة التشاورية، الديمقراطية المداولاتية، العلاقات الصراعية، وهم التوافق

**Abstract:**

The debate in contemporary political philosophy is centered on the theoretical basis of the idea of "political consensus", as John Rawls seeks to examine effective ways to manage the reality of reasonable pluralism among the components of a political society in modern democracies and to establish the elements of his theory of justice in political virtue. Jürgen Habermas, also, finds its inference to the need for rational management Consultation between competing political forces and the establishment of the foundations of his alternative project characterized by a "Deliberative Democracy". On the other hand, "Chantale Mouffe" confirms that such a possibility of Forms of consensus in the political community could not happen given the conflict nature of political relations which are not unacceptable of any political system and the consequences of which are unavoidable for the political action.

It should be noted that "political consensus" is one of the concepts that has imposed itself on the experiment of democratic transition in Tunisia, which requires us to try to show the validity of the concept by returning to its philosophical and theoretical frameworks and making use of the debate around it in evaluating this experience.

**Key words:** overlapping consensus, consultative policy, deliberative democracy, conflict relations, agonistic pluralism, consensus illusion

## 1- مقدمة:

السياسة مفهوم لا ينفلت من التعهد والتفكير باستمرار، إذ لا تنفك الأسئلة التي يطرحها فلاسفة السياسة ومفكروها حول طبيعة الفعل السياسي وماهية السياسي تتجدد، باعتبار أنّ السياسة مجال حرّرتة الحداثة من سطوة الدين والأخلاق وشرّعت وجوده المستقل ذاتياً. ولا يتوقّف النّظر الفلسفي بالمعنى العميق للكلمة عن التساؤل عن ماهية السياسة وطبيعة مجالها، ويبدو أنّ الآراء والتأويلات في أبرز النّظريات السياسيّة الحديثة والمعاصرة لا تخرج عن تصوّرين اثنين: أولهما يرى السياسيّة ومجالها أقرب إلى ساحة للنّزاع والمواجهة العنيفة من أجل الاستحواذ على أسباب القوّة والنّفوذ والثروة. أمّا جوهر الفعل السياسي فهو نزوع نحو الهيمنة والسيطرة والتغلب. هذا التصوّر ساد ولا يزال في الأفكار السياسية في أوروبا القاريّة، وهو تصوّر يبقى برأي كيميلشكا واقعا تحت تأثير أطروحات هوبز ونيثشة تلك التي تنفي أيّ دور فاعل للحجاج الأخلاقي في المجال السياسي.<sup>1</sup> أمّا التصوّر الثاني للسياسة فيمثل الأرضيّة التي تستند إليها أغلب النظريات السياسية الرّائجة في الفضاء الأنغلو أمريكي ويشدّد على أهميّة الاحتكام إلى مبادئ عليا في تنظيم مؤسسات المجتمع وتوجيه التفاعلات الاجتماعيّة، ويؤكد أهميّة الحسّ المشترك والثّقافة العموميّة لدى جماعة سياسيّة ما في بلورة الاختيارات المتلائمة مع الأفكار والرؤى التي يتقاسمها أفراد تلك الجماعة. وسواء ملنا إلى هذا التصوّر أو إلى ذلك فإنّ الرّهان يبقى دائرا على مدى قدرتنا على إدراك طبيعة الفعل السياسي ذاته، فإن كانت السياسة تُعرّف بأنّها "فنّ الممكن" فإنّها أيضا المجال الذي يخضع فيه الفعل السياسي لمنطقها وشروطها وإكراهاتها. وهو ما يدفعنا إلى إيجاد تسوية بين طرفي المعادلة، ذلك أنّ التسليم بأنّ السياسة فنّ الممكن يقودنا إلى القبول بأنّ الفعل السياسي هو في النهاية محصّلة قرار يُتخذ استجابة لظرفيّة ما أو تلبية حاجة أو تحقيق مصلحة... من بين إمكانيات أخرى مُتاحة. أمّا إذا وضعنا في الاعتبار أنّ للسياسة منطقها فإنّ الفعل السياسي يمثّل في النهاية تحويلا للاختيارات أو القرارات المتخذة في صيغة قوانين وتراتب ملزمة تتجسّد في خطاطة من الأوامر والنّواهي تحدّد ما هو مباح وما هو محظور. ولا يخرج تكييفنا للفعل السياسي ونتائجه بذلك عن ضرورة الالتجاء إلى درجات التّصنيف المعهودة في عرف المناطقة وفقهاء القانون التي تتدرّج بنا من الوجوب إلى المنع.

وقد لا يكون لمثل هذه التساؤلات معنى إذا تعلّق الأمر بالفعل السياسي في إطار الأنظمة التسلّطيّة التي لا يُتاح فيها مجال الاختلاف العلني في التّفكير والتقدير في ما يخصّ الشأن العام واتّخاذ القرارات، إذ يعود الأمر في الغالب إلى صاحب السلطة الذي يتّخذ قراره ويلزم به محكوميه، مع أنّ تفرّده بالحسم قد لا يمنعه من الاستفادة من إمكانيات متعدّدة تتيح له هامشا من الاختيار. غير أنّ هذه التساؤلات تفرض نفسها حتما إذا تعلّق الأمر بأطر سياسيّة تعترف بقدر من الاختلاف في الرؤى في تصوّر الخير المشترك وتجعل القرار السياسي خاضعا لآليات توزيع السلطة مثل ما هو متعارف عليه في الأنظمة الديمقراطيّة الحديثة. وفي هذا

1- ويل كيميلشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسيّة المعاصرة، ترجمة منير الكشو، ط. تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010، تصدير الطبعة العربيّة، ص 6-7.

الإطار يبدو لنا من المشروع أن نطرح السؤال التالي: هل الفعل السياسي الذي يُتّوج عادة باتّخاذ القرارات المناسبة ورسم السياسات العامّة يكون حصيلة توافقات بين القوى السياسية المتنافسة أم أنّه يبقى في النهاية رهين لحظة حسم تتفرد بها القوّة السياسيّة المؤهّلة قانوناً لاتّخاذ القرار سواء حظي بالتوافق النسبي أو التّام أم لم يحظ بذلك؟

انطلاقاً من هذه التساؤلات المشروعة نحاول في هذا البحث التّظر في موضوع التوافق<sup>1</sup> في السياسة ومدى إمكان قيامه أو امتناعه. ولعلّ ما يحقّزنا على البحث فيه، ما نلاحظه من اهتمام به في الفكر السياسي المعاصر وخاصة في البلدان ذات التقاليد العريقة في الممارسة الديمقراطية، إذ يُعدّ من المواضيع التي تثير نقاشاً وجدالاً كبيرين بين مفكّري السياسة وفلاسفتها والفاعلين في الشأن السياسي عامّة. وهو نقاش يعبر بالأساس عن اختلاف التقييمات إزاء ظواهر وأشكال من الممارسة السياسية فرضت نفسها في العقود الأخيرة من قبيل وجود مظاهر من التقارب أو التحالف أو التوافق بين قوى سياسيّة وأحزاب متباعدة في الأصل من جهة المرجعيّات الإيديولوجية والاستراتيجيّات والأهداف وخاصة بين القوى التي تُصنّف عادة في جهة اليمين مقابل ما يُصنّف عادة في جهة اليسار. وتقرن هذه المظاهر بتداعيات تبدو في الغالب سلبية مثل تدنّي نسب المشاركة السياسية وصعود أحزاب اليمين المتطرّف ورواج الخطابات الشعبيّة وتغلّب منطق الخبراء والتكنوقراط على منطق السّاسة وغير ذلك من المظاهر الأخرى.. ويشمل النقاش أيضاً البحث في البدائل الممكنة القادرة على تجاوز ثغرات الديمقراطيات الغربية القائمة وعجزها عن تحقيق أهدافها المرجوة. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ لهذا الموضوع صلة بالواقع السياسي العربي وتحديدًا في تونس في مسار تجربتها في الانتقال نحو الديمقراطية، إذ نلاحظ في الفترة الأخيرة نقاشاً في الأوساط السياسيّة والفكرية حول مدى نجاعة سياسة التوافق المعلنة بين حزبين أو تيارين يمثلان مرجعيّتين متميزتين ووصفاً يوماً بأتهما "يمثّلان خطّين متوازيين لا يلتقيان".

ولعلّ المدقّق في محاور هذا النقاش الفكري النظري والسياسي العملي إزاء الموضوع قد لا يجد عناء في رصد موقفين أساسيين: موقف أول يقرّ بأهميّة التوافق في السياسة والحاجة المؤكّدة إليه في ضمان تعاقد داخل جماعة سياسيّة ما ينهض على قواعد أخلاقيّة وفكريّة صلبة ويؤمّن انخراط المواطنين في تدبير الشأن العامّ والبحث في القرارات التي تحقّق التطلّعات والقيم العليا المرغوب فيها بما تبدعه من الآليّات الكفيلة بتحقيق ذلك. وفي المقابل يبرز موقف ثان يرى أنّ فكرة التوافق السياسي هي بإطلاق أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة لأنّها منافية لطبيعة المجال السياسي ولمفهوم السياسي ذاته. ونجد من أهمّ المدافعين عن الموقف الأول أكثر الفلاسفة تأثيراً في الفلسفة السياسيّة المعاصرة ونقصد به الفيلسوف الأمريكي جون

1- نشير في البدء إلى أنّنا خيّرنا أن يكون مصطلح "توافق" هو المقابل المناسب للمصطلح باللغتين الفرنسيّة والانجليزيّة (consensus) رغم تواتر ترجمته بمفردة "إجماع" كما يلاحظ في عدد من ترجمات أعمال جون راولز ويورغن هابرماس، ونقدّر وجهة اختيارنا لسببين: أولهما أنّ ترجمة مفهوم (démocratie consensuelle) قد ثبتت أو تكاد مصطلح "الديمقراطيّة التوافقية" في الخطاب السياسي المعاصر، وثانيهما أنّ مفردة إجماع تبدو وثيقة الصلّة بالتفكير الفقهي والأصولي وهو مفهوم له مقتضياته الدلاليّة التي يحسن التأي بها عن مقام السياسة.

راولز (John Rawls)<sup>1</sup> والفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Jurgen Habermas)<sup>2</sup>. في حين تعدّ الفيلسوفة البلجيكية المعاصرة شانتال موف (Chantal Mouffe)<sup>3</sup> من أهمّ مناصري الطرح الثاني ومن المدافعين عن أطروحة الطبيعة الصراعية للعلاقات السياسيّة.

ولا شكّ في أنّ الاختلاف بين هذين الطرحين في الفلسفة السياسيّة الراهنة يقيم الدليل على صعوبة محاصرة الفعل السياسي وعلى تعدّد الحسم في إيجاد الصيغ المثلى لإدارة قوى التعدّد في المجتمع السياسيّ، غير أنّه يبرهن في المقابل على قدرة الفكر الدائمة على رصد أشكال ممارسة السلطة وتدير الشأن العامّ في المجتمعات الغربية بالتّقييم والنّقد والتّوق الدائم إلى تجاوز ثغرات الممارسات القائمة أو رسم البدائل لها. ولا يمكننا بأيّة حال إنكار الحاجة إلى مثل هذا الفكر المتيقّظ في متابعة ما يستجدّ في واقعنا السياسيّ، لذا يطمح هذا العمل إلى اختبار ما يتواتر اليوم في الفضاء العامّ من مفردات من قبيل "التّوافق السياسيّ" و"الرؤية التّشاركية" وغيرهما وذلك بالاعتماد على ما يقدّمه فلاسفة السياسة المعاصرون من الأدوات التحليليّة والمفاهيم الإجرائيّة التي تمكّننا من تبيّن دلالة هذه المفردات وتحديدًا مصطلح "التّوافق السياسيّ"<sup>4</sup>، والوقوف على مدى الوعي بمرجعياته، وتعيين مدى وجاهة استخدامه في السياق السياسيّ والتاريخي الذي يتنزّل فيه.

1- جون راولز (1921 – 2002) من أشهر فلاسفة السياسة في القرن العشرين، تمحورت أبحاثه حول نظريّة العدالة بمختلف أبعادها الأخلاقية والسياسية والاجتماعية وعمل على تطوير النظرية الليبرالية السياسيّة.

2- يورغن هابرماس ولد في ألمانيا سنة (1929) يُعدّ من أشهر الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، عرف بمشروعه النقدي للحداثة الغربيّة تمّ اتجهت أعماله إلى تأسيس نظريّته الشهيرة في الفعل التّواصلي وإلى إرساء نموذج الديمقراطية المداوليّة.

3- شانتال موف ولدت في بلجيكا سنة (1943) تعدّ من الباحثين البارزين في الفلسفة السياسية المعاصرة، تهتمّ في أعمالها بتقد الأطروحات الليبرالية وتسعى لتأكيد أطروحتها المتمحورة حول الطبيعة الصراعية للعلاقات السياسيّة.

4- يحسن بنا في البدء التّنبية إلى اختلاف مفهوم "التّوافق السياسيّ" عن مفهوم "الديمقراطية التّوافقية" الذي يسجّل حضوره في الخطاب العربي منذ أكثر من عقدين من الزمن. الديمقراطية التّوافقية مفهوم ظهر في الفلسفة السياسية المعاصرة في سبعينات القرن الماضي خاصّة مع أعمال فيلسوف السياسة الأمريكي من أصل هولندي آرنند ليههارت (Arend Lijphart) (وبعدّ مفهوم الديمقراطية التّوافقية مخرجا لحلّ تناقضات المجتمعات ذات التركيبة الطائفية القائمة على أسس إثنية عرقية أو دينية مذهبية أو غيرها، إذ عادة ما تكون هذه التناقضات القائمة بينها داخل الكيان السياسي الذي يجمعها مؤذنة بالتفجّر أو الانزلاق في صراعات عنيفة وحروب أهلية. لذا تكون الديمقراطية التّوافقية مخرجا لتجاوز هذه المخاطر وذلك باعتماد آليات تنظيم سياسية تضمن الاعتراف بالقوى المتعدّدة وترتّب العلاقات بينها وسبل مشاركتها في إدارة الشأن العام وتقاسم السلطة. وتعدّ التجربة اللبنانيّة مع الديمقراطية مثلا معبرا عن نموذج الديمقراطية التّوافقية الذي تمّ إقراره بين الفرقاء اللبنانيين في اتّفاق الطائف سنة 1988 لإنهاء الحرب الأهلية وبناء أسس التعايش المشترك بين مختلف الطوائف. ولمزيد الوقوف على مكوّنات مفهوم الديمقراطية التّوافقية وأسسها النظرية يمكن العودة إلى كتاب: الديمقراطية التّوافقية في مجتمع متعدّد لآرنند ليههارت، ترجمة حسني زينه، ط1، بغداد، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006.

## 2- في التوافق الممكن:

يحضر مفهوم التوافق بقوة في أعمال راولز وهابرماس غير أنّ هذا الحضور يتلبس بالبناء النسقي الذي يحاول كلّ منهما وضع أسسه، فجون راولز يجعل التوافق مفهوماً مؤسساً لنظريته في العدالة ودعامة أساسية في مشروعه المجدد للنظرية الليبرالية. أمّا هابرماس فلا يمكن تصوّر نظريته في الفعل التواصلي أو مشروعه في الديمقراطية المداولاتية بمعزل عن مفاهيم التوافق والسياسة التشاورية والحوار الحجاجي.

### أ - التوافق في مشروع جون راولز الليبرالي السياسي

ليس غرضنا أن نعرض معالم المشروع الليبرالي السياسي عند راولز ولا أن نقف على تصوّره لنظرية العدالة التي أعقبت نقاشاً واسعاً في الفلسفة السياسية المعاصرة ولا تزال، وإنّما نسعى إلى النظر في تجليات فكرة التوافق ودواعي حضورها في هذا المشروع وصلتها الوثيقة بنظرية راولز في العدالة.

أبدى جون راولز اهتماماً لافتاً بفكرة "التوافق المتشابك"<sup>1</sup>، هذه الفكرة التي فرضت نفسها عليه في الصيغة الثانية المعدلة من كتابه "العدالة كإنصاف إعادة صياغة" تلك التي تخلى فيها عن طموح صوغ نظرية عامة في العدالة ليتّجه إلى التفكير في وضع مبادئ نظرية سياسية للعدالة ترتبط أساساً بالمجتمعات الغربية الليبرالية. وتبرز الحاجة المؤكدة لفكرة التوافق المتشابك في أنّها تمثّل السبيل للانتقال من وضعيّة أولى تتّصف فيها المجتمعات المعاصرة بواقع التعددية المتأّتي من تعدّد العقائد الشاملة والمختلفة والمتعارضة التي لا يتنازل عنها الأفراد ولا يمكن فرض واحدة منها على البقية إلى الوضعيّة الثانية المرجوة التي يسمها راولز بـ "المجتمع الحسن التنظيم"، وهو المجتمع المنظم بواسطة مفهوم عامّ للعدالة، أي العدالة بما هي مفهوم سياسي يجسّد وجهة نظر مشتركة بين المواطنين يقدرّون بواسطتها على حلّ مسائل تختصّ بمبادئ القانون الأساسية. فالتوافق المتشابك إذن ينشأ بمقتضى تقاطع وجهات النظر بين المواطنين والتقاءها في مبادئ محددة تتعالى على المرجعيّات الفلسفيّة والأخلاقيّة والدينيّة السائدة في المجتمع، لأنّ هذه المرجعيّات لم تكن على الدوام موضوع توافق بل على العكس مثّلت دوماً مصدراً للصراعات، لذا يتوجّب تحييدها والاحتكام إلى مبادئ أو معايير تتجاوزها وتتوافق عليها مختلف مكوّنات المجتمع وقواه المتعدّدة. وهذه المعايير يمكن اختزالها في مبدأ العدالة بما هي إنصاف، وفق المفهوم الذي

1- مثل مفهوم "التوافق المتشابك" أحد المفاهيم الأساسية التي تدور عليها أطروحات راولز سواء في كتابه الشهير Theory of Justice الذي صدر سنة 1970 ثمّ قام بإعادة صياغته في مناسبة أولى سنة 1985 وفي مناسبة ثانية سنة 1999 تحت عنوان as fairness، أو في كتابه Political Liberalism الصادر سنة 1993 وقد ترجم إلى الفرنسية سنة 1995 تحت عنوان Libéralisme politique.

- John Rawls, *Libéralisme politique*, traduit de l'américain par Catherine Audard, 2<sup>éd.</sup>, Quadrige PUF, Paris 2007.

وعبارة التوافق المتشابك هي المقابل للمصطلح الإنجليزي (overlapping consensus) ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ مترجم كتاب العدالة كإنصاف (كذا) قد ترجم المصطلح بعبارته "الإجماع المتشابك"، وقد سبق لنا توضيح اختيار مفردة توافق على إجماع في ما تقدّم. جون راولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، سلسلة كتب المنظمة العربية للترجمة، ط. 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

يحدّده راولز لها. ولعلّ هذا التوافق المطلوب هو أقرب إلى الاتّفاق التعاقدّي القادر على إنشاء النظام السياسي وفق معيار العدالة فضلا عن أنّه يحدّد طبيعة تنظيم المجتمع ويرتّب التفاعلات بين مكوّناته المتعدّدة.

وبما أنّ التوافق المتشابك يرتبط بتحديد المبادئ الأساسيّة المنظّمة للمجتمع فإنّ صلته بالعدالة وثيقة عضويّة. والعدالة من منظور جون راولز ليست مجرد فضيلة من الفضائل الأخلاقيّة، بل هي فضيلة سياسيّة تقوم على فكرة الإنصاف وتضمن الاحترام المتبادل للأراء والتّوجهات والمصالح، ويُعهد إلى العدالة أيضا تدبير آليات التعدّد وحسم قضية الصّراع على القيم. وقد اختزل راولز مبادئ نظريّة العدالة في مبدئين أساسيين: أولهما أنّ لكلّ شخص حقّا متساويا في النسق الأكثر امتدادا للحريّات الأساسيّة المتساوية بالنسبة إلى الجميع. وثانيهما أنّه يتوجّب تنظيم مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على نحو تكون فيه لفائدة من هم أقلّ حظّا أو امتيازاً، وأن تكون مرتبطة بوظائف ومواقع مفتوحة أمام الجميع في إطار من المساواة وتكافؤ الفرص والحظوظ.<sup>1</sup>

إنّ العدالة بما هي إنصاف، بمقتضى هذا التعريف، تمثّل مفهوما سياسيا ومعيارا أعلى لتنظيم المجتمع، وتنشأ باعتبارها حصيلة اتفاق تعاقدّي بين مواطنين عقلاء يتعالى عن ارتباطهم بالمنظومات الفلسفية والأخلاقية والدينيّة القائمة ويسمح في الوقت ذاته بالاعتراف بتعدديتها، وهو ما يفضي إلى قيام النظام المأمول الذي يسمه راولز بـ "المجتمع الحسن التنظيم". ويعبّر عن ذلك بالقول "إنّ المفهوم السياسي في المجتمع الحسن التّنظيم يتأكّد باسم الإجماع المتشابك المعقول، وبهذا نعني أنّ المفهوم السياسي مؤدّ من العقائد المعقولة الدينيّة والفلسفيّة والأخلاقيّة رغم تعارضها، وأعتقد أنّ هذا هو الأساس الأكثر معقوليّة للوحدة السياسيّة والاجتماعيّة المتوقّرة للمواطنين في مجتمع ديمقراطي"<sup>2</sup>.

غير أنّ هذا التحوّل المرجوّ من مجتمع التعدديّة المعقولة إلى المجتمع المنظّم تنظيميا حسنا لا يلغي الحاجة المتجدّدة للتوافق المتشابك، إذ يقدّر راولز أنّ التوافق يكون ملازما لآليات عمل المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، ولا يتوقّف دوره عند اللحظة التعاقدية التأسيسيّة. وهو ما يستدعي نوعا آخر من التوافق الذي يمكن وسمه بـ "التوافق الإجرائي" الذي يكمل ما يسبقه من "توافق تأسيسي". ذلك أنّ الرّهان المركزي يبقى ماثلا في ضرورة البحث عن ضمانات الاستقرار الاجتماعي في المجتمعات الغربيّة في ظلّ واقع التعدديّة التي لا يمكن تخطّيها بل يتوجّب احترامها التزاما بمبادئ الليبراليّة ذاتها. وهو ما يؤكده راولز بالقول: "تقدّم فكرة الإجماع المتشابك لهدف إضفاء واقعيّة أكبر على فكرة المجتمع الحسن التنظيم وجعلها تتلاءم مع الحالات التاريخيّة والاجتماعيّة للمجتمعات الديمقراطيّة التي تشتمل على واقع التعدديّة المعقولة"<sup>3</sup>.

1- جون راولز، العدالة كإنصاف، القسم الثاني: مبادئ العدالة، المرجع المذكور، ص 143-206.

2- المرجع نفسه، ص 133.

3- المرجع نفسه، ص 132.



وتنشأ انطلاقاً مما تقدّم وقائع يحصرها راولز في خمس: أولها أنّ واقعة التعددية المعقولة تمثل ملمحاً دائماً للثقافة الديمقراطية العامة وليست مجرد حالة تاريخية قد تؤول إلى الزوال، وثانيها أنّ التمسك المشترك والمستمرّ بعقيدة شاملة واحدة لا يُستبقى إلا بالاستعمال القمعيّ لسلطة الدولة ولو كانت عقيدة العدالة بما هي إنصاف ذاتها، إنّها "واقعة القمع" كما يسمها راولز. والثالثة هي أنّ النظام الديمقراطي الذي يبقى ويكون مأموناً أي ذلك الذي لا تمرّقه النزاعات العقائدية أو الصراعات الاجتماعية المتعددية، يجب أن يكون مؤيداً من الأكثرية من المواطنين الناشطين سياسياً تأييداً إرادياً وحرّاً "والأفانّ النظام لا يدوم ولا يكون مأموناً، وهذا يقودنا إلى تقديم فكرة المفهوم السياسي للعدالة"<sup>1</sup>. أما الواقعة الرابعة فتتمثل في أنّ الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي لا يمكن أن تكون مفيدة ومعقولة لفترة زمنية طويلة إلا إذا تضمّنت أفكاراً أساسية يمكن أن نصوص منها مفهوماً سياسياً للعدالة يلائم نظاماً دستورياً مقبولاً. وتتمثل الواقعة الخامسة في أنّ العديد من أحكامنا السياسية المهمة تخضع لشروط يتعدّر فيها على الأشخاص من ذوي الوجدان والمعقولية أن يتوصّلوا إلى النتائج ذاتها رغم الاحتكام إلى منافسة حرّة وشريفة.

إنّ هذه الوقائع تؤكّد الحاجة إلى ما وسمناه بـ "التوافق الإجرائي" الذي يساعد على ضمان علوية القيم العليا وأساساً العدالة، ويؤكّد راولز هذه الحاجة بالقول: "إنّ العدالة والعقل العموميّ معا تعبّر (كذا) عن المثال الأعلى الليبراليّ الذي يفيد أنّه استناداً إلى كون السلطة السياسية هي السلطة القسرية التي تخصّ المواطنين كجسم مشترك يجب أن لا تمارس إلاّ بطريق يتوقّع أن يوافق عليها المواطنون جميعهم عندما تكون جوهريات الدستور ومسائل العدالة الأساسية في خطر"<sup>2</sup>.

يتّضح لنا إذن أنّ مفهوم التوافق عند راولز لا يُعدّ لحظة حاسمة في قيام العدالة بمفهومها السياسي في المجتمعات التعددية الحديثة فحسب، وإنّما هو السبيل الضامن لدوامها باعتباره الآلية المثلى لإدارة التعدّد بين الرؤى ذات المرجعيّات الفلسفية والإيديولوجية المختلفة وذات الوجهة المقبولة عقلياً من جهة، وللتوصّل إلى التسويات المرضية الممكنة في ما يتّصل بتدبير الحياة الجماعية المشتركة من جهة أخرى.

#### ب - التوافق في مشروع الديمقراطية المداولانية عند يورغن هابرماس

يعدّ التوافق الأساس المتين الذي ينهض عليه المشروع الذي يسمه هابرماس بـ "الديمقراطية المداولانية" (*démocratie délibérative*) باعتباره البديل الذي يطرحه لتجاوز ثغرات التجارب القائمة في الأنموذجين الليبراليّ والجمهوريّ اللذين عجزا في تقديره عن تجسيد قيم الحداثة وروح الأنوار تجسيدا فعلياً<sup>3</sup>. إنّ

1- المرجع نفسه، ص 136.

2- المرجع نفسه، ص 380.

3- يحدّد هابرماس معالم هذا المشروع ومقتضياته المفهومية وشروطه في الفصل الرابع من كتابه "الاندماج الجمهوري" المعنون بـ: "ما معنى" السياسة المداولانية"؟، وفي الفصل السابع من كتابه "الحقّ والديمقراطية" المعنون بـ "السياسة المداولانية مفهومها إجرائياً للديمقراطية".

التّوافق هو أفق الممارسة الديمقراطية إذ يتركز على ما يسمّيه هابرماس "السياسة المداولةيّة" وتقوم هذه السياسة على شبكة من العلاقات البيداتية (intersubjectives) أي علاقات التّواصل القائمة بين ذوات حرّة وعاقلة داخل فضاء التواصل العموميّ المشترك. وتجري المداولات والنقاشات في شكل تنظيميّ يسمّيه هابرماس "شبكة التّواصل للفضاءات العموميّة"<sup>1</sup>. وتنخرط الدّوات المتحاورة في مسارات التّوافق المرجوّ أملا في الوصول إلى رأي عامّ وإرادة سياسيّة جماعيّة، ويفترض أن يثمر النقاش التّوافقيّ قرارات وخيارات مُمأسسة وقابلة للتّطبيق بواسطة الجهاز الإداري في الدولة. ويُطلب أن ينهض النقاش في إطار السياسة المداولةيّة على جملة من الضوابط أو المعايير من أهمّها أن تكون حظوظ المشاركة متساوية الفرص متكافئة بين الجميع، وأن يكون التّساوي عند التّصويت واتّخاذ القرارات مضمونا، وأن تتساوى الفرص أيضا في اقتراح المواضيع وطرحها للنّقاش.

إنّ الطابع العامّ لهذه الديمقراطية المداولةيّة التّوافقية إجرائيّ (procédural) بالأساس. ويشترط هابرماس أن تكون هذه الديمقراطية قائمة على ثقافة سياسيّة مثمرة فضلا عن ارتباطها الوثيق بنظريّته في "العقل التّواصلي". فالحقيقة التي يمكن التّوصّل إليها هي تلك التي يتوصّل إليها المتحاورون من خلال اتّفاق معياريّ بشأنها عبر مسارات الحجاج ومقتضياته. ولا يستقيم التّوافق المرجوّ حول الحقيقة إلّا باحترام شروط صلاحيّة الحجاج ومقتضياته الضمنيّة التي يحددها هابرماس، وفي هذا الإطار يؤكّد هابرماس قائلا: "إنّ هذا الإجراء الديمقراطيّ يؤمّس رابطا داخليّا من المفاوضات والنّقاشات الدائرة حول الهويّة الجماعيّة ومساءل العدالة وهو ما يضمن قيام وضعيّات يمكن من خلالها التّوصّل إلى نتائج معقولة ومنصفة"<sup>2</sup>.

فالتّوافق إذن يبدو لنا من هذا المنظور أقرب إلى التّسوية العقلانيّة في إطار السياسة التّشاورية التي تستند إلى معايير الصلاحيّة والنزاهة والوجهة المعياريّة المتحقّقة من الحجاج بما هو جهد عقليّ للتّوصّل إلى الحقائق الأكثر مقبوليّة دون ادّعاء صحّتها المطلقة أو النهائيّة. وهو بذلك أبعد ما يكون عن التّوافق السياسي المعهود بما هو بحث عن تسويات سياسيّة تجري بين القوى السياسيّة أو بين فرقاء متنافسين على النفوذ أو السلطة يُرجى منه تحقيق مكاسب مُرضية لجميع الأطراف، وهو ما يُعدّ في نظر هابرماس من عوائق الممارسة الديمقراطية السائدة في الديمقراطيات التمثيليّة وغيرها وما يجري في مؤسّساتها التنظيميّة وآليّاتها الإجرائيّة المتعارف عليها. إنّ أفق الديمقراطية المرجّوة هو تمكين سائر الأفراد في الاجتماع السياسيّ من المشاركة عبر النقاش العقلانيّ في الفضاء العموميّ وتحفيزهم على تنشيط مواطنيتهم وذلك بالانخراط المباشر في تدبير الحياة الجماعيّة دون وسائط، أملا في بلوغ التّوافق المرجوّ الذي يجسّد التّصوّر المشترك

Jurgen Habermas, Droit et Démocratie, Entre faits et normes, traduit de l'allemand par Rainer Rochliz et Christian Bouchindhomme, édition Gallimard, Paris, 1997, Chapitre VII « La politique Délibérative. Un concept procédural de démocratie », Pp 311-354.

1- Jurgen Habermas, *L'intégration Républicaine. Essais de théorie politique*, op., cit., p 267.

2- Jurgen Habermas, *Ibidem*.

لما هو الخير العامّ والمُشترك للجميع. وهذا المعنى تكون الديمقراطية المداولة أقرب إلى سياسة العقل منها إلى عقل السياسة.

يلتقي إذن مشروع راولز وهابرماس في ملمحين أساسيين أولهما الإقرار بإمكان التوافق السياسي بل حتمية قيامه وفق شروط يمكن إيجازها في ما يلي: لحظة التعاقد الواعية بين أعضاء الجسم السياسي وفق معايير عليا يتم الاحتكام إليها دوماً، الكفاءة القولية والقدرة على الإقناع بواسطة الحجاج بما هي الآلية المثلى لإدراك التوافقات المرجوة، وثانتهما التّشديد على ضرورة مشاركة المواطنين الواسعة في تدبير الشأن العامّ وذلك بإتاحة أكبر قدر من فرص المشاركة الممكنة لهم في فضاءات التّواصل العموميّ.

### 3- في التوافق الممتنع: قراءة في أطروحة شانتال موف:

تثير كتابات فيلسوفة السياسة البلجيكية شانتال موف<sup>1</sup> نقاشاً وجدلاً كبيرين، ذلك أنّ كتاباتها تتصف بطابع نقديّ وتتضمّن أفكاراً لا تسير في الغالب التوجّهات السائدة في النظريات السياسية الرائجة في الوقت الراهن. وتُعدّ موف من أشدّ المناهضين لفكرة التوافق السياسيّ في مجمل مؤلفاتها وخاصة في كتابها الأخير الصادر باللغة الانجليزية سنة 2005 تحت عنوان "في السياسيّ"<sup>2</sup>، والمترجم إلى اللغة الفرنسية حديثاً تحت عنوان "وهم التوافق"<sup>3</sup> الصادر سنة 2016.

تعلم شانتال موف منذ البدء انتسابها إلى التصوّر الذي يرى السياسة مجالاً للتنازع والمواجهة بين القوى المتعدّدة وإطاراً للعلاقات الصراعية بين عناصر الكيان السياسي، وتؤكد أنّ وجود تلك القوى المتعدّدة والمتصارعة في ما بينها في الديمقراطيات الحديثة "لا يُعدّ أساس قيام الديمقراطية الحديثة فحسب وإنما هو شرط وجود الديمقراطية ذاتها"<sup>4</sup>. وتستبعد بذلك التصوّر المغاير الذي يرى في السياسة فضاءاً للحرية والمداولة العامة والمبادرة الفردية من خلال الأفعال الكلامية والنقاشات العقلانية العمومية المفتوحة أمام سائر الأفراد المنتمين للكيان السياسي على حدّ سواء، وهو التصوّر الذي تُعدّ فيلسوفة السياسة الألمانية الأمريكية حنّا أرنت<sup>5</sup> من أشدّ أنصاره. وتحرص موف على إبراز ما يميّز مفهوم السياسيّ عن غيره من المجالات

1- من أهمّ كتاباتها نذكر:

*The Return of the Political*, First published by Verso, London- New York, 1993.

*The Democratic Paradox*, First published by Verso, London- New York, 2000.

« Le politique et la dynamique des passions », *Revue Rue Descartes*, 2004, n° 45-46, Pp 179-192.

*On the Political*, Routledge, Londres- New York, 2005.

« Politique et agonisme », *Revue RUE Descartes*, 2010, n° 67, Pp 18-24.

2- Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, Londres- New York, 2005.

3- ترجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان *L'illusion du consensus* ونشر برعاية: Pauline Colonna d'Istria. عن

دار Albin Michel بتاريخ 2016.

4- *The Return of the Political*, op, cit, p 4.

5- يمكن الوقوف على أهمّ ملامح هذا التصوّر في كتابها: "ما السياسة؟" و"أزمة الثقافة".

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi par Ursula Ludz, éd. Du Seuil, Paris, 1995.

الأخرى وعن مفهوم السياسة ذاته مستفيدة في ذلك من أفكار الفيلسوف الألماني كارل شميث<sup>1</sup>. إنَّ جوهر السياسيّ وما يميّزه عن المجالات الأخرى كالأخلاق والفنّ وغيرهما يكمن في قيامه على ثنائيّة العلاقة بين الصّديق والعدوّ وعلى ضرورة التمييز بينهما ورسم الحدود الفاصلة بين "النحن" و"الهم" تماما كما يميّز في الأخلاق بين الخير والشرّ وفي الفنّ بين الجميل والقبيح وفي الاقتصاد بين النّافع وغير النّافع<sup>2</sup>. أمّا ما يميّز مفهوم السياسيّ عن مفهوم السياسة فيعود بالأساس إلى أنّ السياسيّ هو مجال البحث النّظري الذي يعمّق فهمنا للظاهرة السياسيّة، فهو أقرب ما يكون إلى النّظر في الوجود السياسيّ، أمّا السياسة فهي أقرب إلى الموجود وفق عبارة هيدغر إنّها "جملة الممارسات والمؤسّسات التي عبرها يتشكّل نظام معيّن ينظّم التّعايش الإنسانيّ في سياق من المواجهات والصّراعات التي هي جوهر السياسيّ"<sup>3</sup>.

وانطلاقا من هذه المعطيات تصرّح شانتال موف بموقفها الحاسم الرّافض لفكرة التّوافق السياسيّ أو الأطروحة القائلة بأنّ التّوافق هو أساس الممارسة السياسيّة أو غاية السياسة الديمقراطيّة المرجوّة، وهو القول الطاغوي را هنا عند كثير من المفكرين الليبراليين ومن أبرزهم جون راولز مثلما عرضنا إليه أعلاه، وهو أيضا الأساس الذي ينبني عليه مشروع يورغن هابرماس في الديمقراطيّة المداولاتيّة. وتعمل موف على انتهاج خطاب حجاجيّ تسعى من خلاله إلى دحض أطروحة التّوافق نظريّا وواقعيّا لتثبت في المقابل الأطروحة البديل القائلة بأنّ السياسة لا يستقيم عملها البتّة إلاّ بالاعتراف بحقيقة العلاقات الصّراعيّة التي يقوم عليها أيّ كيان سياسيّ، وبأنّ السياسة الديمقراطيّة لا يستقيم وجودها ولا تشتغل آليّاتها إلاّ في إطار مواجهة بين قوى متعدّدة ومتصارعة، وأنّ القول بإمكان تجاوز العلاقات الصّراعيّة بواسطة التّوافق أو التسوية السياسيّة هو تجاوز لمنطق السياسة ذاته وتنكّر لها.

أمّا الحجج التي تستند إليها شانتال موف في دحض أطروحة التّوافق فيمكن إيجازها في ما يلي :

- إنّ التّوافق أقرب إلى الوهم منه إلى الحقيقة فهو وهم غدّته العولمة المنتصرة بعد سقوط المنظومة الاشتراكية وانتهاء حقبة القطبين المتصارعين. وقد بثّت العولمة حسب موف تفاعلا واهما بانتصار قيم الحرّيّة والتّعايش في ظلّ التّحاور والنقاش العقلاني والتوافق والحوار المنفتح بين الثقافات والحضارات، ووعدت العولمة أيضا بتخليص البشريّة من أسباب الصّراع الذي فرّق الشعوب والدول وجرّ عليها الويلات. والتّوافق وهم أيضا لأنّه يقوم في الأصل على أفعال إقصائيّة، برأي كارل

Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais par Patrick Lévy, éd. Gallimard, 1972.

1- Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, éd. Flammarion, Paris, 1992.

وتنبّه شانتال موف إلى أنّها لا تتماهى مع أطروحات كارل شميث تمام التماهي، فهي تتّمن تصوّره العامّ لجوهر "السياسي" ولكنها تبدي نقدها لأفكار أخرى إذ هي، والعبارة لها، "تفكّر معه وضدّه في الآن ذاته" انظر:

- The Return of the Political, op, cit, p 2.

2- Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, op., cit, p 65.

3- Chantale Mouffe, *L'illusion du consensus*, op., cit, chap.1 « Le politique et la politique » p 8.

شميث، وإن بدا في الظاهر ثمرة تقارب مشترك في الرؤى أو تقاطع في وجهات النظر أو تسليم جماعي بوجاهة اختياره طريقة من طرق التفاعل بين الأحزاب والقوى السياسية.

- إنَّ التَّوافق منافع لطبيعة العمل السياسي، فجوهر الفعل السياسي يكمن، في رأي شانتال موف، في عملية اتخاذ القرار أو التوصل إليه في لحظة ما، لحظة تتطلب الحسم الآنّ دون انتظار ما قد يفضي إليه مسار طويل أو معقد من النقاشات لتحقيق التوافق المرجوّ الذي يمكننا في النهاية من اتخاذ القرار. لذا يكون التوافق بهذا الاعتبار متعذّر التحقّق في مجال السياسة.
- إنَّ التَّوافق متعذر من منظور عقلائي لأنّ واقع المجتمعات هو واقع التعددية وواقع التنازع بين مرجعيّات أخلاقية ودينية وفلسفية، فضلاً عمّا يغدّي هذا التنازع من عوامل كالتعدّد العرقي والديني والطائفي وغيرها. وهذا التعدّد إن لم يجر تقنينه سياسياً في إطار علاقات صراع واضحة المعالم وفي سياق ما يجري بينها من مواجهات فعلية تعبّر عن نفسها بالأشكال السياسية والتنظيمية المتعارف عليها، فإنّ هذا التعدّد يمكن أن يتحوّل إلى مواجهة بين دوائر انتماء هويّة مدمّرة للاجتماع السياسي ذاته.
- إنّ هذا التوافق المرجوّ من منظور الممارسة العملية يلغي الحدود الواضحة بين "النّحن" و"الهم" تلك العلاقة الضدية الضرورية في الاجتماع السياسي التي تُعدّ نوعاً من التلطيف للعلاقة الضدية المميزة للمجال السياسي بين الصديق والعدوّ. إنّها العلاقة المرتبة للأطراف المتنازعة في الداخل التي تعتبرها شانتال موف نوعاً من التّسامي عن العلاقة العدائية القائمة بين النّحن والأعداء التي تسم علاقة الدول بعضها ببعض الآخر في الخارج أي في مستوى العلاقات الدولية.
- إنّ الأنموذج الليبراليّ السائد في المجتمعات الغربية أو الأنموذج المداولاتي الذي يبيّش به هابرماس يجعل كلاهما النظرية الديمقراطية عاجزة عن إدراك دور الرغبات في الممارسة السياسية والديمقراطية. فالرغبات هي قوّة الدّفع الرئيسيّة للعمل السياسي أكثر ممّا هي المصالح المعلنة أو الأفكار مهما يكن سدادها من المنظور العقلائي. وفي هذا الإطار ترى شانتال موف ضرورة العودة إلى الإرث الفرويدي للاستفادة من مقولات التحليل النفسي في فهم الظواهر السياسية.
- إنّ التَّوافق ليس متعذراً من منظور التحليل النظري فحسب بل من منظور تقييم النتائج التي أفضى إليها التوافق السياسي المعتمد في عدد من التجارب في الديمقراطيات الغربية، وهي نتائج تبدو في الغالب سلبية أو غير مُحبّذة، لعلّ من أهمّها تراجع الاهتمام بالشأن السياسي وتراجع نسب المشاركة السياسية إلى المستويات الدنيا، وغياب البدائل الحقيقية والتميّز بعضها عن البعض الآخر بما يسمح للنّخبين بهامش معقول من الاختيار بينها. ويعود ذلك بالأساس إلى غياب الحدود الواضحة في البرامج الحزبية بين أحزاب اليمين وأحزاب اليسار. ومن نتائج التوافق الموهوم انزلاق الخطاب السياسي في الشعبوية والصعود اللأفت لقوى اليمين المتطرّف في أكثر من بلد أوروبي في العقدين الأخيرين.

إنّ جماع هذه الحجج يدفع شانتال موف إلى تأكيد تعدّد قيام التّوافق السياسي وامتناعه من وجوه متعدّدة. فالتّوافق المزعوم لا يعدّ تنكراً لحقيقة السياسيّ أو تمرّداً على طبيعة الممارسة السياسيّة فحسب، بل هو، فضلاً عن ذلك، إفقار للممارسة الديمقراطيّة ذاتها وذلك حين يعمل التّوافق الوهميّ على طمس واقع التعدديّة في الاجتماع السياسي وتمييع التناقضات الحقيقيّة القائمة بين قوى التعدّد في المجتمع السياسي، تلك التي لا ينكرها عاقل. إنّها التعدديّة التي يراها راولز سمة ملازمة للمجتمعات الحديثة وحاملة لرؤى مقبولة من جهة العقل، وهي تلك التي يعترف هابرماس بأنّها حاملة لأفكار لا تخلو من السّداد والمعقوليّة.

والظّاهر أنّ شانتال موف تحرص على أن تصل بالمقدّمات إلى نتائجها المنطقيّة، فالديمقراطية بمختلف أشكال ممارستها يبقى اشتغالها مشروطاً بتوازن قوى متكافئة ومتصارعة، وأيّ خلل يطرأ على هذا التّوازن تحت عنوان التّوافق أو غيره إنّما يهدّد العمليّة الديمقراطيّة ذاتها بما هي نظام سياسي مفتوح تظهر فيه الرغبات المتنافرة والأفكار والرؤى والبرامج المختلفة والمتناقضة غالباً، فيكون الصراع المقتنّ وفق آليات معلومة هو الكفيل بتغليب خيارات على أخرى، وتكون النتائج متوقّفة على ما تبديه الأطراف المتنازعة والقوى السياسيّة المتصارعة من مهارة في الأداء وقدرة على الإقناع أو التأثير والتعبئة وبراعة في استثمار عوامل النجاح المتاحة.

#### 4- التّوافق السياسيّ ورهانات الانتقال الديمقراطي في المجتمعات العربيّة:

لا يمكن للباحث أن يوجّه نظره صوب النقاش النظريّ الجاري في الأوساط الفكرية والفلسفيّة الغربيّة دون الالتفات إلى واقع مجتمعه ودون الوعي بالاختلاف البيّن في مستوى التجارب والأفكار بين المسارين الغربيّ والعربيّ. فالانفتاح على تجربة الآخر الذي قطع أشواطاً في الحدّات السياسيّة والممارسة الديمقراطيّة أمر ضروريّ، ولا يمكن عدّ ذلك من قبيل التّرف الفكريّ وليس هو ضرب من التّعويض النفسيّ لما نفتقده في واقعنا السياسيّ. فمطلوب أن نعمّق معرفتنا بقضايا المجتمعات التي تمرّست بالديمقراطية وأن نواكب ما تقدّمه نخمها من صنوف النقد والمراجعة والتطلّع إلى البدائل الممكنة الكفيلة بترشيد الممارسة السياسيّة أو تصويب الانحرافات الحاصلة في الممارسة الديمقراطيّة. وفي مقابل ذلك لا يمكن الإعراض عمّا يجري في واقع المجتمعات العربيّة من تحولات قد يختلف الدارسون في تقييمها وقد تتفاوت التقييمات بين التّنويه والتّبخيس، ولكن لا يمكن بأيّ حال من الأحوال القفز على ما يجري من تحولات تبدو ظاهرة للعيان خاصّة في مرحلة ما بعد "ثورات الربيع العربيّ".

ولئن أفضت هذه التحوّلات إلى نتائج متباينة بين بلدان الربيع العربيّ فإننا قد لا نختلف كثيراً في الاعتراف بنجاح تجربة الانتقال الديمقراطيّ في تونس دون غيرها رغم ما شاب التجربة من نقائص عديدة. ولا فتوتنا الإشارة في هذا الموضوع إلى أنّ عدداً من الآراء التقييميّة للتجربة قد عزا هذا النجاح النسبيّ إلى جملة من الأسباب من بينها سياسة التوافق التي جمعت في مرحلة أولى تأسيسيّة تيارات وقوى شديدة التباين والاختلاف في مستوى المرجعيّات الفكرية والإيديولوجيّة، ثمّ قرّبت لاحقاً في مرحلة ممارسة الحكم بين

حزبين متمايزين في الخلفية السياسية ومختلفين في الرؤى المجتمعية. ويكفي أن نقول إنّ الأول مرجعيته إسلامية والثاني يقدم نفسه ممثلاً للتوجه الحداثي العلماني. ومن هذا المنطلق يجوز لنا أن نتساءل: إلى أي مدى يمكننا الاستفادة من النقاش النظري والتحليل السياسي الدائر في الغرب حول مسألة التوافق السياسي في تقييم الواقع السياسي العربي وتحديدًا في استقرار تجربة التوافق في مرحلة الانتقال الديمقراطي بتونس، مع ضرورة توجّي الحذر المهجّي في إجراء مثل هذه المقارنات بين مسارين مغايرين؟

لعلّ أول ما يمكن استخلاصه من النقاش الفلسفي النظري والسياسي في مسألة التوافق ضرورة التأكيد أولاً على قيمة فكرة التوافق التأسيسي الذي يحدّد بشكل قطعيّ القيم العليا للمجتمع السياسي ويحدّد طبيعة المبادئ الجوهرية والتنظيمية والقانونية والسياسية التي تُضمّن عادة في النصوص الدستورية ذات المرجعية العليا، وقد لا يبتعد مثل هذا التوافق عن روح اللحظة التعاقدية التي أثمرت عبر مسارها التراكمي من هوبز (Hobbes) إلى كانط (Kant) الأساس النظري والفلسفي الذي جعل الديمقراطية قابلة للتحقق في الدولة الحديثة بعد غيابها عن مسرح التاريخ قرونًا طويلة. ولا تزال النظرية التعاقدية منفتحة على التعديل والإضافة في ظلّ التحوّلات التي تشهدها المجتمعات الغربية المعاصرة وانتقال البعض منها من نموذج الدولة الأمة إلى نموذج الدولة المتعددة المكونات الإثنية والعرقية والدينية والثقافية.. وهو ما نلمسه بشكل خاصّ في أعمال جون راولز في تصوّره لمبادئ الليبرالية السياسية.

ثم إنّ التوافق التأسيسي هو لحظة مفصلية في بناء الكيان السياسي وفق مبادئ علوية تتصف بالمعقولة والمقبولة وتسمو عن سائر مكونات الكيان السياسي أو على ما يسمّيه راولز "قيم المنظومات الخاصة" في المجتمعات ذات "التعددية المعقولة"، وهي منظومات لا تخلو قيمها بدورها من المعقولة والمقبولة لدى المنتسبين إليها. وقد حاول فلاسفة العقد الاجتماعيّ مثلما هو معروف تقديم المبررات المنطقية المقنعة لتأسيس اللحظة التعاقدية من خلال افتراض الحالة الطبيعية الأولى أو الوضع البدئي رغم تسليمهم بأنّها حالة افتراضية لا صلة لها بالتحقق الفعليّ في تاريخ الإنسانية. غير أنّ التوافق المرجو اليوم سواء في المجتمعات الديمقراطية أو غيرها قد لا يكون بحاجة إلى مثل هذه الافتراضات العقلية لأنّ الواقع السياسي والممارسة الديمقراطية في التجارب الحاصلة على امتداد قرنين أو يزيد قد أثبتا أنّ التوافق التأسيسي ممكن الحصول وبشكل فعليّ بين القوى المتعددة والمختلفة والمتنافسة بل والمتناحرة أحيانًا في اللحظة التي يقتنع فيها الجميع بأنّه البديل الوحيد والمخرج الأمثل لتجاوز كلّ أشكال العنف والإقصاء والتصفية وغيرها. وهو ما راهنت عليه تجارب الانتقال من وضع الحرب إلى وضع السلم أو من أنظمة الاستبداد إلى أنظمة الشرعية القانونية.

ولعلّ تجربة الانتقال الديمقراطي في تونس نجحت في البرهنة على ضرورة الالتقاء في تسويات توافقية لإرساء مبادئ دستورية عليا يحتكم إليها الجميع ولا تُفرض فيها مبادئ منظومة أيديولوجية أو دينية أو أخلاقية خاصة على الجميع، رغم ما حفّ بالتجربة من التعرّ وما خضعت له من الضغوط، ورغم ما اتصف به خطاب البعض من هذه القوى من المزايدة، فضلًا عمّا وجهت لهذه المنظومة الدستورية من نقود تدور إجمالًا على غياب الانسجام والتناغم بين الكثير من موادّها. ولكن ماذا عن التوافق الذي وسمناه بـ

"الإجرائي" ذلك الذي يلازم الممارسة الديمقراطية ويحدّد آليات اشتغالها بعد تثبيت المبادئ العلوية للمجتمع السياسي وتحديد مقوماته التنظيمية والمؤسسية؟

إنّ التوافق الذي يبني عليه هابرماس مشروعه البديل الموسوم بالديمقراطية المداولاتية بما هو ثمرة نقاش عموميّ بين ذوات عاقلة وحرّة أو التوافق الإجرائي الكفيل بحماية مبادئ العدالة وعلويتها في المشروع الليبراليّ عند راولز لا يبدو كلاهما قادرا على الصمود أمام الاعتراضات الوجيهة التي تقدّمها شاننتال موف. إنّ التوافق المرجوّ سواء من منظور راولز أو من منظور هابرماس فكرة لا يمكن تصوّر تحققها إلا في مجتمعات يقدر فيها الأفراد بصفتهن مواطنين جميعهم ودون استثناء على بلوغ الحدّ المطلوب من النضج العقليّ والكفاءة الخطابية والبراعة الحجاجية لينشأ النقاش العموميّ المفترض ويثمر التوافق المنشود في سائر القضايا التي تهمّ الشأن العامّ أو في المسائل الخلافية القائمة. وهو ما يفضي بنا إلى افتراض أن يتمّ تأهيل الجميع لتحصيل هذه الملكات والقدرات فيكون المجتمع السياسي مدفوعا إلى المرور بمرحلة إعداد للمواطنين وتأهيلهم للمواطنة النشيطة، وهو ما يفترض أن نجعل الدولة في مرحلة أولى بمثابة المدرسة الكبرى التي تعدّ مواطنيها وفق استراتيجية تعليمية وبيداغوجية واضحة المعالم، قبل المرور إلى الممارسة الديمقراطية المداولاتية. وهو أمر يبدو شبيها بافتراض حالة قريبة من حالة الطبيعة أو الوضع البدئي كما هو الحال في نظريات التعاقد أو في تصوّر راولز للحالة التي تسبق قيام المجتمع "الحسن التنظيم".

أمّا خلاف ذلك فإنّ الممارسة النقاشية المطلوبة والمداولات المفتوحة تكون متعدّرة حتما أمام الجميع دون استثناء، وهو ما يفضي بنا إلى افتراض ثان مفاده أنّ المواطنة النشيطة ستكون مقصورة على أصحاب القدرات العقلية والمهارة الخطابية والبراعة الحجاجية دون غيرهم، ممّا يعني في النهاية أن تكون الممارسة الديمقراطية المداولاتية نخبوية أو تمثيلية، والحال أنّ هابرماس يعمل جاهدا على تجاوز النزعتين النخبوية والتمثيلية باعتبارهما من أهمّ عوائق الممارسة الديمقراطية المثلى التي تحقّق التحرّر المطلوب وتستجيب لروح الأنوار ومبادئ الحداثة ووعودها، تلك الديمقراطية الموعودة التي لم تتحقّق بعد في تجارب الديمقراطيات التمثيلية والليبرالية السائدة في المجتمعات الغربية.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الواقع السياسي ما يفتأ يؤكّد أنّ مجال السياسة يبقى بالأساس مجال التنافس والتنازع والصراع على السلطة والنّفوذ والمكاسب تحفّزه الرغبات والمطامع والنزعات الفردية أو الفئوية أو الخاصة أكثر ممّا هو مجال التدبّر العقلانيّ المدفوع بقيم الإيثار وتغليب المصلحة الجماعية العليا على غيرها. فضلا عن أنّ حجة اتّخاذ القرار التي تقدّمها شاننتال موف تبدو لنا في غاية الوجيهة، فالفعل السياسي يحتاج في الغالب إلى أن يتحوّل إلى قرار، والقرار يفرض أحيانا أن يتّخذ في لحظة عاجلة أو زمن محدود أو ظرف آنيّ ويترجم اتّخاذ القرار بذلك رؤية ما، أو يحسم الأمر لمصلحة طرف دون آخر، وهو ما يجعل سبل الاعتراض عليه ومحاولة تصويبه أو إبطاله قائمة في ظلّ ما تسمح به الآليات التنظيمية والرقابية المتاحة في المنظومة الديمقراطية سواء في مؤسسات الدولة أو في هياكل المجتمع المدنيّ. لذا لا غنى عن الاعتراف بحتمية هذه المعادلة التي تقوم على طرفين: طرف يتولّى المسؤولية واتّخاذ القرار وطرف يراقب ويعارض ويعمل بكلّ السبل على أن يتولّى لاحقا موقع المسؤولية في إطار آلية التداول المعلومة. بهذا الاعتبار



يتحقّق التّوازن المرجوّ في الكيان السياسي وهو ما يبدو لنا أقرب للاستجابة إلى طبيعة الاجتماع الإنسانيّ الذي يبقى بحاجة إلى مثل هذه المعادلة التي تؤطّر العلاقات بين قواه المتعدّدة والمتنافسة والمتنازعة.

إنّ التّوافق المرجوّ لتدبير الحياة الجماعيّة ومتطلّباتها وتسيير الشّأن العامّ وحاجاته المتجدّدة والمتقلّبة قد لا يكون ناجعا بالشكل المطلوب، إذ يُدفع في الغالب إلى طمس النقائص لأنّه يجعل الأطراف المتوافقة على اختلاف رؤاها وتباين مصالحها مدعوّة إلى شكل من الهدنة التي تفرضها عليها سلطة التوافق الأدبيّة ومقتضياته الأخلاقيّة. ومما يبرهن على ذلك نتائج التوافق المنتهج في بعض التجارب في البلدان ذات الممارسة الديمقراطية العريقة، إذ نجد السياسات المعتمدة متقاربة في مستوى الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية وفي توجّهات السياسة الداخلية أو الخارجيّة تقريبا بات يذيب الحدود الفاصلة المتعارف عليها بين أحزاب وقوى اليمين من جهة وأحزاب وقوى اليسار من جهة أخرى.

أمّا في تجارب الانتقال الديمقراطي كما هو الحال في التجربة التونسيّة فإنّ التوافق في ممارسة الحكم قد تكون نتائجه أفدح إذ نراها تمسّ مكاسب التّوافق التأسيسيّ ذاته. ويكفي أن نستدلّ على ذلك بتأخّر إرساء المؤسسات الدستوريّة الكفيلة بتأمين مسار الانتقال الديمقراطي وحمايته من الانتكاس وذلك طيلة فترة حكم التّوافق المزعوم، فضلا عن أنّ سلطة الحكم التوافقية تتنكّر لعدد من المتطلّبات العاجلة بسبب ما يفرضه التوافق من تنازلات متبادلة ومقايضات تفضي إلى التسرّب عن كثير من الإخلالات وإلى المساومة في ملفّ العدالة الانتقاليّة الذي يمثل مرحلة أساسية لتصفية الإرث الاستبدادي ومخلفاته تمهيدا لطّي صفحة الماضي والشروع في البناء الجديد الذي يليّ الطموحات المشروعة في بناء دولة القانون وفق معايير شقّافة.

ولا يخفى على المتابع لسياسة التوافق المعتمدة في تونس ما اتّصف به الحكم التوافقي من ارتجال وتعرّب، صاحبه تأجيل الإصلاحات الكبرى ووضع الرؤى الاستراتيجية الصائبة التي تتطلّب عملا متواصلا وتحشيدا للإمكانيّات الماديّة والبشريّة وقدرة على الحسم في اتّخاذ القرار السياسي الصائب في اللحظة المناسبة. لقد وجدت سلطة التوافق نفسها مدفوعة إلى انتهاج سياسة تقوم على تحقيق مكاسب عاجلة لإرضاء للأطراف المنخرطة فيه وهو ما أفضى إلى اعتماد قرارات تتّصف بالتعجّل والظرفيّة أجّلت في الغالب عمليّة البناء القويم في سائر المجالات ممّا عمّق المشاكل الهيكلية وكشف في النهاية عجز الطبقة السياسيّة الحاكمة عن تحقيق الوعود التي قدّمتها، وزاد في تعميق مشاعر الخيبة والإحباط لدى أغلب القوى والفئات الاجتماعيّة، وفي تنمية سلوك العزوف عن متابعة الشّأن العامّ، ممّا ينبئ بتراجع نسب المشاركة السياسية في قادم المناسبات الانتخابيّة.

## 5- خاتمة:

من المشروع أن نطمح إلى ترشيد الفعل السياسي أو الممارسة الديمقراطية وفقا لمعايير عليا مُتفق عليها أو ايتيقا سياسية تحظى بقدر من المعقوليّة والمقبوليّة والأغدت السياسة فعلا متحرّرا من كلّ قيد أو ضابط. ولكن من دواعي التفكير العقلاني الواقعي أن نسلّم بأنّ السياسة قبل أن تكون فضاء تدير المشترك والنقاش العقلاني العمومي الرّصين هي مجال التنازع بين القوى المتعدّدة والرّغبات المتشعبّة والرؤى المتباينة في تصوّر معنى الخير المشترك ذاته أو الصالح العامّ. وإزاء هذا وذلك نحن مدفوعون إلى التفكير المتأنّي للمواءمة بين طرفي المعادلة وذلك بالاستفادة من الآراء والأطروحات في النظريات والفلسفات السياسيّة على اختلاف مرجعيّاتها وتباين توجّهاتها. ولكن ألا يفضي بنا ذلك إلى ضرب من التّلفيق الّذي هو في نهاية الأمر حصيلة بحث في إيجاد التسويات والتوافقات بين الأفكار المتباينة والأطروحات المختلفة؟ لذا يبقى الأمر إشكاليّا على الدوام لأنّه يعود بنا في النهاية إلى "صراع التّأويلات" وفق عبارة بول ريكور أو "حروب الآلهة" حسب عبارة ماكس فيبر، تلك التّأويلات المتعدّدة والمتنازع عليها للسياسة والسياسي المرتبطة بدورها بتاريخ سياسيّ إنسانيّ مثقل بالمآسي والفضائح والانتهاكات لحقوق البشر وكرامتهم أكثر ممّا هو تاريخ مزدان بالخير العميم والرّفاه لعموم البشر.

إنّ الفعل السياسيّ بما هو تدير للحياة الجماعيّة وسعي لتجسيد التطلّعات والرغبات والحاجات يبقى وثيق الصّلة بطبيعته المتقلّبة المتغيّرة وانفتاحه على الإمكان أكثر من اقترابه من دائرة الوجوب والإلزام. هو فعل الممكن في إطار واقع التعدّد وعلاقات الصراع الّتي لا يمكن أن يخلو منها أيّ اجتماع إنساني على الإطلاق. بهذا الاعتبار يكتسب الفعل السياسي ديناميكيّته وحركيّته على الدوام. وهو ما يجعلنا نقرب أكثر إلى أفكار شانتال موف إذا التزمنا بمنظور تاريخيّ واقعيّ لتفهم الظاهرة السياسيّة. ولكنّ اعترافنا بواقع العلاقات الصّراعيّة في الاجتماع السياسي لا يجعلنا نقبل بأن تكون الممارسة السياسيّة والديمقراطيّة تحديدا محكومة بقانون الغلبة والقوّة، لأنّ السياسة هي في بعد من أبعادها الأساسيّة إدارة لصراع القوّة بقوة الفكرة وسداد الحجّة وهو ما يوجب إخضاع الفعل السياسيّ لمبادئ تكتسب شرعيّتها وعلويّتها من اعتراف القوى المتصارعة والمتعدّدة في الحقل السياسيّ بوجاهتها المعياريّة، وعلى القبول الطوعيّ بما تفرضه من التّزامات على الجميع. كيف السبيل إذن إلى إيجاد التسوية المعقولة بين هذه الوقائع التي يعسر تجسير الهوة بين تناقضاتها: الاعتراف بالحقيقة الصّراعيّة للمجال السياسيّ وواقع التعدّدية في المجتمعات الحديثة من جهة، ووجاهة التسليم بضرورة الاحتكام إلى معايير معقولة ومقبولة من سائر مكوّنات المجتمع السياسيّ من جهة أخرى، ثمّ إيجاد الآليّات التنظيميّة القادرة على تأطير التعدّد وعلى تقنين وسائل مشاركة المواطنين الفاعلة في تدير الشّأن العام وتحديد الاختيارات الكبرى والتأثير في عمليّات اتّخاذ القرار وفق مبادئ المساواة التامة والعدالة والحرية من ناحية، والعمل على تجاوز ثغرات الممارسة الديمقراطيّة السائدة في المجتمعات الديمقراطيّة والتوقّي من المزالق المصاحبة لعمليّات الانتقال الديمقراطيّ في المجتمعات التوّاقة إلى الديمقراطية من ناحية أخرى.

إنّ الأشكال المؤسّسيّة والآليات التنظيميّة المعتمدة راهنا في المجتمعات الديمقراطية في تجاربها المختلفة سواء في شكلها الجمهوري أو الليبراليّ أو في صيغها المتعددة التمثيليّة أو الاستفتائيّة أو المحليّة... تعدّ في رأينا قنوات للمشاركة السياسيّة متاحة للجميع نظريًا على الأقلّ، وثمرّة اجتهادات نظريّة وسياسيّة وحصيلة تراكمات وخبرات ومراجعات. تقترن بها دون شكّ نقائص كثيرة ووتلازمها عديد الثغرات، ولكنّها نجحت في تحقيق كثير من وعود الحداثة السياسيّة وعجزت في المقابل عن تحقيق وعود أخرى. ولعلّ هابرماس قد أدرك أنّه لا فائدة ترجى من السعي إلى تجاوز نقائص الحداثة وما عجزت عن تحقيقه من وعود الأنوار بالمرور إلى مرحلة "ما بعد الحداثة"، لذا صرف جهده الفلسفي إلى محاولة تدارك ما غفلت عنه الحداثة الغربيّة وطمح إلى تدارك الديمقراطيات السائدة بتقديم الأنموذج البديل ويُقصد به الديمقراطية المداولاتية، غير أنّنا نقدّر أنّ هذه الحداثة المنقوصة قد لا يستقيم تدارك ثغراتها بابتداع النماذج النظرية التي تبدو للكثير من الدارسين طويلاويّة المنزع. بل قد يكون من الأنجع مزيد العمل على تحسين أشكال الممارسة السائدة في الديمقراطية الحديثة، لأنّ الديمقراطية الحديثة نشأت وتطوّرت وترسّخت في عديد الدول لأنّها نجحت في تثبيت عدد من القواعد التي يعسر إيجاد بدائل لها على الأقلّ في الزمن الرّاهن وهذه القواعد يمكن إيجازها في آليات التّعاقد والتمثيل والتداول. ومن هذا المنطلق تبقى الممارسة الديمقراطيّة في رأينا محكومة بمنطق ثنائيّة الأغليبيّة والأقليّة ومنطق "النّصر المؤقت والهزيمة المؤقتة"، وهو ما يمثّل أهمّ سمات منظومة الحكم الديمقراطيّ التي تميّزه عن سائر الأنظمة السياسيّة الأخرى.



## 6- المراجع:

### المراجع باللّغة العربيّة:

- 1- راولز جون، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، سلسلة كتب المنظمة العربية للترجمة، ط.1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- 2- كيميلشكا ويل، مدخل إلى الفلسفة السياسيّة المعاصرة، ترجمة منير الكشو، ط. تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010.
- 3- ليهبارت آرند، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدّد، ترجمة حسني زين، ط.1، بغداد، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006.

### المراجع باللغات الأجنبيّة:

- 1- Arendt Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Traduit de l'anglais par Patrick Lévy, éd. Gallimard, 1972.
- 2- Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique?* Texte établi par Ursula Ludz, édition du Seuil, Paris, 1995.
- 3- Habermas Jürgen, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, éd. Gallimard, Paris, 1997.
- 4- Habermas Jürgen, *L'intégration Républicaine. Essais de théorie politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, éd. Fayard, Paris, 1998.
- 5- Mouffe Chantal, *The Return of the Political*, London- New York, Verso, 1993.
- 6- Mouffe Chantal, *The Democratic Paradox*, London- New York, Verso, 2000.
- 7- Mouffe Chantal, «Le politique et la dynamique des passions», *Revue Rue Descartes*, 2004, n° 45-46, pp. 179 – 192.
- 8- Mouffe Chantal, *On the Political*, Routledge, Londres- New York, 2005.
- 9- Mouffe Chantal, «Politique et agonisme», *Revue Rue Descartes*, 2010, n° 67, pp. 18 – 24.
- 10- Mouffe Chantal, *L'illusion du consensus*, Albin Michel, 2016 .
- 11- Rawls John, *Libéralisme politique*, traduit de l'américain par Catherine Audard, 2<sup>eme</sup> éd., Quadrige PUF, Paris 2007.
- 12- Schmitt Carl, *La Notion de Politique. Théorie du partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, éd. Flammarion, Paris, 1992.

تأثير التحديث في دولة قطر على المفاهيم المعيارية الاجتماعية:

الهوية الوطنية والعرف الاجتماعي

The impact of Modernization in the State of Qatar on Social Normative Concepts: National Identity and Social Norm

أ. بثينة محمد الجناحي

جامعة تونس

تونس

Baljanahi86@gmail.com



## تأثير التحديث في دولة قطر على المفاهيم المعيارية الاجتماعية: الهوية الوطنية والعرف الاجتماعي

أ. بثينة محمد الجناحي

### الملخص:

سعى هذا البحث إلى محاولة تفكيك العلاقات القائمة بين مفاهيم: الهوية الوطنية، والعرف الاجتماعي، والأصالة، والتحديث، والإدارة السياسية، في الحالة القطرية. والهدف من ذلك هو معرفة طبيعة تلك العلاقات الجدلية القائمة بين جميع هذه الأطراف.

وقد تمكّن البحث عبر توسّل منهج تحليل النصوص من الوقوف على آلية التأثير بين السياسي والاجتماعي وفهم كيفية اشتغالهما. كما تمكّن من معرفة طبيعة النمو والتطور في وعي القطريين بهويتهم الوطنية والثقافية. وانتهى إلى الكشف عن حدود التقدم نحو الدولة المدنية الحديثة في علاقة بالمشكلة الثقافية ووعي الأفراد بهويتهم.

الكلمات المفتاحية: الهوية الوطنية – الأعراف الاجتماعية – الأصالة – التحديث – الإدارة السياسية.

### Abstract:

This research tries to deconstruct the existing relationships between concepts; National identity, social custom, authenticity, modernization and political management in the Qatar case. The aim is to know the nature of those dialectical relations that exist between all these parties.

Through the use of the text analysis method, the research was able to identify the mechanism of influence between the political and social and understand how they work. He was also able to know the nature of growth and development in Qataris' awareness of their national and cultural identity. It ended with revealing the limits of progress towards a modern civil state in relation to the cultural problem and the awareness of individuals about their identity.

**Key Words:** National identity - social norms - authenticity - modernization - political management

## 1- المقدمة:

أصبح البحث في أسباب التغيير الاجتماعي من القضايا الملحة في الخطاب السوسولوجي المعاصر، وخاصة فيما يتعلق منها بالأسباب المحلية. وهي مسألة تقودنا رأساً إلى قضية العلاقات التي تربط تلك التغييرات الاجتماعية الممكن رصدها، بالتحويلات التي يضطلع بها النظام السياسي والإداري للدولة. وذلك لأن مفهوم التغيير الاجتماعي غالباً ما يتم تناوله في سياق علاقته بمفاهيم سياسية وإدارية مجاورة له، مثل الخطط التنموية، والمشاريع التحديثية، وتوجهات السياسة المحلية، والعالمية وغيرها. كما يتم تقديم التغيير الاجتماعي عادة باعتباره نتيجة لعدة أسباب مركبة، ولكنها في الغالب في علاقة بالمؤسسات والخطط الاستراتيجية والتنموية للدولة. ورغم أن مظاهر هذا التغيير الاجتماعي تختلف من فئة إلى أخرى، ومن مجموعات إلى غيرها، تظل إمكانيات ملاحظته واضحة في شكل عناصر عامة مشتركة، مثل تطور النمط المعيشي للناس، وتحول تفضيلاتهم المعيارية الجماعية، وتغير سلوكياتهم الاجتماعية الأكثر عمومية مثل اتجاهات الاستهلاك. وهو ما يعني بالنسبة للباحث السوسولوجي وجود علاقة تأثير وتأثر بين السياسي والاجتماعي، أو بين المؤسسة الإدارية وبين اتجاهات الوعي الثقافي للأفراد.

وفي دولة قطر تحديداً، يمكن معاينة أن مسألة التغييرات الاجتماعية أتت نتيجة عدة نقلات سياسية نوعية ساهمت في حدوثها. ودون أدنى شك كانت البداية لطفرة البترول في إحداث النقلة النوعية لأسلوب الحياة المجتمعي القطري. إذ مست تلك النقلة تدريجياً العادات والتقاليد العامة للمجتمع بدرجة عالية في سلم الثقافة المحلية. فلقد كان لطفرة البترول الدور الرئيسي في الانتقال النوعي المجتمعي من حياة الصناعات اليدوية والحرفية إلى حياة الموظفين والمتمدنين. بل إن مشروع بناء الدولة الحديثة الذي قام نتيجة الثورة النفطية ساهم في إعادة تشكيل الهوية الوطنية، وإعادة صياغة مفهوم المواطن القطري الجديد. وهو المواطن الذي استيقظ على جملة من الخدمات ذات الرفاهية العالية، بما فيها من ضمانات صحية ومميزات تعليمية، ووفرة في الوظائف والرواتب، وأنشطة اقتصادية متنوعة وحديثة نقلته من حرفي تقليدي بسيط إلى طبقة وسطى متعلمة وموظفة. ومثل هذه النقلات الإدارية والسياسية هي التي ساهمت في النقلات النوعية للتغيير المجتمعي القطري، حتى بلغ الوعي الاجتماعي إلى الوضع الذي هو عليه الآن.

مشكل البحث: في خضم هذه التغييرات المتتالية على المجتمع القطري يظل السؤال قائماً: ما نسبة مساحة التغيير الحقيقية وحدودها التي طرأت على المجتمع القطري؟ وهل شملت مساحة التغيير الثقافي هذه موضوع الهوية الوطنية؟ وهل التغيير الشامل حتمية اجتماعية تفرضها الحداثة والتطورات العالمية؟ أم تظل بعض أطياف الهوية الجماعية القطرية أصيلة وبعيدة عن يد التغيير؟

يدعونا مفهوم "الهوية الوطنية" ذي الطبيعة المركزية هنا إلى ضرورة تحديد دلالاته بدقة. فنحن نعني بالهوية الوطنية في هذا السياق جملة الأبعاد الثقافية المحددة لوعي الشخصية القطرية بذاتها. أي جملة التمثيلات التي تظهر على سطح وعي الشخص القطري حين يلفظ عبارة الـ "نحن". وغالباً ما تكون هذه العناصر هي: العادات والتقاليد، ونظام التداول اللغوي السائد (اللهجة)، ومعايير التفضيل التي توجه الذوق العام، والإطار الديني أو الروحي، والمظاهر الثقافية الأخرى مثل الزي الوطني والانتماء للجنسية،

ومشاعر الولاء لمثال الدولة المحمول في المخيلة الشعبية. ويعرفها الأستاذ جمال سند السويدي: "بأنها الخصائص أو السمات المشتركة التي يتميز بها مجموعة من الناس، والتي عادة ما تكون مستقاة من القيم والعادات والأعراف السائدة التي تحكم المجتمع، ومن التاريخ أو النضال المشترك، الذي يجعل الجميع يشعرون ويؤمنون بأن مصيرهم واحد، ورغم أن الهوية الوطنية تتبلور في سياق التطورات المختلفة الداخلية والخارجية لأي مجتمع، فإن جوهرها ثابت؛ حيث تبقى كالروح التي تسري في أجساد أبناء الشعب أفراداً وجماعات، وتضمن لهم البقاء والاستمرار، وفي الوقت نفسه التطور والاستقرار". وغالبا ما يطرح مفهوم الهوية الوطنية إشكالا حول اختلاف وتعدد العناصر التي يتكئ عليها وتحده؟ وهل أن تلك العناصر ثابتة على نحو مطلق؟ أم متغيرة على الدوام؟ وماهي الروافد التي تغذي حركة الوعي بالهوية الوطنية؟

ويستدعي مفهوم "العرف الاجتماعي" بنفس الإلحاح المنهجي ضرورة تحديد دلالاته في سياق هذا البحث. والحقيقة أننا نقصد بالعرف الاجتماعي كل ما تعارفت عليه المجموعة بأنه مما ينبغي سلوكه في ظروف وملاسات بعينها، أي جملة "المواضعات الاجتماعية" و"الاتفاقات الضمنية" من ال "قواعد" المحددة للسلوك في المواقف والسيئات المناسبة. فهو الإجابة عن سؤال: ماذا ينبغي عليّ فعله في مثل هذا الموقف، ويكون ذلك مرضيا للجميع؟ ويتميز العرف الاجتماعي عادة بالثبات النسبي والتكرارية والعراقة والتداول بين الأفراد في الحياة الاجتماعية. وغالبا ما يتم استبطان الأعراف حتى تتحول إلى قواعد تضبط سلوك الناس دون تفكير أو نقد. فهي دائما ذاتها. ويتم اعتمادها لذاتها دون البحث عن وجاهتها أو مبرراتها. وفي المعجم هي: "ما استقر عليه الناس في تصرفاتهم في المجتمع". ويطرح هذا المفهوم إشكالا يمكن التعبير عنه كالآتي: هل أن العرف الاجتماعي ملزم ضرورة حتى وإن لم ينسجم مع التفضيلات الفردية؟ وإذا كان العرف الاجتماعي متحركا وغير ثابت فماهي الروافد التي تغذي حركته تلك؟

## 2- آليات تكون الهوية الوطنية القطرية:

يتأسس مفهوم الهوية الوطنية على مبادئ أساسية تبدأ من فكرة الأصالة، وتنتهي بخلق تراث جماعي يكون نسقا اجتماعيا موحدا. ولقد بدأت الهوية الوطنية في دولة قطر بالتبلور في الوعي الجمعي في شكل شعور عميق بالانتماء إلى الكيان السياسي الذي تكوّنه "جزيرة قطر" بعد المرحلة البترولية، وظهور مؤسسات الدولة، ورسم الحدود الجغرافية النهائية لاحتواء القبائل والعوائل. وقد كان لتوجيه عوائد البترول نحو موازنات الخدمات المؤسسية العامة دوره الحاسم في إحداث نقلات ملموسة في الوضع الاجتماعي، من حيث تحسين الحال المعيشي، ومجانية حق التعليم والرعاية الصحية، وتطوير التبادلات، والتوظيف، وخلق فرص عمل جاذبة للعمال المحترفة، وازدهار في العمارة والبنية التحتية.

وللديمغرافيا القطرية تاريخها العريق من حيث مراحل تكون المجتمع القطري، والتحويلات التي طرأت عليه وصولا به إلى اليوم. غير أن المتأمل في سيرورة هذا التاريخ يلاحظ أن هناك لحظتين بارزتين وفارقتين، هما: استقلال دولة قطر، أي ظهورها ككيان سياسي معترف بسيادته وحدوده الجغرافية، واكتشاف الطاقة، أي استثمارات صناعة النفط والغاز الهائلة وعوائدها الطائلة. والواقع أن الهوية الوطنية



القطرية تدين بوجودها إلى هاذين الحدثين الفاصلين. فلقد أسفرا عن "صدمة ثقافية" أعمق من صدمة غزو "نابليون" لمصر في نهاية القرن الثامن عشر. بل إن تعبير "الصدمة" الذي يليق بالحالة العربية إثر ذلك الغزو الأوروبي قد لا يبدو دقيقا لوصف "الحالة القطرية" التي تليق بها عبارة "الولادة الثقافية" من رحم نهاية الاستعمار الإنجليزي وظهور ثروة الموارد الطبيعية الضخمة.

إن الانتقال النوعي للجماعة البشرية القطرية من كونها مجتمعات بحرية تعتمد الصيد والرعي كنمط إنتاج أساسي، إلى كونها مدنيّة تتغذى على عوائد تبادل الخدمات والوظائف في شركات تنقيب البترول وغيرها مما أطلق عليهم ناصر محمد العثمان بالسواعد السمر، كان حاسما في تشكيل الهوية الوطنية الحديثة. والاختلاف بين النمطين الاجتماعيين القديم والحديث في الحالة القطرية لا يعني مجرد تحوّل في الأدوات الإنتاجية، بل هو تحوّل جذري في المعيار القيمي لتقسيم الفئات الاجتماعية، وتحديد بناء على قوة التحكم بأدوات الإنتاج الجديدة، وليس فقط تلك التقليدية أي القوة المستمدة من القبيلة.

ومن المعروف مدى ارتباط العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية في قطر بالقبيلة وتراثها الإسلامي. وهي عناصر ثقافية لا تزال تُلاحظ بقوة في السلوك الاجتماعي للشخصية القطرية إلى اليوم، وذلك رغم جميع مظاهر التحديث والمدنيّة المتقدمة التي دخلت عليها. ولعل هذا التركيب والترتيب في البيئة القطرية بين مظاهر حدائية تنتمي إلى القرن الواحد والعشرين، وبين وعي قيمي وثقافي يستمد جذوره من أعماق تاريخية يعود إلى قرون مضت، هو ما يشكّل في الواقع موضوع الاستفهام المركزي للبحث السوسولوجي المحلي، وقد ينسحب على الحالة الخليجية ككل، بل ولعلها مسألة عربية في معناها الماكرو سوسولوجي. حتى أن هذه المفارقة قد ذهبت بالمفكر السوري أدونيس إلى حد تشريحها بمشروط نقدي حادّ في قوله: "إن بين العربي كجوهر نفسي، والعربي كحياة يومية، مسافة طويلة، يملؤها الفراغ والتفتت. إن العربي المعاصر يحيا في كيانين: ذاته المغرقة في القدم، وحياته المتهالكة على أشكال المدنيّة الحديثة".

وهذه الازدواجية العجيبة بين مظاهر الحياة الماديّة وبين الوعي الثقافي أي الحياة النفسية، جعلت أدونيس يذهب إلى حد استنتاج أن الهوية الثقافية العربية في هذا الوضع الشاذ غير موجودة أصلا، لأنها لا تتمتع بوجود موضوعي حقيقي، فيقول: "هكذا لا يبدو العربي غريبا عن شرقه فحسب، وإتّما إلى ذلك يبدو غريبا عن العالم أيضا. إنه وجود مؤجل. وفيما هو يستمرّ، ناقلا مقلدا، يبدو غصنا مصطنعا في شجرة الحضارة المعاصرة".

في مقابل هذا التحليل الصريح لأدونيس، لا نظنّ من المجازفة في شيء، أن نقرّ بأن الشّخصية القطرية بقدر ما تجمع في هويتها الثقافية هذه العناصر المتنافرة تاريخيا وزمنيا، فإنّها تبدي قدرة واضحة على هضم هذا التباين، وجعله يبدو طبيعيا في الوعي الجمعي، كما لو أنه ليس من باب المفارقة أن يمتلك القطري آخر الاختراعات التقنية والرقمية، بينما يظل يفكّر قيما ضمن نفس المفاهيم التقليدية.

ولعل أبرز الفرضيات البحثية قدرة على تفسير هذا الأمر هو طبيعة التاريخ الخاص بالإنسان القطري، ذلك التاريخ الذي كانت للجغرافيا فيه دور أساسي، باعتباره في جزء كبير منه "بحارا" ويعيش على السفر واللقاء بالآخر، والاحتكاك به تجاريا وثقافيا، فلا غرابة في أن يعود في كل مرة بعناصر ثقافية جديدة يراكمها

مع مخزونه الثقافي التقليدي. حتى تم استبطان هذا السلوك التاريخي، وتحول تدريجياً إلى جزء مكوّن للهوية الوطنية، التي ظلت إلى الان منفتحة باستمرار على الآخر، متمثلة في ذلك معنى تلك الجملة الشهيرة التي أطلقها الزعيم الهندي المهاتما غاندي: "سوف أفتح نوافذي على جميع رياح العالم، دون أن تستطيع ربح واحدة أن تقتلني من جذوري". وعليه يبدو أن ما انتهى إليه تحليل المفكر أدونيس من التشكيك في إمكانية "التركيب الثقافي" في الهوية العربية، خاصة حينما شبّه الهوية الثقافية للعربي المعاصر بالشجرة التي تلصق بها "ثمار مصطنعة يؤتى بها من هنا وهناك ويراد لها في أحيان كثيرة، التصديق بأنها طبيعية تتدلى من غصن طبيعي"، هو في الواقع موقف لا يخلو من شطط، ويجانبه الصواب.

وهكذا يبدو أنه من المناسب أن نستخدم في وصف ما مر به التاريخ الاجتماعي القطري القريب عبارة "التحديث" بدل "الحدثة"، متجنبين بذلك إشكالية مفهوم الحدثة وفلسفتها الثقافية والعلمية بالغة التعقيد. فالتحديث هو عصرنة الواقع المادي والثقافي للمجتمع. وفي الحالة القطرية فإن الدولة بمؤسساتها هي التي تقود عمليات التحديث، وتراقب وتوجّه أثاره الاجتماعية. ولذلك فالخط التنموي الاقتصادي يسير بالتوازي "كقضبان سكة القطار" مع الخط الثقافي للمجتمع. وكلا الخطين يخضعان للتوجيه السياسي أي للسلطة الحاكمة في الدولة. غير أن السياسي نفسه ليس حراً تمام الحرية في رسم الاتجاهات العامة للتنمية، سواء الاقتصادية منها أو الثقافية للمجتمع، وإنما تحكمه إكراهات عميقة وأحياناً صارمة. وقد بيّن الباحث محمد شحرور في كتابه "الدولة والمجتمع؛ هلاك القرى وازدهار المدن" كيف تتحدّد العلاقات -من وجهة نظره- بين النظام الاجتماعي من جهة، وبين الدولة المدنية من جهة أخرى، وذلك بحسب مستوى القيم والمعايير الأخلاقية للجماعة في علاقة برؤية تلك الجماعة لمفاهيم "الخير المدني" وأساليب تحصيل "السعادة المدنية". وبمعنى آخر، تلعب هذه المفاهيم الأخلاقية الدور الرئيسي في تحديد مسار الظاهرة الاجتماعية العامة، بل وتحدّد علاقة المجتمع بالدولة. فمثلما أن النظام الاجتماعي هو نتيجة الفعل السياسي، فإن الدولة كجهاز سياسي هي بحد ذاتها نتيجة تطور النظام الاجتماعي، إنها جدلية الاجتماعي والسياسي التي لا تنتهي.

أمّا المفاهيم الأخلاقية للمجتمعات فتتجلّى في ثلاثة مستويات رئيسية فسّرهما محمد شحرور حينما حدد المستوى الأول للقيم الأخلاقية بحسب مستوى الدوائر الأسرية والعشائرية والقبلية. بيد أن هذا النوع من العلاقات قد خضع، في رأيه، إلى طابع الأهلية في سياقه الاجتماعي والسياسي، وجعل من التقدم المدني نحو الدولة المدنية الحديثة يسير بإيقاع بطيء، يصعب معه إعادة بناء ذات المجتمعات في إطار دولة حديثة. وهذا البطء في التقدم والنمو يأتي بسبب عسر الخروج والانتقال من المضمون الأهلي، العشائري، والقبلي، الذي يعتبر مسيطراً ومتحكماً في الأنماط العامة للحياة، ويمنع، بذلك، الانتقال الثقافي نحو المفهوم الحديث للدولة المدنية، دولة المؤسسات والتطور التقني، ووفرة الإمكانيات المالية والعلمية. وهكذا هيمنت المفاهيم التقليدية "للخير" و"النظام" و"الوجود المشترك"، وظلت تدور في فلك الأشكال التقليدية للسلطة، أي القبيلة وحدودها العشائرية، دون التقدم فعلياً نحو الدولة المدنية الحديثة. ولعل هذا الطابع الاجتماعي

هو الذي غلب على التاريخ العربي الخليجي لمدة طويلة، قبل أن تصيبه بعض التحولات بدخول العناصر الحديثة للإدارة السياسية، التي كان لها الفضل في تطوير الهوية الوطنية والاقتراب بها نحو مفهوم الدولة. أما بالنسبة للمستوى الثاني لفهم علاقة المفاهيم الاجتماعية بالدولة المدنية، فهو يتعلق بمستوى العلاقة المالية، وتحديدًا بإمكانيات الدولة وقدرة جماعاتها على الإنتاج في اقتصاد نشط فعّال، أو الاعتماد على الأنظمة الربعية التي تحدّد القاعدة الاجتماعية للانتفاع المادي عبر التملّك للسلطة، لا عبر نشاط استثماري يقوم على العمل الاقتصادي، وعلى التوزيع العادل بين قوى الإنتاج. وما يغلب على مجتمعات الخليج العربي بشكل عام هو هذا النظام الربعي، الذي أدى إلى تحديد مقامات الأفراد الاجتماعية بحسب المكانة، والوجاهة، والتأثير القبلي، من دون وجود ما يقابلها في شكل إنتاج محلي فعلي. ففي هذه المجتمعات الربعية تنشأ ربحية الدولة على الاستثمار في الخام، واستلام أرباح ذلك الخام، في دائرة مغلقة من الإنتاج والاستهلاك لنظام مغلق على ذاته. ولذلك لا نزال نعاين انعكاس تلك الأرباح على مستوى التطور الثقافي والسياسي المحدود لتلك المجتمعات، على الرغم من تطور مستويات الخدمات المؤسسية والأمنية فيها.

أما بالنسبة إلى المستوى الثالث والأخير، فهو يتحدّد بدرجة الوعي المعرفي في المجتمع، والذي من شأنه أن يساهم في تمكين تقدم المجتمعات تكنولوجيا وعلميا بما للثقافة العلمية وذكاء الأفراد من دور أساسي في تحديث بنية المجتمع الموضوعية باستمرار، اعتماداً على ممارستها التشريعية، ومن خلال بنية التعليم ودعم سلطات الدولة وتهيئتها للجهد والإبداع والعمل الحقيقي. ومثل تلك الأنظمة الاجتماعية "الذكية" هي القادرة فعلياً على بناء الدولة المدنية الحديثة والتمتع بجميع أصناف "الخيرات المدنية" التي توفرها لمواطنيها. ويكشف التاريخ الأوروبي الحديث عن أن ولادة الدولة المدنية الحديثة "دولة المؤسسات والحقوق والحريات" التي تحولت إلى "دولة رفاه"، لم تنشأ إلا نتيجة تراكمات معرفية ارتبطت أساساً بالحدث الأكبر في تاريخ أوروبا وهو "الحدثة العلمية والفكرية" في القرنين السادس عشر والسابع عشر. بينما لا تزال المجتمعات العربية إلى اليوم تبحث عن "حداتها الخاصة" التي يبدو أنها تأخرت كثيراً، حتى بات الأمل معقوداً على "التحديث" وليس على "الحدثة".

وبناء على ما تقدّم، فإن المفاهيم الأخلاقية "للخير" و"نظرة الناس للحياة الاجتماعية وأهدافها" في كل مجتمع هي التي تنشئ النظام السياسي للدولة، كما يقول الباحث محمد شحرور، مثلما أن تلك المفاهيم نفسها تأتي في الأخير نتيجة لماهية النظام نفسه، ويساعدنا فهم هذه العلاقة الجدلية التي تربط بين المجتمع والدولة على إدراك حركة تطور الوعي السياسي للمجتمعات وظهور "الهويات الوطنية" والنظم السياسية عبر التاريخ.

### 3- السياسي والاجتماعي في رؤية قطر الاستراتيجية:

صدرت رؤية قطر 20-30 في عام 2008، واعتمدها سياسة التنمية الوطنية لدولة قطر في شكل مخططات كانت البداية من عام 2011 وحتى عام 2016. وتعتبر خطط التنمية الاستراتيجية أداة سياسية واقتصادية فعالة لإنجاز أهداف تنموية أكثر استدامة. ورغم ضبابية التنمية الثقافية في ركائز رؤية قطر الوطنية، فإن ذلك لا يمنع من محاولة فهم الإشارات التي ظهرت ضمنيا في ثنايا الأهداف الاجتماعية والوطنية للرؤية. ولعل هذه الضبابية نفسها هي التي لاحظها أيضا الباحث علي بن خليفة الكواري حينما تحدّث عن وجود ثغرات في الخطة الاستراتيجية، والتي تظهر في الثقافة والتعليم والإعلام والتشريع والقضاء وتكافؤ الفرص وفي الإدارة العامة وغيرها.

لقد شملت الركيزة الاجتماعية مثلا في خطة قطر 20-30 الحفاظ على التراث والثقافة القطريين وتعزيزهما، حيث جعلت هذه الاستراتيجية من أهدافها الحفاظ المجتمع القطري على جوهر ثقافته واستمراره مع الماضي، متمثلة في المبادئ الأساسية للإسلام، وصون الموروث والمكانة الاجتماعية للأسر العريقة. لا سيما أن التحدي لا يزال مستمرا في الحفاظ على التوازن ما بين التغييرات الحديثة وجوهر الموروثات الوطنية.

ورغم أهمية هذه الهدف من جهة علاقته بمفهوم الهوية الوطنية والأصالة، فإنه يكتنفه بعض الغموض من جهة آلية التنفيذ. فالسؤال القائم أمام هذا الهدف هو: كيف يمكن ضمان استمرار الموروث الاجتماعي كعنصر ثابت في الهوية الوطنية، وتحفيز المجتمع في الآن نفسه على انتقاله النوعي لمواكبة الحياة الحديثة، وما تقتضيه من تعليم متجدد، وانفتاح على ثقافات جديدة ودخيلة؟ وهي نفس المفارقة التي تحتويها أهداف الخطة في جانبها الاقتصادي، حيث تقوم بتحفيز الإنتاج الاقتصادي وتنويع مصادر الدخل الوطني، وادخال الأنشطة الاقتصادية الحديثة، كل ذلك مع الإبقاء على العقلية الريعية التي أدت إلى "تنمية الضياع" بحسب عبارة علي خليفة الكواري، أي استمرار الخلل بين الأهداف الطموحة للخطة الاستراتيجية، وبين الواقع الاجتماعي الحقيقي، وهو الواقع الذي يؤيد تحليل الأستاذ محمد شحور حين تحدث عن "العائق المفهومي" أمام المرور من النظام الاجتماعي إلى الدولة المدنية الحديثة الحقيقية.

من البديهي أن تأتي استراتيجية التنمية الوطنية لدولة قطر ضمن رؤى واستراتيجيات تقوم بصياغتها الإدارة السياسية، وأجهزتها التشريعية والتنفيذية. وغالبا ما تكون هذه الاستراتيجيات على شكل تخطيطات قصيرة المدى أو متوسطة أو بعيدة. وبحسب طبيعة هذه الخطط تتحدّد آليات التنفيذ. ومن البديهي أيضا أن يكون حال المخططات النظرية في دول العالم النامي هو التطبيق النسبي، وهو راجع إلى طبيعة الوعي الثقافي للمجتمع من ناحية، وإلى أجهزة الدولة التنفيذية والرقابية من ناحية ثانية. فالفرق غالبا ما يكون شاسعا بين النوايا أو الشعارات البراقة والأهداف العظيمة التي تقود الخطط التنموية، وبين ما يتحقق منها في نهاية الأمر. ولقد لاحظ الباحث عيسى بن شاهين الغانم هذا الموضوع في دولة قطر تحديدا، فألح إليه قائلا: إن حجم وثيقة استراتيجية التنمية الوطنية يعتبر هائلا، إذ تغلب عليها العموميات في الجوانب المصيرية. وهكذا تغيب في الواقع عن الاستراتيجية الخطة الواضحة لحل القضايا الملحة ومعالجتها، أكثر

مما تغيب عنها الرغبة في إيجاد الحلول من قبل الجهات المعنية على ما يبدو. ويأتي هذا الغياب لعلاج القضايا والاشكاليات الاستراتيجية نتيجة تحديات فنية ومنهجية، فمن ناحية تمثل المركزية الإدارية المفرطة عائقاً أمام توزيع المهام التنفيذية بدقة، ومن ناحية ثانية فإن التحدي الراسخ الذي استعصى علاجه منذ سبعينيات القرن الماضي هو طبيعة البيئة الإدارية العامة، التي لا تستجيب للنقلات المعاصرة بسهولة. ومن هذا المنطلق، تظل الاستراتيجية الوطنية بعيدة فعلاً عن الحاجة الحقيقية للمواطن القطري، لأنها تستجيب فقط للتطلعات المؤسسية ورؤاها النظرية. وعلى هذا النحو تظل القضايا المصيرية التي تواجه المجتمع القطري واقتصاده بلا آفاق واضحة للحل، وبلا أدوات فنية تسعى جدياً لعلاجها ضمن آلية تخطيطية شاملة وفعّالة. فلقد ظلت على سبيل المثال مسألة الخلل السكاني، والتي نتجت من اقتصاد بالوني متضخم، تؤثر على التركيبة الاجتماعية وتزيد من استنزاف الموارد المحلية ومفاومة الخلل الوظيفي من خلال استمرار ظاهرة استيراد الموظفين الإداريين الكبار من الغرب رغم توفر الكفاءات الوطنية من خريجي الجامعات الوطنية ومن المبتعثين.

وبلا شك، فإن أي خطة تنموية لا بد أن تؤثر ولو جزئياً في بعض عناصر الهوية الجماعية من حيث التحولات التي تتجلى بشكل بارز في العادات الاستهلاكية وأسلوب الحياة ومظاهر التجديد. ويصعب إيجاد الرابطة أو فهم العلاقة في الحالة القطرية بين التحولات الثقافية في وعي وسلوك الناس، وبين الحراك التنموي الذي تقود قاطرته الدولة بأجهزتها الرسمية. خاصة عندما تكون لمثل هذا التأثير أبعاد مختلفة تمس جوهر الوجود الاجتماعي ومفاهيم أفرادها عن أنفسهم، وعن الحياة المشتركة التي يعيشونها، وعن أصالتهم العربية والإسلامية. إنها مفارقة تعني أن جميع المشاريع التنموية لا بد أن تتضمن شكلاً من التأثير الإيجابي وغير الإيجابي على النمط الثقافي العام للمجتمع. وكما كان عالم الاجتماع الألماني اليريتش باك محقاً حينما ألمح إلى وجود نوع من المفارقة بمثابة القانون العام في تطور المجتمعات، وخاصة منها الصناعية الحديثة. يقول باك: يبدو "الإنتاج الاجتماعي للخيرات مرتبطاً على نحو دقيق بالإنتاج الاجتماعي للمخاطر". غير أنه يمكننا الاستنتاج أنه في الحالة القطرية يتعلّق الأمر بإنتاج أدوات التأثير الاجتماعي في كل خطة تنموية جديدة.

#### 4- الأصالة والعرف وجدل التغيير:

من البديهي عند الخوض في تحليل ظاهرة الأصالة في الوعي الاجتماعي القطري الإشارة إلى أن جزءاً مهماً من الأفراد يعتقدون أنهم متمسكون بأصالتهم التي يرون أنّها جزء لا يتجزأ من مفهوم هويتهم الوطنية. كما يرون أن هذه الهوية تجمع في مكوناتها بين الماضي التاريخي والحاضر الراهن. ولهذا السبب فسّر الباحث أسعد فايذه، مفهوم الأصالة بكونه قبل كل شيء قيمة اجتماعية، تتحدّد في وعي بعض الأفراد وتشير إلى تفضيلاتهم الثقافية التي تميّزهم عن غيرهم من أفراد المجتمعات الأخرى. وتدل الأصالة على ترسخ مكونات تاريخية من الماضي في الثقافة الحالية للمجتمع، فهي اعتراف بالتراث مكوناً جوهرياً في الثقافة الجماعية. ويكشف هذا المنظور أن الأصالة هي طبيعة "الروح العامة" الأكثر حضوراً في وعي أفراد المجتمع القطري،

والتي توجّه سلوكياتهم وتفضيلاتهم القيمية، كما أنها لا تتردد في تقديم نفسها باعتبارها أعرافا اجتماعية ثابتة تعكس ماهيتهم الثقافية، حتى وإن كانت تغلب على الحياة العامة مظاهر الحداثة والعصرية.

ويضطلع النظام التعليمي في أغلب مجتمعات العالم، وفي الحالة القطرية تحديداً، بمهمة التجديد في مفهوم الأصالة وتطويره. إذ أن التطورات المعرفية المتسارعة والتي ينقلها التعليم إلى الثقافة الوطنية تساهم بدورها في دفع الوعي بالهوية الوطنية إلى الانفتاح التدريجي على المحيط الإنساني، وهو ما يحزّر الوعي المحلي من التبجيل المطلق والإجلال المبالغ فيه للأصالة المحلية.

يلعب مقوم التعليم على المساهمة في إحداث التحوّلات في المجتمع، وذلك بقدر حاجة التعليم أيضاً إلى التحول والتطور عبر الفواعل الأخرى مثل السياسي، والثقافي، والاجتماعي والاقتصادي. كما أن النظام التعليمي يظل المحرك الرئيسي لعملية التغيير الاجتماعي التدريجي لدوره الفاعل في "التنمية البشرية" الشاملة وتحقيق غايات وأهداف اجتماعية. وهكذا تتحدد درجة النمط التغييري من خلال حجم القدرة على قبول التجديد. وبمعنى آخر، للتعليم دور مهم في القدرة على تغيير وتجديد منظومة المرجعيات التقليدية، أو الموروثات الفردية، وتمدين مخرجات النظام التعليمي بشكل عام.

من هنا تظهر الحاجة إلى فهم بُعد الهوية الوطنية على التجدد، وعلاقة ذلك التجدد بجودة المنظومة التربوية واحتوائها على آخر المستجدات العلمية والمعرفية. وهكذا يظل التعليم هو المحرك الذي يقود العلاقة الشبكية بين التربية والمجتمع، والهوية والمجتمع، والعالم الخارجي والمجتمع. ولهذا السبب تظل مهمة المدرسة الثابتة من زاوية سوسيولوجية هي "إعادة تشكيل الهيئة الاجتماعية المستقبلية" في كل مرة. إذ المدرسة هي مثل مراوح السفينة الضخمة في أسفلها والتي تدور بنشاط ومجاهدة في الخفاء لتدفع ذلك الجسم الهائل الطافي إلى التقدم والثبات في الحركة.

وتكتسب المدرسة حيوية أكثر في ظل العولمة التي يبدو أنها لا تريد مفارقة عصرنا دون أن تترك آثارها في شكل ندوب ثقافية حادة، محفورة على أجسام الخصوصيات الثقافية حول العالم. ولا يتعلّق الأمر هنا بالدعوة إلى الدفاع الأعمى عن الهوية الوطنية كما لو أنها موضع تهديد من الهويات الأخرى، أو كما لو أنها في خطر جسيم، فمثل هذه الصيحات التي تطلقها بعض القوى "الارتكاسية" في المجتمع (كلما تهددت مصالحها) ويتردد صداها في وسائل الإعلام "الإيديولوجية"، هي في الحقيقة تعبير عن استسلامية لا تناسب الثقة في النفس التي ينبغي أن تتمتع بها الهوية الوطنية الصلبة والواثقة. ولا تكون الهوية الوطنية ندية للتحديات التي يفرضها الصراع الثقافي الحاد في "العولمة" إلا متى أدركت أهمية الأصالة وأهمية التجديد في الآن نفسه. ولنا في الأمم الشرقية العظيمة مثل اليابان والصين وماليزيا والهند أمثلة إيجابية على قدرتها على أن تنتهي إلى عصر التقدم التقني تماما، وأن تحافظ على خصوصياتها الثقافية في الوقت ذاته. وليست الهوية القطرية إلا جزءاً من هذا الصراع الحاد بين الهويات، لكنها كما يبدو من وعي القطريين بأنفسهم، قادرة على أن تنافس الهويات الأخرى المدفوعة بتفوقها التقني، والمزهوة بقيم و"أيديولوجيا" الدولة المدنية الحديثة.

لم تنجح العولمة في شيء كما نجحت في تحويل مجتمعات برمتها إلى جماعات تجد مطلق سعادتها في الاستهلاك وترى كامل وجودها موجها نحو الإقبال على مزيد من الاستهلاك، والتخلي التدريجي عن القيم الإنسانية الأخرى، قيم الإبداع والتفكير والحرية والكرامة والمعرفة والتضامن الاجتماعي والإنساني. وليس من الصعب رصد انتشار قيم "المجتمع الاستهلاكي" داخل الثقافة العربية واحتلالها أحيانا مقام الصدارة في قائمة الاهتمامات الثقافية للأفراد. ومشكلة تلك القيم الاستهلاكية أنها إقصائية لأهم ما هو إنساني في الإنسان، نعني خاصّة كرامته ككائن نوعي، يستهلك ليحيا وليس يحيا ليستهلك.

يتمثل الموقف السليم في ذلك التوازن داخل الهوية الوطنية بين العالمي والمحلي، أي بين الوافد وبين الأصيل، والنظر إليهما بعين التقدير والاحترام نفسها. ذلك لأن موقف التشكيك فيما هو أصيل ومحلى كان، وما يزال، الهدف الأثير لكل مشروع استعماري عولمي، ولم تسقط في فحه سوى الثقافات الهشة من جهة ثقمتها بهوياتها الوطنية. وعليه فإن تحصين الهوية الثقافية من الداخل ينبغي أن يكون هدف المؤسسات الاجتماعية على اختلافها، بدءا بالمؤسسات المنتجة للمعرفة (بحث، ومخابر، وجماعات علمية) والمؤسسات التعليمية، وانتهاء بالصحافة والإعلام. إذ أنّ الهوية الثقافية هي ما يشكّل قوة المجتمعات والأمم لأنها تحافظ من خلالها على الجمع بين الأصالة والمعاصرة. والهوية الثقافية القوية هي التي تحرص على تحقيق التوازن بين المحافظة على الماضي ومعايشة الحاضر والمستقبل.

إن تحقيق هذا التوازن ليس بالسهولة التي يقال بها في الخطاب، بل هو تحدّد حقيقي. فالهوية الثقافية الوطنية ينبغي أن تكون كالنهر الجاري، لا يقف ماؤه أبدا وإلا فسد وصار مضرا. وحتى تتجدّد الهوية الثقافية ينبغي أن تقبل بالتعدد الداخلي أولا، وتتعايش معه باعتباره جزءا منها، لا عبئا عليها. والتعدد الداخلي في الهوية يعني، بالضرورة، تعدّد الإبداعات الثقافية وتعدد النزعات الاجتماعية والفردية في الأفكار والسلوك، وقبول ذلك الاختلاف باعتباره ثراء لا تهديدا. وكلما كانت الهوية الثقافية متسامحة مع تعددها الداخلي كان ذلك من مظاهر قوتها الخارجية. والعكس: أي كلما كانت أحادية منغلقة كان ذلك مصدرا من مصادر ضعفها في المحافظة على البقاء والمقاومة.

ومن هذا المنطلق، عبر عبد العزيز الخاطر عن الخطر الذي يهدد كل هوية ثقافية، والهوية الثقافية القطرية على وجه الخصوص، وذلك حينما تجازف بالتحول إلى "جوهر زائف" ما لم تستمر طبيعتها السردية التي كانت تتطور بشكلها التلقائي بين أفراد المجتمع، لأنها ما أن تصبح الهوية ميتافيزيقية أي متشابهة ومتعالية لغياب التعددية فيها، حتى تتحجر وتموت. فمن تلك الهوية الجوهرية تتكون عادة تلك الشخصية المنهمكة التي تظل منكفئة على الماضي ومن الصعب الانتقال بها إلى المستقبل.

من نافلة القول التذكير بأنّ قوة الهوية الوطنية تتحدّد بما لها من قدرة على تحريك المجتمع البراغماتي المعاصر نحو التجديد والتطور اللذين يصعب تحقيقهما دون الامتلاء بقيم اجتماعية مرجعية، منها على سبيل المثال احترام التنوع والتعدد وتقدير الاختلاف وقبول الآخر، مع الحفاظ على درجة معينة من الأصالة والخصوصية. غير أن ما يلفت انتباه الدارس هو أنّ الهوية الخليجية والقطرية منها على وجه الخصوص قد تمّ فيها تغليب القيم المادية على القيم الاجتماعية والإنسانية بفعل العوامل السياسية والاقتصادية في

إطار مفهوم الدولة الريعية. وهنا بالذات تطرح المسألة الثقافية من جديد كجوهر للتفكير السوسيولوجي في الحالة الخليجية. لأن مدخل أي تغيير حقيقي في الحاضر والمستقبل هو المدخل الثقافي، أي تغيير المفاهيم الاجتماعية أولاً.

وغالبا ما تُطرح المسألة الثقافية باعتبارها نتيجة وليس منطلقا. فالوعي الثقافي لدى الأفراد غالبا ما تُحدده التنشئة الاجتماعية بأدواتها الرسمية وغير الرسمية. وقد اخترنا تقديمها أحيانا، في سياق هذا البحث، بوصفها نتيجة لأننا ربطناها بمشاريع التنمية وقرارات الإدارة السياسية، ولكننا نظرنا إليها، أحيانا أخرى، باعتبارها فاعلا في التغيير الاجتماعي، لأن بإمكان الوعي الثقافي أن يكون قاطرة للتطور الحضاري للمجتمع. وفي كل الأحوال، ينبغي في رأينا، دائما أن نأخذ الثقافة بعين الاعتبار باعتبارها محركا فاعلا في النمو والتحديث الاجتماعيين. فالثقافة عبارة عن تركيبة معقدة من المفاهيم-المعايير، تكشف عن الصورة السائدة للأعراف والعادات والتقاليد المؤثرة في سلوكيات المجتمع سواء تلك المكتسبة أو المتوارثة. والمثال على ذلك الأعراف التي تمثل طائفة من الأفكار والآراء والمعتقدات التي تنشأ في جو الجماعة وتمثل مقدسات الجماعة ومحرماتها. وليس من الشائع التطرق للعرف الاجتماعي وعلاقته المباشرة بالصورة الأكبر لعمليات التنمية وتحديد المسارات الاجتماعية والثقافية على مستوى ماكرو اجتماعي.

إن العرف الاجتماعي يخلق الوعي المجتمعي حول الكثير من القضايا، ويقوم بمراقبة السلوك الاجتماعي للأفراد وضبطه كي تستمر سلطته الأخلاقية على الناس. ومن الصعب حصر العرف في الحدود الأسرية، خاصة أن الجماعات والفئات الاجتماعية الأخرى تخضع جماعيا لأعرافها. والحقيقة أن فعل العرف لا يكون إلا داخل الجماعات التي صنعتها والتي تؤمن بسلطته. ولكن خارج إطار تلك الجماعات لا مجال لاشتغال العادات والأعراف الخارجة عنها.

ولا يمكن للعرف الاجتماعي أن يكون له تأثير في الناس دون أن تكون له سلطة المراقبة والعقاب. وهي سلطة اعتبارية أخلاقية تعاقب المتعدي على الأعراف بما تفرضه عليه من مشاعر الدونية والذنب. وعليه تكون الأعراف في النهاية إحدى أدوات الضبط الاجتماعية التي يندشها المجتمع من أجل خلق أكبر قدر من الروابط والتشابك بين أفرادها، فهي بمثابة السنن الاجتماعية التي تعبر على المعنى الشائع للاستعمالات والعادات والتقاليد والمعتقدات.

لا شك أنّ الأعراف تشكّل أحد أهم أطياف الهوية الثقافية للمجتمع، إذ بالأعراف تلعب الثقافة الدور المحرك للسلوك التنظيمي في المجتمع، ولا مرأى في أن القيم والمعايير تظل أساساً خاصاً بالجماعة، ويظل المطلوب دائما هو المحافظة على التوازن بين ممارسة السلطة والمجتمع، وبين سلطة المجتمع الشفاهية والقانونية، والقدرة على مواءمة حركة الهوية الثقافية مع الحركة التنموية للمجتمع، ومنح أكبر فضاء ممكن للمثاقفة والتبادل الثقافي والاقتصادي في فضاء الإنسانية ذاك الذي يحتوي حدود السيادة الوطنية ولكنه لا ينفها.



## 5- الخاتمة:

نعيش عصر التحوّلات الكبرى. ونحيا الآن غروب مرحلة ثقافية هامة جدا من التاريخ العالمي المعاصر الموسوم بطابع العولمة. ومن مميّزات هذه اللحظة الحضاريّة هو تصاعد خطابات الهويات التي اقترنت بما سمي بـ "صراع الحضارات". وفيه تشهد البشرية امتدادات ثقافية للعولمة ارتبطت أحيانا بالصراعات الدولية الساخنة منها والباردة. وفي ذروة الجدل الثقافي حول قضايا العولمة استفاق الناس فجأة على أولوية سؤال الهوية؛ من نحن؟

وانشغل الجميع برهنة بهذا السؤال، وتنوعت الإجابات ولكن ظلت القضية واحدة لدى الجميع تقريبا: الوطن والثقافة هما من يصنعان هويتنا الاجتماعية. وكل ذلك في علاقة صميمة بالسياسة والاختيارات السياسية.

وفي قطر تحديدا، يتمثل الناس في وعيم صورة معينة للهوية "القطرية" يتجادل فيها طرفان: التراث الاجتماعي والأخلاقي، والاختيارات السياسية التي قادت الدولة وحدثتها. غير أنه بقدر ما يؤثر السياسي في الاجتماعي في قطر، فإن الاجتماعي بدوره يؤثر في السياسي. إنها لعبة التأثير المتبادل. وهو تأثير محسوب ودقيق تراقبه الإدارة السياسية بعناية وتتحكم فيه، من أجل تحقيق الرهان الأسمى: أن يكون للهوية الوطنية القطرية مستقبل واعد في عالم الصراع الدولي، عبر المحافظة الدّقيقة على التوازن بين الأصالة والانتماء للتاريخ، وبين الانفتاح على الآخر والسعي إلى الانخراط الفاعل في كل ما هو عالمي وإنساني. وهو ما نعتقد أن الهوية الوطنية والثقافية القطرية سائرة في طريقه اليوم.



## 6- مراجع البحث:

- 1- التريكي، فتحي، أخلاقيات العيش المشترك، دار المتوسطة وكرسي الأيسيسكو للعيش المشترك، تونس، 2021،
- 2- الخاطر، عبد العزيز، النظام المعرفي المجتمع القطري، دار الشرق، قطر، 2019،
- 3- سعيد، محمد أحمد (أدونيس)، فاتحة لنهاية القرن، دار العودة بيروت، 1980.
- 4- العثمان، ناصر محمد، السواعد السمر: قصة النفط في قطر، منشورات دانة للعلاقات العامة، 1981.
- 5- فائزة، أسعد، العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة، الجزائر، 2012.
- 6- الكواري، علي خليفة، العين بصيرة: مثلث التجاهل: النفط والتنمية والديمقراطية، منتدى المعارف، بيروت، 2013،
- 7- الكواري، علي خليفة، وآخرون، الشعب يريد الإصلاح في قطر أيضاً، منتدى المعارف، بيروت، 2014،
- 8- محمد شحرور، الدولة والمجتمع: هلاك القرى وازدهار المدن، دار الساقى، بيروت، 2018.
- 9- النجار، باقر سلمان، صراع التعليم والمجتمع في الخليج العربي، دار الساقى، 2003.
- 10- معجم المعاني الجامع، مادة "الأعراف الاجتماعية" (<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>) (2021/11/10).
- 11- صحيفة الاتحاد الإماراتية، [/https://www.alittihad.ae/opinion](https://www.alittihad.ae/opinion)

# بدايات الحركة الفكرية و الأدبية في تونس

## The Beginnings of the Intellectual and Literary Movement in Tunisia

د. أمال التاجي حامد

جامعة قفصة  
تونس

[amel.hamed@yahoo.fr](mailto:amel.hamed@yahoo.fr)



## بدايات الحركة الفكرية و الأدبية في تونس

د. آمال الناجي حامد

### الملخص:

يهتمّ هذا المقال برصد بدايات الحركة الفكرية والأدبية في تونس من خلال كتاب محمد الفاضل بن عاشور الذي اهتمّ بهذه المسألة عبر عرض تاريخيّ مرحليّ بدأه من سنة 1883 إلى حدود سنة 1953. وتمتّت مقارنة هذه النشأة عبر الإمام بجملة العوامل التي شكّلت سياقاً لحركة الفكر والأدب. وتمثّلت هذه المؤثرات في جوانب سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية. وقد تمّ الجمع بينها عبر تقديم صورة مفصّلة عنها خلال فترات تاريخية متتالية لتحديد ملامح التطوّر الأدبي الذي مثّل صدى للتحوّلات التي شهدتها تونس في مختلف المجالات. فكانت المراوحة بين ما هو سياسي واجتماعي واقتصادي واصلاحيّ من جهة، وبين ما هو فكريّ وأدبيّ من جهة أخرى. وقد سعينا من خلال هذا المقال إلى التّعريف بمرحلة هامة من مراحل الأدب التونسي، والتأريخ لفترة ساهمت في تشكيل ملامح الحركة الفكرية والأدبية في تونس. الكلمات المفتاحية: بدايات- الحركة الفكرية- الحركة الأدبية- تونس.

### Abstract:

This article is interested in the beginnings of the intellectual and literary movement in Tunisia with reference to the book of Mohammed Al-Fadhil Ben Ashour, which deals with this issue through a historically-staged overview from 1883 to 1953. The emergence of this movement is approached through listing the factors that shaped the context for this movement of thought and literature. These influences have political, social, economic and intellectual aspects. They are brought together in a thorough picture of the successive historical periods of this movement to identify the features of literary development that echoed the transformations that Tunisia had witnessed in various fields. So, it is the alternation between what is political, social, economic and reformist on the one hand, and what is intellectual and literary on the other hand. Through this article, we seek to introduce a significant era of Tunisian literature, and to historicize a period that contributed to the shaping of the intellectual and literary movement in Tunisia.

**Keywords:** beginnings, intellectual movement, literary movement, Tunisia

## 1- المقدمة:

تزامنت نشأة الحركة الفكرية والأدبية مع عدّة سياقات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة ساهمت في بلورتها. كما أنّها اقترنت مع مستويات التطوّر الحضاريّ والثقافيّ المختلفة التي شهدتها المجتمع التونسي ومنها ظهور المدارس والطباعة والصحافة والجمعيات الأدبية والمكتبات. وقد واكبت حركة الفكر والأدب، بكلّ فروعها الشعريّة والنثريّة، في تونس هذا المنحى. واهتمّت عدّة كتب بالتاريخ لنشأة الأدب التونسيّ من خلال تحديد عواملها وأعلامها وأغراضها. ولعلّ من أهمّ هذه الكتب التي وُجدت في مرحلة مبكرة كتاب "الحركة الفكرية و الأدبية بتونس في القرنين 13 - 14 هـ / 19 - 20 م" لابن عاشور<sup>2</sup> الذي حاول من خلاله الإلمام بتاريخ تونس الفكريّ والأدبيّ في العصر الحديث.

وتألّف الكتاب من دروس أكاديميّة في شكل ثماني محاضرات ألقاها أمام طلبة قسم الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة بالقاهرة عرّف فيها بهذا التاريخ. وأثبت في آخره مجموعة من النّصوص التي اقترحها بوصفها نماذج شاهدة على التّهبّض الفكرية والثقافيّة في البلاد التونسيّة من منتصف القرن التاسع عشر إلى زمن الاستقلال. وقد قارب ملامح التطوّر الأدبيّ في تونس من خلال ربطه بإنشاء مؤسّسات ثقافيّة وحركات سياسيّة، وبمجالات إعلاميّة، وبأعلامه المعروفين والمغمورين في القرنين التّاسع عشر والعشرين. وسنعمد إلى مقارنة هذه النشأة عبر تقسيمها إلى مراحل:

## 2- مرحلة ما قبل الاحتلال وما بعده:

درس ابن عاشور في محاضراته الأولى العوامل التي انعكست على الوضع الفكريّ والأدبيّ في تونس قبل الاحتلال وأثناءه<sup>3</sup>. وقد سبقت فترة الاحتلال وما فرضته من وضع جديد، هو وضع الحماية، عمليّة إصلاح بدأت مع أحمد باشا الذي اعتمد منهجيّة إصلاحيّة قامت على توجيه الأعمال والنّظم في مقرّ المسؤوليّة.

1- نشر في طبعات مختلفة منها:

- الحركة الفكرية والأدبية في تونس، القاهرة، معهد الدّراسات العالّية، ط 1، 1956. - الحركة الفكرية والأدبية في تونس، تونس، تونس، الدار التونسيّة للنّشر، ط 2، 1972.

- الحركة الفكرية والأدبية في تونس، تونس، الدار التونسيّة للنّشر، ط 3، 1983.

- الحركة الفكرية والأدبية في تونس، تونس، بيت الحكمة - قرطاج، ط 4، 2009.

2- هو محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن الصادق عاشور وُلد بتونس في 2 شوال سنة 1327 الموافق لـ 16 أكتوبر 1909. وتوفّي في 12 صفر 1390 الموافق لـ 19 أبريل 1970. ويُعتبر أحد أهمّ علماء الدين في القرن العشرين. نشأ في أحد بيوت الدين والعلم، إذ أتمّ حفظ القرآن في التاسعة من عمره. ودرس أسس القراءات والفقّه والتّحوي. وأحرز على شهادة التّطويح سنة 1928 من جامع الزّيتونة. والتحق به سنة 1932 للتّدرّيس. ثمّ أسندت إليه عمادة كليّة الشّريعة وأصول الدين.

- انظر: المختار عمار بن أحمد: الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: حياته وأثره الفكري، الدار التونسيّة للنّشر، 1985. \* من مؤلّفاته: - تراجم الأعلام، الدار التونسيّة للنّشر، 1970. - أركان التّهبّض الأدبية في تونس، تونس، مطبعة النّجاح، 1963. - التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلاميّة، 1970. - أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، مكتبة النّجاح، 1969.

3- محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرة الأولى: صدمة الاحتلال ( 1300 - 1314 هـ / 1883 - 1897 م)، ضمن الحياة الأدبية و الفكرية في تونس، المرجع السابق، ص 23-65.

فكّلف محمود قابادو<sup>1</sup> بتحرير خلاصة دروس الأساتذة الأجانب وترجمة كتب أوروبية وأسند الإشراف إلى خير الدين<sup>2</sup>. فانتقل إلى العمل الإصلاحي من الميدان العملي إلى الميدان الثقافي. وتطوّرت الحياة الأدبية باحتكاك العقليتين الغربية والإسلامية الذي أسس لظهور تيار فكري جديد وفلسفة أخرى للنهضة الإسلامية. وقد شملت الدعوة الإصلاحية اقتباس علوم الغرب نقلا وتعلّما، والأخذ بأسباب المدنية الغربية ووجوب الالتحاق بها عبر الإصلاحات في المجالات العلمية والسياسية والاجتماعية والإدارية.

وبرز دور خير الدين في عهد المشير الثالث محمد الصادق<sup>3</sup> الذي سنّ فيه إنجازات هامة لعوامل التطور بتبني النظم الإصلاحية واقتباس المعارف والعلوم التي تحققت بها النهضة الأوروبية. وقد حرص خير الدين على تحقيق برنامجه الإصلاحي في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وكانت له إصلاحات في المجال الفكري بما أنشأه من مؤسسات ساهمت في التطور الفكري والنهضة الأدبية بتونس مثل إنشاء المدرسة الصادقية<sup>4</sup> والمكتبة العبدلية وتنظيم التعليم الزيتوني وتشجيع الطباعة والصحافة والنشر. وقد وسّعت الصادقية دائرة التعليم العربي الديني بتعليم اللغات التركية والاطالنية والفرنسية وتعليم الرياضيات والطبيعات والاجتماعيات، إضافة إلى إصلاح التعليم الزيتوني بتخطيط برامجه وضبط مناهجه وسنّ امتحانات النقل والشهادات. وتضمن المنهج إلى جانب العلوم الشرعية ووسائلها مواد الرياضيات والطبيعات.

ساهمت المكتبة العبدلية، التي أنشئت على الطراز الأوروبي، في نشر الفكر الجديد، إذ جمعت فيها الكتب المتفرقة في المساجد والمدارس، ورُتبت، ووُضعت فهارسها. وضمت مطبوعات حديثة صادرة في الشرق

1- محمود بن محمد بن محمد بن عمر قابادو وُلد سنة 1816 بتونس العاصمة وتوفي سنة 1871. يُعتبر أحد رواد الحركة الإصلاحية بتونس في القرن التاسع عشر. تميّزت شخصيته الدينية والفكرية بنزعتها إلى التحديث ومراحتها على الانفتاح. درّس بالمدرسة الحربية بباردو وبجامع الزيتونة. ولم يقتصر دوره على التعليم الديني واللغوي، بل كلف طلبته بتعريب بعض كتب الفنون العسكرية من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية. ودعا إلى ضرورة اتّجاه المسلمين نحو العلوم والفنون الحديثة المنتشرة لدى الغرب. انظر:

- تأليف جماعي: الشيخ محمود قابادو: الرجل ومكانته في تاريخ الأدب التونسي، تونس، بيت الحكمة، 2010.  
- عمر بن سالم: قابادو: حياته، تراثه وتفكيره الإصلاحي، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 1975.  
- Noureddine Sraieb : «A l'origine de la modernité en Tunisie, le Cheikh Mahmoud Qabadu 1815-1871», in the Maghreb review, no3,4, vol19, 1994, Pp319-326.

2- خير الدين التونسي ولد سنة 1820 وتوفي سنة 1890. يعتبر أحد رواد الإصلاح والحركة التحديثية في تونس. قام بعدة إصلاحات. وقاوم الحكم الاستبدادي. وحرص على إقامة العدل. وقد شملت إصلاحاته ميادين التعليم والادارة والاقتصاد. ودعا في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك إلى ضرورة الاقتباس عن الغرب أسس الحداثة مع الحفاظ على الهوية الإسلامية.  
- خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، المطبعة الرسمية، ط1، 1867.  
- أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت،  
- Mongi Smida, Khair-Eddine, Ministre réformateur, M.T.E, Tunis, 1970.

3- محمد الصادق باي: وُلد سنة 1813 وتوفي سنة 1882. ويحتلّ الترتيب الثاني عشر في مستوى سلسلة البابات الذين حكموا تونس. ظهر خلال عهده عهد الأمان. وتمّ إصدار أول دستور تونسي، والتوقيع على معاهدة باردو.  
4- المدرسة الصادقية: أسسها خير الدين التونسي سنة 1875. وتمثّل أول مدرسة ثانوية عصرية. وقد اعتمدت طرق تدريس حديثة. واهتمت بتعليم العلوم الرياضية والطبيعية واللغات الأجنبية إلى جانب اللغة العربية والفقه والعلوم الدينية.

وفي أوروبا، وصحف ونصوص القوانين والتراتب المتعلّقة بالبلاد التونسية. فشاعت المعارف وانتشرت الآداب.

ومثلت الطباعة والصحافة والنشر أبرز العوامل في تطوّر الحياة الفكرية والأدبية. فوسّع نطاق الطباعة بكثرة نشر الكتب الأدبية والتاريخية. واتّصلت جهود النشر في تونس بمركزيّ النشر ببيروت ومصر. فكثرت المراسلات والمبادلات. وتعدّدت الكتب المطبوعة في الشرق التي تمّ ترويجها في تونس. أمّا بالنسبة إلى الكتابة والتحرير فقد انتظم صدور مجلة "الرائد التونسي"<sup>1</sup>. وتطوّر نسق الكتابة فيها من الاقتصار على نشر الأوامر والقوانين والتسميات والأخبار الداخلية والخارجية، وإدراج الأخبار المتعلقة بتقدّم العلوم والاكتشافات وتقارير علمية في التاريخ والجغرافيا والاجتماع، إلى نشر المقال الأدبي، إذ اشتملت، أثناء تولّي محمد السنوسي<sup>2</sup> تحريرها، على مقال توجيهيّ شبيه بالمقال الأدبيّ، يعتمد على ضبط الموضوع بطريقة التعريف اللغوي وإيراد الأدلة القرآنية والأحاديث وشواهد شعرية ونثرية. وقد مثلت هذه المؤسسات الأربعة مجتمعة رافدا هاما لفتح شعاب أخرى في الفكر والأدب. فحظيت بالتفاف المثقفين ومؤيدي الدعوة الإصلاحية حولها. واستمرّ وجودها بعد اعتزال خير الدين للنشاط السياسيّ. وحافظت على تراتيبها وقوانينها وما تتلقّاه من اعتمادات مالية.

لكنّ سلطات الاحتلال عمدت إلى الحيلولة دون تطوّر هذه المؤسسات الهامة. إذ فصلت محمد السنوسي عن تحرير جريدة "الرائد التونسي" بعد معاهدة الحماية. وقيدت نشاطها وجعلته منفتحا على الناحية الرسمية فقط. وأسست إدارة العلوم والمعارف التي وضعت جميع الأجهزة الثقافية والتعليمية تحت إشراف فرنسيّ مستعرب. وبعثت مؤسسة تعليمية، اعتمدت الفرنسية أداة للمعرفة العامة وخصّصتها لدراسة التاريخ والجغرافيا والرياضيات والطبيعيّات، تمثّلت في المدرسة العلوية. وحصرت مجال العربية في اتقان اللغة ودراسة الدين. فانهار الكيان الثقافيّ للبلاد. وانسحب أعلام النهضة الفكرية وهاجروا إلى بلدان مختلفة. ولم يبق في تونس من دعاة الإصلاح إلاّ الشيخ سالم بوحاجب<sup>3</sup> الذي عُزل عن الحياة العامة. فانحصرت ملامح الحياة الفكرية و الأدبية في الإنتاج الفرديّ للمجموعة التي التفّت حول بوحاجب.

1-الرائد التونسي: صدر عددها الأول في 22 جويلية 1860. تضمّنت جزءا رسميا اختصّ بنشر القوانين والمراسيم الحكومية، وقسما آخر اهتمّ بالمسائل السياسية والأدبية و الاخبارية. وهي مستمرة في الصدور إلى اليوم تحت تسمية الرائد الرسمي للجمهورية التونسية.

2- محمد بن عثمان بن محمد المهدي السنوسي وُلد سنة 1851 وتوفي سنة 1900. أخذ العلم عن كبار مشايخ جامع الزيتونة ممن كان لهم دور في الحركة الإصلاحية التحديثية مثل سالم بوحاجب و محمود قابادو و أحمد بن الخوجة. ثمّ تولّى التدريس اثر حصوله على شهادة التطويح سنة 1870. كانت له أنشطة فكرية وصحفية. وتقلّد مناصب قضائية.

-انظر: عليّ الشنوفي: محمد السنوسي حياته و آثاره، طبعة نشریات الجامعة التونسية، 1977، ص 169. \*من مؤلفاته: -الرحلة الحجازية، الدار التونسية للنشر، ج 1، 1976.

-الاستطلاعات الباريسية في معرض 1889، د.د.ن، 1891. -مجمع الدواوين التونسية، ج 1+2، د.د.ن، 1877.

3- سالم بوحاجب: وُلد سنة 1827 وتوفي سنة 1924. كان من روّاد الإصلاح ومن أئمة الاجتهاد البارزين في تونس وفي العالم الإسلامي. وكان إلى جانب مكانته العلمية ودوره الإصلاحية والدينيّ أدبيا وشاعرا.

حدّد ابن عاشور، خلال هذه المراحل، ثلاثة مظاهر للتطور الأدبي النثري: أما أولها فتمثّل في التحرير الوصفيّ الذي انقسم بدوره إلى فرعين أساسيين هما الوصف الماديّ والعرض القصصي المرتبطين بتوجّه الكتاب نحو وصف البلدان والطرق والمباني والاختراعات التي تنتمي إلى العالم الأوروبي وتمثّل مظاهر حضارته. وهو وصف قام على التدقيق والإطالة. ومثلما تأثر الفرع الأول من الوصف بالرحلات، فإنّ الرحلات أثرت أيضا في فرعه الثاني الذي اهتم بوصف السّير والتنقّلات وتاريخ الممالك والبلدان. وتولّد عن الصّنف الثاني من الوصف فنّ التّراجم. فقد توجّه الاهتمام نحو التاريخ التّونسيّ وتراجم التّونسيّين تأكيدا للشخصيّة الوطنيّة الخاصّة.

وأما ثانيها فتمثّل في التّحرير العلميّ الذي اهتمّ بالمباحث العلميّة تحقيقا وتبسيطا. وألحق أدبه بدائرة النثر التعليمي. فعرضت النظريات، واستخلصت العبر، واستنتجت الفوائد. و أما ثالثها فتجسّد في المقال السياسيّ الذي تجاوز صبغة المقال الصحفيّ الذي يهتمّ بجزئيّة من كليات المسائل السياسيّة إلى المقال الذي يعمد إلى بيان القضية بتقرير أصلها التاريخيّ ووضعها القانونيّ اعتمادا على الأدلّة والقواعد من جهة، وإلى الإقناع بالطرق البرهانيّة والخطابيّة والجدليّة من جهة ثانية. وقد مثّل الاحتلال الفرنسيّ قادحا لهذا الفنّ النثريّ الذي عدّ شكلا من أشكال النضال السياسيّ بطرحه للقضيّة التّونسيّة وإبرازه فظاعة العدوان الفرنسيّ وكشفه الأباطيل التي المستعمر عمل على ترويجها.

أثبتت هذه الأغراض، بما يجمعها من تقارب وتفاعل ووحدة المنشأ والمرجع، أنّ النثر في هذه المرحلة كان اجتماعيّا سياسيّا وكتابه من رجال السياسة الذين أكّدت كتاباتهم واقعيّة الأدب التّونسيّ وتصويره للحياة التّونسيّة. وتجاوز هذا النثر السّجع وفنون البديع. فكان أسلوبه مجدّدا ومتحرّرا وطابعه متّسما بالبساطة والوضوح. ومثّل أدب محمد السنوسيّ مثالا لهذا التوجّه الجديد من الكتابة، إذ صبغ كتاباته بروح التّجديد. واعتمد أسلوبا أدبيّا على غير المنهج القديم المألوف.

### 3- مرحلة الخلدونيّة:

ارتبطت الحياة الأدبيّة في تونس ارتباطا مباشرا بالأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة.<sup>1</sup> فقد استولى المستعمر الفرنسيّ على جميع أجهزة الحكم والإدارة، وحرص على بناء جميع النّظم على التقاليد الغربيّة متجاوزا الدين الإسلاميّ والعادات التّونسيّة. وقد أدركت النخبة الإصلاحيّة خطورة هذا الوضع. ووجدت في جريدة "العروة الوثقى"<sup>2</sup> بما حملته من مبادئ تدعو إلى التّحرير والاستقلال خير مُعبّر عن أفكارها. ومثّلت زيارة محمد عبده لتونس حافزا لطرح سوء حالة البلاد وإعلان رفض النّظم البلديّة. وهو ما عبّر عنه بحركة

1- محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرة الثّانية: الخلدونيّة (1314 - 1329 / 1897 - 1911)، الحياة الأدبيّة والفكريّة في تونس، مرجع سابق، ص. 67-112.

2- جريدة العروة الوثقى: دوريّة أسبوعيّة أنشأها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. صدر عددها الأوّل سنة 1884. كانت ذات توجّه إصلاحيّ ومرتبطة بحركة التّهضة. ومثّلت منبرا لمقاومة الاستعمار.



احتجاجية أرغمت الحكومة على التراجع في قراراتها وتنقيح نظم البلدية ومجالاتها. ثم نفت الإدارة الفرنسية دعاة الإصلاح وعزلتهم فانحلت جمعية العروة الوثقى وتفرقت أعضاؤها وأنصارها.

برز في هذا الظرف عنصر جديد ناشئ من المتعلمين هو عنصر المتخرجين من الصادقية، المزدوجة ثقافتهم بين إسلامية وغربية. ورغبة من الوزير الأكبر للدولة التونسية في الحفاظ على الذاتية التونسية العربية للإدارة، دعم سلك موظفيها بموظفين من خريجي الصادقية. وتمّ توظيفهم في مجالي التعليم والإدارة. وتمسك أبناء الصادقية وأبناء الزيتونة بالمنهج الإصلاحية الذي سنّه خير الدين وضمّنه مبادئه في سبيل تحقيق نهضة البلاد. وانكشفت لهم نوايا الاستعمار في القضاء على القومية العربية التونسية لما حرص على النأي بالمؤسسات القومية عن التطور وعزلها عن تأثير التيار العصري تمهيدا لزوالها، فلا بقاء إلا لمن انخرط ضمن الثقافة الفرنسية روحا وفكرا.

شهدت هذه المرحلة تأسيس جريدة "الحاضرة"<sup>1</sup> التي قصد منها تجديد الدعوة الإصلاحية باتباع أصحابها فلسفة قابادو ومنهج خير الدين في الأخذ بسبل التمدن، وتولّى تحريرها دعاة للنهضة ومجيدون للغة الفرنسية من ذوي المعارف في الطبيعيات والرياضيات. كانت "الحاضرة" امتدادا لـ "الرائد التونسي". فنشرت مقالات عن الأحداث السياسية. وعرضت ما يُنشر بالصحف الفرنسية والانجليزية والاطالنية. واهتمت مقالات أخرى بطرح النظم الاجتماعية والسياسية في أوروبا و دراسة أطوارها التاريخية ممّا وسمها بطابع تعليمي. وساهمت بإشاعة أساليب جديدة لعرض التاريخ ومقارناته واستنتاجاته وفق مناهج تفكير مقتبسة من المصادر الحديثة للتاريخ الأوروبي.

ولم يكن طابع الاعتدال الذي اعتمده "الحاضرة" في مسلكها السياسي وتجنّبها إثارة غضب الإدارة الاستعمارية ليحظى بتأييد ذوي الغيرة الوطنية المتحرّرين من قيود الوظائف. فصدرت جريدة "الزهرة"<sup>2</sup> التي قام تحريرها الصحفي على النقد والاحتجاج، وفضح المقاصد الاستعمارية. فعمدت الحكومة إلى تعطيلها ممّا زاد في إشعاعها.

وسعى دعاة النهضة إلى إحياء المبدأ الذي قامت عليه أسس الدعوة الإصلاحية بإتقان العلوم الكونية. وطبقوا هذا البرنامج بتكوين الجمعيات مثل جمعية الخلدونية<sup>3</sup> لبحث العلوم العصرية باللغة العربية لتعويض النقص الذي يعانيه التعليم الزيتوني. ونظّمت دروس في التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية والرياضية والاقتصاد واللغة الفرنسية. وانتقد أساتذة جامع الزيتونة وطلّبتة خلو مناهج التعليم من تلك العلوم. وقد امتدّت هذه الدعوة إلى حين سنّ نظم جديدة للامتحانات اعتبرت فيها مواد الحساب والهندسة

1- جريدة الحاضرة: صدر عددها الأول سنة 1888. وصدر عددها الأخير سنة 1911. وقد احتوت على أربع صفحات. خصّصت الأولى منها للافتتاحية. وأفردت الثانية لنشر أخبار الدولة العثمانية. واهتمت الثالثة بالأخبار المحلية في المجال السياسي والاجتماعي والثقافي. ونشرت في الرابعة الإعلانات. وقد انضمّ إلى أسرة تحريرها نخبة من رجال الإصلاح الزيتونيين والصادقين.

2- جريدة الزهرة: صدر عددها الأول سنة 1890 وعددها الأخير سنة 1959. وهي جريدة سياسية أدبية لصاحبها عبد الرحمان الصنادلي.

3- الجمعية الخلدونية: هي جمعية ثقافية تأسست سنة 1896. اهتمت بترتيب خطب ودروس في علم التاريخ والجغرافيا واللغة الفرنسية والطبيعة والكيمياء والفيزياء والفلسفة.

والتاريخ والجغرافيا إلزامية. فسيطرت الفكرة الإصلاحية على الشبيبة الزيتونية. وواجهت حركة الإصلاح التعليمي رفضاً من بعض الشيوخ إلا أنهم أيقنوا، بتصدي دعاة الإصلاح لهم، أنّ هذه الحركة أصبحت مذهباً مقترناً بالإصلاح الديني له دعوة وأتباع.

قويت الحركة الإصلاحية بظهور الثعالبي<sup>1</sup> الذي دعا إلى التطور والحرية وفهم أسرار الدين. وتأكّدت روح النهضة الفكرية بتعدد الصحف الأسبوعية لمتخرجين من الخلدونية. وخاضت هذه الصحف في المباحث الدينية. وناصرت الفكرة الإصلاحية. كما أيدت محمد عبده وروجت لأفكاره. فدعت إلى الإصلاح الديني. وكانت زيارته لتونس سنة 1884 تأييداً وتقوية لحركة الإصلاحيين. وتأكّد خلال هذه الفترة حضور الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بوصفه داعية للإصلاح الديني والتعليقي ومناصراً للإصلاحيين ومقاوماً للمحافظين.

وصدرت خلال هذه المرحلة المجلة العلمية "السعادة العظمى"<sup>2</sup> لمحمد الخضر حسين<sup>3</sup> التي مثّلت مركزاً للحركة الفكرية. وجمعت بين شقّين متباعدين، شقّ معارض للدعوة الإصلاحية وآخر مناصر لها. وإضافة إلى ذلك، طُرحت فيها المباحث الدينية ومسائل أصول الدين الاعتقادية وفروع الفقه العملية، وعدّد ابن عاشور العوامل التي أدّت إلى التطور الأدبي، وانعكست إيجاباً على عدّة جوانب فكرية.

تطوّرت الحياة العلمية خلال هذه الفترة تطوّراً تظافر مع الجانبين الفكري والنّفسي ممّا أسهم في تكوين الخصائص الأدبية التي تميّزت بها هذه المراحل. وقد اضطلعت الخلدونية، بوصفها مؤسسة علمية، بدور هامّ في تحقيق النهضة الفكرية. فأوجدت تعليماً، وبعثت فنوناً، واستعانت بمعارف ومناهج غير مطروقة. ثمّ تجاوزت أساليب الدراسة التقليدية، ففتحت، أمام الباحثين، أبواب المجادلات العلمية التي تركز على البحث والبرهان في طرحها للمسائل الدينية. ففرقوا بين الأدلة النظرية والغايات العلمية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الثقافة الأدبية برزت أهميتها في التكوين العلمي العامّ، إذ عمد كتّاب تونس والمشرق إلى تأكيد هذا التوجّه بإثباتهم مظهر القوّة البيانية فيما نشرته لهم الصحف والمجلات. وبالتقاء هذه العوامل، شهدت مجالات البحث انفتاحاً تجسّد في فنون وكتب من العلم والأدب نحت منحنى اجتهادياً. ووُجّه الاهتمام خلال هذه المرحلة نحو المباحث التاريخية إحياءاً للآثار التونسية، وتنويراً لرجال العلم والأدب التونسيين، وتعريفياً بأعلام التاريخ الإسلامي ونفائس الكتب النادرة.

1- عبد العزيز الثعالبي: وُلد سنة 1874 وتوفي سنة 1944. درس النحو والعقائد والآداب. وتحصّل على شهادة التطويح من جامع الزيتونة. ثمّ واصل دراسته في المدرسة الخلدونية لينخرط لاحقاً في الحياة العامة. جمع بين السياسة والدين. وعُرف بأنّه رجل إصلاح وتجديد ومقاومة. دعا إلى الاستقلال والحرية.

2- مجلة السعادة العظمى: هي مجلة علمية أدبية. صدر العدد الأول منها سنة 1904. أنشأها محمد الخضر حسين. تكوّنت من أبواب توزّعت بين الافتتاح وعرض لعيون المباحث العلمية واهتمام بالآداب وعناية بالأخلاق وطرح للأسئلة والاقتراحات ثمّ خاتمة في مسائل متفرقة.

3- محمد الخضر حسين: وُلد سنة 1876 وتوفي سنة 1958. عالم دين تونسي من أصل جزائري. درّس ودرّس في جامع الزيتونة. وتولّى مشيخة الأزهر من 1952 إلى 1954. \*من مؤلفاته: — دراسات في العربية وتاريخها، مكتبة دار الفتح، 1960. — رسائل الإصلاح، دار الاعتصام، 1981. — بلاغة القرآن، دار التّوادر، 2010.

وساهمت التأليف التي اعتمدت صور البحث العلميّ الطريف، ونقلت البحث العلمي والفلسفي عن مفكّري الغرب، و عربت روائع من الآداب الغربيّة، في توجيه الكتّاب في تونس وجهة جديدة في البحث والتحرير. وقد نسب ابن عاشور تطوّر الأدب في هذا الطوّر إلى عاملين أساسيين هما العامل الشرقيّ والعامل المحليّ. وتتجلّى المؤثرات القادمة من الشّرق في جملة الآثار الأدبيّة التي تصدر في شكل كتب وما يُنشر في المجلّات والصحف. فكان تأثر كتّاب تونس بالأدب النثريّ الجديد الذي اعتمد دقّة الوصف والتّصوير عبر عرض واضح ومتسلسل للأفكار ومتجاوز للقوالب البلاغيّة المعقّدة، إضافة إلى اطلاعهم على الأدب الشعريّ الجديد الذي كان له أثر في توجيه الشّعْر بتونس وجهة جديدة تبتعد عن الطرائق الشعريّة القديمة وتتفاعل مع واقع الناس وانفعالاتهم. وقد استقى الشّعْر مواضعه من الأحداث الهامّة التي كانت تملأ تاريخ تلك الحقبة والحياة العامّة وطرق إصلاحها.

وحّد ابن عاشور أسباب تطوّر نشاط الحركة الأدبيّة، من ذلك وفرة الدوريات التي بلغ عددها بين مجلّة وصحيفة ما بين 1888 و 1909 خمسا وأربعين نشريّة. فتعدّدت تبعاً لذلك المطابع الخاصّة بالتونسيين التي وقّرت دواعي التّحرير، وأشاعت الأخبار والأفكار، وتولّت ترويج الطرائق الكتابيّة المتأثّرة بهضبة الأدب في الشّرق، ونقلت معان وأفكار متأثّرة بالحضارة الغربيّة ومعرفّة بأدائها ونظم تفكيرها. وهو ما أثمر الحركة الأدبيّة في تونس بالتّلاقح الفكريّ بين حضارتين، مستفيدة من أفكار مبتكرة وصور جديدة وأساليب مستجدّة.

اعتماداً على ما نُشر خلال هذه الفترة من كتب ومجلّات وصحف حدّد ابن عاشور مظاهر التطوّر الأدبيّ بأن قسّمها إلى أغراض توزّعت بين النثر السّياسي والنثر الفنّي والنثر العلميّ. وقرن السّياسي بجريدة "الصّواب" <sup>1</sup> لمحمد الجعايي <sup>2</sup> التي نشرت المقال السّياسيّ التّقديّ لتنظيم الحكم وتصرف الإدارة، داعياً في منهجه الاجتماعيّ الإصلاحيّ إلى تأسيس الجمعيات الخيريّة والشّركات الاقتصاديّة. وقد فرّع النثر الفنّي إلى ثلاثة أغراض مختلفة من الإنشاء المتباعدة في جوهرها والمتلاقية في مقاصدها الفنيّة. فأدرج، ضمن الغرض الأوّل، وصف الخواطر وتمثيل المجرّدات وإبراز الأحاديث النفسيّة في قالب المحاورات. وهو غرض يعتمد التفنّن الخياليّ وأبلغ قوالب التعبير. ويستأثر الغرض الثّاني بالتقرير الوصفيّ المتعلّق بالسّير والبلدان والمعالم والمجامع والعوائد ومحاورات المجالس. وقد فرّعه فرعين: الأوّل هو الرحلات التي تقدّم تاريخ البلدان ونُظّمها ومظاهر حضارتها، والثّاني هو فرع الأخبار الذي تعلق بوصف الحفلات الرسميّة والمواكب الملكيّة والترجمة لرجال العصر والتعريف بالنّظم والمؤسّسات الدوليّة. أمّا الغرض الثّالث فقد حُصّص لفنّ الرواية. فعُدّت "الهيفاء وسراج اللّيل" <sup>3</sup> أوّل رواية ظهرت في تونس لكتابتها الشّاعر والمصلح الدينيّ صالح

1- جريدة الصّواب: أنشأها محمد الجعايي سنة 1904. وتواصل صدورها إلى سنة 1938. أوقفها السّلط الاستعماريّة أكثر من مرّة بسبب مواقفها الوطنيّة.

2- محمد الجعايي: وُلد سنة 1876. وتوفّي سنة 1938. درس بجامع الزيتونة. ويُعدّ من رواد الإصلاح في تونس.

3- صالح سويسي القيرواني: الهيفاء و سراج اللّيل، مرجع سابق، ص 345-347.

- مجلّة قصص بتقديم لمحمد صالح الجابري، م 2، ع 1، جانفي 1968، ص 46-67.

السويسي القيرواني.<sup>1</sup> أقامها كاتبها على هيكل القصة البسيطة، ضعيفة العقدة الروائية. وحصرت موضوعها في الدعوة إلى العلم والتخلّق بالخلق الإسلاميّ الصّحيح، ونوّه فيها بالدعوة الإصلاحية وعظمة رجالها. ونقد الأوهام الباطلة التي تروّج عن الدين الإسلاميّ.

وقد ازدهر النثر العلميّ خلال هذه الفترة نتيجة لتّساع المعارف وارتقاء مناهج التّعليم ووفرة الكتب والمجالات. وساهم إتقان اللّغات الأجنبيّة والاطلاع على الإنتاج الأدبيّ والفكريّ الغربيّ، تعريباً وتلخيصاً واقتباساً، في اتّساع مجالات المعرفة. وقد استدلّ ابن عاشور على ازدهار فنّ النثر بالمقالات السياسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة التي تولّد عنها مظهر جديد من مظاهر النّهضة الأدبيّة هو مظهر الخطابة العلميّة. ووجّه الإصلاح الدينيّ المفكرون نحو طرح مواضيعهم بنظر دينيّ وتحليل حكمي نحت فيه كتاباتهم العلميّة منحى أدبيّاً لما تضمّنه من سموّ البيان و بلاغة التّعبير.

#### 4- مرحلة قديماء الصادقيّة:

درس ابن عاشور في محاضراته الثّالثة الطّور الممتدّ بين 1911 و 1920<sup>2</sup> والذي شهد تأسيس النّخبة ذات الثّقافة الغربيّة جمعيّة "قديماء الصادقيّة"<sup>3</sup> التي وُسمت ببعدها الوطنيّ وتأسيسها لمنهج عملها اعتماداً على بثّ فكرة التّطوّر في الأوساط الشعبيّة وإحداث إصلاح جوهريّ في الفكر والمجتمع والمؤسّسات العامّة. وكان لمنهجها السّياسيّ تأثير كبير على تكييف نشاطها الأدبيّ، إذ اعتنت بالثقافة الفرنسيّة. فاكتسب نشاطها صبغة ثقافيّة غربيّة واكتفت بالمحاضرات باللّغة الفرنسيّة التي يلقيها كتّاب ورجال فكر ونقّاد فرنسيين بنادي الصادقيّة. وفتح النادي، في وقت لاحق، باب المحاضرات بالعربيّة فقدمها أساتذة اللّغة العربيّة وعمد التّفكير الإسلاميّ من شيوخ الزيتونة، فكانت عميقة الفكرة ومحكمة الأسلوب وراقية التّعبير. ومهدت للأدب والفكر العربيين سبيلاً للتّطوّر والارتقاء. وشرّعت باباً جديداً للإنتاج الأدبيّ. ورفعت شأن البيان والفكر العربيين. وأدركت حركة مؤسّسي قديماء الصادقيّة أنّ غاياتهم لا تتحقّق إلّا بنهج اللّغة العربيّة. فعدّلت منهجها.

وحدّد ابن عاشور عوامل التّطوّر الأدبيّ خلال هذا الطّور الذي اتّسم بتمايز التّيّارات واختلاف مبادئها ومنهجها. وتوثّقت الصّلات بين النّخب المثقّفة والجمهور بواسطة المحاضرات والاجتماعات العامّة والصحف. هذا وقد أدرك مفكرو هذه المرحلة رواج الأفكار التي تتأسّس على الجدل والتناظر والتحاو، وضرورة نقد أفكارهم وتحليلها قبل طرحها ممّا أثر في ارتقاء المنهج الفكريّ للأثار الأدبيّة.

1- صالح سويسي القيرواني (1874-1941) عصامي التكوين إذ اقتصر تعليمه على ريادة الكتاتيب. تأثر بمحمد عبده و جمال الدين الأفغاني فكتب المقال الإصلاحي. من كتبه دليل القيروان- منجم التبر في النثر والشعر- النثر البديع.

2- محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرة الثّالثة، مرجع سابق، ص 113-155.

3- جمعيّة قديماء الصادقيّة: تأسّست سنة 1905. اعتمدت في نشاطها الثقافيّ باللّغة الفرنسيّة. ثمّ قدّم عدد من مدرّسي جامع الزيتونة محاضرات باللّغة العربيّة. و أصدرت سنة 1920 مجلّة عنوانها المجلّة الصادقيّة. وأنشأت نادياً أدبيّاً.

تجدد الإشارة إلى أنّ النثر السياسيّ خلال هذه الفترة قد ارتبط بالصحافة فازدهر بازدهارها. وشهدت الصحف الوطنية خلال هذا الطّور، إضافة إلى التّحرير بالعربية، تحرير المقالات السياسيّة باللّغة الفرنسيّة، إذ كانت تُنشر في صحف فرنسا وفي صحيفة "التّونسيّ" ذات اللّسان الفرنسيّ.<sup>1</sup> وتعمد الصّحف النّاطقة بالعربيّة إلى نقلها. فقد نشطت حركة التّعريب إثر نشوء النّشرات العربيّة للصحف الفرنسيّة. وشاعت في اللّغة العربيّة مناهج تفكير غربيّ في تحليل الموضوع وضبطه، وأساليب تعبير فرنسيّ في تركيب الجمل ونظمها وخصائص تعبيرها. فأما أساليب الصّيغة التي نُقلت بها المقالات المكتوبة بلغة أجنبيّة فقد أثرت في نصوص التّحرير السياسيّ. وأمّا اتّساع مواضيع هذه المقالات والتعمّق فيها وتحليل عناصرها فقد أثرت في إدراج الدّراسة السياسيّة ضمن النّظر العلميّ الموضوعيّ.

أدرج ابن عاشور ضمن النثر السياسيّ شكلاً آخر من أشكال الإنشاء الصحفيّ ممثلاً في الجدل بين الصحف التي ارتبط تعددها بتباين انتماءاتها السياسيّة والثّقافيّة. وقد دار هذا الجدل على أعمدة صحف "التّونسيّ" و"الزهرة" و"مرشد الأمة".<sup>2</sup> وبلغ حدّ المشاحنات بينها. واصطبغ بحدّة النّقْد والتهكّم. و اشتمل النثر السياسيّ على باب التّعليق على الأخبار والحوادث، وازدهرت الكتابة ضمنه بسبب كثرة الأحداث وتباين المناهج السياسيّة. وتدرّج كتابه في كتاباتهم الصحفيّة من التّعريض للحدث ثمّ تحليله والتعليق عليه إلى استخلاص عبره. ولاحظ ابن عاشور أنّ التقدّم المحقّق في باب النثر السياسيّ لم يتحقّق في باب النثر الفنّي، إذ وجّه الاهتمام خلال هذه المرحلة إلى السياسة والنضال واتّخذ من الصحافة مجالاً له. ولم يحل ذلك دون ظهور كتابات تجاوزت المواضيع السياسيّة وما تفرضه من أساليب في صياغتها، نحو محاولات اندرجت ضمن النثر الفنّي. هذا وقد اعتمدت تلك الكتابات المناهج الفنيّة والمحاسن اللّفظيّة. فنُشرت قطع من الفنّ قائمة على تخيل القصص والمحاوَرات، وحُزرت المقالات السياسيّة بأسلوب فنّي بلاغيّ. ونشير إلى أنّ تحرير الرّحلات الرسميّة منها والخاصّة في أوروبا، بوصف المشاهد والحياة الاجتماعيّة والمقارنة بين الماضي الإسلاميّ والحاضر الأوروبيّ، استمرّ بأسلوب اعتمد دقّة الوصف وبراعة العرض التّاريخيّ.

إضافة إلى ما تقدّم، أدرج ابن عاشور ضمن الأدب الفنّي الرواية التمثيليّة التي اعتبرت فناً من فنون الأدب، فواكبت الصّحف الروايات التي تمّ عرضها تمثيليّاً، واهتمّ بها الأدباء، وتوجّه الكتّاب نحو صياغتها. وبرزت أصداء النثر العلميّ خلال هذه المرحلة في الدّروس والمحاضرات. وقد وجّه اهتمامه نحو الدّراسات التاريخيّة والبحوث الأثريّة التي تدرس التّاريخ التّونسيّ. ونشير في هذا السّياق إلى أنّ حسن حسني عبد الوهاب قد اهتمّ بهذا المجال باحثاً ودارساً، إذ تتبّع دراسات الأثريين المستشرقين والأوروبيين. ووسّع دائرة بحثه وإنتاجه معتمداً البحث التّفصيليّ والتنقيب الأثريّ. ولخصّ التّاريخ التّونسيّ بمنهج علميّ دراسيّ متين، إضافة إلى أنّه جمع نصوصاً شعريّة ونثريّة لأدباء تونسيين مع تراجم وجيزة.

1- صحيفة التّونسيّ: Le Tunisien أصدرتها حركة الشّباب التّونسيّ سنة 1907. وتعدّ أوّل صحيفة تونسيّة ناطقة باللّغة الفرنسيّة.

تبنّت مطالب التونسيين. ودعت إلى نشر التعليم للّهوض بالبلاد إلى ضرورة إصلاح الهياكل الاقتصاديّة.

2- مرشد الأمة: صحيفة تونسيّة ناطقة باللّغة العربيّة. صدر عددها الأوّل سنة 1909. وقد أسّسها سليمان الجادوي الذي أصدر أيضاً "المرشد" و"أبو نوّاس".

## 5- مرحلة الصحافة:

لاحظ ابن عاشور أثناء دراسته عوامل التطور الأدبي في الفترة الممتدة بين 1920 و1928<sup>1</sup> أن هذه الفترة شهدت تطلعا نحو بعث معالم النهضة التونسية وتجديد العمل السياسي في سبيل التحرير. وشهد هذا التوجه رواجاً في صفوف الشباب المثقف. فبعثت الحركة الإصلاحية بعد ركود، ونشطت حركة الكتابة في شؤون السياسة والإصلاح الديني والفكري والاجتماعي.

وقد تركزت مظاهر الحياة الفكرية والأدبية في هذه المرحلة حول الحركة السياسية مما أدى إلى تحرير الصحافة، وعودة الصحف المعطلة وصدور أخرى جديدة. وتلاقت جميعها في الدعوة إلى التكتل الاجتماعي والمطالبة بالحقوق وشرح أصول البرنامج السياسي الذي ينادي بحكم دستوري نيابي وبالإصلاح القضائي والإداري ولفتت هذه الصحف الانتباه إلى أن المنظومة الإصلاحية لن تتحقق إلا بالكفاح السياسي وتحرير سياسة البلاد من قيود الوضع الاستعماري. وقد تدعم النشاط الصحفي بالحرص على توسيع نطاق الطباعة لتشجيع إصدار الصحف وتيسير شؤونها. وساهم هذا المناخ في إعادة بعث الجمعيات الثقافية مثل جمعية "قدماء الصادقية" التي أصدرت مجلة أدبية، وحفل نادي الخلدونية بمظاهر النشاط الأدبي. فألقيت فيه المحاضرات التي توجهت نحو المواضيع التحليلية والنظريات الأدبية والقضايا الفكرية والدراسات الأدبية النقدية. واستمر النشاط الصحفي باستمرار استناد الحركة الفكرية إلى الحركة السياسية التي اجتمعت تياراتها المختلفة حول أهداف أساسية وحدتها. وحدثت الأزمة السياسية بين أنصار المنهج السياسي الشرقي وأنصار المنهج السياسي الغربي، وظهور الدعوة الشيوعية وحركة العمال، فترت الحركة الفكرية. وانصرف الصحف والجمعيات إلى المعركة الحزبية. واحتكرت الأفكار والأقلام معارك السياسة.

اللافت للنظر أن ابن عاشور أكد أهمية الدور الذي أداه عنصر النهضة للكفاح التحريري وعنصر النهضة لترقية العلوم والآداب في تطوير الأدب عامة في تونس والنثري منه خاصة. وقد رنت تونس إلى تحقيق نهضتها الوطنية فانفتحت على الشرق العربي، واتخذت من نهضته وتحرره ومظاهر مدنيته وأدبه مثالا يُحتذى. واستلهمت الناشئة الأدبية بتونس الأدب الرائج في الشرق من جهة. وتوجهت إلى الإنتاج الأدبي الغربي من قبل المتمكنين من اللغة الفرنسية الذين نقلوا أوجهاً من الآداب الغربية من جهة ثانية. وقد عاضدتهم في هذا السعي مجلات وكتب وافدة من الشرق اعتمدت تعريب آثار أدبية ومؤلفات فلسفية وفكرية، إضافة إلى كتابات المهجر ذات الأسس الغربية. ولاحظ ابن عاشور أن النثر الفني، خلال هذه الفترة، نحا منحى جديداً بما شهدته من أفول أغراض ونشوء أخرى كالقصة والصحف الفكاهية<sup>2</sup>. وأشار إلى أن القصة تأكد حضورها لدى الكتاب بتأثير عاملين اثنين. تمثل الأول منهما في ادراكهم الفوارق بينها وبين

1- محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرة الرابعة: الصحافة، مرجع سابق، ص. 157-194.

2- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، مرجع سابق، ص. 182. "أتجه النثر الفني في هذه الحقبة أنجها جديداً إذ توقف بعض أغراضه الماضية. ونشأت له أغراض كان عنها بمعزل. وتقلص أثره من الصحف السياسية. وانقطع عن الرحلة. فاستعاض بالعرضين الجديدين القصة والصحف الفكاهية. وخدمهما مع الغرض الناشئ في الحقبة الماضية وهو المسرحية."

المسرحية. وتمثّل العامل الثّاني في عملية الترجمة. فقد اهتمّ المجيدون للغة الفرنسية بنقل القصص. فعرب محمد الجلولي قصّة "فيدورا" التي لم تحظ برواج كبير.<sup>1</sup> ثمّ اهتمّت مجلّة "البدر" إثر الحرب العالمية بنشر قصص فرنسيّة معرّبة أو ملخّصة ارتبطت بنمو عدد المجيدين للغة الفرنسية وارتقاء ثقافتهم الأدبيّة. و ألهمت التّهضة التركيّة الخيال الروائي للكّتاب بما احتوته من مثل عليا في التّضحية والشّجاعة. فصيغت وقائعها في شكل روايات صغيرة اعتمدت الحدث الواقعيّ وأضفت عليه تخيلا ووصفا وتفنّنا في التّعبير.<sup>2</sup>

## 6- مرحلة حركات الشّباب:

اهتمّ ابن عاشور في محاضراته الخامسة بالفترة الممتدّة بين 1928 و 1938<sup>3</sup> إذ أوضح أنّه بمرور خمسين سنة على رسوخ مؤسّسات التّهضة الفكرية بإصلاحات خير الدين، تأصّلت فكرة الإصلاح، وازداد الإقبال على العلم. فارتفع عدد التلاميذ والطلّبة، وسخّرت الحركة الوطنيّة إمكانياتها الأدبيّة والماديّة للتشجيع على مواصلة التّعليم العالي بفرنسا. وقد قدّمت الجمعيات الثقافيّة مساعداتها الماديّة للطلّبة المغتربين فارتفع عددهم. وشاعت الرّوح الإصلاحيّة التي أساسها التّهوض العلميّ. فبرز عنصر الشّباب الذين آمنوا بالرّقيّ الفكريّ. وتوحّدت صفوف الشّباب المغترب في سبيل العلم لما أيقنوا سمو قيمتهم ومسؤوليتهم على مستقبل الوطن. فقويت روحهم الوطنيّة، وافتخروا بانتسابهم إلى حياة فكريّة أصيلة مع الانفتاح على مجتمعات قائمة على أسس العدل والحرية. وسعوا إلى إنماء روح الثقافة القوميّة فيهم بالانضمام إلى مجامع ونوادي الطلبة العرب. و طالب شباب جامعة الزيتونة بالإصلاح التعليمي والإداري. وتباينت الآراء بين شقّ الأغلبية المطالب بالمحافظة على صبغة التعليم الزيتونيّ، وشقّ الأقلية المؤيّد للإصلاح الجوهريّ. وتوحّد الشّباب، رغم تباين مشاربهم بين زيتونيين ومدرسيين ووطنيين دستوريين، في تأييد الإصلاح. ورجح عدد المؤيدين لهم بعدد الصّحف التي انضمت إلى دعوتهم وموقف رجال السّياسة الوطنيّة المناصر لتوجّههم.

اعتمدت الجمعيات الثقافيّة على جهود الشّباب، والتفّ حول كلّ هيئة من الهيئات المسؤولة عن تلك الجمعيات نخبة من الشّباب تقوم على ابتكار البرامج وتنفيذها ليصبح للحياة الثقافيّة دور عمليّ. وقد نُظّمت ملتقيات تحيي ذكرى رجال من التّاريخ التونسيّ، وتحثفي بأحداث أدبيّة تثبت الهوية الثقافيّة لتونس. وتتصدّى لسعي المستعمر إلى تأكيد السّيادة الثقافيّة للغته وآدابه.

1- المرجع السابق، ص 183 - " ففي سنة 1330 هـ / 1912 اهتمّ محمد العربي الجلولي من متخرّجي المدارس العربيّة الفرنسيّة بنقل قصّة فيدورا عن الكاتب الفرنسي فيكتوريان ساردو. و تعاون على حسن سبكها بالعربيّة مع محمد الجعايي. فلم تلق رواجاً كبيراً، إذ نبت عنها الأذواق يومئذ. "

2- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبيّة والفكرية في تونس، مرجع سابق، ص 183 " وأوّل من فتح هذا الباب في الكتابة هو الشّيخ محمد الحبيب بإصدار روايتين موضوعهما تركي. ثمّ اقتفى سبيله في الكتابة القصصيّة شاب زيتونيّ ظهر نبوغه الأدبي بتوجيه الأستاذين محمد مناشو وعثمان بن الخوجة وهو الشّيخ أحمد خير الدين. فأظهر من حسن التخيّل و جمال الوصف و جاذبيّة التعبير ما مكن لرواياته رواجاً ولسمعته الأدبيّة منزلة ثابتة. "

3- محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرة الخامسة: حركات الشّباب (1346 - 1357 هـ / 1928 - 1938 م)، ضمن الحركة الأدبيّة والفكرية في تونس، مرجع سابق، ص 195-232.

ومن أجل ترسيخ الفعل الأدبي، تعاونت "الخلدونية" مع "قدماء الصادقية" على بعث المنتديات الأدبية وإحداث نوادٍ تُطرح فيها المباحث الفلسفية والأدبية. وتُلقي فيها المحاضرات العلمية العامة في الأدب والتاريخ والعلوم الطبيعية وعلم الفلك والاقتصاد السياسي. وبرز معها عنصر الشباب الذي تولى إلقاء بعضها. وقد كان لهذه المحاضرات أثرها في توسيع دائرة البحث والمعرفة وتوجيه أساليب الدراسات النقدية.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا النشاط الأدبي والإنتاج العلمي حفّز المفكرين والأدباء على التأليف وإلقاء المحاضرات التي رافقتها الدّعوات التجديدية. فألقى الشّابي بالنّادي الأدبي لقدماء الصّادقية محاضرة "الخيال الشعري عند العرب" التي أثارت جدلاً كبيراً بين مدح وقدح. وكُتبت المقالات النقدية مناصرة واستخفافاً وتهكماً. وقد أصدر الطاهر الحدّاد "امراتنا في الشريعة والمجتمع" الذي عارضه علماء الزيتونة. وكتب رجال من علماء الدين تأليف الردّ عليه، وفي المقابل ناصره دعاة التجديد.

شهدت هذه المرحلة طموح الشباب التونسي وحرصهم على إبراز شخصيتهم وتأكيد حضورها الفعّال. فسعوا إلى نشر أفكارهم. وساعدهم في ذلك طبيعة الوضع السياسي وتعدّد مجالات البحث العلمي، وارتقاء مناهجه، ووفرة نتاجه. فتحرّرت الأفكار، واتّسعت دائرة البحث. وحفّز وضع مقاييس نقد جديدة الأدباء على البحث عن قوالب فنية ومعانٍ مغايرة لكتاباتهم. وقد مثّلت النوادي والمجامع مجالاً لتلاقي المفكرين وتبادلهم النقد والتوجيه ومقارنة المنهج والتنافس لإنتاج الأفضل، واستغلال فرص نهضة الفكر وتحرّز الأدب. وساهمت مجلّة "العالم الأدبي"<sup>1</sup> لزين العابدين السنوسي في تحقيق النهضة الفكرية بنشرها للإنتاج الأدبي الشرقي والغربي، وتعريفها بتيارات الآداب الغربية والمناهج الأدبية، واهتمامها بفنّ القصّة في تونس. فنشرت القصص والروايات التونسية. ونقلت القصص عن لغات أجنبية. وجمعت بين الأدب والفكر والفنّ. فنشرت أشعار المجدّدين ومقالات النقد المسرحي. ووجدت الدعوة إلى الإصلاح التي شاعت خلال هذه الفترة صدى لدى المفكرين. فأصبحت المناداة بالتّجديد أصلاً من أصول منهج، لا فقط الأدب، بل أيضاً الدّين والاجتماع والفكر لتفاعل هذه المكوّنات مجتمعة ولتأثيرها في بعضها البعض. فهي جوانب تتلاقى في توفيقها إلى التّجديد والحرية.

مثّل التّأثر الفتيّ عامّة والقصّة منه على وجه الخصوص مظهراً من مظاهر تطوّر الأدب خلال هذه المرحلة. فقد صيغت بلون تونسيّ استجابة لدعوات متتالية بضرورة تحرير القصّة التونسية من طابع الحياة الفرنسية وجعلها صورة عن الحياة التونسية. فنشرت "العالم الأدبي" أقاصيص مستمدّة من صميم الحياة الشعبية والنفسيّة التونسية. ونشرت بعض هذه القصص بإمضاء رمزي مثل الراوي والمحدث، وإن اشتركت في أسلوب صياغتها ممّا يدلّ على أنّها لكتاب واحد. وقد نُسب بعضها الآخر إلى كاتبها بشكل صريح مثل قصّة "روح نائرة" للشّابي و"دموع القمر" لمصطفى خريّف و"هل كان مجنوناً" للتيجاني بن سالم. وتقاربت هذه القصص في منهجها التحريريّ صوراً وتخيلاً وحواراً.

1- مجلّة العالم الأدبي: صدر عددها الأوّل سنة 1930 والآخر سنة 1936. أسّسها زين العابدين السنوسي. وقد مثّلت منبراً للتّعريف بالأدب التونسي.



## 7- خاتمة:

يُعدّ كتاب ابن عاشور "الحركة الأدبية والفكرية في تونس" مرجعا هاما لكل المهتمين بالأدب التونسي أو جانب من جوانبه. فهو يَضطلع بتأطير المسار الأدبيّ في تونس منذ بداياته إلى حدود فترة الاستقلال. فقد سعى إلى تقديم ومتابعة حركة الأدب والفكر في تونس عبر عرض تاريخيّ مرحليّ بدأه من 1883 وانتهى بسنة 1953. وقد حاول فيه الإحاطة بجوانبها من خلال الإلمام بالعوامل الحاقّة بعملية الإنتاج. وربطها بجملة من المؤثرات المحيطة التي شكّلت سياقاً لفعل الكتابة من حركة وطنية ونشاط صحافيّ وبعد تحديثيّ وتأكيد للهوية العربية الإسلامية. فراوح بين ما هو سياسيّ واجتماعيّ واقتصاديّ وإصلاحيّ، وبين ما هو فكريّ وأدبيّ. وقد جمع بين هذه الجوانب وقدم صورة مفصّلة عنها خلال فترات تاريخية متتالية لتحديد ملامح التطوّر الأدبيّ الذي مثّل صدى للتحوّلات التي شهدتها تونس في مختلف المجالات. وإن أغفل ابن عاشور تحليل الجوانب الفنية للكتابات الأدبية التي عرضها وأرخ لها، ولم يعر اهتماما كبيرا بأدبية النصوص، فإنّه توصّل إلى التعريف بالأدب التونسيّ وتصنيفه إلى أجناس أدبية مختلفة. ألحقها بمختارات أدبية نثرية وشعرية تُظهر مختلف مراحل الحركة الأدبية والفكرية في تونس.



## 8- قائمة المراجع والمصادر:

## المراجع العربية:

## الكتب:

- 1- أمين (أحمد): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.
- 2- تأليف جماعي: الشيخ محمود قابادو: الرجل ومكانته في تاريخ الأدب التونسي، تونس، بيت الحكمة، 2010.
- 3- التونسي (خير الدين): أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، المطبعة الرسمية، ط1، 1867.
- 4- الخضر حسين (محمد): دراسات في العربية وتاريخها، مكتبة دار الفتح، 1960.
- 5- الخضر حسين (محمد): رسائل الإصلاح، دار الاعتصام، 1981.
- 6- الخضر حسين (محمد): بلاغة القرآن، دار النوادر، 2010.
- 7- ابن سالم (عمر): قابادو: حياته، تراثه وتفكيره الإصلاحي، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، 1975.
- 8- السنوسي (محمد): الرحلة الحجازية، الدار التونسية للنشر، ج1، 1976.
- 9- السنوسي (محمد): الاستطلاعات الباريسية في معرض 1889، د.د.ن، 1891.
- 10- السنوسي (محمد): مجمع الدواوين التونسية، ج1+2، د.د.ن، 1877.
- 11- سويبي القيرواني (صالح): الهيفاء و سراج الليل، مجلة خير الدين، السنة الأولى، ع 7/6، 1906.
- 12- الشنوفي (علي): محمد السنوسي حياته و آثاره، طبعة نشرات الجامعة التونسية، 1977.
- 13- ابن عاشور (محمد الفاضل): الحركة الفكرية و الأدبية في تونس، تونس، بيت الحكمة – قرطاج، ط 4، 2009.
- 14- ابن عاشور (محمد الفاضل): أركان النهضة الأدبية في تونس، مطبعة النّجاح، تونس، 1963.
- 15- ابن عاشور (محمد الفاضل): موجز البلاغة، المطبعة التونسية، 1932.
- 16- ابن عاشور (محمد الفاضل): أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، 1967.
- 17- ابن عاشور (محمد الفاضل): التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
- 18- ابن عاشور (محمد الفاضل): أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، 2001.
- 19- عمار بن أحمد (المختار): الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: حياته وأثره الفكري، الدار التونسية للنشر، 1985.

الدوريات:

1- مجلة قصص، م 2، ع 1، جانفي 1968.

المراجع الأجنبية:

- 1- Nouredine Sraieb: «A l'origine de la modernité en Tunisie, le Cheikh Mahmoud Qabadu 1815-1871",in the Maghreb review,no3,4, vol19, 1994, pp319-326.
- 2- Smida Mongi : Khair-Eddine, Ministre réformateur, M.T.E, Tunis, 1970.

**مسارات التنمية بالمغرب  
على عهد المبادرة الوطنية للتنمية البشرية**

**Development paths in Morocco  
on the era of the national initiative for human development**

**أ. معاذ النجاري**

**جامعة سيدي محمد بن عبد الله  
فاس، المغرب**

[mouad1983@gmail.com](mailto:mouad1983@gmail.com)



## مسارات التنمية بالمغرب على عهد المبادرة الوطنية للتنمية البشرية

أ. معاذ النجاري

### ملخص:

يبرز هذا المقال أهمية المبادرة الوطنية للتنمية البشرية منذ انطلاقتها ببرامجها في المجالين الحضري والقروي، ومراحلها الثلاث في محاولة التصدي للمعضلة الاجتماعية المتمثلة في تقليص الفقر والاقصاء الاجتماعي وتعزيز السياسات الاجتماعية التي لها تأثير مباشر على المواطنين لإخراج الأكثر فقرا من وضعية الفقر والبؤس الذي يعيشون فيه وتمكينهم بالتالي من الاستفادة من الخدمات الاجتماعية الأساسية من تعليم وصحة وتشغيل.

الكلمات المفتاحية: التنمية البشرية، البرامج التنموية، الفقر، الاقصاء الاجتماعي.

### Abstract:

This article highlights the importance of the national initiative for human development since its launch with its programs in the urban and rural areas, and its three phases in trying to address the social dilemma of reducing poverty and social exclusion and promoting social policies that have a direct impact on citizens to remove the poorest from the situation of poverty and misery in which they live and empower them accordingly to benefit from basic social services such as education, health and employment.

**Keywords:** human development, development programs, poverty, social exclusion Morocco.

## 1- مقدمة:

إن أول ما يظالنا به الخطاب الملكي في إعلانه عن المبادرة الوطنية للتنمية البشرية في 18 ماي 2005، هو أن هذه الأخيرة جاءت لتؤكد على أمرين اثنين على غاية في الأهمية:

الأمر الأول: هو أن المعضلة الاجتماعية هي معضلة وطنية لسببين اثنين: أولهما أنهما تهتم كل الأسر المغربية وكل المواطنين، وثانيهما أنها تستدعي تعبئة كل المؤسسات والفاعلين على مختلف مستوياتهم ومجالاتهم. وهي بهذا التصور "بمثابة التحدي الأكبر لتحقيق مشروعنا المجتمعي التنموي" كما يقول الخطاب الملكي. أما الأمر الثاني: الذي تؤكد عليه المبادرة، فهو أنها تأتي استمرارا لبناء المشروع الديمقراطي وتكرس الانفتاح السياسي وتعزز التعددية، إنها لا تشكل قطيعة مع سياسة الانتقال الديمقراطي التي ابتدأها المغرب منذ مطلع عقد التسعينات في القرن المنصرم، بل إنها كما يقول الخطاب الملكي: "لبنة جديدة لاستكمال بناء هذا الطرح وتوطيد أركانه"<sup>(1)</sup>.

إن المبادرة الوطنية للتنمية البشرية رسمت طريقا جديدا للحكومة، وذلك بتأكيدا على قيم الشراكة وإشراك المواطنين والحوار، والتشاور الدائم والتقييم<sup>(2)</sup>. وهي بذلك تمثل قطيعة ذات أبعاد ثلاثية مع السياسات العامة لمحاربة الفقر، التي تم اعتمادها منذ الاستقلال:

- قطيعة معلنة بإرادة سياسية، على أعلى مستوى في الدولة، فهناك أوضاع اجتماعية غير عادلة يمكن اعتبارها من الآن فصاعدا "غير مقبولة".
- قطيعة متمحورة حول استهداف أحسن واندماج أفضل للتدخلات في الزمان والمكان.
- قطيعة في أساليب التمويل، ذلك أنه، وبغض النظر عن الموارد المرصودة للقطاعات الاجتماعية من ميزانية الدولة فقد تم اعتماد تمويل مخصص أساسا لهذه الغاية (10 مليار من الدرهم خلال 5 سنوات).

ومن زاوية أخرى، تهتم المستوى المفاهيمي، فإن المبادرة الوطنية للتنمية البشرية تدعو إلى إقامة توازن في معادلة: النمو- الفقر، بمعنى أنها تؤكد على أن برنامج النمو الاقتصادي للمغرب كان لا يوجه بالشكل الكافي لصالح الفقراء، كما أن هذه المبادرة تثير الانتباه إلى أن واقع العجز الذي تعاني منه بلادنا في مجال التنمية البشرية قد يشكل عاملا معيقا لتثمين إمكان نموها<sup>(3)</sup>.

وقد أكد الملك محمد السادس بأن المبادرة ليست مشروعا مرحليا ولا برنامجا عابرا ولكنها ورش مفتوح باستمرار لا يقصي جانبا ولا أحدا، وينتهج خططا محكمة بعيدة المدى للنهوض الفعلي والأمثل للمجتمع برمته بما في ذلك النهوض الفعلي بالتنمية القروية، والاستثمار الأمثل للموارد الزراعية.

1- خطاب صاحب الجلالة الملك محمد السادس المعلن عن المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، والمؤرخ في 18 ماي 2005.

2- تقرير الخمسينية، مرجع سابق، ص 90.

3- المرجع نفسه، ص 132.

## 2- المحور الأول: السياق الخارجي والداخلي للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية:

### 1-2- السياق الخارجي للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية:

فرضت العولمة باعتبارها ظاهرة متعددة الجوانب والأبعاد، توجهاتها على الدول، فإما أن تنخرط في قاطرتها بغض النظر عن إيجابياتها وسلبياتها رافعة بذلك التحدي الذي تفرضه، وإما أن تقف متفرجة حول تسارع الأحداث وتطور المجتمعات، والمغرب باعتباره من الدول النامية أصبح مجبرا على التعامل مع هذا المعطى بنوع من الذكاء والإيجابية، تعامل يمزج بين الانخراط الإيجابي الذي يحفظ له نوعا من التنافسية وبين التحفظ الذي لا يفصله عن مسaire التطور العالمي. وقد حدد المغرب توجهه هذا من خلال مجموعة من الاتفاقيات والمعاهدات، نذكر على سبيل المثال اتفاقية التبادل الحر بين المغرب والولايات المتحدة الأمريكية التي ستلغي، الحواجز المقيدة للنشاط الاقتصادي والتجاري بين البلدين<sup>(1)</sup>.

ومن هنا، فإن إكراهات العولمة هي إكراهات متعددة تشمل الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فعلى المستوى السياسي مثلا، نجد أن المنظمة الأممية انطلقا من تبني مفهوم التنمية البشرية. أصبحت تفرض على الدول تعزيز قدرات الأفراد عبر محاربة الفقر وتحسين مستويات العيش والصحة... إلخ، وذلك عبر وضع أهداف محددة للتعامل مع المعضلات الاجتماعية، وفي هذا الإطار، يمكن الإشارة إلى الالتزام الدولي على تحقيق ما يسمى بالأهداف الإنمائية الثمانية للألفية، من خلال قمة الأمم المتحدة للألفية سنة 2000 والتي من المقرر بلوغها بحلول عام 2015<sup>(2)</sup>، إضافة إلى انخراط المغرب في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في أفق سنة 2030 وذلك بإطلاقه للمرحلة الثالثة للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية<sup>(3)</sup>.

### 2-2- السياق الداخلي للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية:

أمام الوضعية السيئة للتنمية البشرية بالمغرب كان لابد من اتخاذ بعض الإجراءات الفعالة للرفع من قيمة مؤشر التنمية البشرية، وبالتالي إمكانية الارتقاء إلى الرتب المتقدمة لمستوى التنمية البشرية، على الأقل إلى الترتيب العالمي حسب متوسط الدخل<sup>(4)</sup>. وفي هذا السياق تأتي المبادرة الوطنية للتنمية البشرية المعلن عنها بمبادرة ملكية بتاريخ 18 ماي 2005، محاولة لتجاوز آثار الإشكالية الاجتماعية، في إطار مقاربات جديدة ومختلفة وبديلا عن البرامج السابقة المحدودة التوجه والرؤى، والتي لم تأخذ بعين الاعتبار متطلبات المجتمع الأساسية، خاصة في ظل سياق وطني يعرف العديد من التطورات والتغيرات تتمثل في:

1- سعيد جفري وآخرون، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مطبعة ouma graph، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص 12.

2- المغرب بين أهداف الألفية من أجل التنمية وأهداف التنمية المستدامة، المكتسبات والتحديات، منشورات المندوبية السامية للتخطيط، التقرير الوطني 2015، ص 6.

3- تقرير موضوعاتي حول مدى جاهزية المغرب لتنفيذ أهداف التنمية المستدامة 2015-2030، المملكة المغربية، منشورات المجلس الأعلى للحسابات، 2019، ص 4.

4- أحمد الطلحي، ثقافة التنمية، مطبعة أنفوبرانت، ط1، ص 26.

- 1- مرور سنتين على أحداث ماي الإرهابية التي هزت الدار البيضاء مخلفة وراءها العديد من الضحايا والأبرياء، والتي كشفت من بين ما كشفت عليه في العمق، مدى العجز الكبير الحاصل على المستوى الاجتماعي خصوصا وأن جل المنفذين لتلك العمليات الشنيعة ينحدرون من إحدى دور الصحف البائسة والمهمشة (حي سيدي مومن).
- 2- صدور تقرير مكتب الدراسات الأمريكي "ماكزوي" بطلب من المغرب، "كاشف عن وجود عدة عراقيل مازالت تحول دون تطور النشاط الصناعي في المغرب بصفة خاصة والتطور الاقتصادي بصفة عامة"، إذ يحتل المغرب حسب التقرير على مستوى التنافسية مراتب متدنية جدا مقارنة مع الدول التي لها نفس إمكانيات المغرب الاقتصادية مثل تونس والأردن والسنغال.
- ليقرر في الأخير أن على المغرب أن يعمل على تجاوز هذه العراقيل حتى لا يتجه نحو الإفلاس الكامل.
- 3- صدور تقرير لجنة الشؤون الخارجية بمجلس العموم البريطاني في مطلع شهر أبريل 2005، والذي اعتبر المغرب مرتعا للإرهاب نتيجة تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بالبلاد.
- 4- التقرير الأمريكي الذي صدر هو الآخر في متم شهر أبريل 2005 والذي حذر من تأثير عوامل الفقر والبطالة في انتشار ظاهرة الإرهاب ومدى تأثيرها على استحقاقات 2007.
- 5- تحذيرات البنك الدولي المتتالية من حدوث توترات اجتماعية بسبب الفقر والهميش، في حالة عدم تسريع النمو الاقتصادي وخلق مناصب الشغل في العشرية القادمة، كما أشار التقرير الى أن خلق مناصب الشغل للشباب والسكانة النشيطة يستدعي تسريع النمو الاقتصادي وتكثيف الجهود من أجل تسهيل وصول الفقراء والمهمشين إلى الخدمات والفرص المتاحة، كما كشف أن 15% من عدد السكان تعتبر من عداد الفقراء، مشيرا إلى أن الثلث من السكان الفقيرة يقبع بالعالم القروي، ومؤكدا على أن الفقراء في تزايد مستمر، قد يصل مع متم 2011 إلى ضعف ما هو عليه الآن.
- 6- وفي ذات السياق دخلت على الخط العديد من الأحداث المتفرقة التي شهدتها عدة مناطق بالمملكة تتوزع ما بين الشمال والجنوب (تامسينت، طاطا، وسيدي إفني بالإضافة إلى بعض المداشر...) والتي عرفت احتجاجات وتظاهرات ضخمة للمطالبة بالماء الصالح للشرب وتحسين ظروف العيش، مما دفع إلى الرفع من درجة الإنذار بالخطر.
- 7- كما أن المبادرة جاءت في سياق يكشف في العمق عن المكانة المتقدمة للمسألة الاجتماعية في أجندة الحكم إلى جانب المسألة الحقوقية والنهوض بأوضاع المرأة وتديير مسألة التعدد الثقافي واللغوي، بالإضافة إلى سلسلة الإصلاحات القانونية التي دشنها المغرب في السنوات الأخيرة<sup>(1)</sup>.

1- عبد الإله سطوي، استراتيجية التنمية البشرية في المغرب، مرجع سابق، ص 4.



### 3- المحور الثاني: مرتكزات المبادرة الوطنية للتنمية البشرية ومحاورها:

#### 3-1- مرتكزات المبادرة الوطنية للتنمية البشرية:

**المرتکز الأول:** الاستناد على المعطيات الموضوعية للإشكالية الاجتماعية في المغرب، وتتجلى تلك المعطيات في كون فئات ومناطق عريضة تعيش ظروفًا صعبة، بل وتعاني من حالات فقر وتهميش، تتنافى مع كرامة المواطن<sup>(1)</sup>.

**المرتکز الثاني:** انطلاقًا من قناعة راسخة تتجلى في كون التنمية المستدامة لن تتحقق إلا بسياسات عمومية مندمجة ضمن عملية متماسكة، ومشروع شامل، وتعبئة قوية متعددة الجهات تتكامل فيها الأبعاد السياسية والاجتماعية، والاقتصادية والتربوية والثقافية والبيئية، بحيث أن "إعادة التأهيل الاجتماعي عملية معقدة، شاقة وطويلة النفس، لا يمكن اختزالها في مجرد تقديم إعانات ظرفية، أو مساعدات موسمية مؤقتة، كما لا يمكن التعويل فيها على الأعمال الخيرية، أو الإحسان العضوي أو الاستجابة لوازع أخلاقي، أو لصحة ضمير، من هذا المنظور ففلسفة المبادرة تتوخى إتاحة أكبر قدر ممكن من فرص الاختيار في وجه كل المغاربة رجالًا ونساء وهو الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا بتجاوز آفة الفقر والبؤس، ومن هنا فالمبادرة تقر بدور الدولة ومسؤوليتها الأساسية في معالجة المسألة الاجتماعية وتطوير مشكل الفقر"<sup>(2)</sup>.

**المرتکز الثالث:** وهو مرتکز الانفتاح، الانفتاح على المحيط الدولي والتجاوب مع الظرفية العالمية ومناخها الثقافي المتحول لن يتأتى كما أشار الخطاب الملكي إلا بتعبئة كل المغاربة وانخراطهم الفاعل في عمل جماعي تشاركي، بدل سلك نهج الانغلاق والانكفاء على الذات الذي لا يفضي إلا إلى الطريق المسدود والحلول الذاتية المنافية للمصلحة العليا للوطن<sup>(3)</sup>.

**المرتکز الرابع:** وهو استخلاص العبر والدروس من التجارب التنموية السابقة ومن النماذج الموفقة لبعض البلدان في مجال محاربة الفقر والإقصاء.

ففي هذا الجانب تقدم المبادرة نقدا ذاتيا لمقاربتها السابقة المبنية على قيم الإحسان والتضامن، ذلك أن الجديد في هذه الأخيرة أنها تنقل العمل الاجتماعي إلى مستوى مؤسساتي واضح من حيث الأوليات وطرق المعالجة، باعتبار أن التنمية الغير مندمجة ذات الطابع القطاعي الانفرادي، المنعزل عن باقي القطاعات الأخرى، فضلا عن ما تؤدي إليه من الاختلالات الناجمة عن تعدد الفاعلين، وتشتيت الجهود وتبذير الموارد، فهي تؤدي إلى اختلاف في التشخيص والرؤية بالإضافة إلى سوء التدبير وترشيد الموارد.

وهكذا فالمبادرة تستهدف التحديد الدقيق للمناطق والفئات الأكثر خصاصة، وتشجيع مساهمة السكان، والحث على نجاعة التجارب التعاقدية والتشاركية، وتحريك دينامية النسيج الجمعي المحلي، من أجل ضمان الانخراط الفاعل في مشاريع التنمية عن قرب واستمرارها، باعتبارها مكسبا لهم. ومما لا شك

1- لحسن مادي، تدبير مشاريع التنمية البشرية، منشورات مجلة علوم التربية، دار التوحيد للنشر والتوزيع، ط1، 2006 ص 52.

2- عبد الإله سطى، استراتيجية التنمية البشرية في المغرب، مرجع سابق، ص 5.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فيه أن أي مقارنة تنموية لا تتوخى تأهيل العنصر البشري تبقى ناقصة ومحدودة، فتأهيل الموارد البشرية وإشراكها في التنمية ضروريان لإنجاح كل مقارنة في هذا الشأن<sup>(1)</sup>.

### 2-3- محاور المبادرة الوطنية للتنمية البشرية:

وتتمثل المحاور الأساسية للمبادرة في:

أولاً: التصدي للعجز الاجتماعي.

ثانياً: تشجيع الأنشطة المتيحة للدخل القار والمدر لفرص الشغل، مع اعتماد توجه حازم يتوخى ابتكار حلول ناجعة للقطاع غير المنظم.

ثالثاً: العمل على الاستجابة للحاجيات الضرورية للأشخاص في وضعية صعبة أو لذوي الاحتياجات الخاصة<sup>(2)</sup>.

ولضمان الفعالية وإضفاء الطابع العقلاني على المبادرة الوطنية للتنمية البشرية فقد حدد الملك مسؤولية الالتزام بتحقيقها في ثلاث مسارات على الشكل التالي: فعلى المدى القريب يجب أن تنكب الحكومة على تجسيد هذه المبادرة، في دفعتها الأولى ضمن برامج مندمجة وملموسة.

أما على المدى المتوسط، فإنه يتعين على الطبقة السياسية، وهي مقبلة على استحقاقات حزبية وانتخابية، في أفق سنة 2007، أن تجعل في صلب اهتماماتها بلورة مشاريع ملموسة لتجسيد هذه المبادرة، لأن أهدافها التنموية، تشكل جوهر الانشغالات اليومية للشعب والمحك الحقيقي لإعادة الاعتبار للعمل السياسي.

وأما على المدى البعيد، السعي نحو الارتقاء بمؤشرات التنمية إلى مستوى البلدان المتقدمة<sup>(3)</sup>.

### 4- المحور الثالث: برامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية (المرحلة الأولى 2005-2010):

وضعت المبادرة الوطنية للتنمية البشرية كإستراتيجية لها، العمل في ثلاث واجهات أساسية، وهي:

- محاربة الفقر في المجال القروي.
- محاربة الإقصاء الاجتماعي في المجال الحضري، وذلك بهدف تحسين ظروف حياة السكان وضمان إدماجهم في الحياة العملية، وتحقيق التلاحم الاجتماعي.
- محاربة الهشاشة والتهميش بواسطة العناية بالأشخاص كالأطفال المتخلى عنهم، أطفال الشوارع، النساء ضحايا العنف والاستغلال، والأشخاص في وضعية هشاشة قصوى كالعجزة،

1- عبد الإله سطي، إستراتيجية التنمية البشرية في المغرب، مرجع سابق، ص 5.

2- لحسن مادي، تدبير مشاريع التنمية البشرية، مرجع سابق، ص 53.

3- مقتطف من الخطاب الملكي حول المبادرة الوطنية للتنمية البشرية 18 ماي 2005.

والمسولين، المعاقين، والمختلين عقليا، والسجناء السابقين، أسر المختفين أو بدون جنسية، وضحايا العنف والتعسف والكوارث الطبيعية والتدهور البيئي<sup>(1)</sup>.

هذه البرامج الثلاثة، يمكن إدماجها فيما يمكن الاصطلاح على تسميته بالبرنامج العمودي للمبادرة، وهو برنامج كما يدل على ذلك محتواه يتكامل في عناصر تدخلاته سواء بالنسبة إلى المجال القروي أو المجال الحضري، وأيضا في تبنيه لمقاربة التدخل الذي يروم في نفس الوقت إعطاء العناية الخاصة للفئات التي تعاني من الهشاشة القصوى والتهميش. إلى جانب هذا البرنامج العمودي، هناك البرنامج الأفقي الذي يروم بالأساس إيجاد صيغة للتدخل المتعدد الأوجه ليس فقط بالنسبة إلى البرامج الثلاثة السابقة، بل باعتماد المقاربة الوطنية الشاملة. إذ أنه سيمم مجموع التراب الوطني، وسيشكل قناة الربط والتوجيه والتأطير والمواكبة للبرنامج العمودي.

#### 4-1- برنامج محاربة الفقر في المجال القروي:

تندرج القاعدة الفلسفية لهذا البرنامج في سياق تنمية محلية ذات أبعاد تشاركية ومندمجة، ترمي إلى إشراك الجميع في عملية التنمية، التي تحتل فيها المكونات الاجتماعية والتربوية، وشروط تحسين الدخل موقع الصدارة.

ويستهدف البرنامج الاستعجالي 2005 بالأساس 360 من الجماعات القروية التي يتجاوز معدل الفقر فيها 30% من السكان والذي ارتفع إلى 403 جماعة قروية في إطار برنامج 2006-2010 والتي تتعدى فيها نسبة الفقر 22% مثلما هو مبين في خارطة الفقر المتعلقة بالجماعات القروية، التي وضعتها المندوبية السامية للتخطيط وذلك بهدف تحسين مؤشر التنمية البشرية وتقليص نسب الفقر، وذلك بتحديد أسبابه ومواقعه سواء على مستوى الفئات الاجتماعية أو المناطق الجغرافية، ووضع السبل الكفيلة لاستئصال تلك الأسباب، وذلك بخلق نوع من التجانس بين البرامج القطاعية وبرامج التنمية القروية المندمجة<sup>(2)</sup>.

وتتوزع أهداف برنامج محاربة الفقر في المجال القروي إلى أربعة أهداف رئيسية وهي:

- دعم الولوج إلى التجهيزات الاجتماعية والصحية والتربوية الأساسية.

- دعم العمل والتنشيط الاجتماعي والثقافي والرياضي.

- دعم الأنشطة المدرة للدخل.

- دعم التنمية المحلية.

1- سعيد جفري وآخرون، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مرجع سابق، ص 57.

2- المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، برنامج محاربة الفقر في العالم القروي، المملكة المغربية، غشت، 2005 ص 7.

#### 4-2- برنامج محاربة الإقصاء الاجتماعي بالوسط الحضري:

تتمظهر المعضلة الاجتماعية في الوسط الحضري والشبه حضري في التمرکز الشديد للسكان والنمو المتزايد للأنشطة بالمدن واتجاه نسبة التمدن إلى الارتفاع. فقد انتقلت هذه النسبة من 40% عام 1982 إلى 51% عام 1994. وهي مرشحة للارتفاع إلى حوالي 70% بحلول سنة 2020.

إن التطور الحضري الذي شهدته البلاد ترتبت عنه اختلالات اجتماعية واقتصادية وعمرانية وبيئية بالغة الأهمية سواء على مستوى البنيات الأساسية والنقص الحاصل بخصوص التجهيزات والخدمات الاجتماعية أو على مستوى تأطير الساكنة ومواكبتها، أو على مستوى المشاكل البيئية التي أصبحت تهدد المدن، وتحولها إلى مصدر للأخطار السوسيو اقتصادية<sup>(1)</sup>.

لقد ارتفع معدل الفقر بالوسط الحضري سنة 2004، طبقا لمعطيات المندوبية السامية للتخطيط إلى 7.9%، ويصل هذا المعدل بضواحي المدن إلى 14.3%. من هذا المنطلق فإن برنامج محاربة الإقصاء الاجتماعي في الوسط الحضري يستهدف جيوب الفقر في الوسط الحضري والشبه حضري من خلال تقوية السياسات التي لها وقع مباشر على المواطنين، تفاديا لسقوط الفئات الاجتماعية المعوزة بهذا الوسط في وضعية الفقر المدقع والإقصاء الاجتماعي الكبير من جهة، وتمكينها من الولوج للخدمات الاجتماعية الأساسية وتطوير وسائل التأطير والمواكبة الاجتماعية للسكان من جهة أخرى<sup>(2)</sup>. وتحقيقا لهذه الغاية فقد تم اختيار 250 حيا في إطار البرنامج الاستعجالي 2005 ليرتفع عدد الأحياء المستهدفة فيما بعد إلى 264 حيا مستهدفا موزعة على 30 مدينة (انظر الجدول رفقته)، وذلك من قبل أجهزة المبادرة الوطنية للتنمية البشرية استنادا إلى المعايير التالية:

- معدل البطالة.
- حجم الساكنة المستهدفة.
- وجود وحجم السكن العشوائي.
- الخصائص في البنيات والخدمات العمومية الأساسية.
- التكامل مع برامج التنمية المحلية المبرمجة أو في إطار البرمجة.
- المساهمة المالية للشركاء خصوصا الجماعات المحلية<sup>(3)</sup>.

وقد اعتمدت الحكومة في اختيار الأحياء المستهدفة على المعطيات الدقيقة والموضوعية للتوزيع الجغرافي للفقر والإقصاء الاجتماعي على صعيد التراب الوطني وخاصة في الوسط الحضري والواردة ضمن: خريطة الفقر التي أنجزتها المندوبية السامية للتخطيط وكذلك التقرير المتعلق ب "الفقر، التنمية البشرية،

1- دليل المساطر محاربة الإقصاء الاجتماعي بالوسط الحضري، ص 8، www.indh.ma

2- المرجع نفسه، ص 8.

3- المرجع نفسه، ص 9.

والتنمية الاجتماعية في المغرب" الذي نشرته المندوبية السامية للتخطيط في دجنبر 2005. وهو تقرير يمكن من تحديد مواقع الفقر داخل الجماعات المحلية والدوائر ومختلف المراكز الحضرية للمملكة<sup>(1)</sup>.

### 3-4- برنامج محاربة الهشاشة والتهميش:

تعتبر الهشاشة الاجتماعية القسوى الظاهرة الاجتماعية الأكثر وضوحا المجسدة لمظاهر الفقر، فنوعية الأشخاص الذين يعانون من التهميش متباينة جدا، إذ تتألف من أصناف مختلفة: أطفال وبالغين، ذكور وإناث، يتمثل قاسمهم المشترك في تدهور أوضاعهم الاجتماعية<sup>(2)</sup>.

ويقصد بالهشاشة كل وضعية هشّة، مصدر للانعزال والإقصاء، الناتج عن غياب العديد من الضمانات خاصة الشغل الذي يمكن الأشخاص والعائلات من أداء واجباتهم المهنية، العائلية والاجتماعية والتمتع بحقوقهم الأساسية. كما أن للهشاشة الاجتماعية مواصفات تختلف حسب وضعية ودرجة الأفراد في وضعية هشّة، وانطلاقا من تحليل نوع الهشاشة ونسبتها ومدتها، ونمط الشخص في وضعية هشّة ومحيطه العائلي إذا وجد، سيتم تحديد طرق المساعدة والمواكبة والتكفل.

يروم برنامج الهشاشة والتهميش الاهتمام بالأشخاص المهمشين والموجودين في وضعية صعبة كأطفال الشوارع والمتخلى عنهم أو بدون مسكن قار، والأشخاص المسنين... إلخ، ويكمن الهدف الأساسي من هذا البرنامج، وعملية الاستهداف التي تهم في مرحلة أولى 200 ألف نسمة في الحفاظ على الكرامة الإنسانية.

ويرمي برنامج محاربة الهشاشة والتهميش إلى تحقيق الأهداف التالية<sup>(3)</sup>:

- تشجيع إعادة الاندماج العائلي للأشخاص المعنيين.
- تحسين جودة الخدمات المقدمة من طرف الجمعيات والهيئات العمومية، وذلك بتوفير مواصفات الجودة.
- إحداث قدرات إضافية لاستقبال الأشخاص المعنيين في مناطق ذات الخصائص.

ويتوزع عمل برنامج محاربة الهشاشة والتهميش على ثلاثة محاور أساسية، وهي<sup>(4)</sup>:

- 1- الدعم المادي للجمعيات النشيطة في هذه الميادين، وذلك من أجل المساعدة على الرفع من قدراتها الإيوائية وتحسين جودة خدماتها.
- 2- تأهيل مراكز الاستقبال الموجودة من أجل تحقيق أدنى مواصفات الاستقبال وجودة الخدمات.
- 3- بناء وتجهيز مراكز إيواء جديدة تستجيب لحاجيات الساكنة المهمشة.

2- Pauvreté et développement humain & développement social au Maroc, Royaume du Maroc Haut - commissariat au plan, décembre, 2005, Pp: 11-16.

2- برنامج محاربة التهميش، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، المملكة المغربية، غشت 2005، ص 3، [www.indh.ma](http://www.indh.ma)

3- سعيد جفري وآخرون، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مرجع سابق، ص 72.

4- المرجع نفسه، ص 72.

**4-4- البرنامج الأفقي للمبادرة:**

وهو يستهدف جميع الجماعات القروية والحضرية، باستثناء تلك المستفيدة من البرنامجين الأول والثاني، وهو يهدف إلى دعم المشاريع ذات الوقع على التنمية البشرية، وعملياته متنوعة ولكنها تركز أكثر على دعم الأنشطة المدرة للدخل وعلى دعم قدرات الفاعلين المحليين<sup>(1)</sup>.

وتتمثل الأبعاد العامة للبرنامج الأفقي للمبادرة في ثلاثة أبعاد أساسية، تتمثل في:

- محاربة عوامل الخطر الاجتماعي ومظاهره.
- خلق ديناميكية متجددة للتنمية البشرية

**5- المحور الرابع: برامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية (المرحلة الثانية 2011-2015):**

عرفت المبادرة الوطنية للتنمية البشرية في مرحلتها الثانية إضافة برنامج خامس يتعلق بالتأهيل الترابي، إذ أعطى صاحب الجلالة الانطلاقة الفعلية للمرحلة الثانية للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية بمدينة جرادة يوم السبت 04 يونيو 2011.

وتتمحور هذه المرحلة حول النقاط المهمة التالية<sup>(2)</sup>:

- ترسيخ فلسفة المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.
- الاحتفاظ بالبرامج الأربع السابقة.
- تبني برنامج خامس يسمى "برنامج التأهيل الترابي" قائم على المقاربة التشاركية في البرمجة والإنجاز.
- تعبئة غلاف مالي يناهز 17 مليار درهم للبرامج الخمس.
- الاستمرار في الدعم المالي للمناطق المستهدفة خلال المرحلة الأولى.
- توسيع قاعدة الاستهداف ليشمل 702 جماعة قروية مع تطبيق معدل للفقر ابتداء من 14%.
- توسيع قاعدة الاستهداف بالمجال الحضري إلى 532 حيا حضريا وبمعدل ساكنة يتجاوز 20000 نسمة.
- إضافة فئتين جديدتين (مرضى السيدا المعوزون والمدمنون المعوزون) في برنامج محاربة الهشاشة.
- تقوية البرنامج الأفقي بتخصيص 40% من غلافه المالي للأنشطة المدرة للشغل.

**5-1- برنامج محاربة الفقر في المجال القروي:**

تم توسيع برنامج محاربة الفقر بالوسط القروي ليشمل 702 جماعة قروية عوض 403 خلال المرحلة الأولى (2005-2010) وتخصيص غلاف مالي إجمالي قدره 3.1 مليار درهم للمرحلة الثانية (2011-2015).

1- أحمد الطلحي، ثقافة التنمية، مرجع سابق، ص 28.

2- تفعيل المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، المذكرة التوجيهية 2011-2015، ص 6، www.indh.ma.

استهدف برنامج محاربة الفقر في المجال القروي 301 جماعة قروية جديدة، حيث تم اعتماد سقف 14% كنسبة للفقر في الوسط القروي على المستوى الوطني عوض نسبة 30% خلال المرحلة الأولى. كما تم اعتماد غلاف مالي يبلغ 6 ملايين درهم لكل جماعة قروية جديدة<sup>(1)</sup>.

وللحفاظ على ما تحقق من تقدم على مستوى الجماعات القروية المستهدفة في إطار المبادرة الوطنية للتنمية البشرية في المرحلة الأولى، فقد اتضح من الضروري توفير دعم تقني ومالي على النحو التالي<sup>(2)</sup>:

1- 4 ملايين درهم لكل جماعة قروية، من بين الجماعات المستهدفة في المرحلة الأولى للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية والتي يزيد أو يعادل معدل الفقر بها 20% ويبلغ عدد هذه الجماعات 193 جماعة قروية.

2- 3 ملايين درهم لكل جماعة من بين الجماعات القروية المستهدفة في المرحلة الأولى من المبادرة الوطنية للتنمية والتي يتراوح فيها معدل الفقر بين 14% و20% ويبلغ عدد هذه الجماعات 150 جماعة مستهدفة.

3- 2 مليون درهم لكل جماعة قروية، من بين الجماعات المستهدفة في المرحلة الأولى للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية التي تتوفر على نسبة الفقر أقل من 14%، ويبلغ عدد هذه الجماعات 58 جماعة قروية.

وعليه، فإن نسبة الفقر هي التي تحدد عدد الجماعات القروية المستهدفة داخل كل عمالة أو إقليم.

## 5-2- برنامج محاربة الإقصاء الاجتماعي بالوسط الحضري:

عرف الاستهداف في برنامج محاربة الإقصاء الاجتماعي بالوسط الحضري توسعا، إذ استهدف 532 حيا حضريا عوض 265 حي في الفترة الأولى من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، وقد تم اعتماد غلاف مالي إجمالي يبلغ 3.4 مليون درهم بالنسبة إلى الفترة 2011 و 2015. وقد ارتكز هذا الاستهداف على التوسع السكاني للمراكز الحضرية الناشئة التي يبلغ عدد ساكنتها 20.000 نسمة لكل جماعة حضرية، وأيضا على التجمعات الكبرى التي يفوق عدد ساكنتها 100.000 نسمة ومواكبة الأحياء الحضرية المستهدفة خلال المرحلة الأولى<sup>(3)</sup>.

استهدف هذا البرنامج 532 حيا حضريا مع مواكبة مالية مختلفة مقدمة على الشكل التالي<sup>(4)</sup>:

1- 08 مليون درهم عن كل حي حضري بالنسبة إلى 153 حي حضري في إطار توسيع الاستهداف الترابي لفائدة تجمعات المراكز الحضرية الناشئة.

1- المرجع نفسه، ص 23.

2- المرجع نفسه، ص 23.

3- المرجع نفسه، ص 25.

4- المرجع نفسه، ص 26-27.

2- 08 مليون درهم لكل حي حضري بالنسبة ل 114 حي حضري لفائدة التجمعات السكنية التي تزيد عن 100.000 نسمة.

3- 05 مليون درهم لكل حي حضري بالنسبة ل 265 حي حضري مستهدف في المرحلة الأولى من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

وقد تم انتقاء الأحياء الحضرية المستهدفة في المرحلة الثانية من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية من طرف اللجنة الإقليمية للتنمية البشرية بدعم من المندوبية السامية للتخطيط أو مكاتب الدراسات، اعتمادا على المعايير التالية<sup>(1)</sup>:

- معدل البطالة.
- عدد الساكنة الفقيرة.
- حجم الساكنة المستفيدة.
- التكامل مع برامج التنمية المحلية (دور الرافعة).
- المساهمة المالية للشركاء خاصة الجماعات المحلية.
- مستوى تأهيل الشباب ونسبة الهدر المدرسي.
- نسبة الإقصاء لدى النساء والشباب.
- فرص التكوين والإدماج: مركز، جمعيات مختصة...

### 3-5- برنامج محاربة الهشاشة:

عرف استهداف برنامج محاربة الهشاشة توسعا كبيرا، ليشمل أكبر شريحة اجتماعية معوزة والتي تعيش في وضعية هشاشة، إذ تم اعتماد غلاف مالي إجمالي قدر ب 1.4 مليار درهم ويشمل 10 فئات مهمشة عوض 8 فئات كانت مستهدفة خلال المرحلة الأولى وتضم هذه الفئات<sup>(2)</sup>:

- النساء في وضعية هشاشة قصوى.
- الأطفال المتخلى عنهم.
- السجناء السابقون بدون موارد.
- العجزة المعوزون.
- المختلون عقليا بدون مأوى.
- المتسولون والمتسكعون.
- مرضى السيدا المعوزون.
- المدمنون المعوزون.
- المعاقون بدون موارد.

1- المرجع نفسه، ص 27.

2- المرجع نفسه، ص 29.



إن تحويل الاعتمادات لكل عمالة أو إقليم يأخذ بعين الاعتبار حصة سنوية ثابتة تقدر ب 1.7 مليون درهم وحصة سنوية متغيرة حسب عدد السكان.

- تأهيل الموارد البشرية المكلفة بتسيير وتأطير مراكز الحماية الاجتماعية.
- السهر على المشاركة الفعلية للقطاعات ذات الطابع الاجتماعي على مستوى الموارد المالية والبشرية استجابة لحاجيات الفئات المستهدفة.
- تخصيص 10% من مساهمة المبادرة الوطنية للتنمية البشرية سنويا لكل مشروع منجز أو في طور الإنجاز لتمويل نفقات تسيير المشروع دون الأخذ بعين الاعتبار أجور الموظفين.

#### 4-5- البرنامج الأفقي:

يهم البرنامج الأفقي جميع أقاليم المملكة وعمالاتها ويختص بتمويل المشاريع ذات الوقع الكبير خاصة الجماعات القروية والمراكز الصغرى والأحياء الحضرية غير المستهدفة، تبعا لمسطرة طلب المشاريع المفتوحة أمام الجماعات المحلية والغرف المهنية والجمعيات وكذا تجمعات الفاعلين في التنمية البشرية (التعاونيات، المجموعات ذات المصالح الاقتصادية...).

خصص لهذا البرنامج غلاف مالي إجمالي يقدر ب 2.8 مليار درهم ويحتوي على محورين أساسيين<sup>(1)</sup>:

- محور المواكبة 60% من الغلاف المالي الإجمالي المخصص للبرنامج الأفقي.
  - محور الأنشطة المدرة للدخل يمثل 40% من الغلاف المالي الإجمالي المخصص للبرنامج الأفقي.
- إن تخصيص الاعتمادات لكل عمالة أو إقليم يعتمد على حصة سنوية قارة تقدر ب 2.5 مليون درهما وحصة سنوية متغيرة حسب الساكنة، زيادة على أن 40% من الغلاف الإجمالي السنوي سيخصص حصريا للأنشطة المدرة للدخل بما في ذلك المناطق المستهدفة.

#### 5-5- برنامج التأهيل الترابي:

يستهدف برنامج التأهيل الترابي مليون مستفيد يقطنون في 3.300 دوار تابع ل 503 جماعة قروية جبلية أو صعبة الولوج متواجدة ب 22 إقليما، بغلاف مالي يقدر ب 5 مليار درهم.

ومن بين الأهداف المتوخاة من هذا البرنامج<sup>(2)</sup>:

- تحسين مستوى عيش ساكنة المناطق الجبلية أو الصعبة الولوج.
- تقليص الفوارق في مجال الولوج إلى البنيات التحتية الأساسية والتجهيزات وخدمات القرب (قروية، صحة، تعليم، كهربة، الماء الشروب).
- إدماج الساكنة المستهدفة في الدينامية التي أطلقتها المبادرة.

1- المرجع نفسه، ص 31.

2- المرجع نفسه، ص 36.

## 6- المحور الخامس: برامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية (المرحلة الثالثة 2019-2023):

إن المرحلة الثالثة من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية التي أعلن صاحب الجلالة الملك محمد السادس عن انطلاقها يوم 19 شتنبر 2018، تستند للتوجهات الملكية السامية الواردة في خطاب العرش ل 2018 وعلى نتائج وخلصات تقييم وتوصيات مختلف الشركاء<sup>(1)</sup>.

وترتكز هذه المرحلة على مقارنة متجددة تهدف إلى تحسين وتعزيز المكتسبات مع إعادة توجيه البرامج سعياً للنهوض بالرأسمال البشري والعناية بالأجيال الصاعدة ودعم الفئات الهشة بالإضافة إلى اعتماد جيل جديد من المبادرات المدرة للدخل و المحدثة لفرص الشغل.

ترتكز هذه المرحلة على أربعة برامج أساسية<sup>(2)</sup>:

**البرنامج الأول:** برنامج تدارك الخصائص على مستوى البنيات التحتية، والخدمات الأساسية، بالمجالات الترابية الأقل تجهيزاً وذلك عبر مواصلة تنفيذ الشق المتعلق بالمبادرة الوطنية للتنمية البشرية في إطار برنامج تقليص الفوارق الاجتماعية والمجالية بالعالم القروي، مع العمل على دعم الولوج للبنيات التحتية والخدمات الأساسية بالمراكز القروية الأقل تجهيزاً.

**البرنامج الثاني:** مواكبة الأشخاص في وضعية هشاشة عبر محاربة الهشاشة وتحسين ظروف التكفل لفائدة إحدى عشرة فئة بدون موارد كالأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة والمرضى والمسنين بدون موارد. و النساء في وضعية هشاشة، السجناء السابقين بدون موارد، والمتسولين والمتشردين، والمدمنين المعوزين. حماية الطفولة والشباب.

**البرنامج الثالث:** تحسين الدخل، والإدماج الاقتصادي للشباب عبر تعزيز فرص الشغل لفائدة الشباب وإنعاش الحس المقاوالاتي إضافة إلى اعتماد جيل جديد من المشاريع التي تساهم في تهيئة الإمكانيات والمؤهلات المحلية وذلك عبر تبني مقارنة سلاسل الإنتاج.

**البرنامج الرابع:** الدفع بالتنمية البشرية للأجيال الصاعدة عبر الاستثمار في الرأسمال البشري للفرد طيلة مراحل نموه، باعتماد مقارنة استباقية من أجل التصدي للمعيقات الرئيسية للتنمية البشرية، بتركيز تدخلات المبادرة على محورين جوهريين: محور تنمية الطفولة المبكرة، المحور مواكبة الطفولة والشباب وسيتم اختيار الجمعيات الشريكة على أساس مجموعة من المعايير المتعلقة بالتنظيم والقدرة على التدبير المالي، ومعايير التقييم والتتبع.

1- أرضية عمل لتنفيذ المبادرة الوطنية للتنمية البشرية برسم 2019-2023، وزارة الداخلية، الرباط، ص 3، [www.indh.ma](http://www.indh.ma)  
2- المرجع نفسه، ص 3.

كما ستساهم الجمعيات في استثمار خبراتها في مجال التوظيف، وريادة الأعمال، والاقتصاد الاجتماعي والتضامني ونشر الممارسات الجيدة والقواعد المنهجية، بالإضافة إلى تعبئة الفاعلين في القطاع الخاص والمجتمع المدني.

## 7- المحور السادس: الوسائل والآليات:

تعتمد المبادرة على نهج مبادئ الشفافية والحكامة الجيدة والديمقراطية التشاركية من خلال توفير مجموعة من الأجهزة والآليات المؤسساتية التي تتوزع بين ما هو مركزي وما هو جهوي و محلي مع إحداث مرصد وطني للتنمية البشرية.

### 7-1- أجهزة الحكامة:

#### 7-1-1- الفقرة الأولى: على المستوى المركزي، هناك لجنتان<sup>(1)</sup>:

أ- اللجنة الإستراتيجية بين وزارية، برئاسة رئيس الحكومة، وتتكون من أعضاء الحكومة والمؤسسات والهيئات العمومية المعنية.

مهامها:- تضع هذه اللجنة الإطار الاستراتيجي للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية، وخصوصا في مجال التعاون الدولي والتواصل المؤسسي والتكوين ودعم الكفاءات.

-تضع الإطار الاستراتيجي للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية، وخصوصا في مجال التعاون الدولي والتواصل المؤسسي والتكوين ودعم الكفاءات.

-تحدد إطار الموازنة المالية.

-تؤمن التواصل الأفقي بين مختلف القطاعات الوزارية، من أجل التوصل إلى بلوغ الأهداف والرفع إلى أقصى حد من تأزر تلك القطاعات في مساهمتها في برامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

ب- لجنة القيادة، يرأسها وزير الداخلية، وتتألف من القطاعات المكلفة بالمالية والتنمية الاجتماعية، والتنمية القروية والصحة، والتربية، والسكنى والتجهيز والنقل، والمكتب الوطني للماء والكهرباء وهي مكلفة بتتبع وتقييم تفعيل الشامل للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

مهامها:-التتبع العام لتفعيل المبادرة الوطنية للتنمية البشرية وتقييمها العام.

-المصادقة على الاقتراحات المتعلقة بتفعيل المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

-إعداد تقارير وبيانات حصيلة تعرض على اللجنة الإستراتيجية من أجل الإخبار.

1- المبادرة الوطنية للتنمية البشرية: تحليل وتوصيات، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي، إعداد اللجنة الدائمة المكلفة بالشؤون الاجتماعية والتضامن [www.cese.ma](http://www.cese.ma) ص 52.

7-1-2- الفقرة الثانية: على المستوى الترابي هناك ثلاث لجان<sup>(1)</sup>:

أ- اللجنة الجهوية للتنمية البشرية: يرأسها والي الجهة، وتضم عمال الأقاليم والولايات، ورئيس المجلس الجهوي، ورؤساء المجالس الإقليمية والولائية، ومصالح الدولة اللامركزية، والمؤسسات العمومية المعنية أكثر من غيرها، وممثلي النسيج الجمعي الجهوي، وقطاع القروض الصغيرة، والجامعة، والقطاع الخاص. ويتجلى دورها الأساسي في:

- تحقيق الانسجام الشامل بين المبادرات الإقليمية للتنمية البشرية.

- بلورة مخطط جهوي للتنمية البشرية، يدمج آفاق تنمية الجهة ويحقق الالتقائية بين برامج الدولة والمؤسسات العمومية والجماعات المحلية و أعمال المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

- الدعم الجهوي وقيادة برنامج الهشاشة.

- مراكمة التجارب والاستفادة منها وتبادلها.

ب- اللجنة الإقليمية للتنمية البشرية: برئاسة العامل، وهي هيئة تملك سلطة القرار، وتركيبها الإجرائية محدودة ومتوازنة، تجمع المنتخبين والإدارة والمجتمع المدني.

مهامها على المستوى المحلي:

- المصادقة على المبادرات المحلية للتنمية البشرية في برامج محاربة الفقر في الوسط القروي والإقصاء في الوسط الحضري.

- بلورة اتفاقات تمويل للمبادرات المحلية للتنمية البشرية مع مختلف الشركاء المحليين المعنيين.

- بلورة مخطط الهشاشة الإقليمي (أو الولائي).

- الإفراج عن الأرصدة المقابلة للمبادرات المحلية للتنمية البشرية التي تتم المصادقة عليها، وذلك حسب درجة تقدم المشاريع.

- الإشراف على تفعيل البرامج وعمليات التتبع والمراقبة والتعاقد، كلها أمور تسند بطريقة تعاقدية إلى

مسؤولي المصالح اللامركزية والمؤسسات العمومية المعنية والجماعات المحلية والجمعيات وما إليها.

مهامها على المستوى المركزي:

- الدعم الإقليمي للمبادرات المحلية للتنمية البشرية.

- التعاقد السنوي مع المستوى المركزي في ما يخص الموارد اللازمة للدعم الإقليمي للمبادرات المحلية للتنمية البشرية.

- تمكين المستوى المركزي من مؤشرات تتبع الإنجازات وتطورات التنمية البشرية.

بالموازاة مع ذلك، يتعين على المجلس الإقليمي أن يقوم بمراجعة برنامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية الإقليمية، في منظور يتوخى الالتقائية بين البرامج القطاعية.

ج- اللجنة المحلية للتنمية البشرية: يرأسها رئيس المجلس الجماعي، وتضم هذه اللجنة ممثلي المنتخبين والجماعات، وممثلين عن النسيج الجمعوي، وممثلين عن المصالح التقنية اللامركزية، مع حد أقصى قدره 15 شخصا، يجري انتخابهم بالطريقة التالية: يعين رئيس الجماعة القروية أو ممثله بموجب مرسوم. أما المنتخبون (5 مقاعد حدا أقصى، بما في ذلك مقعد الرئيس) فيتم تعيينهم بتشاور مع المجلس الجماعي. وأما ممثلو المجتمع المدني والجمعيات ومنظمات المنتجين وممثلو الفاعلين الاقتصاديين (خمس مقاعد)، فيتم تعيينهم إثر مشاوره موسعة، مع الحرص على أن تكون كل المجموعات الاجتماعية ممثلة، ومنها على الخصوص النساء والشباب، وأما ممثلو المصالح الخارجية للدولة (5 مقاعد حدا أقصى)، فيتم تعيينهم من قبل الإدارات التي ينتسبون إليها، ويعينهم رئيس الجماعة بتشاور مع السلطة المحلية.

مهامها:

- بلورة المبادرة المحلية للتنمية البشرية من قبل اللجنة المركزية، مع إمكان الحصول على دعم ومساعدة تقنية خارجية.

- التفعيل الإجرائي للبرامج و الأعمال التي يقع عليها الاختيار على المستوى المحلي.

- تأمين عملية تتبع البرامج التي يتم اختيارها محليا، وتفعيلها ميدانيا.

### 7-1-3- الفقرة الثالثة: هيئة التنسيق<sup>(1)</sup>:

التنسيق الوطنية للتنمية البشرية:

إن التنسيق الوطنية لوزارة الداخلية، هي المسؤولة عن تنسيق مشاريع المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، وهي إدارة ذات مهمة، تعمل تحت رئاسة العامل المنسق الوطني،

مهامها:- تقديم دعم تقني للجان الجهوية والإقليمية والمحلية وغيرها من الكيانات التي تشارك في تنفيذ برنامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، وخصوصا ما يتعلق بتطبيق مقتضيات الدلائل المسطرية.

- تأمين تفعيل استراتيجيات التكوين ودعم القدرات والتواصل، في إطار مواكبة الفعاليات المحلية.

- الإشراف على تنفيذ تفعيل برامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

- تأمين واجهة تفاعلية لمختلف الشركاء، لمختلف الشركاء، وكذا التأطير التقني والمالي اللازم.

- إعداد التقارير حول الحصيلة المنجزة الموجهة إلى لجنة القيادة.

قسم العمل الاجتماعي:

1- المبادرة الوطنية للتنمية البشرية: تحليل وتوصيات، مرجع سابق، ص 54.

يعمل قسم العمل الاجتماعي تحت إشراف وزارة الداخلية، ويتعلق الأمر بوحدة لإدارة الإقليم/الولاية، تخضع لسلطة العامل، تم إحداثها في 2005. وهي مكلفة بما يلي:

- أمانة اللجنة الإقليمية للتنمية البشرية واللجنة الجهوية للتنمية البشرية.
- التحقق من مطابقة المبادرات المحلية للتنمية البشرية مع الدلائل الإجرائية، وذلك قبل عرضها على اللجنة الإقليمية للتنمية البشرية من أجل المصادقة.
- تأمين عملية تتبع المبادرات المحلية للتنمية البشرية.
- تجميع التشخيصات التشاركية والمبادرات المحلية للتنمية البشرية في إطار برنامج محاربة الهشاشة.
- تتبع برنامج محاربة الهشاشة.
- تأمين المساعدة التقنية والتكوين لفائدة فرق التنشيط في الأحياء والجماعات.
- إعداد الاتفاقيات.

طبقا للرسالة الوزارية رقم 10753، بتاريخ 14 يوليوز 2008، أصبحت أقسام العمل الاجتماعي تتوفر، على مستوى الولايات عواصم الجهات، على أربع مصالح:

- مصلحة التنسيق.
- مصلحة التواصل.
- مصلحة التكوين وتقوية القدرات.
- مصلحة التتبع والتقييم.

كما تتوفر هذه الأقسام، على مستوى العمالات الدوائر والأقاليم، على ثلاث مصالح:

- مصلحة التواصل.
- مصلحة التكوين ودعم القدرات.
- مصلحة التتبع والتقييم.

#### 7-1-4- الفقرة الرابعة: آليات تفعيل المبادرة:

يرتكز تنفيذ المبادرة الوطنية للتنمية البشرية على آليتين رئيسيتين، هما آليتا المقاربة التشاركية والمقاربة المندمجة، وإذا كانت المقاربة التشاركية تعتبر آلية تجديدية في ثقافة تدبير السياسات العمومية للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية، فإن المقاربة المندمجة بالإمكان اعتبارها آلية توحيدية لمختلف المتدخلين المعنيين بتفعيلها<sup>(1)</sup>.

#### 7-1-5- الفقرة الخامسة: آليات متابعة المبادرة:

إن المتابعة هي عبارة عن مسلسل للتواصل منظم للحصول على انطباع موحد حول سير المشروع على مستوى الفرق التقنية وعلى مستوى العلاقة بين الفرق ومحيطها وعلى مستوى تنفيذ المشاريع كما أن

1- سعيد جفري وآخرون، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مرجع سابق، ص 106.

المتابعة هي عبارة عن تتبع وتقييم لمراحل التخطيط، انطلاقا من التنظيم والمشاركة إلى ملاءمة الحاجيات والمشاريع والموارد إلى التنفيذ إلى مرحلة قياس آثار هذه المشاريع، كما أنها تشمل كذلك، وضع خطة للتواصل يتم من خلالها إخبار الشركاء والسكان بجميع القرارات والمراحل والمستجدات وتضطلع السلطات العمومية بدور أساسي في عمليتي التتبع والتقييم الخاصتين بتنفيذ برامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية. هذا الدور التقييمي تتفاعل فيه هيئات وهيكل عمومية توظف من قبل كل من الأجهزة التنفيذية العمومية والأجهزة المنتجة على المستويين الوطني والمحلي. وإضافة إلى السلطات العمومية هناك أيضا فاعلون آخرون يقومون بدور المتابعة لبرامج المبادرة كمؤسسات المجتمع المدني المتمثلة في وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة، الاتحادات، المؤسسات المحلية السكنية، جمعيات الآباء... إضافة إلى القطاع الخاص<sup>(1)</sup>.

## 8- خاتمة:

نخلص إذن إلى أن المبادرة الوطنية للتنمية البشرية هي سياسة عمومية جديدة تهدف إلى تعاط جديد مع الملف الاجتماعي بالمغرب، يعتمد آليات حديثة تتجاوز بكثير الطروحات التقليدية القديمة المعمول بها والمعتمدة على "سياسة الانزال" للبرامج والتصورات من المستوى الفوقي، الأمر الذي طبع هذه البرامج بالمحدودية وضعف التوجه والتأثير في الواقع. فهي ثورة ثانية للملك والشعب بعد ثورة الملك والشعب، فهي ورش كبيرة تهدف لتقوية الفعل التنموي للدولة والجماعات المحلية<sup>(2)</sup>، وجمعيات المجتمع المدني، كما أن السياسة الاجتماعية التي حددتها المبادرة الوطنية للتنمية البشرية تقوم على توسيع دائرة الاستفادة من الإمكانيات المتوفرة وإتاحة أكبر قدر من فرص الاختيار أمام كل المغاربة.

إلا أنه بالرغم من مجهودات الدولة في مجال مكافحة الفقر وتحقيق التنمية البشرية بالمجتمع القروي وذلك من خلال إطلاقها للعديد من المشاريع الموازية لمشروع المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، كمخطط المغرب الأخضر وبرنامج المساعدات المالية "تيسير" للأسر المشروط بالتمدرس وبرنامج مليون محفظة، وبرنامج الصحة (المخطط الوطني للصحة في العالم القروي، والاستراتيجية القطاعية للصحة 2012-2016) وبرنامج المساعدة الطبية Ramed والبرامج الخاصة بالتزويد بالماء الصالح للشرب وكهربة العالم القروي (الأول والثاني) علاوة على البرامج التي تم إطلاقها خلال السنوات الأخيرة في مجال البنيات التحتية الرقمية، فإنها لم تفلح كثيرا في فك العزلة عن المجتمع القروي ومن ثم الرقي بمؤشرات التنمية البشرية القروية، وهذا ما تؤكد سنويا تقارير التنمية البشرية الصادرة عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الذي مازال يضع المغرب في رتب متدنية للتنمية البشرية.



1- المرجع نفسه، ص 147.

2- Ahmed Jmila: Eléments d'une approche de panification locale adaptée à l'INDH, les cahiers, N°5, Novembre —décembre 2006, p: 32.

## 9- قائمة المراجع:

### المراجع بالعربية:

- 1- تقرير موضوعاتي حول: مدى جاهزية المغرب لتنفيذ أهداف التنمية المستدامة 2015-2030، المملكة المغربية، منشورات المجلس الأعلى للحسابات، 2019.
- 2- جفري (سعيد) وآخرون: المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مطبعة ouma graph، الدار البيضاء، ط1، 2007.
- 3- خطاب صاحب الجلالة الملك محمد السادس المعلن عن المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، والمؤرخ في 18 ماي 2005.
- 4- سطى (عبد الإله): استراتيجية التنمية البشرية في المغرب، دليل الامتحانات المهنية، الكتاب النظري، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- 5- الطلحي (أحمد): ثقافة التنمية، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2007.
- 6- المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، برنامج محاربة الفقر في العالم القروي، المملكة المغربية، غشت، 2005.
- 7- مادي (لحسن): تدير مشاريع التنمية البشرية، منشورات مجلة علوم التربية، دار التوحيدي للنشر والتوزيع، ط1، 2006.
- 8- المغرب بين أهداف الألفية من أجل التنمية وأهداف التنمية المستدامة، المكتسبات والتحديات، منشورات المندوبية السامية للتخطيط، التقرير الوطني 2015.
- 9- المغرب الممكن، تقرير الخمسينية: تأليف جماعة من الباحثين، ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006.
- 10- ملف بعنوان وزارة الاقتصاد والمالية والخصوصية فاعل أساسي في تجسيد المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مجلة المالية والخصوصية، مديرية الشؤون الإدارية والعامية، العدد الخامس – شتنبر 2006.

### المراجع الإلكترونية:

- 1- أرضية عمل لتنفيذ المبادرة الوطنية للتنمية البشرية برسم 2019-2023، وزارة الداخلية، الرباط: [www.indh.ma](http://www.indh.ma)
- 2- برنامج محاربة التهميش، المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، المملكة المغربية، غشت 2005 [www.indh.ma](http://www.indh.ma)
- 3- تفعيل المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، المذكرة التوجيهية 2011-2015 [www.indh.ma](http://www.indh.ma)
- 4- دليل المساطر محاربة الإقصاء الاجتماعي بالوسط الحضري، [www.indh.ma](http://www.indh.ma)
- 5- سطى (عبد الإله): استراتيجية التنمية البشرية في المغرب، [www.rezgar.com](http://www.rezgar.com)



6- المبادرة الوطنية للتنمية البشرية: تحليل وتوصيات، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي، إعداد اللجنة الدائمة المكلفة بالشؤون الاجتماعية والتضامن [www.cese.ma](http://www.cese.ma).

### المراجع الأجنبية:

- 1- Ahmed Jamila: Elements d'une approche de planification locale adaptée à l'INDH, les cahiers, N°5, November –décembre 2006.
- 2- Pauvreté, développement humain & développement social au Maroc, Royaume du Maroc Haut –commissariat au plan,décembre,2005.

# منزلة الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

## The status of applied Islamic in the thought of Mohamed Arkoun

د. محمد رياض الدقداقي

باحث جامعة سوسة  
تونس

[mohamedryadh@yahoo.fr](mailto:mohamedryadh@yahoo.fr)



## منزلة الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

د. محمد رياض الددقاي

### الملخص:

نشتغل في هذه الورقة على المشروع المركزي الذي سخر له أركون مسيرته العلمية، ونعني به الإسلاميات التطبيقية، باعتباره إطارا نظريا جديدا رمى من خلاله المفكر الجزائري إلى تدارك نقائص الإسلاميات الكلاسيكية كما تبنت له في المدونة الاستشراقية حيث طغت النزعة الانتقائية والحياة الباردة ولم تتوقّف إلى تبين الكثير من الجوانب والأبعاد التي تزخر بها الثقافة الإسلامية، مهملّة أشكال التعبير الشفوي والمعيش غير المكتوب والتعبيرات الكتابية غير الرسمية والأنظمة الرمزية غير الشفاهية. وهي جوانب على أهميتها ظلت مقصاة، حبيسة دائرة اللامفكر فيه. تركيب طويل جدا

الكلمات المفتاح: أركون، الاستشراق، النقد، الإسلاميات التطبيقية، اللامفكر فيه.

### Abstract:

We focus in the paper on the basic project that Arkoun devotes his scientific career to: that is on applied Islamic since the latter is considered as a new theoretical frame through which the Algerian intellectual tried to the overcome the flaws of classical Islamic as perceived in the orientalist chronicle. In this chronicle, the thinker noticed a trend of selectivity and cold neutrality. A failure in revealing many sides and dimensions that characterize Islamic culture also noticed while neglecting and disregarding the forms of oral repression, the ours written and spoken non-oral symbolic systems despite their importance.

**Key terms:** Arkoun; orientalism, criticism, Applied Islamic; the neglected.

## 1- المقدمة:

يعد نقد الخطاب الاستشراقي في محطة محورية في فكر محمد أركون<sup>1</sup> فقد مثلت أرضية خصبة لتأسيس مشروعه الفكري المركزي الموسوم "بالإسلاميات التطبيقية" باعتباره إطار عمل جديد يتغيا تلافي هنات الإسلاميات الكلاسيكية وتقديم مقاربة مغايرة لقراءة الإسلام، تهجر المؤلف المتداول. ولا يشقّ على المتتبع لأعمال أركون الإقرار بأنّه قد انتدب نفسه لبلوغ عدّة غايات لعلّ أظهرها إعادة التفكير في الكثير من الظواهر التي لم تنل حظها من الاهتمام على امتداد تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وفي مرحلة موالية تجاوز المطبّات التي وقع فيها الخطاب الاستشراقي، هذا الخطاب الذي تراجع الطلب على بضاعته غداة انعتاق الشعوب العربية من ريق الاستعمار حيث بات لزاما على الباحثين العرب مساءلة المعرفة الغربية عن الإسلام والعالم العربي ومضارعة عدتها المعرفية والنقدية بأخرى من شأنها أن تعيد ترتيب فهمنا للإسلام وثقافة وتاريخا<sup>2</sup>.

ومن المعلوم أنّه بعيد حروب التحرير الوطنية، اشتدّت الحاجة إلى صياغة فهم جديد للدين، لا سيما بعد أن برزت شوكة الحركات الإسلامية التي انطلقت في عملها معزّزة برأسمال رمزي ديني معتبر أتاح لها تحريك سواكن الكثير من الفئات الاجتماعية المعدمة واجتذاب الأنصار الذين التفوا حول خطابها، مشكّلين جبهة معارضة وازنة، بلغت أوج إشعاعها يوم نجاح الثورة الإسلامية في إيران، حيث تكتّفت الدروس والحلقات العلمية بغرض الشحذ الإيديولوجي وإقناع الجماهير بأهمية الإيديولوجيا الدينية وقدرتها على الارتقاء بواقع المسلمين<sup>3</sup>.

لقد نجح المدّ الأصولي العاتي في استثمار الرأسمال الديني على أحسن وجه، إذ توفّق في استمالة الكثير من الفئات المنحدرة إلى أوساط اجتماعية متواضعة في وقت عجزت فيه النخب الحداثيّة عن التأثير في الجماهير، لأنّ خطابها ظلّ متعاليا، بعيدا عن هموم السّواد الأعظم من الناس.

في ضوء ما تقدّم، يرى المفكر الجزائري أنّه من الضروري الانخراط في مشروع فكري جديد يتخطى برودة الخطاب الاستشراقي وحياديته المعرفة، وهي المهمة الموكولة إلى الإسلاميات التطبيقية. لذلك حري بنا أن نتساءل عن أهمية هذا المشروع.

1- محمد أركون (1928-2010) مفكر جزائري، باحث في الإسلاميات، أمسك بناصية المناهج الحديثة، تميّز بمشروعه المركزي "نقد العقل الإسلامي" من أهم أعماله، الفكر العربي، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، نافذة على الإسلام، الأنسة في الفكر العربي.  
2- نبيل فازیو، الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى فكر محمد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، ص 42-43.  
3- راجع محمد أركون القرآن، من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط2، تع، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2012، ص55.

## 2- في أهمية الإسلاميات التطبيقية:

يصادر تعبير لا ينسجم مع الفكرة أركون على ما يكتسيه مشروع الإسلاميات التطبيقية من أهمية من أجل كشف المنزقات الإيديولوجية التي تهدد فهم الظاهرة الدينية وهو ما يفسر تمسكه بالحياد إزاء مختلف التشكيلات الإيديولوجية التي كونت معالم المشهد السياسي الإسلامي. وقد سمحت له هذه المسافة النقدية بإعمال أدواته المنهجية في قراءة طبيعة تشكّل العقل الإسلامي واشتغاله، أو بعبارة أجلي تيسر لأركون إجراء مسح إبستيمي للعقل الذي تلقى الرسالة المحمدية من خلال فحص الثقافة السائدة عصرئذ والتي اتسمت بـ "خلط بين الأسطوري والتاريخي وبوضع تصنيفات دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وباقتناع نيولوجي يقضي بأفضلية المتعالي والمتواطئ لكلام الله كما شرحه وحفظه ونقله العلماء، وبعقل أزلي عبر تاريخي (Transhistorique) بحكم تجذره في الكلام الإلهي وامتلاكه لأساس أنطولوجي يتعالى على كلّ ضروب التاريخية<sup>1</sup>

من البين أنّ المهمة المنوطة بالإسلاميات التطبيقية هي كسر السياج الدوغمائي الذي كبّل العقل الإسلامي وحرمه من أن يطوّر وعيه الإبستمولوجي بما يسمح له بتغيير فهمه للكثير من الظواهر وتحيينها بما يتلاءم والطفرة المنهجية التي شهدتها حقل العلوم الإنسانية. فالانفتاح على المكتسبات المعرفية الجديدة ضرورة لا محيد عنها لأي مسعى يتقصد تعصير فهم التراث والنصّ القرآني المؤسس، بعد أن بانّت حدود الإنغلاق الدوغمائي وتواضع المجهود الاستشراقي الذي أفرز خطابا مغلقا جافا، لا يسعف بالإحاطة بمختلف جوانب الفكر الإسلامي.<sup>2</sup>

إذن توكل للإسلاميات التطبيقية مهمة نسج علاقة نقدية مع التراث الإسلامي من خلال تبين تصاريف الإسلام في الواقع المعيش وفي وعي المسلمين أنفسهم. وهي مهمة تغاير نوعيا ما استقام في الأدبيات الإسلامية التبجيلية التي كانت أحرص على الامتثال إلى ما سطرته المؤسسة الرسمية. وتستمد الخطوة الأركونية فرادتها من أسلوب المعالجة وأدوات البحث، بما أنّ صاحب "نقد العقل الإسلامي" تسلّح بعدّة منهجية متينة سداها جملة ما توصلت إليه حقول البحث في الأركيولوجيا والتأويلية والبنوية من نتائج طريفة أتاحت للباحثين الغربيين مباشرة النصوص الدينية والتاريخية من منطلقات غير مألوفة، فضلا عن تدشين مساحات جديدة في البحث، لاسيما في مجال الثيولوجيا والنصوص التي تعني بالمقدس عموما فقد "استثمر بعض المفكرين المقاربة الألسنية التفكيكية التي أبانت عن الأبعاد الرمزية الثاوية وراء ذلك النص (الديني)، صادرين في ذلك عن رؤية تاريخية مقارنة قادت إلى إبراز تاريخيته وما يستدعيه ذلك من تحليل فلسفي لمشكلة المعنى والرمز الديني<sup>3</sup>.

1- Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison islamique, Paris Edition Mouton, 1984, p 50.

2- فازيو، الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 50.

3- المرجع نفسه، ص 52.

ليس من شكّ في أنّ المسعى الأركوني يتنزّل في إطار الحرص على الاستفادة من الجدل المستفيض الذي وسم المشهد الفكري والفلسفي الغربي، حيث استأثرت فلسفة الدين بنصيب غزير من اهتمام فلاسفة الدين، وقد باشروها من خلال تفعيل معول الهيرومونييطيقا الدينية، لذلك رأى فيها أركون نموذجا زاهيا حريّ بالفكر الإسلامي الاقتداء به. وقصد إدراك هذه الغاية، صوّب الباحث الجزائري اهتمامه نحو مفهوم الوعي، معتبرا إياه جوهر المسار التجديدي في الإسلام برمّته، قياسا بالمنزلة الأثيرة التي يحتلّها في الضمير الجمعي الإسلامي، حيث تركت الطمأنينة مكانها للقلق وبات هذا الضمير يعيش على وقع كوكبة من الأسئلة والإشكالات المحرّجة التي لم يعثر لها عن جواب يشفي غليل المسلم المعاصر لذلك، طفق أركون يعمل على الإحاطة بظاهرة الوعي معتبرا إياها ظاهرة إنسانية مرتبطة بالشرط الديني للإنسان<sup>1</sup>.

في المقابل، لم يتردّد أركون في توجيه نقد حاد للحدائث الغربية التي اتخذت موقفا عدما من الظاهرة الدينية، وزجّت بها خانة الخرافة على الرغم من الجهود السخية التي بذلها جمهرة من الباحثين على غرار ليفي ستروس Levistrauss وغيرتز geerts ودومون dumont ابتغاء رد الاعتبار للجانب غير العقلاني من الثقافة الإنسانية للسرد والحكاية والمعيش في التجربة الدينية، كما للعقل الشفاهي في مقابل العقل المكتوب<sup>2</sup>.

والرأي عند محمد أركون "أن الثقافة الحديثة بكلّ أنواعها(.....) تجعلنا ننفر أكثر فأكثر من الموضوعات المؤسّسة للأديان التوحيدية. وأقصد بهذه الموضوعات الوظيفية النبوية والخطاب النبوي ثم الوعي ثم تدخل الله في التاريخ ثم الكتابات المقدسة، ثم الكتاب المقدس كوعاء لكلام الله ثم التراث الحي ثم كتاب السلف الصالح الذي نقل إلينا تعاليم الله عن طريق وساطة أنبيائه ثم أسرار الإيمان ثم الحياة الأبدية والخلود<sup>3</sup>. لذلك تستقيم مهمة الإسلاميات التطبيقية استكمالا لما بدأه الاستشراق، الذي على الرغم من قيمة إنجاز بعض أعلامه، ظلّ برّانيا وتعدّز عليه تفكيك العقل الإسلامي، وهو ما حال دون تطوير النتائج التي توصل إليها المفسّرون القدامى وارتياح آفاق جديدة. لذلك، قمين بنا أن نتساءل عن الروافد النظرية التي متح منها المشروع الأركوني.

### 3- الروافد النظرية للإسلاميات التطبيقية:

استند أركون في إقامة صرح مشروعه الفكري إلى ما يصطلح عليه المنهجية التعدّدية، حيث أنّه لا يركن إلى منهجية بعينها، لذلك تحفل أعماله بتقاطع المنهجيات الألسنية والتاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجيا، وهو ما يعكس تشعب هذا المشروع وغزارة أطلاع صاحبه وتكوينه الموسوعي المتين. فاستدعاء أكثر من حقل معرفي والانتصار لتظافر المنهجيات والتخصّصات، يؤكد أنّ المفكر الجزائري يحاول جديدا بالانعتاق من

1 المرجع نفسه، ص 52.

2 المرجع نفسه، ص 52.

3- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تع، هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 2008، ص268.

إسار الالتزام بمنهجية بعينها والاكتفاء بتطبيقها آليا على النص وهو ما يمكن أن نعهده، بلا موارد ثورة ابستمية في المشهد الفكري العربي. ذلك أن المتأمل في مناهج النقد يلفيها على قدر من التشعب والاتساع عظيم. وهي تتناسل من بعضها وتتهل من عدة تخصصات، بما يجعل توظيفها مجمعة أمرا محمودا، يفضي إلى غنم معرفي ذي بال. إننا مع أركون بصدد التأسيس للعقل الاستطلاعي المنبثق الذي ينشد خلخلة الكثير من مكتسبات العقليين الوسيط والحديث باستخدام معول الحفريات المعرفية بغرض تفكيك بنية دينك العقليين إذ "على الإسلامولوجي أن يكون عالم لسانيات (....) كما أنه لا يمكن أن يختزل الإسلام من حيث هودين إلى منظومة من الأفكار المجردة التي تمتلك حياتها الخاصة كما لو أنها ماهيات ثابتة".<sup>1</sup> فالإسلام ظاهرة مركبة، فهو ظاهرة اجتماعية تعبر عن سيرورة تطوّر المجتمعات الإسلامية. وهو ظاهرة ثقافية تتضمن مختلف الأشكال التعبيرية الرمزية من فن وأدب وفكر.<sup>2</sup>

إن تبني هذه المنهجية الشاملة، يشي لا فقط بعسر تناول الظاهرة الإسلامية وإنّما أيضا بالوعي الحاد الذي سكن أركون وأفصح عنه في مختلف أعماله بضرورة الانخراط الجدي في مسار التفكير النقدي لأنّ ه العاصم من موجات الصخب الإيديولوجي الذي ملأ المشهد الفكري العربي، حيث التخندق المذهبي على أشده، ووطيس الإيديولوجيا قد بلغ ذروته مفرزا وعيا شقيا عمق الجمود الفكري وعزّز الفوات الحضاري الذي تتخبّط فيه الشعوب العربية والمسلمة، ممّا عطّل إمكانية استنشاق هواء فكري نقدي نقيّ يساعد على تجاوز الانسدادات الفكرية القائمة.

كما شكلت الأنثروبولوجيا مجالاً ثرا متح منه أركون، حيث لم يخف تأثره بأعمال روجيه باستيد، لاسيما كتابه العمدة "الأنثروبولوجيا التطبيقية"، كما أعجب بمجهود الأنايس الفرنسي كلود ليفي ستروس، رغم الفوارق الجوهرية التي تفضل مجالي اهتمامهما. فبينما اتّخذ ستروس من المجتمعات البدائية مادّة لدرسه، يّم أركون وجهه شطر الثقافة الإسلامية.<sup>3</sup>

ومشروع الإسلاميات التطبيقية مدين لمكتسبات علم الاجتماع، حيث لا يندر في المتن الأركوني تواتر مفردات مستقاة من مجال السوسيولوجي، إذ يبرز تأثير عالم الاجتماع الفرنسي بورديو Bourdieu صريحا من خلال الحضور المكثف لمفاهيم من قبيل الهيمنة، الرأسمال الرمزي، الحسن العملي ألا تحتاج تعريفا في الهامش. كما أن بصمة السوسيولوجيا الفرنسي جورج بالاندييه George Balandier تبدو جليّة، إذ يعود له الفضل في صياغة تصوّر الدينامي للمجتمع، بما أنّ مجهوده البحثي تمخّض للتنقيب عن معنى الدولة والسياسة في المجتمعات البدائية مؤكدا متانة الوشائج بين الدولة والمجتمع والسياسة حتى في هذه المجتمعات المصنّفة بدائية من المنظور الاثنوغرافي.<sup>4</sup>

1-Arkoun, pour une critique de la raison islamique, op. cit. p 53.

2-Ibid, p 54.

3- Arkoun, La construction humaine de l'Islam, Paris, Albin Michel, 2012, p 48.

4- George Balandier, Anthropologie politique, Paris, PUF, 1967, p 26.

كما اغتنت المدونة الأركونية بمنجزات مدرسة الحوليات الفرنسية، تلك المدرسة التي سعت انطلاقاً من أعمال ثلثة من أعلامها إلى بلورة مفهوم جديد للتاريخ عماده التحقيب، وذلك من خلال التقاء نظرة شاملة متفهمّة على كل مرحلة باستحضار الدور الذي تلعبه كل مكونات الرّوح الإنسانية، و عبر التسليم بتمايز الحقبة من منظور الفرد عن معناها من منظور التاريخ<sup>1</sup>.

لقد توّطدت قناعة أركون بمحدودية مقارنة تاريخ الأفكار وعجزها عن استيعاب مختلف مكونات التاريخ الإسلامي، لذلك لم يخف صاحب "نقد العقل الإسلامي" امتعاضه من هذا التمشي، في المقابل اجتذبه أسلوب فوكو ومنزعه الابستيمي الطريف في تحليل تاريخ المنظومات الفكرية. وهو ما يسمح لنا بالمجازفة باستنتاج أنّ المشروع الأركوني هو توسيع لأركيولوجيا فوكو ولتفكيكية دريدا لتشمل التاريخ الثقافي الإسلامي.<sup>2</sup>

كما لا يعزب عنا أن نشير إلى الأثر الجليل لمرجعية فلسفة الحداثة الغربية وما بعدها ممثلة في أبرز أعلامها، كانط، ريكور، هابرماس، ديريدا، فوكو... إذ يعود لهم الفضل في تأسيس العقل الاستطاعي المنبثق وهو العقل المابعد حدائي الأخذ في التشكل والمنحدر من الحداثة<sup>3</sup>.

إذن تأزرت العديد من المرجعيات من حقول معرفية متنوّعة في إقامة صرح المشروع الفكري الأركوني الذي ابتغى صاحبه من ورائه تجاوز هنات الطرح الاستشراقي واستيعاب مكتسباته، أملاً في إحاطة أشمل بالتاريخ الإسلامي وقراءته قراءة منصفة. فيستحيل هذا المنجز الفكري استكمالاً للشروط الاستشراقي رغم التعتت الذي أبداه المستشرقون في قبول الإصلاحات التي اقترحها أركون وتمسّكهم بموقف "احتقاري من أي محاولة تجديد منهجية (...). لهذا السبب، فإن المرء يأسف لأن علماء الإسلاميات الغربيين (أو المستشرقين) الذين اعتادوا على نقد النزعة المحافظة لدى المسلمين الخاضعين لهيبة تراث غير منقود، أي الخاضعين للتقليد يفعلون الشيء نفسه تماماً عندما يتحدثون عن أشياء تخصّ الإيمان<sup>4</sup>.

لا مرأ في أنّ مشروع الإسلاميات التطبيقية هو خيار استراتيجي انتصر له المفكر الجزائري انطلاقاً من قناعته بأنّ مساحات هامة من الفكر الإسلامي مازالت مستغلقة وعصيّة عن الدرس و بالتالي فإن انكماش

1- Fernand Braudel, *grammaire de la civilisation*, Paris, Flammarion, 1993, p 26.

في هذا الإطار يقول أركون إنها (مدرسة الحوليات) توسع معرفتنا لتشمل انتاجات الروح في كل لحظة من لحظات التاريخ، حيث تتبلور أنساق من التفكير. لقد استطاعت أن تكشف عن وجود دينامية مستمرة صادرة في ذلك عن اهتجاسها غير المنقطع المحكوم بواقع التفاعل الدائم بين أهم ملكات الروح (الخيال، المخيال، المتخيل، الذاكرة الجماعية... إلخ) والسياقات (التاريخية) واللغات حيث تتحدد أفضلية هذه الملكة عن الأخرى، فتارة تعطي الأولية للعقل وتارة أخرى للخيال الخلاق، وفي حالة أخرى تتدخل الذاكرة لتفرض حكاياتها الخاصة. إن هذه الدينامية تمثّل طاقة فكر يشتغل على سياقات اجتماعية وتاريخية (مختلفة).

- M. Arkoun, *la construction humaine de l'islam*, p 49.

2- فازيو، الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 64.

3- المرجع نفسه، ص 65.

4- أركون، من التفسير بالمأثور إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 43.



قارة اللامفكر فيه مرتين بتطوير أدوات مباشرة هذا الفكر و توسيع مجال النقد على أمل إدراك نتائج طريفة تساهم في زعزعة البديهيات التي اطمأن لها الوعي الجمعي الإسلامي طوال قرون .

#### 4- مهمة الإسلاميات التطبيقية:

لا يعسر على المتتبع الوفي لإنتاج محمد أركون الفكري أن يقرّ بأنّ المهمة الجوهرية لمشروع الإسلاميات التطبيقية هي تحرير الفكر الإسلامي من العوائق المعرفية و التابوهات و الأفكار الأسطورية التي رانت على عقول أهل الملة الإسلامية وقد تغوّل هذا المنحى الميثي في أجواء حامية بالصراعات الإيديولوجية حيث اكتسحت التيارات الأصولية المشهد السياسي بفضل تنامي عدد مؤيديها و دخلت في صراعات مباشرة مع السلطة القائمة وقتها، أملا في الوصول إلى الحكم وفرض عقيدتها .

ولا شك في أنّ أول خطوات الإصلاح هي إشاعة قيم التنوير و التفكير العقلاني الحرّ و المسؤول بدءا بنقد التراث نقدا علميا رصينا نظير هجر المنزع التبجيلي ودرء خطر التقوقع في قراءة انغلاقية، أي بعبارة أركون نزع السّياج الدوغمائي الذي يكرّس قراءة أحادية للتراث فرضتها المؤسسة الرسمية لقاء إقصاء ما عداها من القراءات التي لا تنسجم مع إيديولوجيتها.

تبدو مهمة " الإسلاميات التطبيقية " دقيقة لأنّها مدعوّة إلى دحض الأطروحات المتشدّدة حول الإسلام و إلى تخلص التراث من التوظيفات الإيديولوجية التي أفقدته زحمه، وهو ما من شأنه أن يوقّر أرضية خصبة تساعد على قراءة التراث قراءة متروية و على إقامة حوارية مثمرة بينه و بين الحداثة<sup>1</sup>.

ومع تفهّمنا لثراء المشروع الأركوني و تراكب مستوياته، فقد استصفينا ثلاثة مسائل نحسب أنّها تمثل قطب الرّحى في هذا المشروع، وهي التوالي: التراث و الدّين و اللامفكر فيه و غير القابل للتفكير فيه و المتخيّل و المهمّش و المنسي .

#### 1-4- التراث و الدّين:

تنشد الإسلاميات التطبيقية مقارنة الدين و التراث من منظور إناسي ثقافي وهو ما يستوجب تصحيح النّظر إليهما على اعتبار أنّهما لا ينتميان إلى لحظة تاريخية مضت و بمضمّهما ولّت صلاحيتهما، بل على العكس من ذلك إنّهما مستمرّان في الحاضر بقوة و يفرضان سلطة على ممارسات الناس و يكيّفان نظرهم إلى النماذج العليا و المتعالية في التفكير السليم و السلوك القويم وهذا الحضور المتجدّد لسلطة التراث و الدين ليس ظاهرة خاصة بالمجتمع الإسلامي بل يميّز سائر الشعوب التي تدين بعقيدة دينية أخلاقية عليا، كما هو الحال في مجتمعات الشرق الأقصى . وقد ظل حضور التراث و الدّين كسلطة توجيه و تكييف لافتا في المجتمعات الإسلامية لأسباب تاريخية و سياسية على أساس أنّ هذه المجتمعات لم تعش على غرار نظيرتها الأوروبية قطيعة تاريخية حاسمة انفصل بموجبها الديني عن الدنيوي<sup>2</sup>.

1- فازيو الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 70 .

2- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2016، ص 376 .

والرأي عند أركون أن التراث يستمد حيويته في مجتمعات الإسلام انطلاقاً من الشعور الديني بوجود استمرارية تاريخية، لا انقطاع فيها في تاريخ الإسلام. ويتغذى هذا الشعور من ذاكرة جماعية ترسخ فيها عبر أجيال متطاولة نظام من القيم مشدود إلى أصل متعال هو النص الديني و تجربة الجيل الإسلامي الأول.<sup>1</sup>

وهكذا، فإنّ النصّ الذي يتلى في الصلوات اليومية يعاش من قبل المؤمنين كما عيش لأول مرة، والسلوك النموذجي المعياري للصحابة يعاد إنتاجه من طريق الاقتداء به بما هو السلوك الوحيد القويم الذي يتحقق به نصاب الإيمان. بيد أنّ هذا التراث الحي المتعالى أصلاً يتعرّض في الوقت نفسه لأنواع مختلفة من الاستخدام الإيديولوجي الهادف إلى تحصيل مغنم سياسي أو سلطوي.<sup>2</sup>

يتجلّى مما سبق تحمّس أركون لإعادة قراءة تراث الإسلام بصفة لامشروطة بهدف اقتحام المساحات المغلقة التي أوصلتها المؤسسة الرسمية أمام الفكر الحرّ و المقصود بذلك اجتهادات المتكلمين و الفقهاء التي ارتقت إلى مصاف الحقائق الثابتة و المقدّسة حتّى أمست تمثّل الحقيقة الوحيدة الممكنة و الناطق الرسمي باسم الإسلام الصحيح

و يمكن اختزال الغاية الأساسية التي ابتغاها أركون في هدفين جوهرين هما:

-احترام تراث الإسلام من ضمن احترام التراثيات جميعاً .

تحري الموضوعية و التزام الحياد المعرفي تجاه تعبيراته الفكرية المختلفة .

ففيما يتعلّق بالجانب الأول، فإنّ احترام تراث الإسلام عند المفكّر الجزائري يتّخذ شكل اعتراف بكليته وإصغاء لمختلف أصواته، لنستمع إليه يقول " إنّي لا أدين أيّ نوع من أنواع الأعمال الفكرية بما فيها التفاسير الدينية الجادة على الرغم من اختلافها في ما بينها إلى حدّ التناقض و التصارع كلّ ما أنتج من إبداعات فنيّة أو أدبية أو علمية أو مؤلّفات دينية خلال مسيرة التاريخ يستحق أن نصغي إليه و نعطيه حق الكلام"<sup>3</sup>.

يستبطن هذا التمشي الداعم للتعامل مع التراث في كليته رفضاً لكلّ ضروب الانتقائية الإيديولوجية و المذهبية.

و اعترافاً بتاريخيته وهي خطوة عمليّة جدّية على طريق فهم مقاصده و إدراك المطلب المعرفي من خلال عمليات القراءة و الفهم و التحليل و التأويل والتفكيك و النقد وهو مجهود يشكّل مختلف أبعاد الممارسة الفكرية التي يمكن للباحث أن يقيمها مع التراث فضلاً عن التحلي بالحياد و الموضوعية، على ما في هذه

1- Arkoun, pour une critique de la raison islamique p 112.

2- Ibid, p 113.

3- أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 4 ترجمة و تعليق، هاشم صالح، بيروت دار الساقي، 2007 ص 245.

الخطوة من صعوبة إجرائية، ذلك أنّ الحيداء متى تعلّق الأمر بعلوم الإنسان و المجتمع مطلب عزيز لكن لا مناص من توقّره<sup>1</sup>.

#### 4-2- المفكّر فيه و غير القابل للتفكير فيه:

لشدّ ما يميّز النقد الأركوني، جذريته و الشاهد الأبرز على ذلك هو أنّه لم يقنع بمجرد معالجة مشاكل السطح التي ظل الفكر الإسلامي يثيرها على امتداد قرون، بل إنّه أثر أن يسلك الطريق الوعرة و أن يحفر داخل طبقات هذا الفكر . فله الفضل في إخراج الكثير من المسائل من دائرة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أو بعبارة أخرى من دائرة المنسي واللامفكّر فيه إلى دائرة المفكّر فيه، مقتديا في ذلك ببعض رؤوس الاستشراق و في طليعتهم فولها وزن حيث يتعلّق الأمر برفع جميع الموانع السياسية و الثقافية و الدّينية التي تحول دون التفكير الحيّ في الكثير من المسائل التي كان غير متاح التطرّق إليها بما في ذلك موقف الكنيسة الكاثوليكية الرافض مطلقا لمبدأ البحث العلمي في الشأن الديني ناهيك عن مناخ الديمقراطية الذي وقّر أرضية خصبة للتفكير الحرّ فضلا عن الثورة المعرفية التي هي إحدى أبرز ثمرات الحداثة، حيث أضحت حرّية الفكر هي القاعدة التي لم تستثن أيّ مجال بما في ذلك مجال التفكير الديني<sup>2</sup>.

ويحسن بنا أن نشير في هذا الإطار إلى أنّ اللامفكر فيه هو كلّ موضوع أو مسألة حجب الاهتمام بهما موانع فكرية سياسية في المجال الإسلامي، من قبيل الافتقار إلى الأدوات النظرية و المنهجية الملائمة أو الاكتفاء بمعطيات المعرفة التقليدية و ترديدها بوصفها الممكن المعرفي الوحيد المتاح أو من قبيل انشداد الفكر إلى المحصّلة النّاجمة عن إعادة إنتاج اليقينيّات المجمع عليها و المقبول من الدّولة<sup>3</sup>.

أما ما ليس قابلا للتفكير فيه فهو كلّ موضوع يقع خارج نطاق الممكن المعرفي أو الممكن التاريخي و خارج نطاق المسموح به سياسيا أو اجتماعيا أو دينيا أي هو الموضوع الذي تنعدم فيه أسباب و شروط التفكير فيه و يصبح التفكير فيه في حكم الممتنع موضوعيا<sup>4</sup>.

1- بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 379.

2- المرجع نفسه، ص 379 .

3- بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 380.

إنّ اللامفكر فيه حسب أركون هو ذلك العالم الشاسع من المهملات و المنسيات في تاريخ الإسلام، أي جملة الموضوعات غير المطروقة في الدراسات الإسلامية حتى الآن مثل المتخيل الديني و التعبيرات الثقافية المكتوبة (الشفوية و الشعبية) و العلاقات بين الميثي و التاريخ و الحقيقة، ثمّ العلاقة بين عناصر المثلث الأنثروبولوجي العنف، المحرم، الحقيقة.

Arkoun : ABC de l'Islam pour sortir des clôtures dogmatiques , paris , guachet , 2007.

4- بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 380 .

يرى أركون أنّ الممتنع التفكير فيه هو تلك الطائفة الواسعة من الموضوعات التي نوقشت في الماضي في إطار شروط موضوعية موالية أمكن خلالها إثارة مثل هذه الإشكالات، ثمّ بات في حكم المتعدّر التطرق إليها بسبب منع السلطة الدينية أو السلطة السياسية طرحها أو الاقتراب منها لمجافاتها ما أجمع عليه من عقائد وقيم.

محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 10.

فالمأمول من مشروع الإسلاميات التطبيقية، هو فسخ المجال أمام البحث العلمي لتفعيل آلية النقد التاريخي في مختلف القضايا التي " طمست أورميت في سياحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي"<sup>1</sup> من خلال التعويل على عدّة مفاهيمية ثرية تسهل إعادة التفكير في المواضيع المغيّبة أو المنسية وهو ما يعني التوقّف في تخطّي أحد العوائق الاستمولوجية ممثلة في الإسلاميات الكلاسيكية نحو إسلاميات جديدة أكثر انفتاحاً وأقدر معرفياً على فكّ مستغلقات جزيرة اللامفكر<sup>2</sup> فيه.

ومن مزايا المقاربة الأركونية، عدم حصرها المشكلة في نطاقها المعرفي، بل تتجاوزها إلى الإلحاح على دور العامل السياسي الحاسم في مفاقتها، فإذا كان " كلّ شيء مسموح التفكير فيه، ماعدا الشيء الأساسي الذي ينبغي التفكير فيه " فمعني ذلك أنّ هناك عقبة سياسية كأداء تحول دون انفراج المشهد الفكري، أية ذلك، أنّ شروط المعرفة قد توافرت منذ منتصف القرن المنصرم دون أن يتغيّر الكثير في المشهدين السياسي والديني<sup>3</sup>.

يبدو ممّا تقدم أنّ أركون قد وضع إصبعه على موضع الداء، حيث أنّ الانسدادات التي عاشتها المجتمعات العربية الإسلامية لاسيما التي عاشتها المجتمعات العربية الإسلامية لاسيما بعد حروب التحرير ترجع بالأساس إلى السياسات المتوخّاة من قبل الأنظمة المدعّوة وطنية والتي عملت ما في وسعها لتكميم الأفواه وقمع المعارضة بشتى الوسائل وفرض الواحدية في التفكير. فكان المناخ ملائماً كي تتراكم المسائل اللامفكر فيها، وهو ما أنتج بعد عقود انسدادات هائلة سرعان ما تحوّلت إلى انتفاضات اجتماعية و سياسية. وبالنتيجة، أقحم الدّين في معترك اللعبة السياسية وأشهر كسلاح مضاعف في معارك لا صلة له بها فقد استخدم الإسلام كقوّة لتعبئة الجماهير من أجل التحرير الوطني في الأربعينات والخمسينات وبالتالي، لم يتعرض تراثه لأيّ نقد استمولوجي جذري بسبب ذلك<sup>4</sup>.

من الجليّ أنّ مسألة اللامفكر فيه قد ظلّت مرتبطة أشدّ الارتباط بجدلية الدّيني والسياسي التي هي محرّك الأوضاع في البلاد العربية بدرجات متفاوتة بما أنّ النخبة المتنفذة وبحكم حاجتها الملحة إلى المشروع الرمزية والتي من خلالها تزكّي وجودها وتعوّض بها عن مشروعية سياسية مهترئة أو ضعيفة، كانت تلجأ إلى المؤسّسة الدينيّة فمنذ منتصف السبعينات وبعد هدوء فورة النشوة بالاستقلال الوطني بدأ السؤال عن مشروعية الأنظمة القائمة في التداول وارتفعت الكثير من الأصوات من مشارب إيديولوجية مختلفة تنادي بضرورة ضخّ دماء جديدة في الحياة السياسية مع ما يعنيه ذلك من فسخ المجال أمام التنظيمات الحزبية والجمعياتية والإعلام الحرّ أي خلق ديناميكية في المشهد العامّ تحضّ على تكريس

1- أركون الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 19.

2- أركون، العوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر ط 1 ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت دار الطبيعة 2010.

3- راجع، بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 381.

28 المرجع نفسه، ص 381.

4- أركون قضايا في نقد الفكر الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ط 3، ترجمة، وتعليق هاشم صالح، دار الطبيعة، بيروت، 2004،

ص 200.

سنة التداول السلمي على الحكم عبر اللجوء إلى صناديق الاقتراع لكن يوم شعرت السلطة القائمة بالخطر الذي يهددها سارعت إلى قمع المعارضين بتمتين صلتها بالمؤسسة الدينية على اعتبار أنها المسجد للسيادة العليا للدين الذي هو بلبس السواد الأعظم من المجتمع.

## 5- المتخيل، المهمش، المنسي :

يمكن القول بلا مواربة أن مساحة المتخيل و المهمش و المنسي تضاهي مساحة اللامفكر فيه في الثقافة الإسلامية، إن لم تتجاوزها بدليل أن الثقافة الشفوية و السرد و المجاز ظلت مبخوسة الحظ، مستبعدة. فالتأمل في تاريخ الإسلام الديني و الثقافي يتفطن دون كبير عناء إلى أن المؤسسة الرسمية قد اصطفت ضروبا من التعبير الثقافي و أقصت أخرى و في أحسن الأحوال همشتها، لأنها لا تنسجم و ايدولوجيتها. وقد حاول أركون اقتحام هذه الجزيرة المنسية و احتفل في أغلب أعماله بمفاهيم المتخيل و المنسي و المدهش و المهمش. وقد ثبت عنده أن المتخيل هو جملة الصور الذهنية و الاعتقادات العامة التي ترسب في الذهنية الجماعية و تعبر عنها الثقافة الشعبية بأشكال مختلفة من الطقوس و الممارسات الثقافية و الفنية و الدينية ف "متخيل فرد أو مجموعة اجتماعية أو أمة هو مجموع التمثيلات الرائجة عبر ثقافة مشبعة *popularisé*" وهي صارت كذلك عن طريق الملاحم و الشعر و الخطاب الديني و حتى الخطاب الوطني الحديث.<sup>1</sup> فالمتخيل بهذا المعنى يفصح عن نفسه من طريق المكتوب كما في التاريخ و كتب السير (سيرة النبي، الصحابة، الأئمة و الصالحين) وكذلك من خلال التعبيرات الثقافية الشفوية .

ويرى أركون أن المتخيل أو المخيال ليس الذاكرة-التراث لأنه يعيد إنتاج الذاكرة و التراث بشكل انتقائي و يضيف إليهما من الواقع التاريخي المتجدد وقد يتجدد أو يجيش لأعمال و ممارسات لا تقبل الاندراج في تاريخ الجماعة<sup>2</sup>.

و يبقى المتخيل الديني بلا منازع هو الأكثر تأثيرا في المجتمعات وهو ما يفسر الإقبال المتزايد في أوساط الباحثين في العلوم الاجتماعية على دراسة و تبين سرّ تقلد النفسي و التاريخي و الثقافي و الاجتماعي<sup>3</sup>. وليس من فائض القول الإقرار بأن النزعتين الوضعانية و العلمية قد أزرتا بمبحث المتخيل الخصب و عملتا على محاصرته، ف "المسلّمات الضمنية للاشتركية العلمية على الطريق الشيوعية السوفياتية و كذلك المسلّمات الضمنية للعلمانية الفرنسية المتطرّفة توهمتا بأنه يمكن القضاء كليا عن المخيال الديني عن طريق تدريس الإلحاد الرسمي في ما يخصّ الأولى أو عن طريق حذف الظاهرة الدينية من برامج التدريس الثانوية و الجامعية في ما يخصّ الثانية"<sup>4</sup> دع عنك العلوم الاجتماعية التي لا تعتدّ بالمخيال موضوعا للدراسة و لا هو يستحوذ على حيّز لافت من اهتمامها، فهي "تميل إلى الاشتباه بالمخيل و اعتباره

1- Arkoun, ABC De L'islam, P 34.

2- Arkoun , pour une critique de la raison Islamique. Op. cit.

3- Ibid., p. 24.

4- راجع، أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 24.

مصدرا متاهاتٍ صرفة لانهاية لها وترى بأنه ينبغي على العقل أن يستأصلها كلياً أو يرميها في ساحة التصوّرات الأسطورية"<sup>1</sup>.

يستشف ممّا تقدّم، ألاّ حظّ للمتخيّل كي يتموقع في أي مجال من مجالات الدراسات الفكرية والنقدية، لذلك كان موقعه الهامش قياساً ببنيته و خصوصياته التي تتلاءم مع ورشات البحث العلمي بمختلف شعبها و التي تحتكم في منهجها إلى ثلاثة أركان هي : الموضوع والمنهج و الجهاز المفاهيمي، أركان لا يمكن دراسة المتخيّل في ضوءها، و لا مطمع في بلوغ نتائج تثيري البحث العلمي و تطوّره.

لقد اقترن تجاهل مركزية المتخيّل، لا سيما المتخيّل الديني في تراث الإسلام بتجاهل مساحة المجاز، إذ لم يعتدّ مطلقاً بقيمته الدلالية لحظة مباشرة النصّ الديني، ممّا أفقد قراءة هذا النصّ رافداً بارزاً لاستكناه مستغلاقات المعنى المتوارية بين طبقاته، بالمحصّلة ظلّ الفهم أحادياً، مبتوراً.

لا مندوحة عن الإقرار بقيمة المجاز و طاقته التعبيرية الجبّارة، وقد تنهت الإسلاميات التطبيقية الأركونية إلى قيمته، فصيّرت رافداً أساسياً من روافد قراءة النصّ الديني بصفة خاصّة و عنصراً فعالاً في إغناء الفكر و الثقافة في الإسلام على اختلاف تعرّجاتها و تنوّع قسماتها لأنّ المجاز محطة تأويلية واجبة الوجود، كلّما تعلق الأمر بمحاولة تجلية معاني النصّ الديني ورفع اللبس الذي يكتنف بعض مفاصله .

فضلاً عن المتخيّل و المجاز ، فقد تنبّه أركون إلى ركيّة مهمة من ركائز المشهد الثقافي الإسلامي طواها النسيان، تلك المتعلقة بالثقافة الشعبية و الثقافة الشفوية فطالما بقيت هذه الثقافة مقصاة، خارج الأفق الفكري لأغلب الباحثين الذين قصروا جهودهم على الثقافة الرسمية المدونة و تنوسيت الثقافة الشعبية الشفوية التي هي سياق اجتماعي مخصوص ، ممّا أدخل الضيم على هذه الثقافة التي كان من المفروض أن تكون معيناً ثراً تمتع منه ثقافة الحواضر، لذلك سارع أركون إلى تبني مقولة التضامن الوظيفي بين الثالث السلطة المركزية العقل الأورثودوكسي

و الثقافة المدنية العالمية. وهو ما يعود بالانفصال القاطع بين العقل الكتابي و العقل الشفوي إلى جذوره القرآنية، حيث الانفصال بين المجتمع الإسلامي المدني الذي تقوم فيه دولة مركزية و كتاب ديني و ثقافية عالمية من جهة، و المجتمع الجاهلي الشفوي البدوي المتزوع من أي سلطة أو كتاب من جهة أخرى<sup>2</sup>.

لا شك في أنّ الخطوة الأركونية تعدّ حاسمة على اعتبار سعيها إلى الحدّ من سطوة العقل الأورثودوكسي الإسلامي الذي فرض فهمه للنصّ في سياق سياسي و تاريخي موات، وألاً مخرج من هذا المأزق إلاّ باعتماد معول النقد

و اجترّاح أدوات منهجية جديدة أتاحتها المباحث اللسانية و الأنثروبولوجية و السيميائية و السوسولوجيا، بما يشكّل إطار عمل جديد للدراسات الإسلامية يؤهلها كي تجدد أدوات قراءتها للتراث من خلال الإقبال على كلّ أجزائه بما فيها المهمّش و المنسي ، أملاً في كتابة صفحة جديدة في تاريخ الإسلام الديني و الثقافي

1- اركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 200.

2- راجع ، بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 384.

صفحة تجبّ ما قبلها و تكون أحوط بكلّ مكونات هذا التاريخ و أكثر تعبيراً عن مضامين ماذا و مراحلها لذلك تستقيم الإسلاميات التطبيقية بمثابة الخط المنهجي الهادف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخاً و تراثاً , رؤية تأخذ بعين الاعتبار مسألتين أساسيتين ,هما الواقع العلمي و الآفاق المعرفية التي تفتحها كلّ يوم علوم الإنسان و المجتمع و الواقع الاجتماعي للإنسان العربي المعاصر<sup>1</sup>.

## 6- الخاتمة:

هكذا بدت لنا معالم المساهمة الأركونية الموسومة بالإسلاميات التطبيقية في إضاءة الفكر الإسلامي. وهي مساهمة تتوسّل بأدوات منهجية طارفة و أفق تأويلي رحب و اطلاع عميق على تاريخ الإسلام الرسمي و غير الرسمي، المدوّن و الشفوي، لذلك نعدّها مقارنة جامعة غير إقصائية تتغيا رسم معالم خارطة جديدة للثقافة الإسلامية

و ذلك برّد الاعتبار إلى رصيد الثقافة غير الرسمية وهي بلا شك خطوة مهمّة أضفت على هذا المشروع طرافة غير مفتعلة و فسحت المجال لاقتحام مجالات اللامفكر فيه على أمل إضاءة جوانب من التراث طواها النسيان سواء لأسباب سياسية أو عقدية. لذلك لا نملك إلّا أن نثمن المجهود الأركوني الذي لا يكتفي بنقد الإسلاميات الكلاسيكية بل كان أحرص على بناء مشروع بديل ينهض على تدارك هنات مجهود المستشرقين و تعبيد مسالك جديدة من أجل تجويد النظر في التراث و تعميق الإحاطة به .



1- مسرحي (فارج): المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الفكري، أصولها وحدودها، ط1، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2015، 2015، ص 168.

## 7- المراجع

### العربية:

- 1- أركون (محمد) : القرآن، من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب، ط 2، تع، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2012.
- 2- أركون (محمد): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط3، تع، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2008.
- 3- أركون (محمد): الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد، ط 4، تع، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2007.
- 4- أركون (محمد): الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ط 1، تع هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010
- 5- أركون (محمد) : قضايا في نقد الفكر الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ط 3، تع. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2004.
- 6- بلقزيز (عبد الإله) : نقد التراث، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016.
- 7- فازيو(نبيل): الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى فكر محمد أركون، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2017.
- 8- مسرحي (فارج): المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الفكري، أصولها وحدودها، ط1، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2015.

### الأجنبية:

- 1- Arkoun (Mohamed) : *Pour une critique de la raison islamique* , édition Maisonneuve, Paris, 1984 .
- 2- Arkoun (Mohamed) : *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques* , Edition ceconcher, Paris , 2007.
- 3- Arkoun (Mohamed) : *la construction humaine de l'Islam*, Al bin Michel, Paris ,2012.



**جماليات التجاوب في فعل القراءة  
مقاربة آيزر أنموذجا**

**The Aesthetics of Reception in the Act of Reading:  
Wolfgang Iser As an Example**

د. أسماء خوالدية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة القيروان  
تونس

[asma\\_khoualdia@yahoo.com](mailto:asma_khoualdia@yahoo.com)



## جماليات التجاوب في فعل القراءة مقاربة آيزر أنموذجا

د. أسماء خوالدية

### الملخص:

يهدف هذا البحث إلى مقارنة آليات إنتاج معنى العمل الأدبي وفق ما انطوت عليه نظرية ليفغانغ آيزر (Wolfgang Iser) الذي يعدّ وأستاذه هانس روبرت ياوس (Hans Robert Jauss) من أهم مؤسسي نظرية التلقي في مدرسة كونستانس الألمانية؛ إذ ذهب آيزر إلى أنّ إنتاج معنى العمل الأدبي لا يكون إلا من خلال المتلقي. وفي حالة غيابه يفقد النصّ معناه. فالمعنى ينتج من التفاعل الحاصل بين البنية اللغوية للنصّ الأدبي، وفعل الفهم لدى المتلقي. وبعبارة أخرى في نقطة التفاعل بينهما. ويصل آيزر إنتاج المعنى بمفاهيم مُحدّدة هي: وجهة النظر الحركية (أو الجوالّة) والاستراتيجية النصّية، إضافة إلى التفاعل ومفهوم الفراغات....  
الكلمات المفتاح: الجماليات- القراءة- التجاوب- آيزر- المعنى- التقبّل.

### Abstract:

This paper examines the way meaning is produced based on the German theorist Wolfgang Iser's Reader Response theory, a theory which gained prominence in the late 1960s, that focuses on the reader or audience reaction to a particular text. Iser argues that a literary work is not a finished product nor is the reader a passive recipient of information in the text. The reader, instead, is an active agent in creating the meaning of a literary work. Due to the fact that a text is composed of a written portion and an unwritten one, the unwritten portion, or what Iser calls « gaps », calls for the reader's participation

**Keywords:** aesthetics, reading, interaction, Wolfgang Iser, meaning, Reader Response theory.

## 1- عتبات توضيحية:

الإيضاح الأول: عملي تدبر لرؤية أيزر لجماليات التجاوب في فعل القراءة. تدبرُ عماده أثره: L'acte de lecture دون سواه حرصا على ضمان الدقة ما استطعنا وتحريزا من الآثار الحواف وتباين القراءات فيها.

الإيضاح الثاني: لن أستخدم المصطلح الشائع "التلقي" لما فيه من معاني المصادفة والحياد والانتفاء (لقي ربه/حتفه)، ولا مصطلح "الاستقبال" لأنه وكما تنذر بذلك واضعوه محيلٌ على الاستقبال الفندقية<sup>1</sup>، بل سأستخدم مصطلح "التقبّل" لما فيه من معنى الموافقة والقبول والرضا.

الإيضاح الثالث: "الجمالية" أو "علم الجمال" مصطلح يستعمل في الفكر المعاصر؛ للدلالة على تخصص من تخصصات العلوم الإنسانية التي تُعنى بدراسة "الجمال" من حيث هو "مفهوم" في الوجود، ومن حيث هو "تجربة" فنية في الحياة الإنسانية. إنه علم يبحث في معنى "الجمال" من حيث مفهومه وماهيته ومقاييسه ومقاصده. "والجمالية" في الشيء تعني أن "الجمال" فيه حقيقة جوهرية وغاية مقصدية. وعلى هذا المعنى انبنت سائر "الفنون الجميلة" بشتى أشكالها التعبيرية والتشكيلية. ومصطلح "الجمالية" أو "علم الجمال" ترجمة لكلمة "استطيقا"/Aesthetic، وهي كلمة ولدت في رحم الفلسفة الغربية من الناحية الاصطلاحية خلال القرن الثامن عشر الميلادي. فقد كان الفيلسوف "ألكسندر جوتليب باومجارتن" / Alexander Gottlieb Baumgarten سنة 1750م أول من سك هذا اللفظ، ثم انتقل استعماله إلى سائر الثقافات والعلوم الإنسانية كالأدب والفن<sup>2</sup>.

## 2- المقدمة:

أخذ الحديث عن جمالية تقبّل النص الأدبي / Reception Theory حيزاً واسعاً في الدراسات النقدية الحديثة، خلال العقود الأربعة الأخيرة تحديداً، حيث كانت الانطلاقة من جامعة كونستانس الألمانية (Constance) على يد العالم الألماني هانس روبرت ياوس Hans Robert Jauss (1921-1997) ثم تلاه في

1- كتب ياوس سنة 1979 بشكل ساخر قال "بالنسبة للأذن الأجنبية قد يبدو موضوع "الاستقبال" أكثر ملاءمة لإدارة فندق منه إلى الأدب".

- روبرت سي هولب، نظرية الاستقبال، ترجمة، رعد عبد الجليل جواد، ط2، دار الحوار، اللاذقية-سوريّة 2007، تقديم المؤلف، ص 7.

ولقد أشار ياوس إلى أنّ مفهوم "الاستقبال" يُثير إشكالا في ثلاث لغات أوروبية: الألمانية والفرنسية والانكليزية. فهو في اللغة الفرنسية والانكليزية يتضمّن معنى الاستقبال الفندقي، في حين أنّه في اللغة الألمانية يتفرّد بإشارة جمالية.

2- ولترت ستيس، معنى الجمال، نظرية في الاستطيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. نشر المجلس الأعلى للثقافة، مصر. 2000. طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. ص 94.

ذلك وفولفغانغ آيزر Wolfgang Iser (1926-2007)<sup>1</sup> الذي تبني آراء مواطنه يابوس<sup>2</sup> بلورةً لمفهوم جديد يحتفي بالعلاقة المتبادلة بين النص والقارئ إيماناً بما للقارئ من دور فعّال في صياغة معنى النص واستفادةً من التطور الحاصل في مجالات علمية متعدّدة، لسانية ونفسية واجتماعية.... واعتراضاً على اقتراحات البنيوية المتحدّرة من أصول لسانية وعقلانية.

وقد أوجز يابوس العوامل التي أدت إلى ظهور النظرية في النقاط التالية:

- الحاجة إلى تغيير النماذج لأوضاع جديدة مستجدة.
- السخط العام تجاه قوانين الأدب ومناهجه التقليدية السائدة والإحساس بتهاكها.
- وصول أزمة الأدبية خلال فترة المدّ البنيويّ إلى حدّ لا يمكن قبوله واستمراره.

1- للنظر في النظرية وأعلامها وما بين رؤية آيزر ويابوس من صلاتٍ ننصح بالنظر في المراجع التالية:

- Bennett, Susan; A Theory of Production and Reception, eds. Theatre Audiences. New York; Routledge, 1990.
- Eagleton, Terry. "Phenomenology, Hermeneutics, and Reception Theory," in Literary Theory. University of Minnesota Press, 1996. Pp. 47-78.
- Holub, Robert C. Crossing Borders; Reception Theory, Post structuralism, Deconstruction. Madison: U of Wisconsin p, 1992.
- Holub, Robert. C. Reception Theory: A Critical Introduction. London; Methuen, 1984.
- Hunt, John Dixon; The Afterlife of Gardens. Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 2004.

-إلرود إيش، التلقي الأدبي، ترجمة، محمد برادة، مجلة دراسات سيميائية أدبية، الدار البيضاء، المغرب عدد6. خريف-شتاء، 1992.

-آيزر، "أفاق نقد استجابة القارئ" ضمن كتاب "من قضايا التأويل و التلقي" منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط، مطبعة النجاح الجديدة ط1، 1994.

2- لقد اشترك كلّ منهما في إعادة إنشاء نظرية جديدة للأدب تشدّ الانتباه بعيداً عن الكاتب والنصّ وإعادة التركيز على علاقة النصّ بالقارئ، غير أنّهما اختلفا في المسار الإجرائيّ فبينما انتقل يابوس - باعتباره باحثاً نفسياً- نحو نظرية الاستقبال عبر اهتمامه بالتاريخ الأدبيّ، فإنّ آيزر - باعتباره باحثاً في التاريخ الإنكليزي- ارتكز جهده على الزاوية التفسيرية الموجهة للنقد الجديد ونظرية السرد. ولئن اعتمد يابوس التأويل متأثراً بهانز جورج غادامير تحديداً فقد كان اهتمام آيزر ظاهراتياً، معنياً بشكل أساسي بالنصّ الفرديّ وعلاقة القراء به، رغم أنّه لم يستبعد العناصر الاجتماعية والتاريخية بما هي روافد مساعدة لتفصيلات النصّ وملتحمة به لا محالة. وإذ يفكر المرء بأنّ يابوس كان يتعامل مع الاستقبال الكوني فإنّ آيزر وضع نفسه ضمن كونيّة الاستجابة. ففي حين تحرك يابوس، أستاذ اللغات الرومانسية، بصفة مبدئية نحو نظرية التقبل من خلال اهتمامه بتاريخ الأدب، برز آيزر أستاذ الأدب الإنجليزي، من مجال التوجهات التفسيرية في النقد الجديد ونظرية القصّ.

روبرت سي هولب، نظرية الاستقبال، ترجمة، رعد عبد الجليل جواد، ط2، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية - اللاذقية 2007، ص144-145.

وبما أن اتجاهيهما قد اختلفا، فإن مصادرهما المعرفية ستباین بدورها وذلك وفقاً لطبيعة كل اتجاه وغايته؛ فيابوس تأثر بعلم التأويل (الهرمينوطيقا)، كما تظهر ذلك مصطلحاته الخاصة التي تحفل بها كتبه، مثل، أفق التوقع، ومنطق السؤال والجواب. أما آيزر فقد وجد ضالته في الظاهراتية (الفيينومينولوجيا) التي نقل منها - من أعمال رومان إنغاردن بالخصوص - العديد من المفاهيم الأساسية في نظريته عن الوقع الجمالي. وإن الفرق الإجمالي بين التنظيرين يكمن في أن يابوس وسع من دائرة التقبل وجعلها تفتح على التاريخ وتنتظر إلى تقبل القارئ للنص كما أنه تسلسل يؤخذ كلا واحد. أما آيزر فقد فضل في أعماله أن يسعى إلى تبيان تفاعل القارئ مع النص، دون الالتفات إلى التاريخ الذي يرى أنه يلحق بالمسائل النصية الأكثر تفصيلاً.

- توجّه عامّ في كتابات كثيرة نحو القارئ بوصفه العنصر المهمل في ثالوث {المبدع-العمل-المتقبّل}<sup>1</sup>. إنَّها إذن حركة تصحيح لزوايا انحراف الفكر النقدي لتعود به إلى قيمة النصّ وأهمّية القارئ، بعد أن تضعضعت الجسور الممتدّة بينهما بفعل الرّمزيّة والماركسيّة والبنويّة...مناهجُ سياقيّةٌ أمعنّت النظر في النصّ من خارجه، ومن ثمّ كان التركيز في مفهوم التقبّل لدى رواد النّظرية على محورين فقط، هما: القارئ والنصّ. وهذا يكون البحث المنهجي الحديث منطويًا على ثلاث مراحل رئيسية: لحظة المؤلف و تمثلت في نقد القرن التّاسع عشر. ثم لحظة النص التي جسدها النقد البنائي في الستينات من القرن الماضي. وأخيرًا لحظة القارئ أو المتقبّل كما في اتجاهات ما بعد البنوية، لاسيما نظرية التقبّل. التي بدا مفهوم الاستجابة فيها ذا أصول متحدّرة من نظريات علم النّفس والمدرسة السلوكيّة وعلم اجتماع القراءة....

وفي خضم هذه التصورات التي ميزت هذه المناهج النقدية، نشأت نظرية التقبّل نظرية نقدية جديدة مستفيدة من مجالات علميّة متعدّدة نفسيّة ولسانيّة واجتماعيّة... محوّلّة الاهتمام من المؤلف والعمل الأدبي إلى النص والقارئ<sup>2</sup>. ومن هنا فإن مشروع نظرية التقبّل-وكما صرّح بذلك كلّ من ياوز وأيزر- لا يقوم على إقصاء المناهج النقدية السابقة، بل يعمل على استثمارها وتجاوز نقائصها في الوقت نفسه<sup>3</sup>. وبذلك تحولت النظرية من مجال النقد الأدبي إلى مجال نقد النقد، أو معرفة المعرفة.

ولا يُنظر في جماليات التّجاوب عند أيزر إلى النّصوص بما هي بنيات تُقدّم المعنى جاهزًا للقارئ، إنّما هي على الأصحّ مقترحات أبنية لتوليد معاني محتملة. ولذلك فهذه الأبنية المقترحة نفسها معروضة ومُكيّفة لإدماج القارئ ليعيد بنينتها من جديد انطلاقًا من فعالياته الذهنيّة الخاصّة. هكذا تُصبح البنية الذهنيّة للقارئ أثناء فعل القراءة جزءًا لا ينفصل عن بنية النصّ نفسه. وكلّ معنى ناتج عن التّجاوب التّفاعليّ هو نتاج جديد لا يطابق النصّ ولا القارئ. إنّهُ حصيلة اندماج معطيات البنية الذهنيّة وتفاعلها مع بنية النصّ. إنّهُ لا أمر مهمّ في عمليّة القراءة غير جماليات التّجاوب بين بنية النصّ وقارئه. ولذلك فإنّ دراسة أيّ عمل أدبيّ يجب أن تهتمّ ليس فقط بالنصّ الفعليّ، بل -وبنفس الدّرجة- بالأفعال المرتبطة بالتّجاوب مع النصّ. إنّهما قطبان: فنيّ وجماليّ. الأوّل هو نصّ المؤلّف والثاني هو التّحقّق الذي ينجزه القارئ. وفي ضوء

1- عبد الناصر حسن محمّد، نظريّة التوصيل وقراءة النصّ الأدبيّ، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة 1999، ص 99-100.

2- إنّ فهم جماليّة التقبّل من الأشكال التي خلقتها البنيويّة على مستوى التّأويل / الفهم، وعلى مستوى بناء المعنى وصلة البنية بالإدراك، هو خطوة منهجيّة في المقام الأوّل، لأنّ اتّجاه جماليّة التقبّل هو الاتّجاه الذي ظهر في أعقاب البنيويّة، فهو اتّجاه من اتّجاهات ما بعد البنيويّة / Post-structuralism، إنّها نظريّة تعيد عمليّة فهم الأدب من خلال اشكال التقبّل. لمزيد الفائدة، ننظر، ناظم عودة خضر، الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقّي، ط1، دار الشروق، عمان 1997، ص 121.

3- يمكن أن نشير في هذا الصدد إلى أن ياوز مثلاً لم يقلل من أهمية التصور الشكليّ للأدب، وخاصة حديث تيناووف عن مفهوم التطور الأدبي حيث اعترف بأن الفضل في تجديد الفهم التاريخي للأدب يرجع إلى الشكليّين، وإن كان هذا الفهم لا يتم في إطار إدراك العمل الأدبي في سيرورته التاريخية المتمثلة في وظيفته الاجتماعية والتأثير الذي يمارسه القراء باستمرار. ولهذا السبب نص ياوز على أن تاريخية الأدب لا تنحصر فقط في التطور الداخلي للأشكال، بل تشمل السيرورة العامة للتاريخ أيضا.

Hans Robert Jaus; pour une esthétique de la réception; traduit par Claude Maillard préface de Jean Starobinski. Gallimard; paris 1978; p 43.

هذا التّقاطب، يتّضح أنّ عمليات التّجاوب لا يمكن بحال أن تكون مطابقة للنصّ ولا هي مطابقة لذاتيّة القارئ، إنّما هي تستمدّ حيويّتها من التّفاعل النّامي بينهما<sup>1</sup>.

وهذا يعني أنّه منزاح - بالضرّورة - عن النقد السّابق الذي هيمنت عليه ثنائيّة: المؤلّف -النصّ هيمنةً اعتُبرت بموجبها فكرة التّقبّل فكرةً مضحكة أو بدهيّة. تماما كفكرة أنّ النصّ ليس في وسعه أن يمتلك المعنى إلاّ أوان قراءته<sup>2</sup>.

وعلى طرف نقيض من التفسير التقليديّ الذي يعدّ المعنى مخفيًا/منطويًا في النصّ فقد أبان آيزر أنّه نتيجة حتميّة للتفاعل بين النصّ والقارئ بما هو تأثير يتمّ اختباره لا هدفًا يجب تحديده، أي التحوّل من النصّ موضوعًا إلى السّلوك إجراءً. نخبر ذلك من خلال المفاهيم الأساسيّة لأفعال القراءة، بين فاعليّة القارئ وفعاليّة النصّ.

### 3- جماليات التّجاوب: مقرب ظاهراتي:

تؤكّد النظرية الظاهراتيّة في الأدب فكرة مفادها: إنّ على من يدرس عملاً أدبيًا، ألاّ يعنى بالنصّ الفعليّ فحسب، بل عليه أن يعنى -وبدرجة مساوية- بالأفعال التي تتضمّمها الاستجابة لذلك النصّ، وبهذه الطريقة يواجه رومان انغاردن / Roman Ingarden بنية النصّ الأدبي بالطرائق التي يمكن أن تُدرك بها<sup>3</sup>. فالنصّ بحدّ ذاته يُقدّم "نظرات تخطيطيّة" مختلفة يمكن لموضوع العمل أن يظهر من خلاله غير أنّ تجلّيها التامّ هو من فعل الإدراك، وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ للعمل الأدبيّ قطبين يمكن أن ندعوهم القطب الفنيّ /artistic والقطب الجماليّ/esthetic يشير القطب الفنيّ إلى النصّ الذي أبدعه المؤلّف، ويشير القطب الجماليّ إلى الإدراك الذي يُجزه القارئ، وينتج عن هذه القطبيّة الثنائيّة أنّ العمل الأدبيّ لا يمكن أن يتطابق مع النصّ تمامًا، أو مع إدراك النصّ، إنّما هو يشغل في الحقيقة منزلة وسطا بين القطبين. فالعمل يتعدّى كونه مجرد نصّ، لأنّ النصّ يستمدّ حياته من كونه مُدركا، وأنّ فعل الإدراك فضلا عن ذلك، مستقلّ عن المزاج الفرديّ للقارئ، رغم أنّ القارئ يتأثر بنماذج النصّ المختلفة.

إنّ الالتقاء بين النصّ والقارئ هو الذي يحقّق للعمل وجوده، ولا يمكن لهذا الالتقاء أن يُعيّن بدقّة، ولكن يجب أن يبقى دائما التقاء فعليًا، كما لا ينبغي أن يتمّثل بحقيقة النصّ أو بالمزاج الفرديّ للقارئ، لذا يستمدّ العمل طبيعته الديناميّة من وجوده الفعليّ، وهذا في الحقيقة شرط مسبق لما يترتّب على العمل من تأثير. فعندما يستعمل القارئ المنظورات المتنوعة التي يقدّمها له النصّ لكي يصل النماذج و"النظرات التخطيطيّة" أحدها بالآخر، فإنّه يجعل العمل في حالة حركة. وهذه العمليّة نفسها تُفضي أساسًا إلى إيقاظ

1- Wolfgang Iser; l'acte de lecture; Théorie de l'effet esthétique ;traduction d'Evelyne Sznycer. Bruxelles ; Pierre Mardaga Editeur, Bruxelles; 1985; p48.

2- Ibid, p.48.

3- جين ب. تومبكنز، نقد استجابة القارئ، من الشكلائية إلى ما بعد البنيويّة، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة وتقديم: محمّد جواد حسن الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 113 .

الاستجابات في نفسه. وهكذا فإنّ القراءة تجعل العمل الأدبي يتكشّف عن طبيعته الديناميّة المتأصّلة. فهذا "لُران شتيرن/Laurence Stern (في رواية ترستردام شاندي) يلاحظ" ما من مؤلّف- يعرف حدود اللياقة والدّوق الرّفيع-يمكن أن يتجرأ على التفكير في كلّ شيء: فالاحترام الحقيقيّ الذي تمنحه لفهم القارئ هو أن تشاطره هذا الموضوع ودياً، وأن تترك له -ولنفسك- شيئاً ما يتخيّله حسب مزاجه<sup>1</sup>.

نخلص إلى اعتبار النصّ الأدبيّ شبيهاً بالميدان الذي يشترك فيه القارئ والمؤلّف في لعبة التخيل، فإذا ما قدّمت القصّة إلى القارئ بتمامها، بحيث لا يُترك له شيء يفعلُه، فإنّ تخيّلَه لن يلج الميدان أبداً، وستكون النتيجة الملل الذي ينشأ عندما يُعرضُ أمامنا كلّ شيء متجزّاً وفاقاً. ولذلك ينبغي أن يُتصوّر عمل أدبيّ ما بطريقة سوف تُشرك تخيلَ القارئ في تحقيق أمور خاصّة به عبر قراءته، ذلك لأنّ القراءة مُحالٌ أن تكون مُمتعةً ما لم تكن فعّالة وابداعيّة وتخييليّة. وفي العمليّة الابداعيّة هذه، إمّا ألاّ يتجاوز النصّ الحدود بشكل كاف، أو يتجاوزها إلى حدّ بعيد جدّاً. ولذلك ربّما نقول إنّ ذلك الملل والإرهاق يُكوّنان الحدود التي بتخطّيها ستفتر جماليات التّجاوب في القارئ. والسؤال الذي يبرز هو: إلى أيّ حدّ يمكن أن نصف العمليّة وصفاً وافياً؟ نختبر ذلك من خلال المفاهيم الأساسيّة لأفعال القراءة، بين فاعليّة القارئ وقابليّة النصّ.

#### 4- المفاهيم الأساسيّة لأفعال القراءة، بين فاعليّة القارئ وقابليّة النصّ:

لا تنحو العلاقة بين القارئ والنصّ منحى واحداً كما الشأن في الاتجاه البنيوي أو السميولوجي أو الاجتماعي، إنما هي علاقة تبادلية تسير فيها عملية القراءة في اتجاهين متبادلين: من النصّ إلى القارئ ومن القارئ إلى النصّ. فبقدر ما يقدم النصّ للقارئ يضيء القارئ على النصّ أبعاداً جديدة قد لا يكون لها وجود في النصّ. وبذلك يصح القول بأن التفاعل خصيبٌ بينهما في الاتجاهين. فكيف تتم عملية التخصيب هذه؟ إنّ التفاعل مع النصّ هو أسّ تشكيله واستبطانه بصورة تحقق قراءة أقرب إلى عالم النصّ وقصديته ورؤيته، ولذلك فإنّ النصّ الأدبيّ يسيطر جزئياً - بوصفه نتاجاً لأفعال الكاتب القصديّة على استجابة القارئ ولكنه يحتوي دائماً - إلى درجة ازدادت بصورة عظيمة في الأدب الحديث- على عدد من الفجوات أو العناصر غير المحددة<sup>2</sup>. ويجب على القارئ أن يملأ هذه ذاتياً بطريقة المشاركة الخلاقة مع ما هو معطى في النصّ الذي أمامه. إن تجربة القراءة عملية ارتقائية من التوقع والإحباط والتأمل وإعادة البناء.

غير أنّ الأمر مشروط في جانبه الآخر بكفاءة القارئ وتمرّسه حتّى يكون على اقتدار ملء الفراغات التي يتركها النَّاصّ لذكاء القارئ وفطنت. إذ ما ترك فراغات إلّا حيلٌ أسلوبية على نحو مُعتمدٍ لكي يملأها القارئ فهما وتأويلاً، يُجلبى بموجها جماليّة النصّ.

1- Shandy Gentlman; London;Dent,1956.p79. Laurence Serne; Tristram.

2- أورد أيزر مصطلحاً مكمّلاً لـ "الفجوات" هو "المظاهر الخطاطية" تعبيراً عن أنّ النصّ ما هو إلاّ نسيج من الصّلات المُحضّرة لاستقطاب القارئ. هذا المصطلح لرومان انغاردن.

- Roman Ingarden; The literary Work of Art; transl.by George G. Grabowicz-Evanston, 1973, p 276.

وإننا لواجدون آيزر مستندا لما ذهب إليه إدوارد إ. جونز / Edward E. Jones وهارولد ب. جرار / B. Gerald Harold في كتابيهما: أسس علم النفس الاجتماعي / Foundations of Social Psychology<sup>1</sup> حين اعتبرا التفاعل مع غير المتوقع/المألوف -كما الحال في علاقة تعارف وتحابب-إغناءً للتجربة كلاهما يصدر عن مخطّط سلوكي مغاير. وكلّما ارتفعت درجة التغيّر ازداد التفاعل إثارة وكلّما تناقص صار التفاعل بين الشريكين أكثر طقوسية<sup>2</sup>.

#### 1-4- فاعلية القارئ:

لئن كانت القراءة ذوقية انطباعية في لحظتها الأولى فإن كشفها جماليات النصّ المقروء يخضع لجملة من الاستراتيجيات المجسّدة لفاعلية القارئ تسمح برؤية مواطن الجمال مكشوفة كانت أو متوارية. فلا يكون النصّ الأدبيّ بموجب ذلك بنية تقدّم المعنى جاهزا مستوفي بل هو على الأصحّ بنية مقترحة ومُكيّفة حتّى يُعيد القارئ بنيته من جديد انطلاقا من فعالياته الذهنية الخاصة. نتاج هذا التّجارب التفاعليّ فهم لا هو مطابق القارئ ولا هو مطابق النص. إنّه حصيلة اندماج معطيات البنية الذهنية وتفاعلها مع بنية النصّ. تتمثل نقطة البدء في نظرية آيزر الجمالية في تلك الصّلات الجدلية الرابطة بين النصّ والقارئ. وتقوم على جدلية التفاعل بينهما في ضوء استراتيجيات عدّة منطلقها الاعتراض على المقاربة البنيوية والاهتمام بدور المتقبّل في مسألتين أساسيتين هما: شروط التفاعل بين القارئ والنص<sup>3</sup> وبناء المعنى/استراتيجيات بناء المعنى<sup>4</sup>.

نلخص مناط اهتمامه في سؤال يُوجزُ مجال بحثه هو: كيف؟ وتحت أيّة ظروف يُكوّن النصّ معنى بالنسبة إلى القارئ؟ ذلك أنّ النقد السّابق لجمالية التقبّل لم يُعر الاهتمام لطرف المتقبّل إلاّ باعتبار ذلك مسألة مُسلمة. بيد أنّ آيزر يجد أنّه من الغريب "أننا لا نعرف إلاّ القليل عن كنه ذلك الشيء الذي نعتبره مسألة مُسلمة"<sup>5</sup>.

ما الفهم والتأويل إذن إلاّ إخراج للمعنى الخفيّ في النصّ. فمن الطبيعيّ أن تنتج عن هذا الفهم ثلاث نتائج:

- خسارة للكاتب

- شعور القارئ إثر كشفه المعنى الخفيّ وكأنّه حلّ لغزاً ولم يبق أمامه غير تهنئة نفسه بهذا الإنجاز.

1- L'acte de lecture; op. cit. p 290.

2- Ibid; p 191.

الفرق الأساسي بين القراءة وجميع أشكال التفاعل الاجتماعي يتجلى في عدم وجود وضعيّة "وجه لوجه" في القراءة. ووجود البياض التي تستوجب الملء عبر إسقاطات القراء.

3- L'acte de lecture; op. cit. Pp 195-233.

4- Ibid; Pp 161-187.

5- فولفغانغ آيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجارب في الأدب، ترجمة، حميد لحمداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس-المغرب 1995، ص 11.



- إذا كانت وظيفة التأويل هي إخراج المعنى الخفي من النص الأدبي، فإنّ هذا يتضمّن افتراضات مسبقة هي أنّ الكاتب قد يتسرّ على معنى واضح يحتفظ به لنفسه.... وباستخراج القارئ المعنى الذي هو جوهر العمل الأدبيّ يصير النصّ مبتذلاً، مستهلكاً، وهذا لا يقضي على النصّ فحسب، وإنّما يقضي على النقد الأدبيّ أيضاً<sup>1</sup>.

#### 2-4- عمليات الفهم:

تبدو عمليات الفهم مرحليّةً تدرّجيّةً أشبه ما تكون بالتّنقيل التّتابعيّ للرّسوم. تنقيلٌ اصطلاح عليه آيزر بـ "تحوّل (حركيّة) وجهة النظر/ La mobilité du point de vue"<sup>2</sup>. يستند هذا المفهوم إلى كون النصّ المخيل- أي النصّ الأدبي- لا يدرك مرة واحدة ومن الخارج، كما هو الحال بالنسبة إلى الأشياء الجاهزة تجريبياً، بل يستكشف تدريجياً من الداخل. "وهذا المسار الذي يتخذه القارئ- باعتباره جهة نظر متحركة داخل حقل الفهم- هو الذي يؤمّن/يضمّن خصوصية الموضوع الجمالي في النصّ المخيل"<sup>3</sup>. والتلون بألوانه.

و انتهى آيزر -مستنداً إلى علم النّفس اللّسانيّ<sup>4</sup> وإلى مفهوم التوقع في ظاهراتية هوسرل/ Edmund Husserl<sup>5</sup>- إلى أنّ التّقلات القرائية داخل النصّ على مستوى الجملة الواحدة أو الجمل المتعاقبة تمثل لحظات يتفاعل فيها المحصل مع المتوقع، حيث يوجد المتقبّل عند تقاطعهما. ويتكشف هذا المسلسل القرائي عن واقعة أساسية هي التحوّل الدوّوب لوجهة النظر داخل النصّ لتنتفتح بذلك آفاقه الداخلية.

#### - التفاعلية:

التّفاعل الخصيب في عُرف آيزر هو شرط لازم لإنتاج المعنى، لاسيما إذا كان القارئ ذا خيال خصب وذهن حاد. ما عاد بموجهما مكتفيا بالاسترشاد بالتوجهات النصية ليحقق مختلف المعاني بل هو يخلّقها تخليقاً<sup>6</sup>. فليس المعنى معطى بصفة قبليّة- كما هو الحال في الخطاب المألوف- إنّما هو إنشاء<sup>7</sup>. وبالتالي لا يصير الفهم مستوجبا التفسير بل الابتداء والتخليق<sup>8</sup>.

1- آيزر، وضعية التأويل، الفنّ الجزئيّ والتأويل الكلّي، ترجمة، حفو نزهة وبوحسن أحمد، مجلة دراسات سيميائية أدبيّة لسانيّة، العدد 1992، 6، ص 70.

2- L'Acte de lecture, op. Cit. p. 199.

3- ما يزيد هذه الوضعية تعقيدا كون النصّ المخيل لا ينضب معينه حتى وإن سلك طريق التقرير في موضوعات معطاة تجريبياً. صحيح أنه يختار موضوعاته من العالم التجريبي، غير أنه يفصلها عن سياقها التداولي. فيؤدي ذلك إلى "تفجير الإطار المرجعي" المساعد على تحديد المصريح به. ولذلك يظلّ القارئ مرتبطاً بالنصّ لا بالمرجع.

L'acte de lecture, op. cit. P. 200.

4- استثمر ما عرف في هذا المجال بـ "المدى البصري-الصوتي أو فضاء الإدراك، وهو امتداد النصّ الذي يمكن تبينه في كل لحظة من لحظات القراءة"، هذه اللحظة التي نستطيع، اعتماداً عليها، توقع اللحظة الموالية". (L'acte de lecture, op. Cit. p20).

5- Ibid, p 203.

6- روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة، عز الدين إسماعيل، ص 158.

7- Wolfgang Iser, La fiction comme effet, Poétique, vol.10, #39, p 279.

8- روبرت هولب، نظرية التلقي، مرجع سابق، ص 21.

إن النص بهذا الاعتبار لا يحمل قصدا معينا يبلغه المؤلف، ويستخرج معناه كما لو كان مكتملا جاهزا وثابتا. بل هو نشاط سلطة. فعل القراءة فيه مطلق لا مكان فيها لقصده المؤلف أو النص. بل إن النص الناتج هو الذي ينشط ملكات القارئ الفردية في الإدراك والمعالجة. ورغم أن النص قد يجسد فعلا الأعراف والقيم الاجتماعية لقراءه المحتملين فإن وظيفته لا تقوم فقط بعرض مثل هذه المعطيات، بل في استعمالها لكي تضمن فهم النص.

بيد أن إبعاد قصدية المؤلف إبقاءً على قصدية القارئ مع ما يواكب ذلك من تعدد القراءات للنص الواحد، بل و تعدد قراءات القارئ الواحد للنص الواحد، كان مسهماً في دق جرس خطر الفوضى، فوضى التفسير لذا فقد حاول مؤسسو النظرية تقديم ضوابط للتفسير تتمثل في أفق التوقعات التي يعيها الفرد إلى النص في بداية فعل القراءة<sup>1</sup>. فما مفهوم أفق التوقع؟ وما صلته بفاعلية القراءة وحريةها؟

- أفق التوقع:

نرى أيزر مستثمرا نظريات التحليل النفسي للتجاوب الأدبي، وتحديدًا نظرية نورمان هولاند ونظرية سيمون ليسر/Simon Lesser، اللتين لا تريان الأدب شكلا من أشكال التواصل فحسب ولا هو تعبير أو صناعة فحسب بل هو تجربة تفاعلية موصولة بغيرها من التجارب<sup>2</sup>.

وفي ذات السياق يتساءل: ما الشروط التي تهيئ نصا ليُنظر إليه بعيني قارئ القرون الوسطى أو بعيني قارئ حديث أو من خلال منظور أسطوري أو منظور التحليل النفسي؟ أليس العجز عن الفهم أمانة على استغلاق معنى النص؟ يُجيب: لا يمكن أن يكون النص هو الذي يُخفي معناه لأن الأدب تحررٌ وخلصٌ والقارئ هو الذي ينتج إخفاءً للمعنى الحقيقي<sup>3</sup>.

واستنادا إلى منظور هولاند النفسي يفترض أيزر أن عملية التواصل تتم من خلال نوع من المطابقة بين البنية النصية والاستعداد الخاص للقارئ، فيمكن للتخصص أن تُفسر بسهولة طبقا للبنىات السيكلوجية المألوفة حيث يُبلِّغ النص المعنى عاكسا للبنىات السيكلوجية للقارئ أو يُبلِّغ القارئ نفس المعاني المألوفة أثناء القراءة والتعرف. ويخلص أيزر إلى اعتبار الصورة المرآوية الأفلاطونية للنص والقارئ لن تكون كافية بالمرّة لتفسير التأثيرات والتجاوبات التي تُحدثها الأعمال الأدبية<sup>4</sup>.

إن تجاوبا يعتمد على قارئ بحثة عن الصورة المنعكسة لنفسه، لا يمكن أن يُقدم للقارئ أي شيء جديد وهو ما ذهب إليه ياوس حين اعتبر "أفق التوقع" نظاما من المرجعيات المشكلة بصفة موضوعية. وهو مع كل عمل في اللحظة التاريخية التي ينشأ فيها، ينشأ من ثلاثة عوامل أساسية: التجربة المسبقة التي اكتسبها

1- L'acte de lecture, op. Cit. Pp 182-183.

2- ibid; p77.

3- ibid; p85.

4- ibid; p82.

الجمهور حول الجنس الذي ينتمي إليه النصّ، شكل الأعمال السّابقة ومواضيعها التي يُفترض معرفتها والتّعارض بين أسلوب اللّغة الشعريّة وأسلوب اللّغة العمليّة/العالم الخياليّ والواقع اليوميّ<sup>1</sup>.

وبالتّالي خلّص آيزر إلى أنّ الشّيء الحاثّ لا يكمن في المشابهة بل في الاختلاف. وبالتّالي فإنّ عمليّة الفهم برمتها تتحرّك لجعل غير المألوف مألوفاً، بل سيكون الأدب عقيماً لو كان سبيلاً للتعرّف لما هو مألوف فقط<sup>2</sup>. إنّ الأدب -تماماً كغيره من الفنون- له تأثير الارتياح/détendre وهو في نهاية المطاف ارتياح<sup>3</sup>/réconfort. حتى لو جعلنا العمل نشعر بالألم أو الإثم أو القلق، فإنّنا ننتظر منه أن يُعالج تلك التّجارب حتّى نرتضيها وحينها يقدّم الأدب المتعة المنتظرة منه. متعة يتناوب فيها القلق والحلّ. هي بعبارة القرن الثامن عشر نوع من الفوضى الجميلة/Le beau désordre<sup>4</sup>. تحرّر القارئ من ضغط التجربة العاديّة.

#### - حرّية القارئ:

ليس القصد من الحرّية التحرّر من الضّوابط الفنيّة أو استقبال النصّ في فوضى لا تخضع للمعايير، ولا قارئاً بنيويّاً تقف أهمّيته عند سطحيّة الدّور الوصفيّ المنوط به. إنّ النّظريّة تنأى بالقارئ عن النّمادج السّائدة من ناحية وعن الجبريّة التي فرضها النّقد الماركسيّ على الفنّ من ناحية أخرى. فالقارئ الماركسيّ يستقبل النصّ في إطار وضعيّة إيديولوجيّة معيّنة تتوقّف عندها فرديته بكلّ ذاتيتها وميوله ونشاطها الذهنيّ، لتكون في خدمة المذهب أو الطّبقة<sup>5</sup>.

هي مسألة تعيق الفهم لأسرها القارئ في نظام عقديّ أو ثقافيّ محدّد قد يحجب عنه الرّؤية الشّاملة للعمل الأدبيّ، ناهيك عن أنّه قد يرفضه بالكلّيّة إذا كان مخالفاً لقناعاته المذهبيّة. ولهذا يؤكّد رواد النّظريّة عموماً وآيزر خصوصاً "أنّ القارئ إذا لم يُحاول التغلّب على التزامه الإيديولوجي فإنّ القراءة الصّحيحة للنصّ ستكون مستحيلّة"<sup>6</sup>.

#### - وجهة النظر الحركيّة (الجوّالة)/La mobilité du point de vue:

هي من المفاهيم الأساسيّة التي صاغها آيزر شرحاً لاستراتيجيته حول بناء المعنى النصّيّ، فهي "تتيح للقارئ التحرك خلال النصّ كاشفاً خلال ذلك المنظورات المختلفة التي يترابط بعضها مع بعض تعديلاً

1- Hans Robert Jauss :pour une esthétique de la réception, op. cit. P 90.

2- L'acte de lecture; op. Cit. P 83.

3- Ibid., p 84.

4- عرّف آيزر هذا المصطلح بـ "المتعة الجماليّة المستقاة من اضطراب مؤقت يكون مرفوقاً بتوقّع أنّ هذا النّظام سيعاد إقراره بطريقة ما غير منتظرة".

L'acte de lecture; op. cit. p 85.

5- هنري أرقون، الجمالية الماركسيّة، ترجمة، جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت 1975، ص 91.

6- روبرت سي هولب، نظريّة الاستقبال، مرجع سابق، ص 86.

للمعنى في القراءة"<sup>1</sup>، لأنّ الموضوع الجماليّ المتشكّل في ذهن المتقبّل لا يمكن إدراكه دفعة واحدة، ولا يمكن تخيّل "إلا من خلال المراحل المختلفة والمتتابعة للقراءة"<sup>2</sup>.

ولكي يصوغ المتقبّل موضوعه الجماليّ، فإنّ وجهة نظره الجوّالة لا تتوقّف عن التجوال في فضاء النصّ المتكوّن من مجموعة مراحل كلّ مرحلة تمثّل مظهرًا من مظاهره دون أن تمثّله بالكلّيّة، إذ الموضوع الجماليّ يستلزم النقص الموجود في كلّ تمظهر على حدة. ولذلك فإنّ عمليّة التركيب تتواصل خلال كلّ مرحلة من مراحل رحلة "وجهة النّظر المتحركة (الجوّالة)"<sup>3</sup>. باعتبار أنّ معنى النص لا يمكنه أن يتحقّق دفعة واحدة بل يأخذ القارئ في اكتسابه تدريجيا. وهذا ما يؤكّد أن ثقافة القارئ تعمل على حلّ المخزون الثقافي للنص انطلاقًا من كونه بدءًا وصولًا إلى غيره من الأكوان مآلاً. "ومنتهى حراك القارئ بلوغ التأويل المتسق"<sup>4</sup>.

هو إذن تفاعل يغذّيه الاختلاف وعدم التماثل. وقد مائل آيزر المسألة بالتفاعل بين شخصين في الحقل الاجتماعي، تفاعلا لا يحدث بشكل قويّ إلا عندما يجهل كل واحد منهما هوية الآخر، لأنهما حينئذ يكونان عن بعضها البعض تصوّرا غير مطابق للحقيقة، ويتصرفان على أساس هذه الصورة المفترضة عن بعضها البعض<sup>5</sup>.

إنّه بقدر ما يكشف النصّ وجهات نظر متغيّرة لدى القارئ يزكو التفاعل وتُملأ الفجوات. وبفضل السجّل النصّي يتشكّل الإطار العامّ للتواصل بين النصّ والقارئ، الذي به هو تحديدا يستطيع القارئ أن يعيد بناء الوضعية التاريخية التي يحيل إليها النص ويرد عليه الفعل<sup>6</sup>. هذا السجّل سيُكسِبُ القارئ الوعي بالبنية الثقافيّة التي يطرحها النصّ. وهو ذاته سيعتمد نجاح فعل التواصل اعتمادًا يؤسس بموجبه النص نفسه بما هو عامل ارتباط في وعي القارئ<sup>7</sup>.

هذا التفاعل الدينامي بين النص والقارئ<sup>8</sup> يخصّب القراءة إذ يطلق الأفعال التي تؤدي إلى نقل النص إلى وعي القارئ -وهذا يعني أنّ هناك أفعالا لا يطلقها النص وهي تفلت من السيطرة الداخلية للنص. وترتبط عملية التحصيل اللغوي بشحن القارئ بمعارف يحصل عليها من خلال تفاعله مع النص. وتتباين هذه المعارف بتباين المرجعيات الفكرية والمنطلقات اللغوية التي ينطلق منها القارئ في قراءته، إذ نجد النص يزود قارئه بمعارف شتى، منها ما هو مرتبط بالجانب التركيبي للغة، أو بالجوانب الدلالية المختلفة المرتبطة ببناء النص، وكذا بالدوافع الكامنة وراء إنتاجه، وكذا الخلفيات التي يعتمد عليها المؤلف قصد بلورة موقفه،

1- L'acte de lecture; op. Cit. P 161.

2- Ibid; p 199.

3- آيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة، حميد الحميداني الحلالي الكدية، مطبعة المناهل، المغرب، ص58.

4- L'acte de lecture; op. cit p 245.

5- آيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ص5.

6- L'acte de lecture ; op. cit. p 137.

7- حافظ إسماعيل علوي، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات، ج34، 1999، ص 94.

8- آيزر، فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الدلالية، ص 169.

ومنها ما له علاقة بالجوانب التداولية للنص. ولهذا يفترض في المتلقي أن يكون موسوعة ليتمكن من فهم مكامن النص، حتى يستطيع ملء الفجوات التي تعترضه. وقد تُمكن الموسوعة القارئ النموذجي من القيام بدور الاستحضار والاستجماع للمعنى، والتفاعل مع المقروء، والقيام بعملية النفي والإثبات لما يقرأ، أي يقوم بكل ما يتعلق بدور القارئ أثناء القراءة<sup>1</sup>.

هكذا يضع أيزر القارئ في مركز مشروعه التأويل. فالقارئ عنده لم يعد طرفا مستهلكا لمعنى النص وقصدية المؤلف وإنما تحوّل إلى عنصر فاعل إلى عملية إنتاج المعنى. وبطبيعة الحال فإن المقصود بالقارئ عند أيزر يختلف عن مجموعة من القراء الذين حددت هوياتهم مسبقا مثل "القارئ الأعلى/Super reader لريفاتير، والقارئ المخبر/Informed reader ليفيش<sup>2</sup> والقارئ المقصود/Intended reader لولوف، لأن هؤلاء القراء لهم وجود فعلي وحقيقي. فالنصّ الفنيّ بحسب ريفاتير مثلا عبارة عن مجموعة من الوقائع الأسلوبية الموسومة وغير الموسومة والتميز بين هذه الوقائع لا يتم إلا من خلال ذات متبصرة. أما بالنسبة إلى أيزر فإنه يقترح نمطا آخر من القراء سماه القارئ الضمني ويعني به دورا مكتوبا في النص ومجسدا للمقاصد التي يحتوي عليها بشكل افتراضي، إنه بنية نصية وليس شخصا خياليا<sup>3</sup>. وهذه البنية تتوقع قارئنا حقيقيا قادرا على التفاعل مع التأثيرات النصية. وتبعًا لما أنفَ فإن القارئ الضمني عند أيزر هو دائم الإنجاز والتحقق ولا يمكن تصوره منفصلا عن فعل القراءة.

إن العلاقة التفاعلية للنص ناتجة عن كونه ينطوي على مرجعيات خاصة به ولا يسهم المتلقي في بناء مرجعياته إلا عبر تمثله للمعاني المخبوءة في فراغات النصّ. ناهيك عن أنّ الفجوة لدى أيزر ناتجة عن عدم التوافق بين إحياء النص وتلقي القارئ وهي التي تحقق الاتصال الحقيقي في عملية القراءة<sup>4</sup>.

ولن تكون القراءة مثمرة جادة إلا إذا وجد القارئ الافتراضي الخيالي الذي يعيد بناء النص عن طريق نقده وتأويله انطلاقا من تجربة جمالية وفنية بعيدا عن تصور القارئ المعاصر الواقعي. والقارئ الضمني: "ليس له وجود في الواقع، وإنما هو قارئ ضمني، يخلق ساعة قراءة العمل الفني الخيالي. ومن ثم، فهو قارئ له قدرات خيالية شأنه شأن النص. وهولا يرتبط مثله بشكل من أشكال الواقع المحدد، بل يوجه قدراته الخيالية للتحرك مع النص باحثا عن بنائه ومركز القوى فيه وتوازنه، ووضعا يده على الفراغات الجدلية فيه فيملأها باستجابات الإثارة الجمالية التي تحدث له"<sup>5</sup>.

1- Umberto Eco; "The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts". London: Hutchinson, 1987; Pp 4-46.

2- Stanley Fish ; Literature in the Reader, Affective Stylistics ; New Literary History; 1970, p 132.

3- L'acte de lecture ; p 64.

4- نورثراب فراي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة، يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، 1990، ص 46.  
عبد العزيز طليحات، الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند وولف غانغ ايزر، ترجمة، عبد العزيز طليحات، مجلة دراسات سيميائية، العدد السادس لسنة 1992، ص 58.

5- نبيلة إبراهيم، القارئ في النص، نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول المصرية، المجلد 5، العدد 1، 1984، ص 103.

ومعلوم أننا لا نستطيع أن نستمر في قراءة العمل الأدبي ما لم نشعر بشيء من الاندماج الوجداني معه، ونحس بأننا مشاركون فيه، معجبين كئنا أم ساخطين. وهذه المشاركة الوجدانية هي الإدراك في الوقت نفسه"<sup>1</sup>.

### - المشاركة في صنع المعنى:

إنّ جماليات التفاعل بين القارئ والنصّ سيرورة نامية صنع المعنى منتهاه، أي أنّ القارئ لا يقف عند التفسير بل يتجاوزه إلى الشراكة في صوغ المعنى. فيتحوّل التركيز من موضوع النصّ إلى سلوك القراءة بل إلى التناغم بينهما<sup>2</sup>. هو تصوّر مستمدّ من ظاهراتية إنغاردن / Phenomenology of Roman Ingarden في تحليله للعمل الأدبيّ في ضوء صلاته بالقارئ وتحديد اعتباره أنّ بنية العمل الأدبيّ ثابتة وإمكانية تحقّقه متعدّدة بتعدّد القراء وتجاوباتهم<sup>3</sup>.

ولتوضيح المسألة ميّز كلّ من أيزر وياوس بين مهمّتين للقارئ هما: مهمّة الإدراك المباشر ومهمّة الاستذهان. أمّا مهمّة الإدراك المباشر فهي المستوى الأوّل في التعامل مع النصّ: معطياته اللغويّة والأسلوبية، والنتيجة التي يصل إليها القارئ في هذه المرحلة التفسيرية لا تُسمّى عندهم عملاً فنياً يُحسب للقارئ، لأنّ العلاقة بينه وبين النصّ مازالت مفصولة أو معزولة بهذا البناء اللغويّ، وهو واقع تحت سيطرة الإشارات والرموز والمفاتيح النصّية، وليست خبرة الأفق الجماليّ الأوّل/اللغويات النصّية إلاّ باباً لسلسلة من التوفيقات الانطبائية الشخصية<sup>4</sup>.

أمّا مهمّة الاستذهان أي عمل الذهن والخيال فهي المهمّة التي تتشكّل فيها ذاتيّة القارئ، ويكشف عالماً داخلياً تقصّر المرحلة الأولى عن إدراكه. فالاستذهان جزء أساسيّ من الخيال الخلاق الذي ينتج -بشكل غير نهائيّ- مواضيع جمالية انطلقاً من تدبّر بقع الإبهام أو مواطن الغموض/البياضات واستكمالها. أي أنّ المعنى هو دائماً سيرورة للتحقق لا للاكتشاف<sup>5</sup>.

والعمل الناجح في أفق أيزر يجب ألاّ يكون واضحاً تماماً لئلا يفتر اهتمام القارئ ويسأم فيكون حينها غير منتج وغير منشدّ إلى ما يقرأ بطريقة فعّالة<sup>6</sup>. ويوضّح انغاردن الطريفة الفعّالة التي أشار إليها أيزر، فيركّز على التجسيم/التمثيل وأهميته في ملء الفراغات بما هو جزء مهمّ في إنشاء جمالية التجاوب، إذ أنّ ملأها يحتاج إلى إبداع<sup>7</sup>. وبهذا الاستتباع تمّ التمييز بين المعنى المجسّم والمعنى غير المجسّم. الأوّل يستوجب جهداً

1- محمد لطفي اليوسفي، كتاب المتاهات والتلاشي في النقد والشعر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، ص 58.

2- L'acte de lecture; op. Cit. P 197.

3- The Aesthetics of Roman Ingarden Teddy Brunius: Philosophy and Phenomenological Research; Vol. 30, No. 4 (Jun., 1970), Pp. 590-595, Published by: International Phenomenological Society, Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2105637>.

4- L'acte de lecture; op. Cit. Pp 179-180.

5- Gilles Thérien, Pour une sémiotique de la lecture, Protée, vol:18, #2 (printemps 1990), p 72.

6- Wolfgang Iser: L'acte de lecture ; op. Cit. P 91.

7- Ibid; Pp 318-319.

ذهنيًا لاستجلاء الغموض وتبديد كثافته، وبه تتحقق المتعة والمشاركة في صنع المعنى. أما الثاني فيقتصر عن ذلك لأنه لا يحوج إلى الاستذهان. وتأسيسا على ذلك رسم أيزر بعدين يحدّدان مفهومه للتطوير:

-الأول: يتضمّن النصّ بوصفه هيكلًا لأوجه مخطّطة بناءً ثابتًا يسمح للقارئ بالمشاركة في صنع المعنى.

-الثاني: يستقصي إجراءات النصّ في القراءة، وفيه يركّز أيزر على الصّورة الذهنيّة بما هي الهدف الجمالي المتماusk.

## 5- خاتمة:

لقد تبيننا أنّ نظريّة أيزر هي في صميمها بحث في عمليّة التقبّل ونتائج التقبّل وجماليات التقبّل في علاقتهم بالذّات والتوقع/أفق الانتظار. وهي عناصر يتقاطع فيها النّفسي والاجتماعي والفني. وبالتالي فإنّ مكن الصّعوبة في دراسة عمليّة التقبّل لا يتمثّل في طرفيها: النصّ والقارئ، بل في التّجاوبات الحاصلة بينهما التي يصعب حصرها وتوصيفها.

هو مسازٌ استثمر افتراضات "رومان انغاردن" -مسألة البياضات ومواقع اللاتّحديد....-بُغية التأكيد على مفهوم القارئ لا بما هو ذلك المستفيد من النصّ بل بما هو منتج العامل على إخراج النصّ ذي الخطاطات المتباينة والمتضايقة والمتفاعلة فنيًا ونفسيًا واجتماعيًا وروحيًا...إلى عالم الممكن إخراجا مشروطا بكفاءة القارئ وخياله<sup>1</sup>. بهذا الاستتباع ليس المعنى مصوغا بصفة نهائيّة وما على القارئ إلاّ العثور عليه بل هو أقرب إلى معنى التأمّل والاستبطان أو الفعل الخلاق. إنّه لا يرى المعنى منقوصا غير مكتمل ولا هو مستقلّ بذاته، بل هو سيرورة عمادها جماليات التّجاوب أساسا. جماليات عدّها أيزر مجسّدة التحوّل الذي طرأ على التأويليّة من دراسة معنى المؤلّف ومعنى النصّ إلى المعنى المنتج بفعل فهم المتقبّل. فوجد أنّ في النصّ أبعادًا لا يمكن تجاوزها في عمليّة تحقّق المعنى الأدبيّ، وأهمّ هذه الأبعاد:

- الاحتمالات التي يتضمّنّها النصّ، بوصفها تمثيلا لما كان يطلق عليه انغاردن "المظاهر التخطيطيّة" وهو مبدأ اعتنقه أيزر.

- الاجراءات التي يحدثها النصّ في عمليّة التقبّل وذلك لأنّ بنية التخيّل التي يُبنى عليها النصّ إنّما تضع المعنى في نسق من الصّورة الذهنيّة، وذلك لتعميق الطّابع الاحتماليّ الأوّل.

- البعد الثّالث يتضمّن البناء المخصوص للأدب وفق شروط تحقّق وظيفته التّواصلية، وذلك باشماله على حالات تُصعّد التّفاعل بين النصّ والقارئ وتحكّمه.

1- عبد الكريم درويش، فاعليّة القارئ في إنتاج النصّ-المرآة الأمتناهيّة- مجلّة الكرمل، مؤسّسة الكرمل الثقافيّة، فلسطين، صيف 2000، العدد 64، ص 222.

ليس النصّ إذن تحقيقاً للمعنى بل هو تمثيل له مشروط بتقبّل العمل وملاءمته فراغاته فيحوّلها إلى متتاليات من الدلائل، تصنع جميعها القيمة الجماليّة، تلك التي عدّها إنغاردن "مبدأً فارغاً تحقّقه مشروط بجماليات تجاوب القراء"<sup>1</sup>، ولو كانت تضحية بالأعراف الكلاسيكيّة.



---

1- L'acte de lecture; op. cit. p 313.



## 6- المصادر والمراجع:

### المصدر:

- 1- Iser, Wolfgang : l'acte de lecture ;Théorie de l'effet esthétique ;traduction d'Evelyne Sznycer. Bruxelles : Pierre Mardaga Editeur, Bruxelles; 1985.

### المراجع العربية:

- 1- حسن، عبد النَّاصر، نظريّة التوصيل وقراءة النصّ الأدبيّ، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة 1999.
- 2- خضر، ناظم عودة، الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقّي، ط1، دار الشرق، عمّان، الأردن 1997.
- 3- درويش، عبد الكريم، فاعليّة القارئ في إنتاج النصّ-المرايا اللأمتناهيّة- مجلّة الكرمل، مؤسّسة الكرمل الثقافية، فلسطين، صيف 2000، العدد:64.
- 4- فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر، ميريت للطباعة والنشر، 2002.
- 5- اليوسفي، محمد لطفي، كتاب المتاهات والتلاشي في النقد والشعر، ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2005.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Booth, Wayne C. :The Rhetoric of Fiction; The University of Chicago Press, 1961. • Wolfgang Iser, La fiction comme effet, Poétique, vol.10, #3.
- 2- Eco, Umberto: " The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts". London: Hutchinson, 1987.-
- 3- Fish, Stanley: Literature in the Reader, Affective Stylistics; New Literary History; 1970.
- 4- Holub, Robert C, Crossing Borders: Reception Theory, Post structuralism, Deconstruction. Madison: U of Wisconsin P, 1992.
- 5- Holub, Robert. C.: Reception Theory: A Critical Introduction. London: Methuen, 1984.
- 6- Hunt, John Dixon: The Afterlife of Gardens. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- 7- Ingarden, Roman: The literary Work of Art; transl.by George G. Grabowicz- Evanston,1973.
- 8- Jaus, Hans Robert: pour une esthétique de la réception; traduit par Claude Maillard préface de Jean Starobinski. Gallimard; paris 1978.

- 9- Riffaterre, Michael: *Strukturelle Stilistik*, Vorwort zur französischen Originalausgabe von Daniel Delas. Publication Info. München : List, 1973. Edition, 1. Ausg. Note, Translation of *Essais de stylistique structurale* by Wilhelm Bolle. (Munich,1973).
- 10-Serne, Laurence: *Tristram Shandy* Gentlman; London; Dent,1956.
- 11-Susan, Bennett: *A Theory of Production and Reception*, eds. Theatre Audiences. New York: Rout ledge, 1990.
- 12-Thérien, Gilles: *Pour une sémiotique de la lecture*, *Protée*, vol:18, #2 (printemps; 1990).
- 13-Terry, Eagleton: "Phenomenology, Hermeneutics, and Reception Theory," in *Literary Theory*. University of Minnesota Press, 1996. p. 47 – 78.

### المراجع المعرّبة:

- 1- أرقون، هنري، الجمالية الماركسيّة، ترجمة، جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت 1975 .
- 2- فولفغانغ آيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ترجمة، حميد لحمداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس-المغرب 1995 .
- 3- تومبكنز، جين .ب.، نقد استجابة القارئ، من الشكلانية إلى ما بعد البنيويّة، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة وتقديم، محمّد جواد حسن الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999 .
- 4- ريكور، بول، نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.
- 5- ستيس، ولترت، معنى الجمال، نظرية في الاستطيقا، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام. نشر المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2000. طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- 6- سليمان، سوزان روبين، القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، ترجمة، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ط 1، 2007.
- 7- فراي، نورثراب، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة، يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، 1990.
- 8- هولب، روبرت سي، نظرية الاستقبال، ترجمة، رعد عبد الجليل جواد، ط2، دار الحوار، اللاذقيّة-سوريّة 2007.
- 9- هولب، روبرت سي، نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة، خالد التوزاني والجلالي الكدية، منشورات علامات، الطبعة الأولى 1999.
- 10-ولفغانغ، آيزر، "أفاق نقد استجابة القارئ"، ترجمة، أحمد بوحسن ومحمد مفتاح، ضمن كتاب "من قضايا التأويل و التلقي"، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط ، مطبعة النجاح الجديدة ط1، 1994.

### الدوريات:

- 1- إبراهيم، نبيلة، القارئ في النص: نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول المصرية، المجلد5، العدد1، 1984.
- 2- إيش، إلرود، التلقي الأدبي، ترجمة: محمد برادة، مجلة دراسات سيميائية أدبية، الدار البيضاء، المغرب عدد6. خريف- شتاء1992.
- 3- آيزر، فولفغانغ، آفاق نقد استجابة القارئ، ترجمة أحمد المديني، ضمن كتاب: نظرية الأدب، القراءة، الفهم، التأويل، نصوص مترجمة، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب 2004.
- 4- آيزر، فولفغانغ، وضعية التأويل، الفنّ الجزئيّ والتأويل الكليّ، ترجمة، حفو نزهة و بوحسن أحمد، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد:6. 1992.
- 5- ستير، كارل هاينز، التلقي والتخيّل، ترجمة: بشير القمري، مجلد الأقلام، عدد3، بغداد1990.
- 6- طليمات، عبد العزيز، الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند وولف غانغ إيزر، ترجمة، عبد العزيز طليحات، مجلة دراسات سيميائية، العدد السادس لسنة 1992.
- 7- علوي، حافظ إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات، ج34، 1999.

### المواقع الإلكترونية:

- 1- The Aesthetics of Roman Ingarden Teddy Brunius: Philosophy and Phenomenological Research; Vol. 30, No. 4 (Jun., 1970), pp. 590-595. Published by: International Phenomenological Society Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2105637>

**ترحل أقصوصة "قنص الموت" لأصيل الشابي:  
من ضفة تفاصيل المعيش اليومي إلى ضفة المتخيل الآسر**

**The "Death Sniper" script by the writer Isil Al - Shabi leaves:  
From Daily Living Details to Imaginary Bank**

**د. أمين عثمان**

**كلية الآداب والفنون - جامعة حائل  
السعودية**

[amineothman7@gmail.com](mailto:amineothman7@gmail.com)



## ترحل أقصوصة "قنص الموت" لأصيل الشابي: من ضفة تفاصيل المعيش اليومي إلى ضفة المتخيل الأسر

د. أمين عثمان

### الملخص:

أقصوصة قنص الموت عينة أدبية لسيرة حلاق طرق باب مهنته وهو صبي غضّ يافع صغير، وانتهى من ممارستها شيخا وقد شحّت بمكاسمها عمّا يمكنه أن يغطّي حاجاته بيسر وسهولة، مبرزاً سيرورة التحوّلات التي شهدتها كما شهدتها مهنته في قرّيته مرتع صباه. وتكمن قيمة هذه الأقصوصة في تبئيرها على بعض الحقائق الإنسانية والوجودية، التقطها الصبي السارد، في طزاجتها وحرارتها، مضيفاً عليها من سمة العفوية عنواناً يزيد المتلقّي لها تعلقاً وحرصاً على متابعتها.

الكلمات المفتاحية: السياق- السيميولوجيا- البنيوية- الذاتية- الموضوعية- التمثلات- الشعرية.

### Abstract

Death sniper recounts a literary biography of a barber knocking on the door of his career as a young child. He ended her practice as an elder, and she charged her gains for what he could easily cover, highlighting his needs. Highlighting the pace of transformation that he has undergone, as in his career in his village. The value of This short story in the fact that they are based on certain human and existential realities. It was picked up by the Sard Boy, in her freshness and heat. With a spontaneous theme, the reader gets more attached and keener to follow.

**keywords:** context- semiology- structuralism- subjective -objective- representations- poetic

## 1- مقدمة:

تحضر أقصوصة قنص الموت للقاصّ والنّاقِد التونسيّ أصيل الشّابي<sup>1</sup>، باعتبارها سيرة حياتيّة إنسانيّة ووجوديّة فلسفيّة لحلاقّ طرق باب مهنته وهو صبيّ غضّ يافع صغير، وانتهى من ممارستها شيخاً وقد شحّت بمكاسمها عمّا يمكنه أن يغطّي حاجاته بيسر وسهولة، مبرزاً سيرورة التّحوّلات التي شهدتها كما شهدتها مهنته في قريته موطن نشأته ومراتع صباه ومسكنه في الآن والهنأ. وهذه القصّة تبوح لمتلقّيها منذ البداية بسمتها الدّالة عليها، ألا وهي التّكثيف اللّغوي والدّلاليّ والتّركيز والدقّة، لذا سلك صاحبها في إنشائها مسلك البلاغة، التي هي مناسبة المقال لمقتضى الحال: بلاغة الكلمة والصّورة والموضوع والفكرة والشّعور، وبلاغة التّخيّل حين يقف الواقع بملايساته وظروفه الحاقّة وإكراهاته ومفارقاته وتناقضاته ومكبّواته عاجزاً عن الإبانة عنه. فضلاً عن ذلك، فإنّ مُنتج خطاب السرد القصصيّ دائم التّوسان بين طرفين أساسيين، هما: الإبداع بما هو تحرّز، والرّقابة بما هي وعي بالقيود والحدود السّياقيّة والمقاميّة، راجياً من خلال انتشائه بفعل الإنتاج والإنشاء تحقيقَ معادلة بين الخنوع لسلطة الرّقيب من جهة والتحرّز من القواعد المتواضع عليها من جهة أخرى. فكيف كان تفاعل الكتابة مع هذين الطّرفين: أي الحرّيّة والرّقابة، والواقعيّة والتّخيّل في قصّة "قنص الموت"، خاصّة إذا علمنا أنّ الفضاء التّداوليّ منحكم في إنشائه ومصوغ بقواعد الشّعريّة وسننها؟

وبناء على ما ارتأينا من خصوصيّة لهذا النّص وروحه وأفاهه الدّلاليّة المشرعة، لم نجد بداً لإجلاء مقاصده وتحقيق أهدافه وكشف رهاناته ووظائف علاماته من أن نستدعي المقاربة السّيميولوجيّة لما انكشف لنا منها من مزايا، لعلّ أهمّها توسيعها رقعتها الدّلاليّة حين افتراض تطبيقها على هذه القصّة. وهي إذ تنضاف إلى المقاربة البنيويّة والهيكلية والاجتماعية والتكوينية والحواريّة والتّناسبيّة والنّصانيّة إنّما تندمج ضمن متعدّد من الأنساق أو المسالك، ومتنوّع من المعابر للولوج إلى أعماق النّص، سعياً إلى استكناه أغواره وفصّ ملغزاته وتجليّة معمّياته ورفع الإغماض عنه وإعلاء مضمراته الدّلاليّة، خاصّة وأنّ نصّنا الذي نعالج ينسجم مع أبعاد السّيميولوجيا الاجتماعيّة ومقصداتهما، باعتبارها علماً لا يكتفي بدراسة هذه العلامات بنيويّاً، أي داخل فضاء النّص المغلق، بل يتعدّاه إلى رصد أثرها صلب الحياة الاجتماعيّة، وهو علم قد يشكّل فرعاً من علم النّفس الاجتماعيّ وبالتالي من علم النّفس العامّ. علماً وأنّ السّيميولوجيا، من سيميو (Sémion) الإغريقيّة وتعني العلامة، ومهمّته هي التّعريف إلى كنه هذه العلامات وإلى القوانين التي تحكمها، ممّا قد يقتضي المزاجيّة بين مفهوم العلامة عند سوسير ذات وظيفة التوحيدية بين المفهوم والصّورة السّميّة أي التّوحيد بين الدّال والمدلول، ومفهوم سيميوزيس (Sémiosis) عند بيرس، الذي هو الصّيرورة التي يعمل بموجبها شيء ما، بوصفه دليلاً، وتحتوي هذه الصّيرورة بالضرورة عوامل ثلاثة: الماثول وهو الطّرف الأوّل من علاقة ثلاثيّة، ويسمّى طرفها الثّاني موضوعها، ويسمّى طرفها الثّالث مؤؤلها

1- قاص تونسي، عضو اتحاد الكتاب التونسيين، له مجموعتان قصصيتان "آخر أندلسي" ضمن سلسلة كتاب تمبكتو و"المداعبة". نشر القصّة القصيرة في مجلّات وصحف تونسيّة وعربيّة مثل "الحياة الثقافيّة" و"المسار" و"أخبار الأدب" المصريّة و"القدس العربي" اللّندنية و"الدستور" العراقيّة، وله مجموعة قصصيّة جديدة قيد النشر بعنوان "القوبرنادور".

(Interprétant). ولعلّ دراسة هذه العلامة أو تحليلها يمكن أن تكون في مستوى أول وهو اللّغة، وهذا المستوى يُعرف بالمؤول المباشر. والمؤول المباشر هو مصطلح استخدمه "شارل ساندرز بيرس" في كتابه "Ecrits sur le signe" و يعني به "المستوى المعنوي الذي تقترحه العلامة بشكل مباشر، ويتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها، وهو ما نسميه عادة بمعنى العلامة [...] وإنّ حدود تأويله مرتبة بمعطيات الموضوع المباشر، وعناصر تأويله ليست سوى ما هو معطى داخل العلامة بشكل مباشر [...] إنّ وظيفته الأساسية إعطاء نقطة الانطلاق للدلالة [...] وهذا المؤول المباشر لا يستدعي أيّ جهد للكشف عنه، لأنّه يحيل مباشرة على ما هو معطى من خلال جذر اللفظ المستعمل في العنوان، ومادته اللغوية ذاتها، أي أنّ الحصول على هذا المعنى يستبعد كلّ استعمال استعاري أو إيحائي للفظ المؤول..."<sup>1</sup>. ولكنّ المؤول المباشر يُعدّ أمراً سيميائياً؛ باعتباره أساساً في عملية تأويل لاحقة؛ فيصبح في ضوء المقاربة السيميائية تأويلية تنطلق من أجل بناء كونها الدلالي، من علامة لغوية تحيل على معنى مباشر، لتستهدف إعادة بناء قصديّة النصّ، وفق مقتضيات الأفراد والتّركيب والتّعريف والتّنكير والغموض والوضوح.

في ضوء هذه الثنائيات المحددة لنسق العلامات التي تُبنى عليها دلالات النصّ يتحدد مسار القراءة السيميائية، باعتبارها تنشيطاً لذاكرة العلامة، وتحريراً لدلالاتها من إرغامات الوجود الكونيّ إلى أوسع الأكوام المولّدة لها والكاشفة عنها.

## 2- سيرة الصبيّ من المتعّين الكائن وجوداً إلى الممثل الكامن بيانا وخلوداً:

ينبغي علينا كي نكشف عن مناطق الغموض في سيرة شخصيّة الصبيّ أن نتساءل عن دواعي تأليف قصّة تتحدّث عن حياة صبيّ يروي سيرته الشخصيّة وهو الذي فارق مقاعد الدّراسة مبكراً، عن رضى وطواعيّة، وهو لها كاره ومنها نافر، وقد عبّر عن نفوره من المدرسة رغم ما تشحنه به أمّه غالباً من نفيس رقائق وآداب وتعاليم ووسائل ترغيب ووصايا تمجّد العلم وتُعلي من قيمة العلماء، ورغم ما يلقاه من والده من تعنيف بدني وإهانة (الصّفْع) بسبب نكوصه عن الامتثال لأداء الواجب المدرسيّ أي عدم مطاوعته إرادة الأسرة وخياراتها القائمة على الكلف الباذخ بالعلم وبذل جهد الطّاقة من أجل التدرّج في معابره الصّعبة ومسارته المنيرة. يقول السّارد: "لم يكره أحد الدّراسة مثلما كرهتها أنا، كانت ببساطة شيئاً تافهاً، شيئاً لا يروق لي، وكانت أمّي المسكينة تخطفني من صفعات أبي المهلكة وتجلسني في حضنها وتشرع في مدح العلم والعلماء، كانت تتحدّث إليّ وتتأمّل عيني كأنّها تبحث عن ذلك الخيط الرّفيع الذي لا يرى أبداً [...] ذلك الخيط الذي نستطيع بواسطته أن نحرك أحاسيس أحدهم تجاه شيء ما، شيء بغيظ، وكنت أنا لا أفكر سوى باللّعب"<sup>2</sup>.

يبدو أنّ أهمّ ما يمكن أن يستخلص وينتبه إليه ويقيّم ويخرج من الكائن وجوداً إلى الكامن بيانا وخلوداً، يقع من خلال عرض نموذج حياة الصبيّ، منذ شبّ على ممارسة مهنة الحلاقة إلى أن تغيّرت أطواره، شيئاً فشيئاً، بما طرأ على الأجيال وذائقتها الجماليّة، في مجال فنّ الحلاقة، وما تلقته من تأثيرات التّثاقف مع

1- عامر الحلواني، التحليل السيميائي والمشروع التأويلي، صفاقس: مطبعة سوجيك، الطبعة الأولى 2010، ص 105.

2- أصيل الشابي، المداعبة، مسكلياني، (د.ت)، ص 98.

الغرب. وليس في ما حصل للحلاق من الغرابة في شيء، فهذا على كلّ النَّاس بل قدر تاريخي لسيرورة الزّمن وتقلّب الحدثان، ومتحقّق أمره في مختلف المهن. فالإنسان ابن أغيار، ولا يقَرّ لدنيا النَّاس حال من القرار. ولكنّ الخصوصيّة المائزة لسيرة هذا الصّبي، إذا استثنينا لحظة بداية دخوله مهنة الحلاقة، حيث رُجّ به زجاً في هذه المهنة وما كان له اختيار، هي أنّه بعد ذلك تلقّاها بالقبول وكلف بها أيّما كلف، يقول السّارد: "لذلك عندما يئسوا مئّي وجاءوا بي إلى هنا تصوّرت في البداية أنّي سألعّب، سألعّب فقط، وكانت تلك الطّقطقة التي ينشئها الحلاق بالمقصّ والمشط عملاً رائعاً"<sup>1</sup>.

وكلّ ما أتى بعد اللّحظة الأولى التي كان مسيراً فيها بالكلّيّة، يكشف عن اختيار في الحياة، واختيار المرء مثلما يقول الجاحظ "قطعة من عقله". ولذلك خضعت سرديّة السّارد لخطّة عقلانيّة محكمة، تقوم في تمفصلاتها وتحولاتها المتباينة على التّرتيب والتّبويب والتنظيم، واستناداً إليها فقط يمكن أن يتمّ تفجير هذا الكامن الفاضّ بتمثّلات (Représentations) بلغت بها اللّغة مبلغاً لا سبيل إلى مدافعته أو الوقوف في وجه موجه الهادر السيّال. وفي الحقيقة فإنّ عمليّة التّفجير المذكورة وما تحيل عليه من كشف وإبانه، وتداعيات وإعلاء، لا تقع إلاّ بتوسّط السّرد أي اللّغة. لأنّ السّرد هو العملية التي يقوم بها السّارد، أو الحاكي، أو الرّاوي، وينتج عنها النّصّ القصصي المشتمل على اللّفظ؛ أي الخطاب القصصي؛ والحكاية؛ أي الملفوظ القصصي<sup>2</sup>.

والسّرد إذن هو طريقة الرّاوي في الحكّي أي في تقديم الحكاية. والحكاية هي؛ أولاً، سلسلة الأحداث، إنّها المادة الأولى التي نبنى منها السّردية أي أنّها مضمون الحكّي وموضوعاته. والسّرد تبعاً لهذا التّعريف بالحكاية، هو طريقة تشكيل المادّة الأولى<sup>3</sup>.

و في تعريفات السّرد الأكثر بداهة "هو تجربة زمنيّة مدركة من خلال فعل تمثيل، ذلك أنّنا لا يتسنى لنا صياغة حدود زمنيّة من خلال خطاب ظاهريّ مباشر، فالزمنيّة تشترط توسّط الخطاب غير المباشر الذي يوفّره السّرد. وبمعنى آخر، إنّ الأصل في الإمساك بالدلالات لا يكون إلاّ من طبيعة الملموس والمحقّق، لأنّه هو الذي يُعني التجربة التّأويليّة ويمنحها تلويناتها وأبعادها الثّقافيّة المتنوّعة، إنّّه يخصّصها ويشخصّها في نصوص مكتوبة أو منطوقة أو واقعة أو شكل ثقافيّ، لأنّ التجربة الإنسانيّة كليّة وتحتاج لكي تكشف عن نفسها إلى موادّ تعبيريّة بالغة الغنى والتنوّع.

وهذا ما تبدّى لنا من خلال تصوّر ريكور للسّرد باعتباره آليّة التّوسّط، إذ من خلالها يمكن من خلالها للذّات أن تقوم بتحويل أحكام وحقائق مجردة إلى كيانات مجسّدة أو سلوكيّات محسوسة. يقول بول ريكور في كتابه من النّصّ إلى الفعل: "فالزّمن لا يمكن أن يكون إلاّ محكيّاً، ولا وجود لزمن خارج تجربة إنسانيّة

1-الصدر نفسه، ص 103.

2- سمير المرزوقي وجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصّة تحليلاً وتطبيقاً، العراق: دار الشؤون الثقافيّة العامّة / أفق عربيّة الطبعّة الأولى، 1986، ص 73-74.

3- إبراهيم صالح، الفضاء ولغة السرد في روايات عبد الرحمن منيف، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعّة الأولى، 2003.



تعبّر عن نفسها من خلال فعلٍ وردّ فعلٍ، أي يجب أن تكون منظّمة في الممارسة الإنسانية لا خارجها، لذلك فالوجود الوحيد الممكن هو الوجود المشخّص<sup>1</sup>.

هذا الوجود المشخّص عينه الذي تحدّث عنه ريكور بوصفه خصيصة مائزة للسرد، هو ما يفتح شهيتنا النقديّة لتعميق النّظر فيه، بالعودة إلى نظريّة جماليّة التلقّي لهانس روبرت يابوس، وفعل القراءة لا يزر. وهو ما من شأنه أن يسمح للقارئ أن يكون طرفاً منتجاً، لا مستهلكاً فقط. ذلك أنّ النصّ "جهاز خارق للغة، يُعيد توزيع نظامها، رابطاً بين كلامٍ إبلاغيّ هدفه الإعلام المباشر، و ملفوظات مختلفة، متقدّمة عليه، أو متزامنة معه"<sup>2</sup>، وهو طريقة اشتغال وفهم مخصوصين، يتبناها رواد نظريّة النصّ، باعتبار أنّ كلّ نصّ هو ملتحق بنصوص، تتقاطع وتتجاوز وتترابك وتتشابك لتأليف نسيج النصّ بما هو في نهاية المطاف بناء معيّن، ذو معمار مخصوص.

وإذا أقبلنا على هذا النصّ بخطّة حفر أركيبولوجيّ فوكويّة، في دلالات الفضاء زماناً ومكاناً، تكشّفت لنا أسئلة عن المنعطفات والتّمثّلات الجوهرية في علاقة المكان والزّمان مع اللّغة وتحوّلها من موضوع لغويّ إلى ذات فاعلة، تعرف كيف تفصح عن نفسها، من خلال مراكمة جملة من التّمثّلات وتنضيدها وحشدها وإدارة سياق اللّغة من مجرد إطارٍ حاوٍ للشخصيّة وعامرٍ بها إلى خطاب بيانيّ، فاتن بتواتر ذكريات الزّمن الجميل، مضمخ بحشيدٍ لا متناه من الأشواق والمواجد، لكأنّ المكان (محلّ الحلاقة، البيت، وجه الصبيّ) يستحيل ضميراً متكلّماً، صادحاً بخزير التّمثّلات السّاكنة في ظلال المرجع الذاتيّ الحميم، وفي الآن ذاته يمثّل فضاءً للتحرّك والتّساوق مع التّعبير ووجوه الإفصاح، حتّى تصبح للمكان رائحته التي يظلّ حيّاً بها في حال الحضور كما في حال الغياب، لكأنّ الفضاءات المتنوّعة والأمكنة المتعدّدة تنقلب مدخلاً وجيهاً لترصيد حضور الشخصيّة الرئيسيّة (الحلاق) في بورصة رمزيّات أقصوصتنا المدروسة. إذنّ فالخطاب السردّي في هذه القصّة القصيرة له أدوات إجرائيّة مرنة وموارد نصيّة وتخيليّة كثيفة، أهلتها لرسم مسالك المعنى واجتراح كون مفهوميّ، متشابك ومتعاضد، لا ينقطع عن التكرار والدوران.

## 1-2- قصة الحياة بين التذكّر والتّفكّر:

إنّ الزّمان والمكان لا يصير كلّ منهما إنساناً إلّا عندما يصيرا محكيين، وهو ما يجعلنا ندرك حقيقة مهمّة مفادها أنّ الارتقاء بزمان الكون أو مكانه إلى زمان الإنسان أو المكان المشحون بالإنسانيّة ينبغي أن يمرّ وجوباً، في منافذ المحكيّ وتثنيّاته. وهو ما يعني أنّ كلّ ما نحكيه يحدث في الزّمن، ويستغرق زمناً ويجري زمنيّاً، وما يحدث في الزّمن يمكن أن يُحكى. ويمكن لأيّ سيرورة زمنيّة ألاّ يعترف لها بهذه الصّفة إلّا بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى. بمعنى آخر إنّ الزّمن يصير إنسانياً في الحدود التي يتمفصل فيها بطريقة سردية. إنّ السرد بهذا المنظور يمنح الأشياء أبعاداً تزيحها عن دوائر النّفعيّة والمباشريّة إلى ما يشكّل عمقاً دلاليّاً وأداة حاسمة في تنظيم التّجربة الإنسانيّة.

1- الصادق قسومة، باطن الشخصية القصصية: خلفياته وأدواته وقضاياها، تونس: دار الجنوب للنشر، ط 1، 2008، ص 170.

2- أحمد السماوي، في نظرية الأقصوصة، صفاقس: مطبعة التّفسير الفني، الطبعة الأولى، 2003، ص 70.

وبناء على ما تقدّم، فإنّ توصيف المكان في أقصوصة "قنص الموت" فعل يتشكّل من الدّأكرة (ذاكرة الصبي). وبالتالي يتداخل في كتابة الأقصوصة ما يسمّى بالقصّ النَّفسيّ ومحكيّ الطّفولة. يقول السّارد: "أصبت بالإحباط.. علا الأحمر وجهي". ولما كانت هذه الكتابة تعوّل على التّخييل الدّاتيّ (Fonctionnalisation de soi) والقصّ النَّفسيّ، فقد حضرت ثنائيّة الأنا والآخر في توصيف وجه الصبيّ ناقلة لنا ثنائيّة منظوريّة أي صورة الأنا في منظار الآخر، وهذا تمثيل ذاتيّ أقرب إلى الخيال لأنّ الدّات تبدو أكثر شفافيّة وهشاشة فلا يتمّ إنتاج الصّورة، في كلّ الأحوال بطريقة موضوعيّة، يقول: "ضحكوا عليّ.. صققوا"<sup>1</sup>. ويقول أيضا، واصفا جهد أمّه وعنّتها في إقناعه بضرورة الاهتمام بدراسته وإيلائها المكانة التي تستحقّ: "وتتأمل عينيّ كأنّها تبحث عن ذلك الخيط الرّقيق الذي لا يرى أبدا"<sup>2</sup>. جهد أشبه بمن ينفخ في قربة مقطوعة، بل هو صنو من يرقم في الماء أو يخطّ إصبعه على الرّمال، باعتبار أنّ فكرة مفارقة مقاعد الدّراسة فكرة مركوزة في ذهن الطّفّل أشبعت بمشاعر النّفور والتّصميم على الاهتمام بأيّ شغل يكون بديلا عن الدّراسة وأتاعها ومتلازمتها من جديّة وبذل ونفس طويل.

هذا ما نلاحظه أوّلا من خلال الأسلوب الذي وُصفت به ملامح وجه الأمّ، (هيئة أو حال التأمّل) الباحثة عن تغيير ابنها من حال التّعاس والتّراخي في طلب العلم إلى حال الإكبار للعلم والتعلّق به حدّ التولّه البالغ مرتبة تقديسه. فهي تتوسّل لتحقيق هدفها بمساعمتها الدّائمة لشحن ابنها رمزيّا وتحريك همّته ونخوته، ووصله بروح التعلّق بعظائم الأهداف وسامق الغايات في الحياة، ويبدو الطّفّل من خلال توصيف الأمّ وحالها معه، كأنّه يهفو إلى كنه أسرار العوالم الخفيّة الملمّزة لعالمه الدّاتيّ الحميم، ونحن نعلم أنّ معرفة الدّات ليست أمرا ثابتا قارّا، ولا منجزا منتهيّا معلوما، بل هي أمر مكتسب يُكتشف بالبحث والمكابدة والمصابرة، أنّ اختبار كينونة الدّات وأوانها في علاقتها بذاتها وكذا في علاقتها بالآخرين، وبالتالي بدالنا الصبيّ، من خلال عرض توصيف حال أمّه معه، يتسلّل شيئا فشيئا إلى قبو شخصيّته الصّمّوتة الغامضة، محاولا النّفاد بسحر رشيق إلى سيرورته المتغافلة.

ثمّ ثانيا إنّ محكيّ الطّفولة يتداخل في هذه الأقصوصة مع كتابة البورتريه، ذلك الجنس الذي له خصوصيّاته ومقدّماته النّوعيّة وهو في أدقّ تعريفاته: "مقام نصيّ وصفيّ، يبني شخصيّة تتّصل بأنموذج بشريّ"<sup>3</sup>. ويقوم على البنية الوصفية القائمة على التّكثيف والدّوران حول المركز، على خلاف البنية السّيريّة التعاقبيّة التي تقوم على علاقات سببيّة سرديّة، ترابطيّة متنامية. وأنا لمطمئنين إلى ما خلص إليه ميشال بوجور (Michel Beaujour) الذي يرى أنّه متى ثبت أنّ البنية منطقيّة فهي بورتريه، ومتى ثبت أنّها سرديّة فهي سيرة. ولعلّ من خصائص هذا البورتريه أنّه يُضفي على المشاهد الإنسانيّة والصّور المعروضة مسحة كاركاتوريّة. والكاركاتور خادم أمين، لا شكّ، لأجناس أدب الدّات التي تبتّر على عالم الطّفّل الدّخليّ وعلى

1- أصيل الشابي، المداعة، مصدر سابق، ص 72.

2- المصدر نفسه، ص 74.

3- انظر: جلييلة الطريطر، مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث (بحث في المرجعيّات)، تونس: مركز النّشر الجامعي ومؤسسة سعيدان للنّشر، تونس، ط1 ص 119.

كيفية استبطانه للعلامة (طول الأذنين) في متصوّر الكبار والصغار. وقد انبنت علاقته مع الكبار على التّفور والكرهية والتّقزز، فهم يأنفون منه على أساس صغر سنّه، وهو ما أحى في داخله إرادة الإمعان في التّنكيل بهم، كلّما سنحت له المناسبة بذلك. ونرصده وهو يعبر عن طبيعة العلاقة العاقدة بينهما القائمة على الامتعاض والسّخرية والازدراء، الكاشفة عن رؤية تنبّجس من تحت ركام دراميّ هادر وشفّاف ومن حدود تلك الومضات مقاطع ملفوظات سردية متتابعة مترابطة ترابطاً منطقيّاً، يقول: "لم يعجبني نفورهم منّي، كانوا يتجنّبون تسلّمي رؤوسهم رغم خبرتي، فكنت أراقبهم وأحاول أن أقف على ما يصنعه الحلاق بهم فلا أرى في النهاية إلاّ رؤوساً مسلوخة، كرؤوس البصل تثير الشّفقة"<sup>1</sup>.

وقد أفصح الصبّي عن الاختلاف، بينه وبين معلّمه، في الذّوق الجماليّ للبيئة التي يحسن أن يكون عليها الرّأس وكذا الرّؤية لماهية الحلاقة، فهو ينظر إلى المهنة باعتبارها فناً يقتضي كفاءة في الأداء ومهارات وتجارب، تختلف باختلاف الرّؤوس وأحجامها، في حين يرى المعلّم أنّ دور الحلاقة فقط هي "ما يجعل المرء نظيفاً، وكنت أعتقد أنّه لا يفعل شيئاً غير أن يجعل الرّؤوس قبيحة، يترك الأذنين تبرزان كالعورة، ولهذا كان إذا حلق أحدنا شعره وبرزت أذناه ترصدناه في زقاق من الأزقة، حتّى إذا ظهر أمطرناه بالحجر والثّمّار وناديناه لأيام متوالية: يا ذا الأذنين، فكان لا يخرج من البيت حتّى ينبت شعره قليلاً أو يخرج في غفلة منّا"<sup>2</sup>. ويضيف: "وعندما كبرت عرفت أنّ نعت أحدهم بطول الأذنين شتيمة، ربّما لهذا كان الكبار يغطّون رؤوسهم حاجبين عن الأعين أذانهم، فطويل الأذنين تفكيره قليل، لهذا يأخذ برأي هذا وذاك، ويكون نتيجة ذلك سهل الانقياد"<sup>3</sup>.

إنّ هذه الصّفات الجسديّة التي تنصبّ في خانة التّوصيف بالقبح وعدم القبول، تقابلها صولة سلوكيّة واعتداد بالذّات من قبل الكبار، ومن هنا يتعالق الجدولان: جدول الصّفات الجسديّة (Prosographie) وجدول الصّفات الخلقية (L'étopée)، ولعلّ هذا التّعالق يستند إلى تناقض، وهذا التّناقض بين كبر السنّ وما يخترنه من وفرة التّجارب والعقل الرّاشد ومتعلّقاته من حكمة وتعلّل وحصافة ونباهة وبداهة، صفات، لعمرى، تؤسّس لسلطة الشّخصيّة وسموق وضعها الاعتباريّ في المجتمع، وبين طول الأذنين والإمعان في تعريتهما بتعرية الرّأس من الشّعر، وهي من العيوب الخلقية في الثّقافة الشّعبية، بما أنّ طويل الأذنين قليل التّفكير، سطحيّ في فهمه، وفي اختياراته، وفي نظره لذاته وللآخرين وللوجود، ولعلّ هذا التّناقض البالغ حدّ التّقاطب، هو ما يصنع الطّرفة ويثير السّخرية ويقدح زناد الإضحاح.

## 2-2- تسريد المتخيل:

نشهد، منذ بداية القصّة القصيرة، إعلاناً عن فاتحة الحكاية، وقد أجملتها ولخصّتها بأسلوب أدبيّ مشوّق وراق، يجتذب إليه القارئ ويوقعه أسير غواية السرد الذي يُحكم قبضته عليه، ويلزمه تتبّع تفاصيله

1- أصيل الشابي، المداعبة، مصدر سابق، ص73.

2- المصدر نفسه، ص75.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في طي المسرود وفي أعطاف طبقاته اللغوية، وهو ما نستشفه من قول السارد: "أذكّر جيداً كيف اصطحبني أبي أول مرّة معه إلى الحلاق، كان المكان ضيقاً، وكان بعضهم ينتظر دوره على كراسي حجرية مكسوّة بالجليز، يومها رأيت وجهي يحيط بي في المرايا المعلقة على الحيطان القديمة المتورمة فأصبت بالإحباط، علا الأحمر وجهي، تأمل الآخرون الحمرة، ضحكوا عليّ وصفقوا بأيديهم، فزعت إلى الهرب غير أنّ أحد الجالسين رفعني في الهواء وأنا أبكي تحت نظر أبي. بعدئذ قال لي الحلاق: انشر المناشف في الخارج، في ذلك اليوم بدأت عملي وسط الخوف، كان أبي قد اتفق مع الحلاق وانتهى الأمر"<sup>1</sup>.

وعليه فقد قامت هذه البداية النصية على الإجمال لا التفصيل، مؤثرة الاختزال على التمديد، مثلما وضعت المتلقّي أمام نبذة من نبذات المتن. ولعلّ أهميّة هذه البداية تكمن في ما نهضت به من نسج خيوط اللعبة السردية، وقد أشعرت بتحويلات وتغييرات طارئة على قانون اللعبة، معمول به، بموجب التحويلات الخطابية، ذلك أنّه من السنن التي اعتمدها القصة الحديثة، الاشتغال على آليات التناس، مادامت القصة مهيأة نوعاً ما للانفتاح وإن بشكل بارق وغير مكثف على مجموعة من النصوص سواء كانت من جنسها أو من أجناس أخرى، فكلّ نصّ، حسب جوليا كرستيفا يُبنى في شكل فسيفساء من الحالات، وهو خلاصة امتصاص وتحويل نصّ آخر". وعليه فإننا نلاحظ حضور أسلوب التهجين (L'hybridation)، ويعني عند باختين "المزج بين لغتين اجتماعيتين في ملفوظ واحد. إنّه لقاء في حلبة هذا الملفوظ بين وعيين لغويين مفصولين بحقبة أو باختلاف اجتماعي أو بهما معاً"<sup>2</sup>. واستناداً على هذا الأسلوب الذي استحال تقنية انحكمت بها مقاطع الأقصوصة السردية والاستطرادات والحوارات التي تتجادل عبرها الذات الفردية والجماعية، فقد تحققت لذات الصبي عن ذاته، بوساطة السرد، مغانم معرفية واستكشافية، ما كان ليذكرها لولا فضل الأسلوب المذكور، الذي نمثّل له بقول السارد على سبيل الذكر لا الحصر: "كان معلّمي يعتقد أنّ الحلاقة هي ما يجعل المرء نظيفاً، وكنت أعتقد أنّه لا يفعل شيئاً غير أن يجعل الرؤوس قبيحة، يترك الأذنين تبرزان كالعورة، ولهذا كان إذا حلق أحدنا شعره وبرزت أذناه ترصدناه في زقاق من الأزقة، حتّى إذا ظهر أمطرناه بالحجر والثمار وناديناه لأيام متوالية: يا ذا الأذنين..."<sup>3</sup>.

إنّنا نقرأ موقفين مختلفين، ولغتين متصارعتين تبرزان بجلاء من خلال التقاطب الحاصل بين سلوك المعلم الذي مرد على عدم الانسياق وراء التقلّيعات الجديدة أو الموضوعات أو النماذج الحديثة في إبداعات الحلاقة، لذا بدا نافراً من كلّ جديد، ضائقاً ذرعاً بكلّ طارف منها، وبين سلوك موقف الصبي الذي بدا متمزداً على أسلوب القدماء في التفكير، العاكفين على ثقافة الإلف والحسن المشترك، الناكسين عن رياح التغيير السّموم التي لا تُردّ. وموقف ثالث يجسّده العرف الاجتماعيّ الجاري ومنظومة القيم المرتبطة به، ومردّه التصديّ لمراى عراء الأذنين ومواجهته بالسخرية اللاذعة والازدراء وما يمازجهما ويضيف عليهما من

1- المصدر نفسه، ص73.

2 -Mikhaïl Bakhtine, Esthétique et théorie du roman . Traduit du russe par Darida Olivier, Edition Gallimard, paris, 1978, p 158.

3- أصيل الشابي، المداعبة، مصدر سابق، ص71.

تأويلات قدحيّة ذات قيم سلبية، يعبر عنها وإن بغير قصدٍ. هذا عن المتخيّل الحكائي والمتخيّل اللّغوي، فماذا عن السّيميائيات الاجتماعية، ذات الفائدة الجمّة والدّور الحاسم، في الكشف عن مضمرات النصّ وطبقاته الدّلاليّة المتراكبة والعميقة؟

### 3- سيميائيات الأقصوصة: التّحوّل من السّيميولوجيا العامّة إلى السّيميولوجيا الاجتماعيّة:

نقصد بالسّيميولوجيا الاجتماعيّة تلك التي تركّز على الكيفيّة التي ينظّم بها النّاس استخدام الموارد السّيميائيّة، في سياق ممارسات ومؤسّسات سيميائيّة محدّدة. واستنادا على تنظيرات عالم العلامات (السّيميائيات) الفرنسيّ غريماس فإنّ كسر قوقعة العلامة وانفتاحها على المجتمع والواقع الخارجيّ ضرورة ملحة أشبه بالقدر المقدور. وعليه فقد ذهب إلى أن العلامات لا يمكن أن تكون مفيدة في ذاتها، بل لا تكون كذلك إذا لم نبحت عمّا يكون مخفياً تحتها، فخلف العلامات كما يقول: "تختفي لعبة الدّلالات، ويقود التّحليل المعتمّق إلى هدم هيكل العلامة وتحطيمه كي تظهر عوالم الدّلالة"<sup>1</sup>. إذن فنحن في أمسّ الحاجة إلى السّيميولوجيا الاجتماعيّة لقدرتها على تحليل مثل هذه الظّواهر المختلفة وكذلك على استثمار الموارد السّيميائيّة وتوظيف طاقات سيميائيّة لإنتاج الدلالات التي يمكن أن تفيدها، فما من عمل سيميائيّ إذا إلّا وهو رابط بين الموارد والقدرات السّيميائيّة، أو بين العبارات السّيميائيّة مهما كان نوعها والدّلالات الموصولة بها.

يقول برتران رسال (Bertrand Russell): "المثل هو فكر فردٍ وحكمة الجميع"<sup>2</sup>. وسنعنى بثلاثة أمثلة، هما: أوّلها، "يتعلّم الحجامّة في رؤوس اليتامى"، والمثل أو القول السّائر يعزى حسب كتب الأخبار إلى أبي العتاهية، وثانيهما: "إذا كان تحبّ تعلّم ولدك الكلام هزّه للحجّام". وأمّا ثالثهما: "الرّاجل ما يعيبه إلّا جيبه". علما وأنّا سنصرف اهتمامنا إلى هذه الأمثلة الواردة في هذه الأقصوصة، أوّلا باعتبارها صيغا قوليّة حكميّة قافزة على تفاصيل المعيش اليوميّ، بما تكتنزه من حشد ثرّ من المضمرات (Sous-entendus)، وهي معلومات "يبقى تفعيلها رهين خصائص معيّنة للسياق التلقظيّ"، وهذا يفترض أنّ للنصوص سطوحا لسانيّة تتصافر فيما بينها لتفضي إلى عوالم دلاليّة متوارية، تشرّع للحديث عن الضمّنيّ الثّقافيّ (L'implicite Culturel). النّصوص التي تشكّل الخطاب سليلّة نظام معرفيّ واجتماعيّ ينشره بين الجمهور ويفسّره ويشرّعه على نحو هادئ وصامت لا يثير السّؤال أو المقاومة، وكأنّما هذه المعرفة التي تؤسّس الضمّنيّ الثّقافيّ، ليست إلّا "قوّة الإجماع المشترك" التي توحد النّخبة والجمهور معا.

وأما ثانياً فإنّ انهماكنا بهذه الأمثلة سيكون من جانبها التّداولي، الذي سيتمّ فيه تسليط الانتباه على العلامات في علاقتها بمستعملها وبمن يؤوّلها، بما هي عمل قوليّ له سياقات استخدام معلومة، هي التي تؤمّن فعله بما أنّه عمل لغويّ. والأمثال باعتبارها أعمالا لغويّة لا تفيده في الغالب الأعمّ مغزاها الحرفيّ، بل هي

1- انظر: سعيد بن كراد، مدخل إلى السّيميائيات السردية، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، 2003، ص 147.

2- برتراند رسل، بحوث غير مألوفة، ترجمة سمير عبدة، دمشق: حلبوني، ط 1، 2009، ص 15.

تنسج شبكة علامية أو نظاما ذا طبقات. فأولها طبقة الدلالة، وهي الدلالة الحرفية التي تتحوّل بدورها إلى دالّ على دلالة غير حرفية أو رمزية. إنّ الأمثال في الأقوال أي في المسموعات مثل الصّور في المرثيات، لكنّها ليست من الصّور الأيقونية التي تصلها بما تجسّده علاقة تشابه في شيء، بل هي من الصّور الرمزية، التي ترتبط بما ممثله علاقة اعتباطية، من ذلك لو استلمنا المثل الأوّل وأخذناه بشيء من التحليل والتفكيك وإعادة التّركيب: "تعلّم الحجامه في رؤوس اليتامى". فهذا المثل في ظاهره رسالة يسأل من خلالها باثّ مجهول مخاطبا غير معلوم، كذلك أن يتعلّم حرفه تزيين الشّعير بتكثيف دورات الخبرة والممارسة وطلب الاحتراف في الحجامه بتجريب ذلك على اليتامى، لأنّ وضعهم الاعتباري المتدهور، ببساطة، لا يسمح لهم أن يضعوا شروطا على من ينفق عليهم أو على من يُسدي إليهم معروفا ويقوم بتزيين رؤوسهم، فهم بالكاد يحيون حياة الدّون والكفاف. فلا جرأة لديهم على الإنكار أو الامتناع أو التّجرد من تطبيق أوامر من يعولونهم من أبناء المجتمع الذي إليه ينتمون، يقول السّارد: "ذات مرّة عندما زارني واحد من أصحابي القدامى أغرّيته بركوب الكرسيّ الدوّار الذي اشتراه معلّي تماشيا مع تطوّر العصر والحلافة، وفي غفلة منه أعملت المقصّ في شعره، يومئذ لم يستطع ذلك الصّاحب فعل شيء غير البكاء، أمّا أنا فقد أمسكت بالمشط والمقصّ... وانطلاقا من ذلك اليوم استشرت شهرتي في البلدة"<sup>1</sup>.

ولعلّ أهميّة هذا الشّاهد تكمن في نطقه بما صمت عن البوح به ظاهر اللفظ أي لفظ الأمثلة كيانا متعيّنا مرثيا، فاحتجنا إلى أن نفكّكه وأن نفجّره بيانا ومعنى ورمزا يختزن بنية المثل التّفسيّة الجامعة للامفكّر فيه بلغة أركون<sup>2</sup>، والمسكوت عنه واللاوعي الجماعيّ لمجتمع معيّن. ومنتهى قصدنا بالمعنى المضمر والمختبئ خلف غلالة جسد اللفظ الظاهر للمثل المذكور، هو أنّ الحجامه لم تكف أن تعني وظيفة قص الشعر تحديدا وإنّما أطلقت على عموم الحرف فأصبحت بمثابة اسم جامع لها. ونكتة هذا المثل وخلاصته أنّ سلوك معلّي الحرف هو نفسه لم يتغير في العصور القديمة والحديثة على السواء، فهو يقوم على عدم الإفضاء للصبي بأسرار المهنة ومماطلته في منحه ما يريد الحصول عليه، والتراخي في نصحه، بل تجد الواحد منهم يسعى جاهدا أن يُطيل جهله بأسراره، حتّى يتيسّر له استغلال صبيه أطول فترة ممكنة. فالنتيجة المسجّلة أنّ الصنعة افتكاك وسرقة أو كالسّرقه أو لا تكون. فهي تفتكّ افتكاكا، ولا تمنح هديّة سائغة من العارف بأفانيتها لصبيانه. ولعلّه من تمام العبث أن يذهب بنا الظنّ أو أن نسعى لإقناع غيرنا بأنّ الحلاق أو أيّ صاحب حرفه سيصّب أسرار المهنة صبّا في ذهن صبيه حتّى يخلق منافسا له شرسا جحودا، مزاحما له في رزقه. وقد أكّد الصبيّ هذا المعنى، حين تحدّث عن جدول عمله اليوميّ، الذي كان محصورا في كنس الشّعير المتناثر على القاعة أو الشّراء، وكأنّ نشاطه هذا قد حدّد أفق حرّيته وسوّره بسياج اللّامنطق وضيق على نُسيمات الإبداع بمحبس منحسر الأبعاد ترتيب الحركات، ما يعني أنّ المعلّم قد تحوّل بهذا السلوك القاهر لصبيه، التّاقض لغزل ملكاته الخلاقه، من عونٍ مساعدٍ إلى عون مناوئ. يقول السّارد: "لكنّه كان في الغالب

1- أصيل الشابي، الهداية، مصدر سابق، ص 70.

2- انظر: لمحمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص 150.

يكلّفني بكنس الشّعْر المقصوص ورميه في الرّبّالة، وكان عندما يتحدّث عن النّساء ويريد تسمية بعضهنّ يكلّفني بإحضار قهوة، في ذلك الرّمن شعرت بالتّضج، فقد أصبحت أعرف أسماء النّاس، ما يحبّون وما يكرهون، بيوتهم في الحارة أو في القصبة أو في البطحاء أو في الأحياء، أحوالهم، أولادهم، ما يطبخون وما يشربون، ما ينتظرون وما لا ينتظرون، كنت أحدّث أمّي بذلك فتقول لي: أخيراً أصبحت رجلاً، كانت الرّجولة بالنّسبة إليها هي المعرفة، وكان أبي من ناحيته يجالسنني وهو يشرب الشّاي ويدخّن ويقول لي: الرّجل من كانت له صنعة يجيدها"<sup>1</sup>.

ولمّا ضجر الصّبّي من إهمال الحلاق له، وصدّه عن تعلّم الحرفة، وتلهيته بوظائف حاقّة أو محيطيّة بالحلاقة، ليس من شأنها أن تُؤثّر، سلبيًا أو إيجابيًا، في الإحاطة بأفانينها خُبرًا، ذكر أنّه فكّر في الفرار من هذه المهنة، مرارًا وتكرارًا، مثلما كان من انعقاد همّته، في زمن الطّفولة، على الفرار من الدّراسة ومضيه في إنفاذه. يقول السّارد: "أفتح الباب في الصّبّاح وأغلقهما في المساء، وكان معلّمّي يعتبر ذلك تدريبًا على المسؤوليّة ودافعًا لحبّ المكان، وكنت أنا أفكّر في الهروب من الحلاقة كما هربت من الدّراسة، ولكنّي كنت خائفًا من فقدان رجولتي إذا أنا فقدت صنعتي، صنعتي التي أصبح أبي بفضلها يشرب مبهجًا الشّاي معي، فالرّجل عند أمّي من يعين أباه بالمال ويسمع كلامه".

وبعد أن أفضنا في تفكيك المثل الأوّل وأوفيناه من العناية ما يستحقّه، أن لنا أن نتناول بالشّرح والاستقصاء المثل الثّاني، وهو: "إذا كان تحبّ تعلّم ولدك الكلام هزّه للحجّام". ولعلّ ظاهر اللفظ يشي بأنّ الخطاب قائم بين باث غير معلوم ومخاطب أو مرسل إليه غُفل كذلك، ولعلّ غُفليّة كليهما ليست سوى أسلوب مقصود للخروج من صيغة النّصيحة، التي تنطلق لفظًا لسانيًا محسوسًا جاريًا بين شخصين، إلى صيغة لفظيّة مجرّدة، تتحوّل بفعل التّكرار والتّلاسن بها إلى ما يشبه القاعدة المتداولة المحرزة على صفة العموميّة والإطلاق وقوّة الانتشار وسعة التّداول. فظاهر المثل نصيحة، يلتمس بها حمل الصّبّي لعلاج الجُبسة أو عقدة الاضطراب النّطقيّ أو تأخّره عن الانتظام النّطقيّ الذي تقتضيه سنّ معيّنة، والقربنة المانعة من إيراد هذه الفرضيّة وقبولها أنّ من يشكو تأخّرًا في النّطق أو عسرا فيه (Dyslexie) أو عسرا في الحساب (Dyscalculie) أو في الإملاء (Dysorthographie) يُختلف به إلى مختصّ في تقويم النّطق أو طبيب نفسيّ أو مختصّ في الأمراض العصبيّة، لفقّ عقال النّطق أو أزمة الخلط بين الحروف أو.. ولا يُختلف به إلى الحجّام. وهو ما يعني أنّ ما يوكل لمحلّ الحلاق تحقيقه هو انطلاق ألسنة، وانثيال قرائح، وتفتّح ثقافات من يؤمّون المكان، بما يرسلونه من تحليلات للوقائع والموضوعات، وتجاوبات، وبما يدلّون به من معارضات ومشادّات وملاسنات وخصومات وفذلكات وطرائف، وبإبراز القدرة والكفاءة المكيّنة على إثارة المسائل ومناقشتها، وذلك على اعتبار أنّ كلّ إناء بما فيه يرشح مثلما يقال، والمحلّ عامر بالنّاس كبارًا وصغارًا، فتتعرض على مسامع الصّبّي كلّ يوم مئات التّجارب ويتمّ ترصيد خزّين من الأمثلة والحكم في بورصة رمزيّات الطّفّل، ناهيك عمّا يمرّ على ذهنه من طرائف الحكايا وعجيب الأحاجي ومذهل الألغاز، ومثلها من رشح

1- أصيل الشابي، المداعبة، مصدر سابق، ص71.

الأفكار والقيم والتصورات المتعلقة بالعلاقات بين النساء والرجال، والأخرى المتعلقة بالسياسة وكذا بالاقتصاد والثقافة وشؤونها المتفرعة والمتنوعة. يقول السارد واصفا ما لاحظته من مغامز ومطاعن تتعلق بسلوك الكبار: "في ذلك الوقت كان الشيوخ وحتى الكهول يجيئون إلى الحانوت بسرويلهم المشدودة بأقفال أسفل الركب، وكنت أضحك عليهم وهم يتحركون أمامي بسبب ذلك الانتفاخ الذي يجرونه وراءهم من مكان إلى مكان. فقد كنت أنا مثل أنداوي أردني سروالا قصيرا، لا تشده الأقفال في الأسفل، وحتى أبي لم يستعمل تلك السراويل المنتفخة، ربما بسبب التأثيرات الأوروبية، وكانوا قبل جلوسهم على كرسي الحلاقة يسلمونني ما يضعونه على رؤوسهم، فكانت أصابعي تضع على المشاجب الشواشي الحمر والشيلان البيضاء الطويلة، وكان أحد الشيوخ يجيء فلا تطيب له الحلاقة إلا وهو يغني، كانت أغنياته جميلة مما جعل معلمي يعفيه من الدفع، كانت كلماته عن جمال المرأة ومشيتها وبياضها وما تسببه للرجل من عذاب، وكنت أنا آنذاك أكاد أشعر تماما بما يعانیه هؤلاء الشيوخ من فرط ولهم<sup>1</sup>."

ويتفاعل الصبي مع الزبائن على اختلاف مشاربهم وتنوع منازعهم وتباين انتماءاتهم الهوية والثقافية بالسخرية تارة وبالشفقة عليهم تارة أخرى، ويكشف عوراتهم ومثالبهم وتصدع المكبوتات وخسيس الشهوات وأراذل الرغائب المقموعة من بواطن الشيوخ طورا آخر. ومن هنا نمت عنده ملكة الملاحظة وشب روح النقد واكتسب ثقافة اجتماعية، لا بأس بها، دافعة إياه في اتجاه تعزيز قدراته التواصلية والتفاعلية مع الناس.

-المثل الثالث: "الرجل ما يعيبه إلا جيبه". وهو مثل في معناه الحرفي يحيل على ظاهر لفظه أي الرجل الذي يفتقر جيبه إلى النقود أو المال، وفي الحقيقة يبدو أن علاقة الجيب بالرزق علاقة مكيئة طبيعتها الجزئية، فما يختبئ في الجيب جزء مما يذخر به الرجل في بيته وفي حياته الخاصة من ممتلكات. وهذه الحكمة عادة ما يشي بها مقول الأم ومقول الأب حتى يواصل الابن العمل لمساعدة والده في الإنفاق على إخوته الذين يزدادون مع كل ربيع جديد. وهو ما يؤكد أن منظومة القيم يعاد إنتاجها بشكل إجباري قهري في مجال سلوك الطفل، بفعل التأطير، الذي يتلقاه من والديه ومن محيطه العائلي الموسع بصفة يومية، وهذه القيم هي التي يسميها السوسولوجي الفرنسي بيير بورديو (P. Bourdieu) بالدوكسا<sup>2</sup>. يقول السارد مبرزاً انتظارات والديه منه، إزاء ما تستدعيه التفقات المستجدة لعائلة واسعة العدد: "في ذلك الوقت كان أبي يحدثني عن مصاعب الحياة، ما يلزم إخوتي الخمسة من ثياب جديدة، وكانت قريبات أمي يأتين إلى بيتنا، ينظرن إلى أمي فوق فراشها ويتأملن وجه أخي الذي ولد حديثا، يبحثن عن شبيه له في العائلة أو بين الأقارب. وكان أبي يشعر بالفخر لأنه أنجب الأولاد، أما أنا فقد شعرت بأنني مسؤول عن إخوتي، أحسست أنني أب صغير بلا شوارب يعمل من أجلهم، يضعهم أمامه ويحلق لهم، يمازحهم، وعندما أفرغ أرى أذانهم المدلاة من

1- أصيل الشابي، المداعبة، مصدر سابق، ص 72.

2- P. Bourdieu, Le sens pratique, Edition Minuit, Paris, 1980, p 115.



جماعهم اليابسة، أتذكر كيف كانوا ينزلقون من بين يدي ويلتقون حول أخي الرضيع برؤوسهم الضحلة الملساء"<sup>1</sup>.

إن مفهوم التمثلات الاجتماعية بوجه عام، وما استحال منها إلى عوائق ثقافية بوجه خاص، مفهوم علائقي متشابك، يتعدّد المسك بآليات اشتغاله بمعزل عن شبكة العلاقات التي تربطه بالمؤثرات الواعية واللاواعية، بالذاكرة وبالخيال، بالوجدان وبالعقل. فمقاربة التمثلات الاجتماعية والثقافية بوساطة السيمولوجيا الاجتماعية وما تنفتح عليه من تأويلات متعددة وقراءات مختلفة ومتباينة ترفد الدلالات الظاهرة بالمعاني الثابتة خلف البنيات السطحية للنص. فالسيمولوجيا الاجتماعية تفتح معبرا لإمكانات ثرة لقنص الدلالات العميقة العالقة في أصقاع النص وبين تثنيات طبقاته المتراكبة والمنضدة. إن الثقافة العالمية التي تمنحنا من نفتحها فسحات غانمة، مخصبة بالاستمتاع بثمرات السيمولوجيا الاجتماعية، التي تزخر بكثير من الصور والرموز الفلسفية والقراءات المتخصصة البينية (Interdisciplinarité).

#### 4- خاتمة:

على ما تمتاز به أقصوصة "قنص الموت" من خصائص الواقعية الأدبية، المتأتية من التزامها بقضية من واقع الحياة، ومن مواءمة الأقوال لثقافة شخصية الطفل وطبعها ومستواها وروحها ومسالك فكرها وأحاسيسها ووجدانها، المختلفة عن مسالك غيرها، فإنها قد جسدت بحق رحلة سردية شائقة، تسربت بين أصابع ذكية لمآحة وعميقة، أمكن لها أن تعزف لحن خصوصيتها وتشكل عالمها الفني على وتر التخيلي والداتي رغم ملامستها الواقع تارة وتعبيرها عنه، فما من أدب إلا وله لمسة خيال في بناء نصّه ونحت أفق إبداعه وتلقيه. هذا وقد اكتسبت هذه الأقصوصة، على حدّ تقديرنا، سمة العينة الأدبية الدالة على الأدب التونسي المعاصر، بسبب ما نهضت به من تبئير على بعض الحقائق الإنسانية والوجودية، التقطها الصبي السارد، في طزاجتها وحرارتها، مضافا عليها من سمة العفوية والتلقائية عنوانا يزيد المتلقي لها تعلقا وحرصا على متابعتها، خاصة وقد قدّمت بعدسة مكبرة، تتقاطع في رسم ملامحها وإبراز مكانها منظورات متعددة وآراء متنوعة وقيم تمتع من فيض معين إنساني زاخر متدفق. وهكذا فقد مثلت هذه الثقافة العالمية التي هندست الفكرة وقادت خيوط اللعبة السردية رافدا من الروافد المغذية للتمثلات والصور والرموز والاتجاهات الفلسفية والدراسات السيميائية الجديدة، لذلك نستنتج أنه لكي تنهض الأمثلة السائرة في المجتمع بوظيفتها التي عهدت إليها ووكلت بها، بعد أن شهدت دلالتها تحولات من معناها الظاهري السطحي العالق باللفظ اللغوي إلى الدلالات العميقة الغائرة المشبعة بروح التنوع والتعدّد، والمتناثرة، في أصقاع النص، المقتنصة ببلاغة التأويل وأهمية القراءة وتواتر القراءات. فالقارئ أو المتلقي هو الذي أمّن بعنا جديدا وروحا طريفة سرت في أوصال جسد اللفظ المحنّط والمقيّد بإكراهات اللفظ الخارجي. إنّها روح السياق ومادته التي تتشكل من طينتها جمهرة المعاني وصنوف الدلالات الاجتماعية. فالمعاني، إذن، ليست سوى حقائق قدّت على سمت التداول والتفاعل مع دنيا الناس، وإكراهات الواقع والمجتمع والتاريخ.

1- أصيل الشابي، المداعبة، مصدر سابق، ص75.

# تجديد العجائبيّ بين تفكيك المركزيّات وبناء 'المدينة الفاضلة'

The fantastic renewal between the dismantling of the centralities and the construction of the utopia

د. علي السيارى

باحث بجامعة منوبة  
تونس

[alisayar2018@gmail.com](mailto:alisayar2018@gmail.com)



## تجديد العجائبي بين تفكيك المركزيات وبناء "المدينة الفاضلة"

د. علي السيارى

### الملخص:

ظهرت الواقعية السحرية في أمريكا اللاتينية باعتبارها حركة ثقافية مقاومة للمركزيات الثقافية في مجال الأدب والفن، حيث واجهت محاولات الهيمنة الثقافية الأوروبية على الذائقة الأدبية العالمية. وكذلك، كان أدب الخيال العلمي تياراً أدبياً متجدداً وذا صبغة خاصة به حيث كسر نمطية العلاقة بين الإبداع والواقع، وتمرد على الذائقة الأدبية السائدة لدى جمهور الأدب خاصة في مناطق المركزيات الثقافية، فالخيال العلمي هو نوع من الكتابة الأدبية التي تتطلع إلى المستقبل، وتوظف العجائبي، لا لغاية جمالية قوامها إثارة الرعب في قلوب القراء كما نجد ذلك في القصص العجائبي الكلاسيكي، بل لإثبات قدرة العقل البشري على التوصل إلى اكتشافات علمية واختراعات تقنية باهرة. ومن هذا المنطلق، التقى الخيال العلمي بالواقعية السحرية في كسرهما لنمطية العجائبي وابتداعهما للامعقول خاص بهما في الأدب، وذلك رغم اختلافهما الكبير وعدم توفرهما على خصائص كثيرة مشتركة.

الكلمات المفتاح: العجائبي، التجديد الأدبي، الواقعية السحرية، الخيال العلمي، اليوتوبيا، المقاومة الثقافية، المركزية الثقافية

### Abstract:

Magical realism emerged in Latin America as a cultural movement that resisted cultural centralities in the fields of literature and art, confronting attempts at European cultural domination over that global literary trend of its own, as it broke the stereotypical relationship between creativity and reality, a rebelled against the literary taste prevailing among the literary audience, especially in areas of cultural centralities. Not for the aesthetic purpose of creating terror in the hearts of readers, as we find in the classic miraculous stories, but to prove the ability of the Human mind to make scientific discoveries and technical inventions. From this point of view, science fiction met magical realism in breaking the fantastic stereotype and inventing their own intelligible in literature, despite their great difference and the lack of many common characteristics.

**Key words:** The fantastic, Literary renewal, Magical realism, science fiction, Utopie, Cultural resistance

**1- مقدّمة:**

شهد العجائبيّ (Fantastique) فترات ازدهار وفترات ركوص منذ نشأته في نهاية القرن الثامن عشر وترسخه في منتصف القرن التاسع عشر. ورغم تراجع مكانته في الأدب العالمي بين زمن وآخر، فإنّه لم يخفت نهائياً، وظلّ دائماً يبحث لنفسه عن آليات جديدة يظهر بها، ولعلّ تلك هي أبرز سمات العجائبيّ، وهي قدرته على تجديد آلياته وأساليبه وعلى أن يكون فهمه الإبداعيّ متبدلاً من زمن إلى آخر. ولقد شهد العجائبيّ منذ منتصف القرن العشرين فهماً جديداً، فكان تمثله إبداعياً مختلفاً عما كان عليه سواء في بدايات نشوئه مع الرواية القوطيّة البريطانيّة والرواية الرومنطيّة الألمانيّة في نهاية القرن الثامن عشر أو خلال فترة ترسخه وفرض سطوته على الاتّجاهات الروائيّة العالميّة في منتصف القرن التاسع عشر.

وعرف العجائبيّ تجديداً في فهمه وتوظيفه إبداعياً في منتصف القرن العشرين نتيجة عوامل ثقافيّة فرضها تغيير مناخات الثقافة العالميّة، ونتيجة تأثيرات فلسفيّة وجماليّة جعلت من الكتابة الروائيّة في حدّ ذاتها، ومن الإبداع عموماً، وسيلة لتحقيق سعادة الإنسان، حيث لم يعد الأدب وسيلة للمتعة والتسلية أو للتعبير عن نظرة للكون والمصير فحسب، بل أصبح وسيلة لفهم الجوهر الإنسانيّ، فتمّ التركيز على الأدب في علاقته بالإنسان وفي قدرته على جعله كائنًا متحرراً من القيود التي تكبله مثل التخلف والاستعمار والعزلة وفقدان وسائل الرفاهيّة والسعادة. وبناء على ذلك كان تيار الواقعيّة السحريّة الذي ظهر في أمريكا اللاتينية إنجازاً ثقافياً مقاوماً للمركزيّات ومنادياً بالتحرّر من الإمبرياليّة، فكان ذا أبعاد إنسانيّة. وكذلك، ظهر "الخيال العلمي" فكان تياراً أدبياً هادفاً إلى تحقيق سعادة الإنسان ومناصراً للعلم ولفكرة التقدّم التي نهضت عليها أبرز الفلسفات التنويريّة والعقلانيّة.

ورغم ما بين الواقعيّة السحريّة والخيال العلمي من فوارق عديدة أبرزها اختلاف مواضيعهما الأدبيّة والإبداعيّة، واختلاف سياقهما الثقافيّ، واختلاف ظروف نشوئهما جغرافياً، فإنّ بينهما وشائج عدّة أبرزها توظيفهما للعجائبيّ، وقدرتهما على كسر نمطيّة فهمه وتأويله إبداعياً.

**2- الواقعيّة السحريّة وتفكيك المركزيّة الأوروبيّة:**

اكتسب العجائبيّ طابعا حديثاً منذ بداية القرن العشرين، حيث أضحي وجهاً من وجوه الحداثة في الأدب وتعبيراً عن وجهة نظر تجاه الحياة الحديثة والمعاصرة، وبات أكثر انغراساً في واقعه وبيئته. ومن هذا المنطلق كان تيار الواقعيّة السحريّة (Réalisme magique) الذي ظهر بأمريكا اللاتينية في منتصف القرن العشرين، هو أشدّ التيارات الحداثيّة في الأدب تعبيرا عن البيئة التي ظهر فيها، وهو أكثر منعطفات الأدب العجائبيّ أهميّة في القرن العشرين لأنّه كان حاملاً لخصوصيّة ثقافية وفهم جديد للعلاقة بين الأدب والواقع من جهة وبين المعقول واللامعقول من جهة أخرى.

وقد كان تيار الواقعيّة السحريّة وليد بيئته التي ظهر فيها، ومعبراً عن قضاياها الاجتماعيّة والثقافية والسياسية، وحاملاً لشعارات الثقافة التي أنتجته. ومن أبرز أعلامه نذكر ميغال أنخل أوسترياس (1899-1974)، وخورخي لويس بورخيس (1899-1986)، وأليخو كاربنتييه (1904-1980)، وخوليو كورتاثار

(1984-1914)، وكارلوس فوينتس (1928-2012)، وخوان رولفو (1917-1986)، وغابريال غارسيا ماركيز (1927-2014)، وماريو فارغاس يوسا (وُلد في 1936) وإيزابيل ألييندي (وُلدت في 1942).

## 2-1- العجائبي مكوّنًا من مكوّنات الواقع:

يعود الاستعمال الأول لمصطلح "الواقعية السحرية" في الأدب إلى الروائي الكوبي أليخو كاربنتييه Alejo Carpentier (ت. 1980) الذي استخدمه في تقديمه لروايته "مملكة هذا العالم" Le Royaume de ce monde التي نشرها سنة 1949. وهو يسعى من خلال ذلك التقديم إلى تعريف القراء بمصطلح جديد أضحى يُطلق على تيار جديد لم تعرفه الآداب العالمية من قبل، وحامل لخصوصية البيئة التي ظهر فيه وهي أمريكا اللاتينية التي ما تزال، آنذاك، فضاء مجهولًا وغامضًا، ناهيك عن كونه لا يؤسس عادة إلى طابع أدبي أو ثقافي خاص به. وهو مثل غيره من فضاءات العالم الثالث أو عالم الأطراف يستهلك ما تنتجه ثقافة المركز أي أوروبا أو الغرب عموماً. ويرى كاربنتييه أنّ عالم السحر يتولّد نتيجة للاضطراب المفاجئ للواقع، ويكون ذلك على شكل معجزة، وتفترض رؤية السحر ضرورة الإيمان به<sup>1</sup>.

ويعتبر كاربنتييه أنّ الواقعية السحرية تُمثّل التراث الثقافي والفنيّ لأمريكا اللاتينية. فهي تصوّر بكارّة المناظر الطبيعية والغابات العذراء، وصياغة الإنسان فيها من الناحية الكونية، وحضور الإنسان الهندي الرهيب والإنسان الأسود الغامض، وهي عناصر جعلت من تلك القارة المكتشفة حديثاً منبعاً يتدفق بالسحر والأساطير. وتعدّ رواية كاربنتييه "مملكة هذا العالم" استجابة مباشرة لشواغل الواقعية السحرية. ويُعرّف الناقد لويس ليل Louis Leal الواقعية السحرية في كتابه "تاريخ الرواية الإسبانية-الأمريكية"، بأنّها "تفادي عالم ما وراء الطبيعة، ولا تبرز سلوك الإنسان بالتحليلات الاجتماعية، بل يتمثل هدفها الأساسي في التقاط الأسرار التي تختفي تحت مظاهر الواقع.. كما أنّ الأحداث المهمة في القصص التي تعتمد هذا النوع من الواقعية لا تخضع إلى الشروح المنطقية أو الاجتماعية. ولا يحاول الكاتب أن ينسج الواقع بواسطتها مثلما يفعل بقية الكتاب الواقعيين، ولا أن يجرّحه كما يفعل السرياليون، ولكنّه يلتقط السرّ المهم الكامن في أحشائه دون أن يجهد في تبريره أو شرحه كما يفعل كتّاب القصص الخيالية التي تحدث فيها العجائب طبقاً لتصور معقول مسبق"<sup>2</sup>.

والحق أنّ هذا التعريف يضع الواقعية السحرية في سياقها الثقافي الذي ظهرت فيه، وهو يحدّد خصوصيتها والفروق بينها وبين بقية تيارات الواقعية أو تيارات العجائبي. ومعنى ذلك أنّه علينا أن نتعامل مع الواقعية السحرية باعتبارها تياراً واقعياً في الأدب، فهي رؤية جديدة للواقعية في الأدب ومنظار يعكس الواقع في الأدب. وهنا، تحديداً، تكمن المفارقة وخطورة التعامل مع الواقعية السحرية في دراسة الأدب العجائبي. فهل أنّ الواقعية السحرية تندرج فعلاً ضمن الأدب الواقعي أم أنّها تصنّف أدباً عجائبيّاً؟

1- صلاح فضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار عالم المعرفة، القاهرة، ط1، 1992، ص 302

2- ورد ضمن المرجع نفسه، ص 300

بناء على ما سبق، يتعين علينا فهم الواقع في البيئة الأمريكية اللاتينية للإجابة عن السؤال الذي طرحناه. ولقد وصفنا هذا الواقع بأنه ذو خصوصية كبيرة، حيث يحتوي على كل ما هو عجيب وغريب وغير مألوف، وهو يزخر بظواهر السحر والشعوذة والتنجيم، وينبني على معتقدات غريبة ومخيل شعبي ذي بنية أسطورية دائرية ومغلقة، أي أنّ وصف الواقع أو التعبير عنه في الأدب، يستدعي من مؤلف رواية الواقعية السحرية عدم تجاهل الطابع العجيب والغريب لذلك الواقع وعدم التغافل عنه أو إهماله، وهذا المؤلف مطالب بتصوير المعتقدات والأساطير المكوّنة لجزء هام من الواقع الأمريكي اللاتيني، فهو، إذن، سوف "يلتقط السرّ المهم الكامن في أحشاء الواقع" مثلما قال لويس ليل. وهذا، تحديداً، ما فعله أدباء أمريكا اللاتينية منذ منتصف القرن العشرين إلى اليوم. فهؤلاء لم يقدموا واقعا مخالفا لواقعهم، ولم يختلقوا واقعا جديدا كي يظهروه في أدبهم.

ومن هذا المنطلق، فإنّ العجائبي الذي يطغى على نصوص الأدباء الأمريكيين اللاتينيين لم يختلقه هؤلاء، ولم يتدعوهم من فراغ. ولذلك، هم لا يفسرونه للقارئ، ولا يحاولون تبريره مثلما يفعل عادة كتّاب العجائبي، لأنّه "عجائبي واقعي"، موجود في الواقع وفي ثناياه الأشدّ غموضاً، ولكنّه يستدعي فهما كبيراً للواقع حتى يصبح من الممكن التقاطه. ولا شكّ في أنّ تسمية هذا التيار بالواقعية السحرية لم يكن اعتباراً، فالواقع والسحر متجاوران وكلاهما يتلبّس الآخر، إنهما يتعايشان جنباً إلى جنب، فلا الواقع يلغي السحر، ولا السحر ينسف الواقع. وتلك هي طبيعة البيئة الأمريكية اللاتينية، حيث المألوف يجاور اللامألوف وحيث المعقول يتداخل مع اللامعقول، فظواهر مثل عودة الموتى أو العيش مع أطياف دون أن تثير الرعب في قلوب الأحياء أو الاختفاء الفجئي للأشخاص أو الأشجار وغيرها هي ظواهر من صميم الواقع في أمريكا اللاتينية<sup>1</sup>، وهي ظواهر نجح روائيو هذه القارة في توظيفها في أعمالهم، ورسموا بها مساراً جديداً للواقعية في الأدب ومسلكاً جديداً للعجائبي أيضاً.

## 2-2- خطاب ما بعد كولونيالي:

حين اختار أدباء أمريكا اللاتينية التعبير عن واقعهم (لا واقع غيرهم)، وطرح مشكلاتهم الثقافية والحضارية لم يجدوا في كل القوالب الفنية والأدبية التي ابتدعها الغرب الذي يمثّل حينها سلطة الإمبريالية الثقافية (أو المركزية الثقافية العالمية)، وعاء قادراً على التعبير عن همومهم ومشكلاتهم. ومن هذا المنطلق، رفضوا أسلوب الواقعية في الأدب والفنّ، وهو الأسلوب الذي كان رائجاً آنذاك في أوروبا. ولقد "كفّ أدباء أمريكا اللاتينية، منذ البداية، عن مشاركة الواقعيين افتراضاتهم اليقينية بقدرة الإنسان على فهم العالم

1- ما نقصده بقولنا "هي من صميم الواقع" هو أنّ تلك الظواهر يؤمن بها الفكر الأسطوري الذي يميّز مجتمعات أمريكا اللاتينية خاصة في القديم. فالذاكرة الأمريكية اللاتينية تحفظ جيّداً العادات والتقاليد والإيمان بالظواهر الخارقة والخرافات والمعتقدات والمعجزات. وفضلاً عن ذلك فإنّ الأجيال تتناقل كما هائلاً من الخرافات والحكايات الشعبية التي نجح أدباء أمريكا اللاتينية في الاستفادة منها وتوظيفها.

وتوصيفه<sup>1</sup>. وكذلك، رفضوا أسلوب تيارات اللامعقول وتحديد السريالية التي اتخذوا تجاهها موقفا معاديا رغم قبولهم لها في البداية، لأنهم كانوا يدركون أن لهم "لامعقولهم" الخاص بهم والذي يتجاوز جنبا إلى جنب مع المعقول والواقع. وهو ما يعني أنهم لم يكونوا بحاجة إلى اختلاق اللامعقول أو العجائبي وإجرائه مجرى الأدب للتعبير عن غرابة الواقع مثلما فعل ذلك أدباء المركز (أي أوروبا تحديدا).

وبناء على ما تقدم، يمكن اعتبار الواقعية السحرية نوعا من المقاومة (Résistance)، وهي مقاومة ذات بعد ثقافي، انتهجتها أمريكا اللاتينية لمواجهة سطوة الإمبريالية الثقافية التي كانت تمارسها أوروبا ضدّ ثقافات العالم الثالث لتهميشها وطمسها، ولتعويضها بثقافة المركز في إطار ما يعرف بالاستعمار الجديد.

ولقد استطاع أدباء أمريكا اللاتينية احتواء تأثيرات ثقافة المركز كي ينهضوا بثقافتهم الخاصة وصوتهم الأدبي الأصيل، فساهموا مساهمة أصيلة في الأدب العالمي رغم أنهم كانوا "محاصرين" بالتيارات الأدبية والفنية الوافدة عليهم من أوروبا مثل السريالية والواقعية الاشتراكية والتعبيرية والوجودية والرواية الجديدة التي ظهرت بفرنسا انطلاقا من الستينات. وقد تحقّق لهم ذلك بفضل نضجهم الإبداعي ووعيمهم السياسي وأصالتهم الثقافية وإيمانهم بالقدرة على مقارعة ثقافة المركز (أوروبا) وقلب الخارطة الثقافية العالمية من أجل تحرير ثقافات العالم الثالث المهمّشة.

ولا غرابة في ذلك، فالرواية الأمريكية اللاتينية "تعارض السيطرة، أو المركزية الأوروبية، بالتعبير عن تجربة العالم الثالث، وتصوير تقاليده الثقافية الخاصة والمحلية"<sup>2</sup>. وفضلا عن ذلك فإنّ الواقعية السحرية باعتبارها إنجازا ثقافيا لاتينيا خاصا وأصيلا تقدّم رؤية جديدة للواقع، وهي تسعى إلى معالجة واقعها الخاص وثقافتها الخاصة التي ما تزال، آنذاك، منشدة إلى فكر أسطوري ذي بنية مخصوصة، وهي ثقافة لم تشهد بعد الاختراعات العلمية والتقدم الصناعي، بل إنها لا تقوم، إلى حدود تلك الفترة، على فكرة التقدم التي يؤمن بها الغرب، وترسّخت لديه. ويعني ذلك أنّ الواقعية السحرية كانت في بدايتها تنتقد التقليد الثقافي الغربي، وتصوّر اغتراب الإنسان في المجتمعات الصناعية، وهي تسخر من فكرة التقدم وروح التفاؤل التي سادت العصر الصناعي.

وبعدّ الأرجنتيني خوليو كورتاثار الكاتب الأكثر وضوحا في انتقاده للتقليد الثقافي الغربي المبني على المادية وعلى فكرة التقدم وعلى أخلاق البرجوازية، وهو ما جسّد في روايته "لعبة الحجلة" التي أصدرها سنة 1963. وقد كان كورتاثار من أكثر مثقفي العالم الثالث دفاعا عن الثقافات المهمّشة وأشدّهم مقاومة لثقافة المركز وفضحا لها. و "لا يكمن وراء هذا التحيز للثقافة الشعبية انتماء للجموع المقهورة فحسب، بل هناك كذلك

1- إدموند سميث، الاتجاهات الجديدة في رواية أمريكا اللاتينية، ترجمة: سيد عبد الخالق، مجلة فصول، م 12، ع 2، صيف 1993.

ص 116

2- المرجع نفسه، ص 123

شعور بأن واقع أمريكا اللاتينية مختلف تمام الاختلاف عن واقع الغرب الصناعي المتقدم، وكذلك شعور بضرورة البحث عن هوية خاصة جذورها مغروسة في أرض تلك القارة<sup>1</sup>.

وكان كورتاثار يعمل وفق أشكال نضالية ثقافية وسياسية متعددة من أجل توحيد أصوات مثقفي العالم الثالث ضد الوصاية الثقافية التي فرضتها الإمبريالية الغربية، ومن أجل تحرير الثقافات الوطنية لشعوب دول الأطراف والنهوض بأعبائها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وقد ألقى كورتاثار محاضرة شهيرة سنة 1968 بالعاصمة الكوبية هافانا بعنوان "المثقف ونضالات تحرير شعوب العالم الثالث"، دعا فيها إلى الوقوف ضد الهيمنة الثقافية الغربية، وطالب بضرورة الاعتراف بالتنوع الثقافي وتحرير ثقافات الشعوب الضعيفة وأدائها وفنونها<sup>2</sup>.

وتميل الواقعية السحرية، باعتبارها خطابا ما بعد كولونيالي يحمل خصوصية ثقافية لشعوب أمريكا اللاتينية، إلى إدراج الواقعي جنباً إلى جنب مع الخيالي والأسطوري والتاريخي والتسجيلي والسياسي والثقافي، وهي بذلك تدمج الواقعي والعجائبي معاً في العملية الإبداعية لإنجاز خطاب متحرر من قيود الأعراف الفنية والأدبية التي رسمتها الإمبريالية الثقافية الغربية خلال فترة سيطرتها الطويلة على الثقافة العالمية. ومن هذا المنطلق، يستدعي التعامل مع العجائبي في رواية الواقعية السحرية "لونا جديدا من القراءة وضرباً جديداً من القراء الذين يتحولون إلى منتجين فعالين لدلالة السرد ذاته، ومشاركين إيجابيين (غير سلبيين أو استهلاكيين) للفعل القصصي والإنساني"<sup>3</sup>.

### 3- الخيال العلمي وحلم "المدينة الفاضلة":

يُعرّف الخيال العلمي (Science-fiction) بأنه "نوع من الأدب الروائي يعالج بطريقة خيالية استجابة الإنسان لكل تقدّم في العلم والتكنولوجيا، سواء في المستقبل القريب أو البعيد، كما أنه يجسّد تأملات الإنسان في احتمالات وجود حياة في الأجرام السماوية الأخرى"<sup>4</sup>. ومن تعريفاته الطريفة، أيضاً، أنه "عملية تنبؤ وتأمّل لما يمكن أن يأتي به العلم في الحاضر أو في المستقبل البعيد أو القريب، ولما يمكن أن يحدث للبشر أو للأشياء المحاطة به في الأرض التي يعيش عليها أو الكون اللامتناهي من حوله"<sup>5</sup>.

إذن، ما نلاحظه من خلال هذين التعريفين أو بقية التعريفات التي رصدناها، وهي لا تختلف كثيراً عما أوردناه، أنّ الخيال العلمي هو تيار روائي يستخدم العلم مادّة لعوامله السردية، وهو يستبق العلم في اكتشافاته، ويتنبأ بالاختراعات العلمية قبل التوصل إليها في مخابر البحوث العلمية والتقنية والطبية على صعيد الواقع. وهو فضلاً عن ذلك، يعالج تفاصيل الحياة المعاصرة، ويرصد أحلام البشر وانتظاراتهم من

1- المرجع نفسه، ص. 124.

2- أرمان ماتلار، التنوع الثقافي والعولمة، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، 2008، ص 107.

3- فاضل ثامر، المقيوم والمسكوت عنه في السرد العربي، دار المدي، سوريا، ط1، 2004، ص 99.

4- مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1968، ص. 53.

5- محمود قاسم، الخيال العلمي أدب القرن العشرين، الدار العربية للكتاب، ط1، 1993، ص 22.



المستقبل. ومن هنا، نستنتج أن أدب الخيال العلمي هو شكل حدائى للأدب، مبني على فكرة التقدم، وهو وليد عصر الاكتشافات العلمية الكبرى وإفراز طبيعي لها. ولا غرابة في ذلك، فهو قد ظهر في بدايات القرن العشرين ثم تطور، ونضح أكثر في النصف الثاني من القرن العشرين. وهو ما يزال، إلى اليوم، يشهد نموجاً متزايداً واهتماماً متجدداً خاصة في بلدان العالم المتقدم حيث تتوالى الاكتشافات العلمية يوماً بعد آخر.

### 3-1- اليوتوبيا ونشأة الخيال العلمي:

يشير أحد النقاد إلى أن تفحص الخيال العلمي يستدعي ضرورة البدء بنبذة عن اليوتوبيا<sup>1</sup>. والحق أن هذا الرأي يبدو وجيهاً، حيث لا يمكن فهم الخيال العلمي دون دراسة اليوتوبيا. فهي قد مهدت له الطريق كي يصبح تياراً أدبياً قائم الذات، وفضلاً عن ذلك فإن الاكتشافات العلمية والاختراعات الصناعية والتكنولوجية التي حققتها الإنسانية طوال القرنين الماضيين، وما تزال تحققها إلى اليوم، كانت وراءها اليوتوبيا التي يمكن النظر إليها باعتبارها ضرباً من التفكير الفلسفي ترجع أصوله إلى أفلاطون من خلال كتابه "الجمهورية"، لكنها ازدهرت خاصة بعد عصر النهضة. وقد ارتبطت اليوتوبيا كثيراً بمفهوم "المدينة الفاضلة"، ذلك أن حلم الإنسانية بتحقيق الاكتشافات والاختراعات إنما غايته تحقيق سعادة البشر، وتذليل جميع صعوبات الحياة على كل المستويات لفائدة الإنسانية جميعها. وفي هذا السياق، برزت نوعيّة من الكتابات الروائيّة العجائبيّة أُطلق عليها في النقد الحديث اسم "أدب المدينة الفاضلة"، ونجد في مقابله "أدب المدينة الفاسدة" أو الديستوبيا. وقد نشأ هذا الأدب باعتباره ردّة فعل ساخرة ضدّ التسمية الأصليّة حيث إنّ المدينة الفاضلة التي أراد الإنسان "بناءها" رمزياً، وطمح إلى العيش فيها في سلام وسعادة زاد فيها البؤس حدّةً، وبلغ منسوب الفساد فيها، على كل المستويات، حدّاً لا يطاق، بل إنّ بعض الاختراعات والاكتشافات العلميّة الباهرة التي توصل إليها الإنسان وحقّقها كانت سبباً في بؤسه عوض أن تحقّق له السعادة والرفاهيّة.

ولما كانت اليوتوبيا تتيح للعقل الإنساني حقّ الحلم بأن يتمكّن من السيطرة على الطبيعة ويتوصّل إلى الاكتشافات العلمية، فإنّ نجاح البشريّة في تحقيق انتصارات علمية كبيرة واكتشافات رائدة في كل العلوم خاصة في القرن العشرين، قد شرّع لفكرة "موت اليوتوبيا" بحجّة أنه لم يعد للإنسان ما يحلم به بعد أن حقّق "معجزات" علميّة وتقنيّة وطبيّة. ومن هنا، يمكن القول إنّ اليوتوبيا تركت المجال للخيال العلمي بعد أن هيأت له الأرضية الملائمة للازدهار في ظلّ المكتشفات العلمية والتقنية الحديثة، وفي ظلّ سعيه إلى تحقيق معجزات جديدة في المستقبل خدمةً للإنسانية وتقدمها.

وتتكوّن اليوتوبيا من كلمتين يونانيتين هما Ou بمعنى (لا) و Topos بمعنى (مكان)، وهي تعني التأسيس في اللامكان والتشييد في اللاواقع<sup>2</sup>. فالـيوتوبيا، وفق هذا الفهم، هي حالة تعارض بين العقل والواقع، وهي دفع بالعقل إلى ما وراء حدوده وما فوق تصوراتهِ. وبناء على ذلك، نحصل في الفكر والأدب المنتميين إلى

1- كولن ولسون، المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، ترجمة: أنيس زكي حسن، دار الآداب، ط6، 2001، ص 142.

2- حسن حماد، الخيال اليوتوبي، دار الكلمة، مصر، ط1، 1999، ص 53.

اليوتوبيا، على تصوّرات خارجة عن نطاق العقل ومتجاوزة للمألوف ولما هو متعارف عليه في حدود الطبيعة، وهو ما يخلق العجائبيّ أثناء تصوّر الحدث أو تصوّر الحالة اليوتوبيّة. و" تكون الحالة الذهنيّة يوتوبيّة حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع الذي تحدث فيه، ويتّضح هذا التنافر دائما في كون هذه الحالة الذهنية، في الخبرة والفكر والممارسة، متوجهة نحو أشياء غير موجودة في الوضع الواقعي"<sup>1</sup>.

ومن أبرز كتّاب اليوتوبيا يمكن أن نذكر توماسو كامبانيلا Tommaso Campanella (ت. 1639) مؤلّف رواية "مدينة الشمس"، وفرانسيس باكون Francis Bacon (ت. 1626) مؤلّف رواية "أطلانتس الجديدة"<sup>2</sup>، وهيربرت جورج ويلز Herbert George Wells (ت. 1946) مؤلّف رواية "بشر كالألهة"، وجول فيرن Jules Verne (ت. 1905) مؤلّف رواية "من الأرض إلى القمر".

### 3-2- تطوّر الخيال العلميّ:

يمكن اعتبار عقديّ الثلاثينيّات والأربعينيّات من القرن العشرين الفترة التي شهدت ذبوع أدب الخيال العلمي وانتشاره على نطاق واسع بعد أن تخلّص من القيود المتمثلة أساسا في صعوبة كتابته وعسر تقبله لدى الذائقة الأدبية السائدة خاصة أنّه "يحتاج إلى قدرات خاصة، ليس لكتابته فقط، بل أيضا لقراءته"<sup>3</sup>. وقد عرفت تلك الفترة ظهور اثنتين من أهمّ روايات الخيال العلمي حتى اليوم، وهما رواية "عالم جديد شجاع" لألدوس هكسلي Aldous Huxley (ت. 1963)، ورواية "1984" لجورج أورويل George Orwell (ت. 1950). فهاتان الروايتان هما أبرز أسس أدب الخيال العلمي، وكان لهما تأثير كبير في الجيل اللاحق من كتّاب الخيال العلمي خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد اعتمدتا على خيال علمي واسع، وعلى قراءة دقيقة لمستقبل العلم في علاقته بالسياسة.

ومن الخطأ، في رأينا، أن تُقرأ رواية "1984" على أنّها من الخيال العلمي السياسيّ، مثلما فعل ذلك محمود قاسم في كتابه "الخيال العلمي أدب القرن العشرين"، لأنّ الخيال العلمي لا يمكن تقسيمه إلى سياسيّ أو غير سياسيّ، فهو أدب جامع لكل المجالات ومنفتح عليها جميعها، ولكنه يضع التصورات العلمية المستقبلية محورا أساسيا له. ومن هذا المنطلق، فإنّ "1984" هي رواية خيال علمي محض قبل كل تصنيف، وهي تتوقّع ظهور ما يسمّى اليوم بتكنولوجيا المعلومات في إطار سيطرة النظام الشيوعي على العالم مع حلول سنة 1984، ولكنّ هذا التوقّع السياسيّ مُنيّ بالفشل بعد أن انهار المعسكر الشيوعي بعد التاريخ المتوقّع بسنوات قليلة جدّا، أمّا ثورة تكنولوجيا المعلومات فقد انطلقت بشائرها، فعلا، منذ ذلك التاريخ المتوقّع أو بعده بقليل، وهي تعيش اليوم فورتها الكبرى.

1- كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: محمد رجا الديري، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980، ص 247.  
2- يعتبر كولن ولسون أنّ باكون هو أول كاتب آمن بأنّ البشر سيخترعون كل شيء في المستقبل. راجع كتابه "المعقول واللامعقول في الأدب الحديث"، ص 143.  
3- ليزا توتلي، فن كتابة الفنتازيا والخيال العلمي، ترجمة: كمال الدين حسين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2008، ص 12.

وأما رواية ألدوس هكسلي فهي تتوقّع حدوث ثورة تقنية كبرى أبرزها التقنية الحيوية من خلال نشوء الجنين خارج أرحام النساء، وقد تحقّق الكثير من التقنيات التي تنبأ بها هكسلي في روايته، مثل الإخصاب في المختبر والأمومة البديلة والهندسة الوراثية في تصنيع الأطفال<sup>1</sup>. وبعد صدور هاتين الروايتين المؤسستين فعلياً لأدب الخيال العلمي، صدر كمّ هائل من الروايات الأخرى خلال النصف الثاني من القرن العشرين خاصة بعد ظهور مجلات مختصة في نشر هذا النوع من الروايات عبر سلسلات متلاحقة. وفي هذه المرحلة برز آرثر كلارك، وإسحاق آزيموف، وبيرر بول، وستانيسلاف ليم، وكارلوس راش وإيفان جيفري موفر.

وتتحدّد علاقة الخيال العلمي بالعجائبي في هذا النوع من الروايات بطبيعة الخيال العلمي في حدّ ذاته. فلقد أشرنا إلى أنّ التنبؤ هو قاعدته الأساسية، ومعنى ذلك أنّ العقل يتصوّر حالات خارج ما هو مأوف لديه، ومفارقة لحدود الطبيعة التي يعرفها. فأن يقع، مثلاً، التنبؤ بصعود الإنسان إلى القمر، في قصة خيال علمي، هو مسألة يصعب على العقل تصديقها في عصور مضت، وإذا ما تصوّرها العقل (أو تخيلها) فإنّ ذلك التصوّر سيكون مفارقاً للطبيعة ومتعارضاً مع الواقع، وهنا يحدث العجائبي في قصة الخيال العلمي، وهذا العجائبي يمكن تفسيره "تفسيراً عقلانياً"<sup>2</sup> بناءً على المنطق العلمي الذي يمكن للعقل أن يقبله إذا آمن بقدرة العلم على جعل بعض المستحيل ممكناً. فالصعود إلى القمر، إذن، يصبح غير مستحيل وغير متعارض مع الطبيعة إذا أدرك العقل أنّ هنالك قوانين فيزيائية تساعد على تحقّق ذلك.

#### 4- خاتمة:

إنّ تأسيس تيار الواقعية السحرية في الفنّ والأدب هو تحدّد لأعراف تيار الواقعية الذي رسمت ملامحه الثقافة الغربية بناءً على تصوّرها للواقع وبنائها الثقافي له. وبذلك، يحقّ القول إنّ تيار الواقعية السحرية هو خطاب ما بعد كولونيالي ظهر في البداية في أمريكا اللاتينية ثم انتشر في كل أنحاء العالم الثالث (أو دول الأطراف)، وقد نجح في اختراق الإمبريالية الثقافية في عصر دارها ونقل إليها ثقافات الأطراف معلنا عن رسم جديد للخارطة الثقافية العالمية. ولقد رسم هذا التيار آليات جديدة للتعامل مع العجائبي فكان مختلفاً عمّا هو سائد في الأدب العالمي.

وفي هذه الخاصية تحديداً، يتقاطع أدب الواقعية السحرية مع أدب الخيال العلمي حيث هناك تعامل جديد مع العجائبي. وفي روايات الخيال العلمي، عادة ما يكون هناك ميل إلى الحديث عن أشياء ممكنة

1- عالج المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما، بعناية كبيرة، قضية الإرهاب البيولوجي وضرورة التحكم السياسي في استخدامات العلم والتقنية انطلاقاً من تحليله لروايتي "1984" و"عالم جديد شجاع" حيث اعتبر أنّ لهما فضلاً كبيراً على التقدّم العلمي والتكنولوجي والبيولوجي والطبي الذي تشهده البشرية منذ تسعينيات القرن العشرين، وهما الأكثر استشرافاً للمستقبل وللثورات العلمية والتكنولوجية الكبيرة التي حققتها الإنسانية. ويحدّر فوكوياما من الاستخدام غير النزبه للعلوم البيولوجية وتكنولوجيا المعلومات خاصة في مجال ممارسة الإرهاب البيولوجي. راجع:

فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري: عواقب التقنية الحيوية، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، أبو ظبي، ط1، 2006، ص 13-15.

2- ترفيتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة: الصديق بوعلام، دار شرقيات، ط1، 1994، ص 66.

الحدوث في زمن المستقبل على المستوى النظري، ويمكن للعقل تقبّلها في ضوء معادلات فيزيائية يمكن اكتشافها أو التوصل إليها، وهنا تحديدا تختلف رواية الخيال العلمي عن الرواية العجائبية الكلاسيكية التي تحكي عمّا هو مستحيل الحدوث ولا يمكن للعقل تقبّله، مثل ظهور العمالقة والغيلان والسعالى والأطياف في الفراغات الموحشة والقلاع المهجورة.



## 5- المصادر والمراجع:

- 1- توتلي (ليزا): فن كتابة الفنتازيا والخيال العلمي، ترجمة: كمال الدين حسين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2008
- 2- ثامر (فاضل): المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي، دار المدى، سوريا، ط1، 2004
- 3- حماد (حسن): الخيال اليوتوبي، دار الكلمة، مصر، ط1، 1999
- 4- سميث (إدموند): الاتجاهات الجديدة في رواية أمريكا اللاتينية، ترجمة: سيد عبد الخالق، مجلة فصول، م12، ع2، صيف 1993
- 5- فضل (صلاح): منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار عالم المعرفة، القاهرة، ط1، 1992
- 6- قاسم (محمود): الخيال العلمي أدب القرن العشرين، الدار العربية للكتاب، ط1، 1993
- 7- ماتلار (أرمان): التنوع الثقافي والعمولة، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، 2008
- 8- مانهيم (كارل): الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: محمد رجا الديري، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980
- 9- ولسون (كولن): المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، ترجمة: أنيس زكي حسن، دار الآداب، ط6، 2001
- 10- وهبة (مجدي): معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1968

# أفق المعنى في النص بين فعلي التلقي والتأويل مقاربة سيميائية

The horizon of meaning in the text between the actual  
receiving and interpretation: a semiotic approach

د. أسماء الطمايرية

المعهد العالي للعلوم الاجتماعية  
والتربية  
جامعة قفصة

[asmasmairia755@gmail.com](mailto:asmasmairia755@gmail.com)



## أفق المعنى في النص بين فعلي التلقي والتأويل

### مقاربة سيميائية

د. أسماء الصمايرية

#### المخلص:

صرفت السيميائية عنايتها بالمعنى في مختلف الأنساق اللغوية وغير اللغوية، المقروءة والمرئية... وقد اهتمت بدراسة النصوص بوصفها بنيات علامائية منتجة للمعنى تثير تساؤلات، وتحرك عمليات تأويل تختلف من قراءة إلى أخرى، فالمعنى في النص الأدبي ليس ثابتا بقدر ما هو متعدد محكوم بما يقدم له من تأويلات تختلف باختلاف القراءات، ويختلف معها المعنى وينفتح على آفاق لا متناهية. ولقد عدّ المتلقى مع الدراسات النقدية الحديثة وخاصة مع نظرية التلقي والتأويل التي أرست علاقة سيميائية بين القارئ والنص المقروء، علاقة تفاعل جدليّ شكّل فيها المتلقى طرفا أساسيا مساهما في تفعيل الدلالات في النص، ومنتجا للمعنى فيه عبر تأويله وتأويله في عمليّة قراءة النص من مستوى الاستهلاك إلى مستوى الإنتاج. من هنا، جاء هذا البحث لينظر في "أفق المعنى في النص بين فعلي التلقي والتأويل: مقاربة سيميائية"، لينظر في المعنى في النص بين التلقي والتأويل من خلال المنهج السيميائيّ التأويلي الذي يهتم بالأنساق الدلالية وبأنماط إنتاجها وطرق اشتغالها.

الكلمات المفاتيح: التلقي - المعنى - التأويل - النص - السيميائية

#### Abstract:

Semiotics have taken into view in the sense of various linguistic and non-linguistic patterns, readable and visual... It has been interested in studying texts as meaning-producing marker structures that raise questions, and move interpretations that vary from reading to reading, as the meaning in the literary text is not so much static as it is multiple, governed by interpretations that vary according to readings, differ with meaning and open to infinite horizons, The recipient has counted with modern critical studies, especially with the theory of receiving and interpretation, which established a semiotic relationship between the reader and the readable text, a relationship of dialectic interaction in which the recipient formed a key player contributing to the activation of the semantics in the text, and producing the meaning in it by interpreting it as an interpretation that amounts to the process of reading the text from the level of consumption to the level of production. This research therefore looks at "the horizon of meaning in the text between the actual receiving and interpretation: a semiotic approach", to consider the meaning of the text between receiving and interpreting through the semiotic interpretation method, which is concerned with semantic patterns, production patterns and methods of operation.

**Keywords:** Receiving - Meaning - Interpretation - Text-Semiotic.

## 1- مقدمة:

أدت الدراسات النقدية الحديثة إلى إحداث تحول في علاقة النص بالمتلقي خاصة مع ظهور المناهج النقدية التي انصرفت نحو مقارنة هذا المبحث على غرار البنيوية والتفكيكية والتأويلية والسيميائية، وغيرها من المناهج التي اهتمت بعلاقة النص بمتلقيه وطرق تأويله، ذلك أن النص في الدراسات النقدية القديمة ظلّ غائبا "وإذا حضر فلا يحضر عند القارئ إلا باعتباره ذريعة لقول أشياء في السياسة أو الإيديولوجيا أو الاحتفاء بذاتية ترى في نفسها مصدرا لكل معنى"<sup>1</sup>، لقد أعادت البحوث التعامل مع النص والقارئ بوصفهما قطبين مركزيين ينشأ المعنى عبر التفاعل السيميائي بينهما. فظهرت "نظرية التلقي والتأويل" بوصفها ثورة في المجال الأدبي والنقدي أحدثت تغييرا كبيرا، ومنحت المتلقي فرصة لفرض نفسه وإثبات مركزيته في فهم النص وتحقيق وجوده الفعلي الذي أصبح رهين مشاركة القارئ في بنائه.

وقد شغلت قضية المعنى في النصوص الباحثين السيميائيين الذين صرفوا همهم نحو تدبر النص وتلقيه وتأويله، مركزين على دور القارئ في فهم العمل الأدبي الذي يشكل سلسلة علاماتيّة مشفرة تختزل بداخلها إمكانيات تأويلية تجعل من المعنى متعددا بحسب تعدد القراءات، وتحركه من ثباته نحو سيرورة تأويلية لامتناهية تفكّ عقال المعنى وتحزّر قيده عبر التأويل بما هو تفعيل دلالي يتحكم فيه متلقّ يتمتع بكفاءة عالية. من هنا، فإنّ بحثنا ستركز على تدبر أفق المعنى في النص بين فعلي التلقي والتأويل معتمدين منهجا سيميائيا عدّ مشروع دلالة عميق يبحث في كميّات تشكّل النصوص وتشكيلها للمعنى.

## 2- النص والتملقي:

ساهمت نظرية التلقي التي تأسست مع مدرسة كونستانس الألمانية على يدي ولفغانغيزر ("VOL- GAGENE IZER) و"هانز روبيرت ياوس" (HANZ – ROBERT JAOUS)<sup>2</sup> في إعادة الاعتبار للمتلقي والانتقال به من مرتبة المستهلك السلبي إلى الشريك التفاعلي الذي يسهم في إنتاج المعنى، حيث يتعاقد النص مع القارئ في إطار ما اصطلح عليه أمبرتو إيكو (Umberto Eco 1932-2016) بالشراكة أو التشاركية النصية، وبالتعاقد التأويلي للنصوص<sup>3</sup>. لقد أصبح القارئ مع نظرية التلقي قطبا مركزيا مساهما في بناء المعنى في النص، وحادت علاقته به (بالنص) من مجرد علاقة التّقبل والاستهلاك إلى علاقة جدلية منتجة للدلالة. بهذا فإنّ القراءة تتحدّد بكونها فعل توليد يسير في اتجاهين من القارئ إلى النص ومن النص إلى القارئ، في علاقة تأثير وتأثر، كما أنّها ليست تمريرا للبصر على الأسطر بقدر ما هي عمل إبداعي منتج للدلالة يوازي

1- سعيد بنكراد "سيميائيات النص ومراتب المعنى"، دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 7.

2- للتوسّع ينظر:

-Wolfgang Iser W. «L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique». Bruxelles: Mardaga, 1985.

-Hans Robert Jauss« Toward An Aesthetic Of Reception Translation From German By Timothy Bahti, University Of Minnesota Press 1982.

3- أمبرتو إيكو "القارئ في الحكاية التعاقد التأويلي في النصوص الحكائيّة"، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996، ص 15.



إبداع النص نفسه<sup>1</sup>، وقد ذهب إيزر إلى أن "العمل الأدبي له قطبين القطب الفني يتعلّق بالنص الذي أنتجه الكاتب، بينما القطب الجمالي يتعلّق بالتحقق على مستوى القارئ... إن موقع العمل الأدبي هو النقطة التي يلتقي فيها النصّ والقارئ"<sup>2</sup>. وإنّ هذا التلاحم بين القطبين جعل من العلاقة بينهما علاقة تحاور وتفاعل سيميائيّ تلازمي بحيث لا يمكن فصل أيّ منهما عن الآخر<sup>3</sup>. فيتوجّه القارئ إلى النصّ مزوداً بمؤهلات وبقدرة فكرية وثقافية وبمرجعيات تمنحه فرصة أكبر لفهمه، واستكناه مغالقه، وفك شفراته للكشف عن النظام الدلاليّ الداخلي الذي يتحكّم فيه، وعن السيميوز المخفيّ في عمق الملفوظ، في محاولة تأويل النصّ الذي "تلعب فيه لحظة التلقي دوراً مركزياً"<sup>4</sup>. من هنا، فإنّ النصّ يكتسب قيمته من وجود القارئ الذي يقوم بتفكيكه واستقراء علاماته اللغوية والطباعية الرمزية للكشف عن مضمونه وموضوعه، على أنّ عملية إنشاء النصّ وكتابته تفترض مسبقاً فعل القراءة، لهذا يترك النصّ فراغات وفجوات تتضمن المعاني المسكوت عنها في انتظار أن يقوم القارئ بملئها بوصفه محرّكاً أساسياً للعملية الإبداعية. وفي هذا الإطار يذهب أمبرتو إيكو إلى أنّ النصّ "يتميّز عن سواه من نماذج التعبير بتعقيده الشديدي بما لا يقاس، أمّا علّة التعقيد الأساسية فهي ما "لا يقال" (...) "ما لا يقال" يعني الذي ليس ظاهراً في السطح، على صعيد التعبير"<sup>5</sup>. من هنا، يتحدّد النصّ بكونه "نسيج فضاءات بيضاء، وفرجات ينبغي ملؤها، ومن يبثّه يتكهن بأنّها فرجات سوف تملأ، فيتركها بيضاء"<sup>6</sup>، كما أنّه "يمثل آليّة كسولة أو مقتصدة تحيا من قيمة المعنى الزائدة التي يكون المتلقي قد أدخلها إلى النصّ"<sup>7</sup>، فيحدث التفاعل السيميائيّ بين النصّ والمتلقي الذي يتمّ في مستوى فعل القراءة الذي يحيد فيه المتلقي عن وظيفة التقبّل نحو إنتاج النصّ. وقد تحدّث إيزر عن الأثر الجمالي الذي يحدثه النصّ في المتلقي ويؤثر في قدرته على تمثله، وغير بعيد عن هذا نجد مصطلح استجابة القارئ الذي ظهر في النقد الأنجلوسكسوني، ومصطلح التجاوب، وكلّهما مصطلحات تحيل على أنّ النصوص هي المسؤولة على مدى تفاعل القارئ معها واستجابته لقراءتها واستيعابها. وفي هذا الإطار ضببطت نظرية

1- محمد عزّام "التلقي والتأويل : بيان سلطة القارئ في الأدب"، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2007، ص45.  
2-Wolfgang Iser W. «L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique », P: 48.

للتوسّع ينظر أيضاً:

-Iser W.,1970, L'appel du texte. L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire, tard. De l'allemand par V. Platini, Paris, Ed. Allia, 2012.

-Iser W., 1972, Der implizite Leser (Le Lecteur implicite), Munich, W. Fink.

-Iser W., 1976, L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique, trad. de l'allemand par E. Szynger, Bruxelles, P. Mardaga, 1985.

3-Wolfgang Iser W. «L'acte de lecture. Théorie de l'effetesthétique », p :48.

4-سعيد بنكراد "سيميائيات النص ومراتب المعنى"، ص14.

5-أمبرتو إيكو "القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية"، ص62.

6-المرجع نفسه، ص63.

7-المرجع نفسه، ص63.

التلقي العديد من الإجراءات<sup>1</sup> التي ترصد مدى استجابة القارئ وتفاعله على غرار أفق التوقع، والمسافة الجمالية، ومنطق السؤال والجواب، واندماج الآفاق، وموقع اللاتحديد.

إنّ النصّ يجذب القارئ حين يفرض سلطته التداوليّة من خلال ما يتركه من فجوات بيضاء مسكوت عنها تلك، التي أسماها إيكو بـ "ما لم يقل"، بهذا فإنّ النصّ "يصادر على المتلقي خاصّته باعتباره شرطاً لا غنى عنه (Sine qua non) لطاقته التواصلية الملموسة، بالإضافة إلى اعتباره شرط احتمالته ذات الدلالة. وفي عبارات أخرى، فإنّ النصّ إنما يبتّ إلى امرئ جدير بتفعيله"<sup>2</sup>، أو هو "استراتيجية ولكنها استراتيجية لا يمكن أن تقود إلى شيء خارج ما يتوخّاه الفاهم"<sup>3</sup>، معنى هذا أنّ النصّ يكتسب أهميته في اللحظة التي تتمّ فيها قراءته، لحظتها فقط يخرج إلى الوجود عبر فعل القراءة الذي يعيد بناءه من خلال تفكيك المدلولات العلاماتية. لهذا أكّدت الدراسات المهتمّة بالتلقّي على ضرورة حضور المتلقي، مثلما ثمّنت قيمته نظراً لفاعليته في البحث عن الدلالات الباطنية للنصوص، ولأنّه الوحيد القادر على إحداث تفجير دلالي فيها، إنّ هذا القارئ هو ما أسماه أمبرتو إيكو بالقارئ النموذجي<sup>4</sup> الجدير بتفعيل النصّ، قارئ "قادر أن يتحرّك تأويلياً كما تحرّك المؤلف توليدياً"<sup>5</sup>، وهو أيضاً قارئ يمتلك السنن النصّية<sup>6</sup>.

### 3- النصّ والتأويل السيميائي:

يذهب سعيد بنكراد إلى أنّ النصّ "شبكة من العلاقات التي تنتظم فيما بينها استناداً إلى قوانين بنيوية خاصة يعدّ التعرف إليها مطلباً رئيساً لتحديد المعنى أو المعاني التي يحيل عليها، إنّه وحدة دلالية ميزته الأساسية أنه ليس متتالية من الجمل لا رابط بينها، بل بناء قصدي"<sup>7</sup>. أمّا من ناحية سيميائية فهو كون علاماتي يتيح اللعب على الدلالات الثاوية في عمق الملفوظ قصد تحريك السيميوز فيها عبر تأويل النصّ

1- للتوسّع ينظر:

- رشيد بن حدو "العلاقة بين القارئ والنصّ"، الفكر العربي المعاصر، ع19، لبنان، 1994.
- عبد الناصر حسن محمد "نظرية التلقّي بين باوسوايزر"، دار النهضة العربية، القاهرة 2002.
- جوليا كريستيفا "علم النصّ" تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1997، 2.
- سعيد يقطين "الرواية والتراث السردّي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1992.
- بسام قطوس "استراتيجيات القراءة، التّأصيل والإجراء التقدي"، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد، دط، 1998.
- فوزي عيسى "النصّ الشعري وآليات القراءة، منشأة المعارف الإسكندرية، دط، دت.
- سعيد عمري "الرواية من منظور نظرية التلقّي مع نموذج تحليلي حول رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ"، منشورات مشروع البحث التقدي، المغرب، فاس، ط1، 2009.

2- أمبرتو إيكو "القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة"، ص64.

3- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص42.

4- للتوسّع ينظر:

- أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2004.
- أمبرتو إيكو "القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة"، مرجع سابق.
- أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص22.
- المرجع نفسه، ص ص 22-23.
- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص37.

تأويلاً سيميائياً يبحث عن المحتجب من المعاني، ويتمّ عبر متلقّ قادر على التّعامل مع شفرات النصّ وعلى تفكيك بناه العلاماتية، على أنّ التّأويل "هو دائماً زحزحة للعلاقات، وتغيير للمواقع، وإعادة لترتيب عناصر العلامات"<sup>1</sup>، وهو أيضاً إعادة صياغة للمفردات وللتراكيب وبنائها بناءً جديداً. هذا ونجد عند أمبرتو إيكو تداخلاً بين مفهومي النصّ والتّأويل<sup>2</sup>، حيث يصبح النصّ "موضوعاً يقوم التّأويل ببنائه ضمن حركة دائرية تقود إلى التصديق على هذا التّأويل من خلال ما تتم صياغته باعتباره نتيجة لهذه الحركة"<sup>3</sup>، نفهم من هذا أنّ "مركز الدلالات ليس في النصّ، بل يبنى لحظة التّأويل من خلال صيغة السؤال ذاتها، ذلك أنّ النصّ ليس مستودعاً لمضمون ثابت، بل طاقة كامنة تحتاج إلى تحيين"<sup>4</sup>. بهذا فإنّ المتلقي يتحرّك في النصّ داخل الدلالات، وهو ما يجعله يكتسب صفه المؤوّل، حيث أنّ كلّ قراءة للنصّ تمثّل إعادة تأويل له، على أنّ ذلك التّأويل ليس عملية عشوائية بل يخضع إلى إجراءات ومبادئ واستراتيجيات على المؤوّل احترامها لأنّها هي التي تعينه على ضبط عملية التّأويل، وتحصّنه من قبليات الفهم التي قد تحيد به عن الفهم المتوافق والنصّ المؤوّل. وفي هذا الإطار، ميّز إيكو بين تأويل النصّ واستعماله معتبراً أنّ تأويل النصّ يعني الخضوع إلى وحدته العضوية وانسجامه الدّاخلي وقصده العميق، أمّا استعمال النصّ فهو قهر النصّ ليتلاءم مع مقاصد المتلقي وحاجاته، ف"هو نشاط تأويلي لا يأخذ من النصّ سوى ما يمكن أن يخدم غاية أو قضية، إنّنا في هذه الحالة لا نلتفت لقصد النصّ بل نبي قصداً يخدم مصالحنا"<sup>5</sup>. من هنا، فإنّ النصّ عند إيكو يستقطب كل أنواع القراءات والتّأويلات، فلم يعد "بناءً مغلقاً أو باباً موصداً له مفتاح واحد يفك رتاجه، بل أصبح عالماً مليئاً بالأسرار والطبقات التّأويلية، يدعو القارئ كي يفتق أنسجته المعقّدة ويرتق تصدّعاته وتفكّكاته"<sup>6</sup>. فيترك فرصة للقارئ ليشارك في بنائه عبر سبر أغوار البياضات والفراغات التي تسيج المعنى في النصّ، وقد عرّف "إيزر" الفراغات بكونها فضاء "شاغر في النّظام الإجمالي للنصّ يؤدّي ملؤه إلى تفاعل أنماط النصّ... إنّ الفراغات تعيق تماسك النصّ، وبذلك تحوّل نفسها إلى حوافز لخلق الأفكار"<sup>7</sup>، تلك البنى المسكوت عنها هي التي تسمح للمتلقى بممارسة الفعل التّأويلي بما يتوافق وبنية النصّ ومقاصده، حتى لا يتحوّل فعل التّأويل إلى استعمال جائر يطوّع النصّ وفق مقاصد القارئ. من هنا، فإنّ "النصّ يؤمّن العمليّة التّأويلية من السّقوط في مغبّة التّأويل الهوسي، إذا كانت كل جزئية مؤولة في النصّ تدعمها جزئية أخرى،

- 1- سعيد بنكراد "السيميائيات والتّأويل مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2005، ص 149.
- 2- للتوسع ينظر:
- أمبرتو إيكو "التّأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، مرجع سابق.
- 3- المرجع نفسه، ص 78.
- 4- سعيد بنكراد "سيميائيات النصّ مراتب المعنى"، ص 42.
- 5- المرجع نفسه، ص 120.
- 6- وحيد بن بوعزيز "حدود التّأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008، ص 128.
- 7- ويليم راي "المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية"، تر: يوثيل يوسف عزيز، ط 1، دار الهامون للنشر والتوزيع، بغداد، 1987، ص 46.

ولا تناقضها ولا تكذبها"<sup>1</sup>. ويذهب إيكو إلى أنّ التأويل "ينبثق من التفاعل بين المؤول والنص"<sup>2</sup>، وأنّه على القارئ أن يتخيّل "أنّ كل سطر يخفي دلالة ضمنية يمكن أن تفتح النص على احتمالات ممكنة وعوالم متعدّدة"<sup>3</sup>، وقد اهتم إيكو بقضايا تأويل النص الأدبي وقدم مجموعة من الدّراسات التي طرح من خلالها مفاهيم عدّة على غرار المتناهي واللامتناهي، وحركية الفعل التّدليلي، والتّشاركية النّصيّة، والتعاضد التّأويلي، والتّأويل المضاعف، وكلّها مصطلحات تخصّ التّأويل.

بناء على ما سبق، يمكن القول إنّ "التّأويل هو جوهر القراءة وغايتها لأنّه الضمانة الوحيدة على تجاوز حدود العلاقات المرثيّة"<sup>4</sup>. كما أنّ العلاقة بين النصّ والمؤول علاقة تفاعل وتفعيل تنتهي بإخضاع النصّ إلى التّأويل وتفجير دلالته نحو سيرورة دلالية خصّها شارل ساندرس بورس (sander charles:1839- speirce) (1914) بتسمية سيميوز (السيرورة التي تنتج وفقها الدّلالة)، حيث يرى أنّ كل شيء في الكون يتحرك بوصفه علامة، بما في ذلك النّصوص، "فلا شيء يوجد خارج مدار ما ترسمه العلامات من سيرورة دلالية لا يمكن أن تقف عند حدّ معيّن"<sup>5</sup>، كما أنّه، وضمن سيميائيات بورس، "لا يمكن البحث عن المعنى خارج العلامات، ولا يمكن أن نفكر دون علامات، فالمعنى موجود في العلامات، والعلامات وحدها هي السبيل إلى إنتاج الدّلالات وتداولها"<sup>6</sup>، ولعلّ هذا هو السبب الكامن وراء ارتباط سيميائية بورس بالتّأويل المحرك الأساسي للعلامة والمنتج للسيميوز.

#### 4- أفق المعنى في النصّ بين التلقي والتّأويل:

إنّ اعتبار القارئ هوّ المفعّل للمعنى في النصّ، مسألة أثارت تضارباً في الآراء بين سيميائ السرد وسيميائ التّأويل، وفي هذا الإطار يذهب سعيد بنكراد إلى أنّ السيميائية السردية مع "كريماس" في دراستها للنصوص "تفترض أنّ النصّ مكتف بذاته وينتج معانيه استناداً إلى طاقته الدّاتية وإلى ممكنات التّأليف داخله، إنّ النصّ، بعبارة أخرى، يحتوي على ما يكفي من المعنى لكي يكون في غنى عما يأتيه من خارجه، ولا حاجة لأنّ يأتي القارئ بالمزيد من المعاني"<sup>7</sup>، وإنّ هذه الفرضية تتناقض مع السيميائيات التّأويلية ومع مبدأ تعدّد المعاني في النصّ بحسب اختلاف القراءات، كما أنّها تنفي فاعلية مبدأ تزوّد القارئ بمرجعيات فكرية وثقافية.. قبل مباشرته للنصّ، ويدحض بنكراد هذه الفرضية معتبراً أنّ تلك الدّكرة المعرفية التي يباشر بها المتلقي النصّ هي التي تفعّل عمليّة التّأويل حيث "لا يمكن تصوّر معنى مكتف بذاته وقادر على التّدليل خارج الذات التي تستقبله وتفك أسرارها، فالتعرف على المعنى وتحديد حجمه وامتداداته جزء من سيرورة

1-وحيد بن بوعزيز "حدود التّأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، ص 129.

2-أمبرتو إيكو "التّأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، ص 160.

3- Umberto Eco, Lector in Fabula, Ed Grasset, 1985, p 64.

4-سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص 119.

5-سعيد بنكراد "السيميائيات والتّأويل مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"، ص 30.

6-المرجع نفسه، ص 30.

7-سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص 119.

تشكله (...) (و) سيكون القول بإمكانية الإحاطة الكلية بالدلالة النهائية للنص ضمن قراءة واحدة شاملة أمرا في غاية الغرابة. فأبسط نصّ سرديّ لا يمكن أن يكون حاملا لدلالة واحدة<sup>1</sup>، في حين يذهب أمبرتو إيكو إلى أنّ النصّ وإن كان مشتقلا على المعنى، وإن كانت أيضا قوانينه الداخليّة تفتح إمكانية التأويل إلا أنّها لا تفتحها بصورة نهائية، مثلما يرى أيضا أنّ التأويلات المختلفة لنصّ ما ليست مفروضة على النصّ من القارئ بقدر ما هي متولّدة من التفاعل بينهما<sup>2</sup> في إطار ما أسماه "بالتشاركية النصّية". بل إنّ الأهمّ أنّ إيكو هدم فرضية السيميائيّات السردية بقوله إنّ: "السيميائيّات لا تبحث في النصّ عن بنية دلاليّة كليّة وثابتة (من قبيل التناظر الدلالي التي قال بها كريماص، وهي فكرة لم تعد تقنع أحدا)، ولا تبحث عن معنى معطى ومكتف بذاته، إنّها على العكس من ذلك تحاول الكشف عن السيرورات الممكنة داخل الواقعة. فالوقائع ليست سوى سيرورات ضمنية يعيد المحلل بناءها وفق فرضياته التأويلية المعلنة أو الضمنية. فلا شيء ثابت داخل هذه الوقائع، ولا شيء يحمل دلالاته في ذاته في انفصال عن السيرورة التي يولدها التلقي"<sup>3</sup>، إنّ الأمر يتعلّق هنا بإشكالية أحادية المعنى وثباته في مقابل تعدّده نتيجة انفتاح النصّ على تأويلات تتجاوز حدود القارئ الواحد.

وتقدّم لنا نظريّة بورس التأويلية "إسهاما فعليا في قراءة النصوص وتأويلها وإدراك ما أمامها وما خلفها. فلا يكفي القول إنّ النصوص بؤرة لدلالات، فالدلالات كثيرة ومتنوعة، إلا أنّها تمتنع ولا تسلم نفسها لأوّل عابر سبيل. إنّ الدلالة أسرار. وكلّ سرّ يحيل على سرّ، وقد لا يكون السرّ الأخير سوى لحظة توهم الذات بأنّها استقرت على دلالة بعينها"<sup>4</sup>، ومن البداهة القول إنّ هدف السيميائيّة هو البحث عن المعنى وعن طرق تشكيله، من حيث هو بحث في أصول السيميوز (السيرورة التي تنتج وفقها الدلالات) وأنماط وجودها باعتبارها الوعاء الذي تصبّ فيه السلوكات الإنسانيّة"<sup>5</sup>. إنّ السيميوز "حركة لا متناهية من الإحالات، فهذا معناه أنّ العلامة بمجرد ما تتخلّص من قصديّة محفل التلّفظ، فإنّها تنشر خيوطها في كلّ الاتجاهات، وحينها تكون كلّ السياقات محتملة، وتكون كلّ الدلالات ممكنة"<sup>6</sup>.

إنّ المعنى في النصّ حسب السيميائيّات التأويلية "لا يمكن أن يصبح مرئيّا قابلا للإدراك إلاّ إذا تمّ الكشف عن النسق المولّد له. فلا وجود لدلالة معطاة بشكل كلي وتام ونهائي قبل تدخل الذات القارئة التي تقوم بإعادة بناء القصديّات الضمنية المتحكّمة في العلاقات غير المرئية من خلال التجلي المباشر للنصّ"<sup>7</sup>. إنّ التفاعل بين النصّ والقارئ هو ما يحرك المعنى ويجعل من التأويل ينساب نحو مسار لا متناه تتحكّم فيه رغبة القارئ/المؤوّل في إيقاف هذا الفيض الدلالي عند مستوى معيّن، فلا وجود عند إيكو "لعمل منغلق

1- المرجع نفسه، ص 120-121.

2- أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيّات والتفكيكية"، ص 160.

3- أمبرتو إيكو "العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه"، ص 23-24.

4- سعيد بنكراد "السيميائيّات والتأويل مدخل لسيميائيّات ش. س. بورس"، ص 33.

5- سعيد بنكراد "السيميائيّات مفاهيمها وتطبيقاتها"، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية-اللاذقية، الطبعة الثالثة، 2012، ص 12.

6- المرجع نفسه، ص 54.

7- أمبرتو إيكو "العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه"، ص 22.

على الإطلاق، ذلك أنّ كلّ عمل فنيّ يعبر في حقيقة الأمر عن سلسلة غير منتهية من القراءات<sup>1</sup>، كما أنّه لا وجود، حسب رأيه، لمعنى أحادي أو ثابت لأنّ "التعدّد هو ما يبرز وجود النصّ ووجود قراءاته"<sup>2</sup>، فالنصّ آلة كسولة بتعبير إيكو و"لا يمكن أن يوجد إلا من خلال ما يأتي به المتلقي (...). فخارج هذا النشاط المضاف لن يسلم النصّ أسرارها، أو سيظل ناقصا في ذاته وفي دلالاته. أو لن يكون سوى وعاء لمعنى خالص يشكو دفء السياقات التي تمدّه بدينامية التعيين والكشف عن الموحيات داخله"<sup>3</sup>.

وهنا تجدر العودة إلى السيرورة الدلالية التي جاء بها بورس في إطار حديثه عن العلامة، حيث يشكل السيميوز جوهر العلامة التي قسّمها إلى ماثول (ما يقوم بالتمثيل)، موضوع (ما يشكّل موضوع التمثيل)، ومؤؤل (ما يشتغل كمفهمة تقود إلى الامتلاك الفكريّ "للتجربة الصّافية")<sup>4</sup>، إنّ كلّ عنصر من هذا الثالوث البورسي قابل لأن يتحوّل ضمن مسار التأويل إلى علامة تتفرّع بدورها إلى ثلاثية وهكذا دواليك في حركة لا متناهية يعمد فيها مؤؤل مباشر إلى تفعيل دلالات النصّ المباشرة فيقوم بعد ذلك المؤؤل الديناميكي بفتح الحركة التأويلية على سيرورة لا متناهية، أطلق عليها سعيد بنكراد "التّفق التأويلي"<sup>5</sup> ونعتها إيكو بالزوبعة التأويلية. إنّ هذا التّصوّر للعلامة يحزّر المعنى من ثباته وجموده مثلما يحزّره من انغلاق النصّ ليفتحه على تأويل، بل على تأويلات لا متناهية يتعدّد فيها المعنى، كما أنّ هذه العلامة "لا تنتج دلالة أحادية مكتفية بذاتها ترتاح إليها الذات، بل تولد سيرورة تدلّلية بالغة الغنى والتنوع. فكلّ الإحالات ممكنة انطلاقا من فعل التمثيل الأوّل أي الفعل الذي يضع الماثول ضمن حركة سيميوزية تستند إلى المؤؤل باعتباره العنصر الحاسم في وجود الدلالة وتداولها"<sup>6</sup>، لكنّ هذا المؤؤل أيضا لا يترك التأويل في انسيابه الدلالي، فبورس لم يكن "يتصوّر إمكانية تحوّل هذه الفكرة إلى عقيدة تجعل من كلّ التأويلات أمرا ممكنا، ذلك أنّه هو نفسه كان يتحدّث، وهو يبرهن على لا نهائية الإحالات، عن إمكانية وضع حدّ لهذه السيرورة من خلال الإشارة إلى فعل تداولي ينتجه السياق وتقبل به الذات المؤولة (ما يسميه بالمؤؤل النهائي)"<sup>7</sup>، إنّ التأويل يتحدّد هنا بوصفه إنتاجا متجدّدا للعلامات، وسمة التجديد تلك هي ما تمنحه الحركة التأويلية انسيابها اللامحدود ف"هناك رغبة ما عند القارئ تدفعه إلى المضيّ بالسيرورة الدلالية داخله (النصّ) إلى حدودها القصوى، أي إلى ما لا يمكن أن يحيل على نهاية تفرز مدلول لا شيء بعده. وهناك في المقابل رغبة أخرى تشير عليه بالاستقرار على مدلول "نهائي" قد لا يغلق السلسلة، ولكنه يمنح الذات فرصة التقاط الأنفاس والنظر إلى

1- Umberto Eco, L'œuvre ouverte, Traduit de l'italien par Chantal Roux de Bezieux avec le concours d'André Boucourechliev, Editions du Seuil, 1965, p 17.

2- سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"، ص 34.

3- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص 42.

4- سعيد بنكراد "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، ص 138.

5- المرجع نفسه، ص 176.

6- المرجع نفسه، ص 129.

7- المرجع نفسه، ص 130.

ما خلفه التأويل أو أوحى به"<sup>1</sup>. إنَّ وضع حدِّ نهائيٍّ للمسار التأويلي لا يعني إغلاق السلسلة التأويلية وتجميد حركتها، بل "إنَّ النهائية هنا تتعلّق ببداية ونهاية مسار تدليليٍّ ما، فما يبدو كنهاية منطقية لمسير دلاليٍّ ما، سيتحوّل إلى نقطة بدئية داخل مسار دلاليٍّ آخر. إنَّه الرغبة الدفينة واللاشعورية التي تستشعرها الذات المؤولة في الوصول إلى دلالة بعينها انطلاقاً من سيرورة تدليّة بعينها. أو هو محاولة الذات لخلق "محميات دلالية" تريحتها من عبء المتسبب واللامحدود واللاقار من خلال الرسو على موقف دلالي بعينه"<sup>2</sup>.

بناء على ما تقدّم، نقول أنّ المعنى لا يوجد خارج اللغة، إنَّه مبعوث في "فعل الإبلاغ والكلام والإنتاج"<sup>3</sup>، كما أنّه ليس معطى ثابتاً في النص بل هو ينتج في لحظة القراءة، ويفعل عبر مسار تأويلي يفكّ عقاله ويحرّكه في نفق تأويلي لا متناه، يحدّد رغبة المؤول النهائي في وضع حدّ يقف فيه المعنى عند مستوى تأويليٍّ معيّن، يراه هو مناسباً. ويمكن القول أيضاً إنّ المعنى يتحدّد في النصوص عبر فعلي التلقي والتأويل، وإنَّ القارئ المؤول هو الذي يضبط أفق المعنى في العمل الأدبي الحامل لمعان لا حصر لها، لكتّها معان جامدة تحتاج تأويلاً، بل تفجيراً دلاليّاً يتجاوز المعطى النصي الموصوف أو ما أسماه إيكوب "المعرفة الزائفة" في ظاهر النص التي "تخفي الحقيقة" وتجعل الوصول إليها أمراً صعباً<sup>4</sup>.

## 5- خاتمة:

انصرفت جهود السيميائيين إلى البحث عن المعنى وعن سبل تشكّله وتفعيله في النصوص، وتمّ في هذا المجال أيضاً إيلاء عمليّتي التلقي والتأويل أهمية كبرى لأنّهما أساس التفعيل السيميائي للمعنى في النص، هذه النظريّة التي أحدثت ثورة عارمة في مجال الدّراسات الأدبية السيميائية والنقدية، أدّت إلى تغيير التعامل مع النصوص.

وقد أوصلنا البحث إلى استنتاج مفادُه أنّ تفجير الدلالات في النصّ عملية مرهونة بنشاط التلقي والتأويل، إنَّهما المسؤولان عن تفعيل المعنى وتعدّده وتحديد أفقه ضمن سيرورة سيميوزيّة. حيث تعامل القارئ في السيميائيات التأويلية مع النصّ بوصفه بنية علاماتيّة مثقلة بالغموض ومبنية بأساليب تجعل من القارئ أكثر فطنة في التعامل معها قصد محاورتها، وتفجير المعاني الثاوية في عمقها. إنّ المعنى ليس معطى جاهزاً، بل ينتج في مسار التلقي والتأويل وعبر انخراط العلامات النصيّة في شبكة علائقيّة يتمّ البحث في السيرورة التي من خلالها تدلّ وترابط. وإنّ تحرير المعنى من ثباته وإطلاقه نحو سيرورة دلالية لا متناهية مهمّة موكولة إلى المتلقي الذي يتحوّل داخل عملية التأويل إلى مؤول بدرجات ثلاث، مثلما أنّ مهمّة وضع حدّ يقف عنده المعنى في النصّ عملية ينهض بها مؤول نهائيٍّ قادر على ضبط المسار التأويلي عند مستوى بعينه يرتئيه هو مناسباً. من هنا نكون قد وقفنا على قدرة المتلقي، عبر فعل التأويل، على فكّ عقال المعنى وفتحته

1- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص 45.

2- سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"، ص 154.

3- سعيد بنكراد "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، ص 175.

4- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، ص 42.

على إمكانيات تأويلية لا متناهية، مثلما نكون قد وقفنا على إسهام السيميائية التأويلية في إعلاء مكانة النص والمتلقي على النص والكاتب، وتأكيدهما على القراءة المنتجة التي يعمد من خلالها المتلقي إلى النفاذ إلى عمق النص وتأويله تأويلا منتجا لدلالات جديدة. وقد كشف لنا تتبعنا لكيفية إنتاج المعنى في النصوص عن المساحة التي يشغلها المتلقي في العملية التأويلية، مثلما تجلّت أهمية المنهج السيميائي ونجاعته في مقارنة هذا المبحث والبحث عن السيميوز الكامن فيه عبر زعزعة الثوابت في واخلختها ونبش المسكوت عنه، وعبر تدبّر حضور المعنى بوصفه علامة مشقّرة تودع داخل النص ويتمّ تفعيلها عبر التأويل.





## المراجع:

### -المراجع العربية:-

- 1- إيكو (أمبرتو): "القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة"، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996.
- 2- إيكو (أمبرتو): "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2004.
- 3- إيكو (أمبرتو): "العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه"، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007.
- 4- بنكراد (سعيد): "سيميائيات النص ومراتب المعنى"، دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2018.
- 5- بنكراد (سعيد): "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية-اللاذقية، الطبعة الثالثة، 2012.
- 6- بنكراد (سعيد): "السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2005.
- 7- بن بوعزيز (وحيد): "حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- 8- بن حدو (رشيد): "العلاقة بين القارئ والنص"، الفكر العربي المعاصر، ع19، لبنان، 1994.
- 9- حسن محمد (عبد الناصر): "نظرية التلقي بين باوسوايزر"، دار النهضة العربية، القاهرة 2002.
- 10- راي (ويليم): "المعنى الأدبي من الظاهريّة إلى التفكيكية"، تر: يوثيل يوسف عزيز، ط1، دار المأمون للنشر والتوزيع، بغداد، 1987.
- 11- عزّام (محمّد): "التلقي والتأويل: بيان سلطة القارئ في الأدب"، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2007.
- 12- عمري (سعيد): "الرواية من منظور نظرية التلقي مع نموذج تحليلي حول رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ"، منشورات مشروع البحث النقدي، المغرب، فاس، ط2009، 1.
- 13- عيسى (فوزي): "النص الشعري وآليات القراءة، منشأة المعارف الإسكندرية، دط، دت.
- 14- قطوس (بسام): "استراتيجيات القراءة، التأسيس والإجراء النقدي"، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد، دط، 1998.
- 15- كريستيفا (جوليا): "علم النص" تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1997، 2.
- 16- يقطين (سعيد): "الرواية والتراث السردّي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1992.

## المراجع الأعمية:

- 1- Eco (Umberto) «Lector in Fabula», Ed Grasset, 1985.
- 2- Eco (Umberto) «L'œuvre ouverte», Traduit de l'italien par Chantal Roux de Bezieux avec le concours d'André Boucourechliev, Editions du Seuil, 1965.
- 3- Jauss (Hans Robert) «Toward an Aeshetic of Reception» Translation from German by Timothy Bahti, University of Minnesota Press 1982.
- 4- Iser (Wolfgang) «L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique». Bruxelles: Mardaga, 1985.
- 5- Iser (Wolfgang)1970, L'appel du texte. L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire, trad. De l'allemand par V. Platini, Paris, Ed. Allia, 2012.
- 6- Iser (Wolfgang)1972, Der implizite Leser (Le Lecteur implicite), Munich, W. Fink.
- 7- Iser (Wolfgang)1976, L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique, trad. de l'allemand par E. Sznycer, Bruxelles, P. Mardaga, 1985.

**القصة القصيرة المغاربية النسائية: أسئلة الوجود عند المرأة:  
مجموعة 'للنساء وجع آخر' لـ 'نجاة إدهان' أنموذجا**

**The Maghreb short story and the question of directions:  
Questions of existence for woman:  
collection of «women have another pain» by Najet Adhan**

**د. اليامنة عكرمي**

**جامعة قفصة**

**تونس**

[akremiyamna@gmail.com](mailto:akremiyamna@gmail.com)



## القصة القصيرة المغاربية النسائية: أسئلة الوجود عند المرأة: مجموعة "للنساء وجع آخر" لـ "نجاة إدهان" أنموذجا

د. اليامنة عكرمي

### الملخص:

إنصرف الإهتمام في هذه الورقة البحثية إلى دراسة القصة القصيرة المغاربية النسائية نظرا لارتفاع وتيرة نشر المبدعات المغاربيات لإبداعهنّ على تنوع كتاباتهنّ وأجناسها. وقد رافق هذا التراكم وعي جديد تطوّرت إليه القصة القصيرة وأصبحت تعالج هموم الإنسان وقضاياها بعد أن تخلّصت من الموضوعات التي تعتمد أساسا الخيال وعدلت عن التهويمات والتّحليق بعيدا عن الواقع، بل أثبتت الكثير من الأعمال النسائية أنّ القصة تتطلب موهبة بعينها يكون الفكر فيها واسعا يلمّ بأحوال النّاس ويعرف معادن نفوسهم؛ ومن ضمن هذه القضايا أسئلة الوجود عند المرأة التي ما إنفكت تتخذ القاصّات من القلم أداة لطرح هواجسهن والتعبير عمّا يختلج في نفوسهن.

الكلمات المفتاحية: القصة القصيرة-القصة المغاربية النسائية-الاتجاهات -أسئلة الوجود-الاتجاه الواقعي.

### Abstract:

In this research paper, my attention was devoted to the study of the Maghreb women authors, publishing their creative works on the diversity of their writings and their genres. This accumulation was accompanied by a new awareness into which the short story developed, and treated human concerns and issues after it got rid of the topics that depend mainly on imagination, and changed the fantasies that flying evaded reality.

Rather, many women's works have proven that the story requires a specific talent in which a broad intellect, familiar with the conditions of people and essences of their souls.

Among these issues are the questions of existence for the women who has always employed the pen as a tool to highlight her concerns and express what she is confused about.

**keywords:** Short story-Maghreb feminine story -trends -questions of existence- realistic trend.

## 1- تمهيد:

ظهرت القصة القصيرة أول ما ظهرت في أواخر السبعينات وقد كان "إيفان تورغينيف" Ivan Tourgueniv (1818-1883) أول من كتب النصوص النثرية القصيرة وتحتفل روسيا سنويًا بما يسمى مهرجان "النثر المصغر" تخليداً لذكرى هذا الكاتب الروسي الذي يعد المؤسس الحقيقي لهذا النمط المقتضب من القصة القصيرة كما أنّ عدداً من الكتاب العالميين كتبوا نصوصاً قصصية قصيرة وفي مقدمتهم "انطوان تشيخوف" antoine tchekhov (1870-1904) و"إيفان بوتين" (1883-1953) و"فرانز كافكا" Franz Kafka (1880-1924).

هذا ولا ننسى "أرنست همنجواي" المعروف بأسلوبه الذي وصفه بنفسه أنه أشبه بجبل الجليد الذي لا يرى منه سوى ثمنه أما الأجزاء السبعة فهي مغمورة في الماء؛ فقد كتب أقصر قصة مؤثرة في تاريخ الأدب العالمي، وهي تتكون من ست كلمات فقط: "للبيع حذاء أطفال لم يستعمل قط"<sup>1</sup>.

أمّا في الساحة العربية فيعد محمود تيمور أحد الرواد الأوائل لفنّ القصة العربية. وهو من القلائد الذين نهضوا بهذا الفن الذي شهد نضوجاً مبكراً على يديه واستطاع أن يقدم ألواناً من القصص الواقعية والرومانسية والتاريخية والاجتماعية. ولم يحسم الجدل إلى اليوم حول أول قصة عربية ولكن كثيراً من النقاد والباحثين يشيرون إلى أنّ النصّ الذي كتبه تيمور بعنوان: "في القطار"<sup>2</sup> باعتباره القصة الأولى والتي نشرها في مجلة السفور عام 1917م وتدور أحداثها في أحد القطارات التي تنقلها شخصيات تعكس أزمات المجتمع كما تراها كل واحدة منها.

وتعتبر القصة القصيرة جنساً أدبياً مستحدثاً في الساحة الأدبية العربية وعلى الرغم من ظهوره في الوطن العربي وإزدهاره في المغرب العربي منذ التسعينات وسنوات الألفية الثالثة إبداعاً وتنظيراً ونقداً وتوثيقاً وأرشفة إلا أنّ هذا الجنس الأدبيّ مازال يطرح قضايا مهمّة وإشكاليّات كثيرة وعوائق عدّة ويفرز أسئلة عويصة على مستوى المضامين والتجنيس والكتابة والنقد والمواكبة والدعم. وهي مجموعة من الأحداث المتخيّلة المستمدة من الحياة التي مرّ بها الكاتب، يقوم بها شخص معيّن وفي مكان أو زمان معيّنين تترايط أحداثهما وتتصاعد إلى ذروة التآزم ثم تبدأ في التحلّل إلى النهاية<sup>3</sup>. وهي: "الشكل الجديد الذي تطوّرت إليه الرواية ومنها أصبحت قصة فنية تعالج هموم الإنسان وقضاياها"<sup>4</sup>. والقصة القصيرة تماماً كالرواية جنس أدبيّ حديث لا يتجاوز عمره الحقيقي مائتي عام ومع ذلك فقد مرّ بأشكال ومراحل وتفرّعات بالغة الاتساع والخصوبة.

1- "for sale: baby shoes never used".

2- تعتبر أول قصة مصرية حقيقية أي أنها أول قصة تتحقق فيها ملامح القصة القصيرة وقد ظهرت ضمن المجموعة القصصية "ما تراه العيون" المطبعة المصرية وكتبها، القاهرة، سنة 1927.

3- عماد على سليم الخطيب، في الأدب الحديث ونقده، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 90.

4- محفوظ كحوال، الأجناس الأدبية: النثرية والشعرية، دار نومديا للنشر والتوزيع. (د.ت) 2007 ص 51-52.

هذا وقد مرّت القصة القصيرة بمراحل ثلاث كبيرة وهي:

- مرحلة بحث وتأسيس وبلورة لخصوصية هذا النوع في ثقافتنا قاده الرّواد الكبار.
- مرحلة نضج جعلت من القصة فناً راسخاً وناضجاً وفاعلاً بحيث أصبح لا خلاف على المتعة الفنيّة التي تقدّمها القصة القصيرة والدّور الذي تلعبه في معركة الحياة.
- مرحلة إمتلاك النوع تماماً والتجريب فيه واللّعب بإمكاناته التي لا تنتهي؛ وتلك المرحلة قاده كتاب السّينيّات ومن تلاهم.

وهي -القصة- جنس يرتكز كما هو معلوم على صفات وخصائص فنيّة كوحدة الحدث والشخصيّة وقصر المدّة ويعتمد على تكثيف العبارة. هذا وقد إمتازت القصة القصيرة بقصر حجمها ودقّة مدلولها وتوافقها مع الحياة إذ تعالج هموم الإنسان وقضاياها ولها أصول وقواعد تستند إلى موهبة قاصّها.

وقد تميّزت القصة القصيرة عن الفنون الثّريّة الأخرى بإحساسها المرهف من ذلك الإصغاء العميق لإيقاع الحياة اليوميّة واهتزازات الحركة الاجتماعيّة. كما تميّزت الكتابة النّسائيّة المغربيّة بالإنتاج الواقعيّ هذا وقد حققت نقلة نوعيّة في توليد الدّلالات واستحضار المتخيّل القصصيّ ممّا جعلها نموذجاً نسائياً مغاربيّاً مستحدثاً وقد أثارت جملة من التّيمات الوجوديّة تتداخل الواحدة مع الأخرى تداخل ينمّ عن ظهور وعي نسائيّ أخذ على عاتقه مهمّة تشخيص الواقع برؤية جديدة وبشكل يجعل المرأة تنقل أحاسيسها وهواجسها وتطلّعاتها فتعرب عن موقفها إبداعياً وتبين عن موقفها وفلسفتها. وسنهتمّ في هذه الورقة البحثيّة بالقصة القصيرة المغربيّة وسنعدّل عن سواها. وفي محاولة منّا لعقد مقارنة بين التّراكم الذي حقّقته القصة القصيرة في الأدب المغاربيّ على إمتداد حوالي نصف قرن من الرّمن ومن النّشاط النّقديّ الذي واكبها فإنّنا واجدون بالتّأكيد أن ثمة حيفا نقديّاً طال هذه القصة؛ إذ أنّها لم تنل حظّها الوافر من النّقد الذي ظلّ لعقود طويلة منصرفاً إلى القصيدة والرّواية، فكلّ ما هنالك مقالات قليلة وأبحاث معدودة ودراسات نقديّة محدودة. وقد ران على هذه الكتابات الهمّ التّاريخيّ؛ إذ إنصبّ جلّها على بحث أولويّات القصة القصيرة المغربيّة وجذورها ورصد تطوّرها وإمتدادها والذي إرتبط منذ نشوئه بالواقع والإنسان معاً. هذا بالإضافة إلى أنّه ليست هناك دراسة جامعة شاملة تعرّضت إلى تناول القصة القصيرة في الأدب المغاربيّ الحديث والمعاصر، بل إنّنا نلفي دراسات وأبحاث تعالج الإتّجاهات القصصيّة في أدب كلّ قطر مغاربيّ على حدة. وفي أحيان كثيرة نجد الكاتب يفرد لهذه الإتّجاهات القصصيّة حيّزاً فقط من دراسته، ولعلّ ذلك مردّه إلى التّحقّظ وعدم تجرؤ كثير من النّقاد على الحديث عن هذه الإتّجاهات في الأدب المغاربيّ الذي ما يزال حديثاً بالقياس إلى الأدب المشرقيّ أو الغربيّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفنّ القصصيّ المغاربيّ قد مرّ بمرحلة تجريبيّة مليئة بالأخطاء والعثرات لينتقل بعد ذلك إلى أحضان الفنّ القصصيّ الصّحيح والتماسك. يصرّح "أحمد المديني" في هذا الصّدّد يقول: "إنّ إزدراء اللّون القصصيّ هو من أسرار تأخّر القصة القصيرة في المغرب"<sup>1</sup>. وقد كانت لنشأة وتطوّر القصة

1- أحمد المديني، فنّ القصة القصيرة بالمغرب: في النّشأة والتطوّر والإتّجاهات، دار العودة، ط1، (د.ت) ص 44.

القصيرة المغاربية علاقة بالتربية الثقافية المغاربية وعلاقة أخرى بالمحيط العربي والمشرقي منه على وجه الخصوص. والحال هذه لنا أن نطرح جملة من التساؤلات نجعلها كالاتي: ماهي اتجاهات القصة القصيرة المغاربية والقضايا التي تناولتها؟ وكيف تجسدت صورة المرأة في هذا الجنس الأدبي وماذا يضيف حضورها إبداعيا؟

## 2- اتجاهات القصة القصيرة المغاربية:

لقد تناول نقاد القصة القصيرة المغاربية مجموعة من المقاربات والمناهج النقدية في دراساتهم ويمكن ذكر المنهج التاريخي والمنهج الفني والمنهج البيبليوغرافي والمنهج السيميائي وجمالية القراءة والتقبل. وقد تتداخل هذه المناهج النقدية فيما بينها في النص الوصفي الواحد.

وفي خضم هذا الطرح لنا أن نتساءل عن الاتجاهات التي تناولتها القصة القصيرة المغاربية وتناقلتها وجعلت منها تيمة أو موضوعا. وانطلاقا مما سبق يمكن تنضيد القصة القصيرة المغاربية وتصنيفها إلى خمس اتجاهات أي أشكال قصصية؛ وهي القصة التاريخية والقصة السياسية والقصة التأملية والقصة الاستلابية والقصة المجتمعية. وقد حاول "المديني" أن يدافع عن قضية الاتجاهات في القصة المغاربية المعاصرة. يقول: "وقد رأيت أن المادة القصصية لفترة الستينات وعند القصاصين الذين انتظموا في كتابتها قد سلكت مسالك فنية ومضمونية متعددة وأنها قابلة للخضوع للتعدد ففرزتها؛ فيما لمست أنها تمثل من اتجاهات تمثل الوحدة في الشكل والمضمون أي تقوم على أساس من تجانس العناصر والأدوات الفنية المستخدمة، وكذا من تماثل في الرؤية المطروقة. وهكذا فإني أعتقد أن إعطاء صفة أو تسمية اتجاه ليست إسقاطا أو وضعاً مسبقاً ولكنها تعني الوحدة أو على الأقل التقارب في الرؤية الفنية والفكرية"<sup>1</sup>. وقد احتفلت القصة القصيرة المغاربية في القرن الماضي بسؤال الهوية والوطن اللذين حاولت قوى الإستعمار الغربي طمسهما ومحوهما ، لكن بمجرد أن نالت أقطار المغرب العربي استقلالها السياسي، أخذت تطفو على الساحة الأدبية القضية الاجتماعية وهاجس البناء والتشيد. وكان على الأدب عموماً أن يسير في ركاب هذا التوجه الجديد وهيمنة المضمون الاجتماعي على الإبداع المغربي خلال الفترات التي أعقبت إستقلال الأقطار المغاربية والتركيز على هذا المضمون في أقصوصاتهم.

وبعيدا عن التاريخ التقليدي للقصة المغاربية وبيداتها ونشأتها، وقد بات معروفاً ومحفوظاً عن ظهر قلب - وبعيدا عن المقولات الجاهزة التي يجري إطلاقها حول هذا الفن أو ذلك، وبعيدا عن النقد المجامل أو المتحامل، وبعيدا عن حضور القصة في المزاج القرآني للناس وقدرتها على التأثير في متلقيها بهذا الشكل أو غيره، وقريبا من روح القصص وجماليته التي تحمل الروح إلى نفسها وتضع القارئ أمام مراهات المتعددة ليرى الصورة كما ينبغي للقصص أن يراها - يمكن القول إن القصة القصيرة في المغرب العربي تمتلك الكثير من السمات والخصائص الفنية والمضمونية بالقدر الذي تمتلك فيه إشكالاتها وأسئلتها وإنشغالاتها، وتمتلك

2- المرجع نفسه، ص 24.

حضورا يصعب إنكاره في المشهد الثقافي؛ وهو حضور يرى بعض النقاد والعارفين بالشأن الثقافي أنه الأكثر بروزا ونموًا وتطورًا بين صنوف الإبداع الأدبي الأخرى مثل الشعر والرواية .

وإذا كانت القصة القصيرة المغاربية في بداياتها قد تأثرت بالقصة في الوطن العربي وتماهت أحيانا مع قضايا المجتمعات الأخرى، فإنها سرعان ما شقت طريقها ونحت اتجاهها الخاص لتمتد من مضامينها وتلتصق بالواقع والمعيش وتتصل أشد الاتصال بمظاهر التغيير الاجتماعي؛ بذلك أصبحت القصة القصيرة لسان حال كتّابها يعبرون فيها عما يحدث حولهم وعن أشواقهم وأحلامهم وخيباتهم ورؤاهم المختلفة عن البدايات الأولى. ويلاحظ المتتبع لحركة القصة القصيرة في المغرب العربي وجود عدد من النقاد يصرون على تقسيم القصة القصيرة التونسية الحديثة والمعاصرة إلى اتجاهات أو تيارات؛ منهم محمد فريد غازي في كتابه "الرواية والقصة في تونس من سنة 1930 إلى 1960"<sup>1</sup> وتوفيق بكار وآخرون. ويرى محمد صالح الجابري أن تصنيف القصص التونسية الحديثة إلى اتجاهات ينطوي على كثير من التعسف؛ ولكنه يركب هذا التصنيف لضرورة منهجية ليس إلا. يقول في هذا الصدد: "ومن اللازم أن أذكر أن تأطير هذه القصص في اتجاهات هو من المسائل الإجتهادية التي تنطوي في بعض حالاتها على كثير من التعسف، كما لا تخلو من المزالق. لكن ذلك – كما بدا لي- هو الطريقة المثلى لصوغ هذا الشئ المتناثر والذي لا يمكن دراسته إلا من خلال هذا التشابه .... وهذه الملامح المتوحدة"<sup>2</sup>. فقد أخذت القصة القصيرة التونسية تبحث لها عن مستقر بين الأجناس الأدبية التي تبدو كأرخبيل متحرك تختلف جزره من حيث الحجم والمناخ، فقد أحدثت القصة القصيرة التونسية مكانة متميزة من الأدب التونسي الحديث باعتبار أنها وقّرت أحد أهم الشروط الفنية لكتابة هذا الصنف الأدبي اعتمادا على تقنيات حديثة ومعاصرة اختبرتها الآداب الأخرى وارتبطت بشكل وثيق بمشاكل المجتمع الذي وجدت فيه.. وقد توقّف أحمد السماوي عند هاجس التأصيل في الأقصوصة التونسية، ورأى أن الإقبال على كتابة الأقصوصة في تونس في العقود الثلاثة الأخيرة صار كبيرا رغم صعوبة هذا الفن. وأشار إلى ظهور أسماء نهت لأهمية هذا الجنس السرديّ الوجيز. وقد وجد هؤلاء "الأقصوصيون" في دور النشر ترحابا وتشجيعا. وتميز هذا الإبداع الأقصويّ باسترفاد الأجناس السردية التراثية التي أعاد "الأقصوصيون"<sup>3</sup> إحيائها وإخراجها مخرجا حديثا. كما اعتبر أن القصة القصيرة في تونس تتميز بمضامينها وأشكالها؛ وهو ما أوجد لها منتديات وأجيالا ما إنفكت تبرهن على قدرتها على التأقلم مع الأوضاع الاجتماعية وكذلك مسايرتها للأشكال الأدبية<sup>4</sup>. وبناء على هذا تحدّث الناقد عن ثلاث اتجاهات بارزة في القصة القصيرة التونسية وهي: اتجاه قصص الحنين، والاتجاه السياسي والاتجاه

1- محمد صالح الجابري، القصة التونسية: نشأتها وروادها، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، ط1. تونس 1982. ص 71.

2- المرجع نفسه.

3- العبارة للدكتور أحمد السماوي.

4- ورد هذا في فعاليات الندوة الأولى للمعرض الوطني للكتاب التونسي بتاريخ 19 أكتوبر 2018.



الإجتماعي<sup>1</sup>. ومن هنا نجزم أنّ الإقرار بوجود إتجاهات في القصة القصيرة في الأدب المغاربي أمر محفوف بكثير من المزالق؛ ولكننا سنصطنع هذا الأمر تيسيرا للدراسة.

والحق أنّ القصة القصيرة المغاربية لم تنفصل يوما عن مجتمعا ولم تزايل قضايا ملايين الجماهير، بل كانت منذ فجرها شديدة الارتباط بالواقع والإنسان معا.

ومن بين كلّ هذه الموضوعات والاتجاهات، سهنتمّ بالإتجاه الإجتماعي في القصة القصيرة المغاربية وخصوصا موضوع المرأة الذي إستأثر بإهتمام العديد من القاصين والقاصات في الأدب المغاربي الحديث والمعاصر، وذلك بالنظر إلى خطورته، إذ عولج من زوايا مختلفة وعبر محطات متعدّدة؛ فقد تطرقت القصة القصيرة المغاربية إلى إثارة قضايا الحجاب والسّفور وخروج المرأة إلى العمل واختلاطها بالرجال ونظرة المجتمع إليها. كما تناولت هذه القصة موضوع الأسرة انطلاقا من بدايتها (الزّواج) مروراً برصد العلاقات بين الزوجين وبين الأبناء، وانتهاء إلى ما قد تؤول إليه رابطة الزّواج من انفصام وإنحلال. ولم يفت القاصين المغاربيين التّعريح على قضايا أخرى ذات صلة بموضوع المرأة والأسرة كالعنوسة والخيانة وإهمال الأسرة وتفكّكها وتشرّد الأطفال وتعدّد الزوجات الخ... وتتميّز الكتابة النسائية القصصية القصيرة بالمقارنة مع الكتابة الذكورية بمجموعة من السمات والخصائص. ومن بين هذه المميّزات في المستوى الدلالي، طرح جدلية الذكورة والأنوثة عبر محوري الصّراع والتّعايش، والتّركيز على البيت والتّربية برصد التناقضات المتفاقمة، وتبيان التفاعل السيكو-إجتماعي والقيمي والإنساني والإنطلاق من الذات الشعورية واللاشعورية في التعامل مع الظواهر الحياتية بغية تحقيق التّواصل القيمي والإجتماعي والإنساني والتفاعل مع منطق الأشياء، والارتكاز إلى أعماق الدّاخل الوجداني، والتّركيز على المكبوتات الواعية واللاواعية في إستعراض المشاكل الدّاخلية والدّائنية، والإهتمام بكلّ تناقضاتها الإنسانيّة، علاوة على الإهتمام بجسد المرأة الجمالي والإيروسّي والشّبقيّ والعزف على نغمة الحبّ وإحباطه الواقعية والزومانية والجنسيّة، وإستعمال الخطاب العاطفيّ والوجدانيّ والإنفعاليّ مع الإكثار من البكائيات الحزينة والمواقف التراجيدية والإهتمام بالتخييل الحلبيّ والرّومنسيّ؛ وذلك على حساب فظاظة الواقع ومرارته الشّديدة، والبحث عن السّعادة المفقودة تلذّذا وانتشأء، والتّطلّع إلى الزّواج الطّوباويّ، كما لا ننسى التّعنيّ بالسّأم واليأس والملل.

هذا وقد سارت الكتابة النسائية بالمغرب العربيّ شوطا كبيرا في مجال القصة القصيرة. وإذا كان الإبداع النسائيّ في هذا المجال قد فرض نفسه بإلحاح وأصبح ظاهرة أدبية لافتة للإنتباه، فإنّ النّقد النسائيّ العربيّ في مجال القصة القصيرة مازال متعثّرا بالمقارنة مع النّقد الذكوريّ المطّرد. وقد ظهرت في السّاحة الأدبية التّونسيّة العديد من الأقصوصات تطرّق فيها كتّابها إلى إثارة قضايا المرأة مثل قصّة "يد" للتّونسي رشيد الغالي سنة 1978، حيث أبرزت إنعكاسات خروج المرأة من بيتها للعمل على الجوّ العائليّ. كما أثّرت قضيةّ الزّواج بالأجنبيّات كما في قصّة "سرّ خديجة" للكاتبة التّونسيّة "أمنة مصطفى" وظهرت أقاصيص تلحّ على حقّ المرأة في إختيار شريك حياتها بكلّ حرّيّة كما في قصّة "أسلم السّير في الضّياء" للتّونسيّة "هند عزّوز"

1- محمّد صالح الجابري، مرجع سابق، ص 30-71.

سنة 1976. وفي السنوات الأخيرة برزت مجموعة من القاصّات اللواتي اقتلعتن لهنّ مكانة معتبرة في المشهد القصصيّ بشكل خاصّ والثّقافي بشكل عامّ، إذ أصبحت القاصّة قادرة على طرق الأبواب الموصدة والحديث عن قذارة المجتمع ودهائه مثلها مثل الرّجل رغم صعوبة ذلك في مجتمع ذكوريّ يربط ربطاً اعتباريّاً بين الشّخصيّة الأنثويّة القصصيّة وذات القصّة/المراة؛ وهو من معوّقات الإبداع الأدبيّ الذي يقتضي قدرات خاصّة غير متوقّرة عند عموم النّاس ولا يكفي وجود الفكرة أو الحدث لنشأة القصّة.

### 3- أسئلة الوجود عند المراة في أقصوة "للنساء وجع آخر" لـ "نجاه إدهان":

وحقّي لا يبقى هذا الكلام فضفاضاً وعماماً، إختارنا لدراستنا قصّة قصيرة تونسيّة حديثة هي "للنساء وجع آخر"<sup>1</sup> للكاتبة نجاة إدهان؛ وهي تونسيّة تعمل أستاذة في اللّغة والأدب العربيّ وتكتب القصّة والرّواية. و من مؤلّفاتهما "وطن بطعم البرتقال"، "أعداء الله"، "رحم الأرض"، "هذا ليس لك". وقد صدرت المجموعة القصصيّة "للنساء وجع آخر" في أكتوبر 2014 عن دار رسلان للطباعة والنّشر.

وإذا أنعمنا النّظر في العنوان بما هو عتبه أولى، فإننا نلاحظ أنّه قابل لقراءة تأويليّة، إذ تقرّ الكاتبة بأنّ للنّساء وجعاً؛ لكن أيّ وجع تقصد؟ قد يكون وجعاً يجهله الرّجال؛ وقد يكون وجعاً آخر مخفياً غير معروف أو متداول بين النّاس. ويحمل العنوان بين طيّاته تأويلاً خفياً سيّضح في ثنايا التّحليل؛ وهو عنوان يعبر بكثير من العمق عن المجموعة القصصيّة التي تناولت فيها مجموعة من الأعطاب الإجتماعيّة. وهي مستقاة من صلب المجتمع حيث تنمو الغواية دون وازع، وكثيراً ما تكون المراة ضحيّتها.

تكشف القصّة عن مرجعيّة ثقافيّة غنيّة بالمستنسخات والإحالات التّناسيّة والمعرفة الخلفيّة الزاخرة بالحمولات المعرفيّة الأدبيّة والفنيّة والعلميّة. وقد استطاعت الكاتبة أن تصهرها في بوتقة سرديّة موحية أحسنت إخراجها قصد إيصال رسالتها. وهذه الخاصيّة هي التي تفرد "نجاه إدهان" عن باقي رواد القصّة القصيرة، إذ لا بدّ للمبدع من تنوع بداياته ونهاياته كأن يستخدم مثلاً بداية خارقة أو بداية حاملة أو بداية فضائيّة أو بداية حديثيّة أو بداية شخصويّة.

ورأت الكاتبة أن تفتتح مجموعتها بتصدير هو التّالي: "للنساء وفي النّساء كثير من الفرح لكننا غالباً ما نسرقه وندفنهنّ أحياء..". ونحن نعلم أنّ التّصدير عتبه من عتبات النّصّ ترغّب المتلقّي في الغوص في المتون. وانطلاقاً من التّصدير يتّضح لنا أنّها ستعالج أحلاماً مفتكّة وطموحاً مضطهداً؛ ويتكوّن هذا الأثر من اثنتي عشرة قصّة جمعها العنوان: "النّساء وأوجاعهنّ"؛ إنّها قصص تدقّ أبواباً أخرى غير التي تتداول وتختزل قضيّة المراة في حرّيّة السّلوک وغيرها، إذ لم تعد المسألة مسألة حرّيّات بل مسألة وجود تعيشه كلّ النّساء باختلاف الأعمار والخصائص النّفسيّة وحقّي الفكريّة. إنّها وجع المراة المثقّفة والمبدعة والمراة الأمّ والزّوجة والبنت. وتتعدّد الوجوه لتثبت واقعا بغاية النّظر فيه نقداً وتقويماً حتّى تتجلّى المراة/الإنسان لا المراة/الأنثى فحسب. وشخصيّات نجاة إدهان أنثويّة مسكونة بالرّغبة في التّهوض وحاملة بالتّجديد.

1- نجاة إدهان، للنّساء وجع آخر، رسلان للطباعة والنّشر، ط 1، 2014.

إنها مجموعة قصصية تذكّر بأنّ وجع المرأة لا يختزل في الرّجل، إذ إنّ من النّساء من يُقتل حقّها في الحياة بمجرد إنخراطها في لعبة هي جملة مقولات مسقطه؛ فتسلّطها على امرأة أخرى تؤمن بالحياة أو حتّى على نفسها لينتهي الأمر بحلقة تزداد ضيقا في كلّ مرّة.

وبدت الكاتبة معنيّة بالحفاظ على عالم نقّي يسود حياتنا الاجتماعيّة؛ لذلك تقوم بتسليط الضّوء على العلاقة المشروخة بين الرّجل والمرأة. فقدّمها عبر صوت أعماق المرأة التي تبوح بالأمها وتسرد قهرها.

من هنا نلمس لدى الكاتبة تعاطفا ضمنيا مع المرأة؛ فنسمع وجهة نظرها في حين يغيب صوت الرّجل في هذه القصّة حتى تبدو لنا في القصّة امرأة جديدة تبحث عن ذاتها، فنجدها عبر الإبداع الفنّي. كما أسهمت اللّغة في بناء القصّة واستطاعت أن تجسّد الحلم والمكوّنات الدّاخليّة اللاّشعوريّة الأخرى.

وقد جعلتنا الكاتبة نعيش تفاصيل الأزمة الوجوديّة التي تعيشها المرأة منذ الإفتتاحيّة؛ وقدّمت عبّر ذلك كلّ صورة فنّيّة تشكّل معادلا لحقيقة بتنا اليوم نحياها، وهي إفتقاد كلّ ما هو جوهرّي ينعش الوجود الإنسانيّ ويعطي الحياة معنى. وما نلاحظه في هذه المجموعة هو تسليط الضّوء على صوت المرأة في لحظة تأزم. فتقدّم لنا الحقيقة العارية التي تعني خلاصة تجربتها المرّة في الحياة؛ هي لحظة مأزومة تمرّ بها المرأة تزيدها قلقا وخوفا من الحياة. كما فضّلت الكاتبة عدم استخدام ضمير الأنا المفردة في هذه القصّة ممّا أفقد الخطاب حميميّته وأدّى إلى جعله أقرب إلى الخطاب العامّ. فقد تطرّقت إلى وجع الكتابة في الأقصوصة الأولى وكيف أنّ الكتابة تولد من رحم المعاناة. وقد سبرت القاصّة أغوار نفسيّة المرأة ورسمت ملامحها؛ ومثاله القصّة الأولى الموسومة بـ "حُمى الكتابة". فقد صوّرت فيها الكاتبة عالم المرأة الإبداعيّ ووجع الحرف بما هو خلق للكلمة، لتستحيل الكتابة مخاضا وجنونا بل سعادة تشفيها من كلّ الأوجاع. وهي بمثابة علاج نفسيّ لآلام متراكمة في الأعماق ووجع يرقد في أحشاء الكاتب ويكبر داخله بهدوء، لكنّه يولد عندما تكتمل عناصره. والكتابة عند نجاة إدهان هروب من الواقع وثورة معلنة. تقول في هذا السّياق: "يكفيها أن تكتب الكلمة الأولى هي بسملتها لتعلن ثورة التّراتيل. تتناسل الكلمات وتتنفّس هي ملء جنونها تنسى كلّ العالم حولها بقواينيه وأحكام ليله ونهاره وتتعلّق روحها بسماء لا تُظلم (...) بديع أن تدرك مرتبة الخلق بكلّ ما فيها من رغبة في الفناء في الحرف"<sup>1</sup>.

وليس غريبا على الكاتبة أن تطرح مسألة الكتابة حين نعلم أنّ علاقتها بالكتابة والحرف عميقة، إذ تصرّح في إحدى حواراتها فتقول: "أشعر بعلاقة غريبة تشدني إلى الحروف. ربّما كانت هذه بداية علاقتي بالقراءة والكتابة. أشعر أنّ روحا تسكن الحروف؛ وكلّما صيغت جملا شكّلت حياة جديدة. لذلك أوّمن أنّ للكاتب دورا هاما بإمكانه أن يحرك كلّ القيود التي تقتل الإنسان. الكتابة مشروع حياة"<sup>2</sup> ومن القضايا التي أثارها نجاة إدهان في أقصوصتها مسألة الشرف والأنوثة كما تراها المرأة الأمّ. ففي القصّة الثّانية تعتمد كثيرا على

1- المصدر نفسه، ص 8.

2- حاورها الكاتب أحمد محمود القاسم بتاريخ 27 ديسمبر 2013 وقد أخذنا هذا الكلام من موقع: [www.almoubadara.net](http://www.almoubadara.net) بتاريخ 7 أبريل 2019.

الخيال؛ وهي بمثابة رؤية أم لبنت يترأى لها في الحلم أنّ ابنتها فقدت عذريتها، بل هي حامل في الحرام. فتعمل الأمّ على الخلاص من هذه اللعنة لأنّ: "الرجال لا يساومون في مسألة الشرف"<sup>1</sup>. ثمّ تدرك أنّه حلم بل أضعاف أحلام وهو اجس.

كما تطرقت نجاة إدهان في مجموعتها إلى مسألة الخيانة وعدم الحرّية في اختيار الزوج من خلال القصة السادسة والموسومة بعنوان: "معركة خاسرة"، تلخّص فيها حياة امرأة لم تتزوج من تحبّ، بل كان زواجها تقليدياً. فصوّرت عدم الوفاق العاطفي بين الطرفين ومعاناة جمود المشاعر. تقول الكاتبة في هذا الصّدّد: "كان لوقع الخطى المتسارعة نحوها أثر غريب. استسلمت كأنّه الموت، كأنّها معركة خاسرة، كأنّها آخر الخطى وكأنّه آخر نفس"<sup>2</sup>. كما تناولت الكاتبة مسألة الأمومة والخيانة وغيرها من القضايا التي لن نأتي على ذكرها جميعاً.

ومن هذا المنطلق، نستطيع الجزم بأنّ نجاة إدهان قد عمدت إلى النفاذ إلى عمق معاناة الشخصية؛ ومنحت المناخ النفسي الخارجي أوصافاً تصبّب إيقاعها وتواترها في العوالم الداخليّة للشخصية، فتتلاحم الأشياء المحيطة بالإنسان بوصفها جزءاً من علاقته الاجتماعيّة وهي أبرز المزايا والخصال الفنيّة في قوتها. تفتتح هذه المجموعة القصصية: "للنساء وجع آخر" لنجاة إدهان على وجع الوجدان والنفس والفكر لتخبر بأنّ المرأة مسكونة بالحلم وبإمكان تحقيقه. إنّها مجموعة تتنالى قصصها وتصوّر عوالم تبدو مختلفة لتنوّع الشخصيات، لكنّها ترصد واقعا إنسانياً عامّاً. وربما لذلك جعلت الكاتبة شخصياتها دون أسماء. فهو سؤال الكتابة عن الوجود بكلّ وجوهه ودلالاته وعراقيل إكتماله؛ وهي مجموعة تجعل الفرد موضوع تفكير فتنتصر له كلّ الدّعوات إلى تغييره. كما تنتصر الكاتبة للغة فتسرد نصوصها بلغة تنتقي معاجمها وصورها وتتلبّس الدّوات فتجعل الفكرة همّاً إنسانياً يتسلّل إلى القارئ فيدفعه إلى التّفكير؛ وحينها يحقّق الأدب وظيفته.

ولعلّ هذه المجموعات القصصية قد أبانت عن العديد من المواقف التي تعيشها المرأة والتي تستطيع وحدها الكشف عنها بتفصيل مثل حالات الولادة والأمومة ومخاض الكتابة والخيانة. إلخ... إذ توغّلت القاصّة في عمق الذات النسائيّة وعبرت بلغة المرأة عن همّها وأحلامها وهواجسها وطموحها وخوفها ورغبتها. من هنا، وإنطلاقاً ممّا تقدّم، يمكن القول إنّ الأدب النسائيّ هو تعبير المرأة عن أجواء القهر والمصادرة في ظلّ إنغمارها بهذه الأجواء. إنّ طرق باب المسكوت عنه في سبيل الحرّية والإنعتاق وإثبات الذات. وقد أضافت مساهمات المرأة في الحقل الأدبيّ سمات جديدة فأعتبرت كتابات المرأة وسيلة من وسائل تحرّرها وسبيلاً من سبل الخلاص من وضعها في مجتمع لا ينزّلها منزلة متكافئة مع الرجل. وقد استلزم هذا النوع من الأدب قدراً لا بأس به من الجرأة.

1- إدهان، نجاة، للنساء وجع آخر، مصدر سابق، ص 23.

2- المصدر نفسه، ص 73.

لقد اتّسمت القصة القصيرة النسائية بخصائص وسمات ظلّت مغيّبة طوال الفترة التي إنفرد فيها الرّجل بكتابة القصة القصيرة منذ سبعينات القرن الماضي، حيث ظهرت أقلام نساء عربيات متميّزة في مجالات القصة بعد أن إقتصرت الخطاب على محاولات ذكورية عزفت عن رصد التّعابير النّاتئة الحاملة لبذور المناهضة وزحزحة مركزية الذكورية العربية المستأثرة. فتمكّنت القصة النسائية من تفجير الواقع وترتيبه من جديد، فأصبح رافدا لا غنى عنه للتخييل والحلم وتفكيك المقولات والمفاهيم النّقديّة. وفي الاتجاه نفسه، يجب التأكيد على أنّ إبداعات المرأة العربية المكتوبة تبقى بحاجة إلى قراءة واعية للشروط والتّحولات، أي إلى قراءة تسهم في هدم كثير من الأحكام المسبقة تجاه المرأة وتسير باتجاه التأكيد على قيمتي الغيرية والاختلاف المتينين اللّتين يحملهما – ضمن ما يحمل- إبداع المرأة المكتوبة.

#### 4- الخاتمة:

تلکم أهمّ القضايا والظواهر والعلاقات الاجتماعيّة التي شكّلت موضوعات القصة القصيرة المغاربية ذات المغزى الاجتماعيّ. ولاشكّ في أن ثمة قضايا أخرى لم نأت على ذكرها ومعالجتها لاعتبارات معلومة، ويمكن أن تكون محور دراسة أو دراسات مستقلة أخرى.

وما يمكن أن نستخلصه من هذه الدّراسة أنّ الكتابة النسائية المغاربية استطاعت أن تشقّ لذاتها مسارا ولو بنسب متواضعة مقارنة بإبداع الرّجل الذي أخذ زمنا في الكتابة والتأليف. فقد عالجت القاصّات المغاربيّات مواضيع شتى نابعة من عمق المجتمع؛ فكانت بمثابة تعرية لما تعانيه المرأة والمصلح في ذات الوقت؛ إنّها قصص عبّرت عمّا يخالج نفسيّة المرأة من حزن وفرح وخداع وخيانة وحب. وقد أصبحت الكتابة النسائية ظاهرة تسترعي الإنتباه والاهتمام لما تميّزت به من خصوصيّات فنيّة وموضوعيّة إذ تعدّ ملمحا من ملامح إبداع المرأة وتعبيرها عمّا يجول بخاطرها. ومن هنا تصبح كتابة المرأة المغاربية من الخطوات المهمّة في تاريخ الإبداع المغاربيّ بشكل عامّ.

ختاما، يمكن القول بأنّ المشهد الأدبيّ التّونسيّ يزخر بالموهب الشّابة التي تشتغل بجديّة بالنّص القصصيّ؛ لكنّها تشكّل في نفس الوقت مشهدا إضافيا يحتاج إلى نقد وتمحيص مختصّين وجديّين، وإلى دعم أكثر للتعريف بها.



## 5- المصادر والمراجع:

### المصدر:

1- إدهان، نجاة، للنساء وجع آخر، رسلان للطباعة والنشر، ط1. 2014.

### المراجع:

- 1- الخطيب، علي سليم، عماد في الأدب الحديث ونقده، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط1، 2009.
- 2- صالح الجابري، محد القصبة القصيرة التونسية، نشأتها ورواها. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، ط1 تونس، 1982.
- 3- كحوال، محفوظ، الأجناس الأدبية: الثرية والشعرية. دار "نوميديا" للنشر والتوزيع، ط1، 2007.
- 4- المدني، أحمد، في القصبة القصيرة بالمغرب: في النشأة والتطور والاتجاهات، دار العودة، ط1 (د،ت).

# الأصوات اللغوية أدوات للإبداع الأدبي

## Phonological Tools for Literary Creativity

د. عادل صخراوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة تونس  
تونس

[sakhraoui2008@gmail.com](mailto:sakhraoui2008@gmail.com)



## الأصوات اللغوية أدوات للإبداع الأدبي

د. عادل صخراوي

### الملخص:

اهتمت الثقافة العربية لا سيما في الفترة الممتدة بين القرنين الثاني والسادس للهجرة بوظيفة اللغة (التبليغ)، فتنوعت الدراسات اللغوية والأدبية والبلاغية التي ضببت جملة من القوانين المسيرة لمبدأ التفاهم الخاضع بدوره لمفهوم النظام والانسجام داخل اللغة المستعملة. وهو من شأنه أن يضمن للخطاب تبليغ مقاصده. وعلى هذا الأساس خلقت النظرية النحوية بمستوياتها المختلفة (الصوتية والصرفية والمعجمية والتركييبية والدلالية) للإبارة عن المعاني. وهنا سنركز على المستوى الصوتي وعلاقته بالإبداع لأن الأصوات اللغوية داخل التراكيب النحوية حاملة لمعان. وأخذ الصوت دورا هاما في الفصاحة، وهذا ما أدى بالنحويين واللسانيين والبلاغيين إلى تحديد ضوابطه التي تنمذجه وتجعله ذا سيمة تميزية يتميز بها، وجب على المتكلم احترامها. وبهذه الضوابط يصبح المبدع محاصرا في كل المجالات الصوتية والنحوية. وهذا ما سنعمل على إبرازه في هذه الورقة البحثية التي سنركز فيها على قيمة الأصوات اللغوية في مستوى التفريق بين المعاني.

الكلمات المفاتيح: الأصوات اللغوية، النظرية النحوية، الإبداع الأدبي، الوظيفة التواصلية، الدلالة.

### Abstract:

During the period extending from the 2<sup>nd</sup> to the 6<sup>th</sup> century Hijrii, the Arab culture centered mainly on exploring and investigating the communicative function of language. Several linguistic, literary and rhetorical studies established various sets of rules that seek to organize and regulate comprehensibility which is determined, as it has been maintained by these studies, by two major components: the notion of the system and that of cohesion which govern language. A theory of grammar that addresses the phonological, morphological, lexical and semantic aspects has been elaborated to approach Arabic. In this context, this paper seeks, indeed, to explore the phonological components of the Arabic language in relation to literary creativity since phonemes are carriers of meaning. As a matter of fact, linguists, grammarians and rhetoricians have underscored the importance of phonemes to achieve fluency. Indeed, any creative speaker/writer in literature should demonstrate a good command of the phonological rules that govern the production as well as the comprehensibility of different segments. This paper seeks then to highlight the importance of phonemes in distinguishing and/or affecting meaning in literary production.

**Key Words:** phonology, literary creativity, theory of grammar, communicative function, semantics.



## 1- المقدمة:

تعتبر اللغة مبحثاً أساسياً في كل العلوم الناشئة في الحضارة العربية، ممّا جعلها نقطة اختلاف بين الباحثين القدامى والمحدثين في تعريفها، لكن ما يهمنا هو الوقوف على اللّغة باعتبارها أداة للأدب ووسيلة للتواصل شفهيًا كانت أم مكتوبة، فهي من أهم الأدوات التي ابتدعها الإنسان لنقل تجاربه ونقلها واقعياً وصادقاً وأميناً ساعياً من وراءها إلى تصوير تجربة فنية تترك آثارها في من يتلقاها، ويتسم هذا الأثر عند المتلقي بالاستمرار وهذا ما يمثل الفارق بين التعبير الأدبي وغيره.

رغم هذا الدور الذي تقوم به اللغة في تأسيس أعمال أدبية فنية جمالية فإنها تبقى لغة نظامية محكومة بقواعد مقننة، من بينها الأصوات اللغوية التي تمثل جزءاً من أجزاء اللّغة، فهي آلية من الآليات التي ضببطها النحاة وعلماء الألسنية في إقامة ضوابط تضيّق على المبدع.

فالصوت إذن، يقع في دائرة النمذجة، بمعنى التقنين والتقييد، ممّا يجعل المبدع يتحرك بين قطبين: القطب الأول هو التعميم الذي يتمثل في القدرة على حرّية الاستعمال، انطلاقاً من الصوت. أمّا القطب الثاني فيحدّد من هذه الحرّية، إذ يفرض الثبات والاستقرار والتقييد بالقاعدة، وكلما ازداد حجم التقييدات وسلطتها على المبدع ازداد تمرداً على هذه القيود، وكلما ابتعدنا عن مجالي النمذجة والتقنين كانت هذه الأعمال الأدبية أعمالاً عادية. لأنّ مجال النمذجة لا يدخله إلا الإنسان القادر والبارع، ويصبح خروجه عن هذه النمذجة خروجاً إبداعياً يساهم في صيانة اللغة واثرائها - وإن كان بطريقة لا واعية - ولهذا كلّما ضاقت القاعدة اللغوية انفجرت طاقة الإبداع عند المبدع، وكلّما اتسعت هذه القاعدة وجد المبدع مجالات للتعامل معها.

ومن هذا المنطلق نشأ خلاف بين اللغويين القدامى وبين علماء الألسنية في تحديد معنى الأصوات وتحديد الإبداع وارتباطه بمستويات اللغة، ممّا يجعل النظر في هذه المسألة أحد أعمق مباحث التفكير اللساني وأعمقها وهذا ما يجعل البحث تفكيراً على تفكير وكلاماً على كلام قيل في تناول الظاهرة والنظر فيها، وهذه الخاصية التي تميز هذا البحث هي التي توجه دواعيه وتجعله المحرك الخفي الذي يغذي الرغبة في تناوله والوقوف على خصائص التفكير اللغوي العربي والتفكير الألسني.

وضمن تناولنا لهذا الموضوع «الأصوات اللغوية أدوات للإبداع الأدبي» ارتأينا أن نقسمه إلى عنصرين. ندرس في العنصر الأول الجانب النظري للتشكل الصوتي، وفي العنصر الثاني التشكل الصوتي في الاستعمال. ولن نتعرض لكل الاستعمالات التي تهم الظاهرة الواحدة بل سنسعى إلى دراسة الظاهرة الصوتية والتدليل عليها بنماذج متنوعة لنبين مدى طاقة وإمكانيات اللغة العربية صوتاً وصرفاً ونحواً ودلالة.

## 2- التشكيل الصوتي نظرياً:

تعتبر الأصوات اللغوية جزءاً من عملية التواصل لأنها تساهم بشكل مباشر في تكوين دلالة الكلمة التي يتأسس عليها الخطاب. وفي هذا السياق سنحاول تعريف الأصوات اللغوية وتحديد طبيعتها عند كل من اللغويين واللسانيين وتحديد القيمة التعبيرية في أداء عملية التواصل.

### 2-1- تعريف الأصوات اللغوية:

الصوت هو مصدر من فعل (صات، يصوت، ذكر الرازي "أنّ الصوت معروف، و(صات) الشيء من باب (قال) و(الصوت) أيضاً من (تصويتا) والصائت الصائح"<sup>1</sup>. ويعرفه صاحب معجم الوسيط، قائلاً: "إنّ الأثر السمعي الذي تحدثه تموجات ناشئة عن اهتزاز الجسم"<sup>2</sup>. وفي السياق نفسه يقول ابن جني (ت292): "فمصدر الصوت: صات الشيء يصوت صوتاً فهو مصوت"<sup>3</sup>. ويعرّف طبيعته أيضاً، فيقول "اعلم أنّ الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلًا حتى يعرض له في الحلق والفم والشفيتين مقاطع تثنيه على امتداده واستطالته"<sup>4</sup>. كما عرفه إبراهيم أنيس بأنّه "ظاهرة طبيعية ندرك أثرها دون أن ندرك كنهها"<sup>5</sup>. وما يمكن أن ندركه من خلال هذه التعريفات أنّ الصوت ظلّ قطب الاختلاف، وهذا ما أكده علي حسين مزبان حين قال: "قد اختلف القدماء والمحدثون في تعريفه و"ذكر ابن سينا أنه "تموج الهواء ودفعه بقوة وسرعة من أي سبب كان"<sup>6</sup>. وما يمكن أن ننبه إليه هو أنّ مصطلح الصوت أصبح مستعصياً على التعريف الدقيق، بل قد يصبح تعريفه مسألة خلافية تثير نقاشاً وجدلاً كبيرين بين المفكرين، واختلفت زوايا النظر في ظاهرة الأصوات. كما نجد جماعات تقول: إنّ الأصوات هي الحروف الهجائية، والأخرى تقول: الصوت هو شيء يخرج من الفم سواء أكان مفهوماً أم لا. كما نجد في رسائل إخوان الصفاء ما يشير إلى ذلك التصنيف إلى الأصوات الإنسانية والأصوات الحيوانية. ولهذا يمكن أن ندرك أن هناك فرقاً بين الصوت والحرف حسب هذه التعريفات. فالصوت مشترك بين الإنسان والحيوان أما الحرف فهو خاص بالإنسان فنقول سمعت صوت الرجل وصوت الحمار بمعنى أن الصوت لا تختص به فئة معينة دون أخرى.

### 2-2- مقومات الأصوات اللغوية عند اللغويين القدماء واللسانيين:

لعلّ الناظر إلى الصوت اللغوي يلحظ أنه أصبح قطب الرحي داخل عملية التواصل. ومن هذا المنطلق صار علماً قائماً بذاته وقد احتل مكاناً هاماً في الدراسات اللغوية واللسانية.

- 1- علي حسن مزبان، علم الأصوات بين القدماء والمحدثين، دار شموع الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 14.
- 2- مجموع من المؤلفين، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2004، ص 485.
- 3- أبو الفتح عثمان ابن جني، سر صناعة الأعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص11.
- 4- المرجع نفسه، ص6.
- 5- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط2، 1950، ص 6.
- 6- علي حسن مزبان: علم الأصوات بين القدماء والمحدثين، مرجع سابق، ص 14.

## 2-1-1-1- الأصوات اللغوية عند اللغويين العرب:

من أوضح مظاهر اللغة ومقوماتها، هو الصوت اللغوي الذي تتألف منه الكلمات، ثم الجمل والعبارات. وقد أصبحت أصوات اللغة محل دراسات مستفيضة، ألفت فيها كتب ضخمة وصارت علما قائما بذاته، وفي هذا الإطار أفرد قدماء العرب مثل "سيبويه" وابن جني وغيرهم<sup>1</sup> بحثوا مستقلة ووضعوها منذ القرن الثاني للهجرة أبجدية صوتية لأصوات العربية باعتبار حركة الفم وبالنظر إلى مخارجها وهي أماكن يمكن تعيينها من أعضاء النطق بوسائل مختلفة، ابتداء من أقصى الحلق إلى الشفتين وكانت أبجدية الخليل الصوتية أولها عرف في هذا المجال، وتلاه سيبويه ثم ابن جني.

ومن خلال البحوث التي درست الصوت اللغوي، نجد اللغويين المحدثين يرون أنّ "الأصوات تنقسم إلى قسمين رئيسيين: الأول منها ما يسمّى في العربية بالأصوات الصامتة، والثاني ما يشار إليه بالحركات." <sup>1</sup> وسموا الحروف الصحيحة (الباء، الجيم، الراء، الشين، العين، الغين، القاء...) بالصوامت، وقد سمّاها القدماء بالأصوات الساكنة، وهي غير حروف المد من الأحرف الهجائية، إذ هي العماد في تركيب الكلمة وتكوين معناها. أمّا الحركات فهي نوعان: قصيرة تمثلها (الفتحة والضمة والكسرة) وطويلة تمثلها (الألف والواو والياء) ويطلق عليها حروف المد، وهي أقل ثباتا وأضعف استقرارا، تستعين بها اللسانيات لتنوع الأصل الواحد في الصوامت. مثال ذلك عندما نضيف الألف إلى فعل (علم) فتعطينا (عالم) والياء تعطينا (عليم) الواو إذا أضفناها إلى فعل (صبر) تعطينا (صبور). لا تتغير مادة الكلمة ولا أصل المعنى وهو (العلم والصبر) ولكنها كانت وسيلة لتنوع الأصل الواحد والمعنى الواحد.

وعلى الرغم من تعميم استخدام هذه الرموز الثلاثة للدلالة على الحركات الطويلة فإنها ظلت في الكتابة العربية بقايا النظام القديم في الخط ونحن لا نزال حتى الآن نكتب: هذا وذلك ولكن دون ألف المد.

## 2-1-1-2- الأصوات اللغوية عند اللسانين:

ما يمكن ملاحظته فيما سبق من القول إنّ اللغويين والنحاة قسموا الأصوات اللغوية إلى أصوات تسمع وأصوات تكتب والتي يمكن فهمها وتقطيعها إلى حروف ومقاطع على أساس طبيعة الخط ولم يعتنوا بالنطق عناية كاملة عكس العلوم الحديثة التي اعتمدت في دراساتهما على النطق. ولهذا قام علماء اللسانيات بتقسيم الأصوات اللغوية إلى نوعين من حيث اللغة المنطوقة "مهموسة ومجهورة" ويعتمدون في تصنيفهم هذا على:

\* أوضاع الأوتار الصوتية من حيثذبذبة هذه الأوتار أو عدمذبذبتها.

\* مرور الهواء من الحلق أو الفم أو الأنف<sup>2</sup>.

فالصوت المهموس "هو الصوت الذي لا تتذبذب فيه الأوتار الصوتية في حالة النطق به نحو (الثاء، التاء، الحاء، الخاء، السين، الشين، الفاء، القاف، الكاف، الهاء)" أمّا الصوت المجهور "فإنه الصوت الذي

1- آمنة بن مالك: ترتيب الحروف العربية ومخارجها: دراسة مقارنة، دار النشر مجلة العلوم الإنسانية جامعة منتوري قسنطينة، عدد 10، 1980، ص 50.

2- المرجع نفسه، ص 51.

تتذبذب فيه الأوتار في حالة النطق به نحو "الباء، الجيم، الدال، الذال، الراء، الزاي، الطاء، الضاد، الظاء، العين، الغين، النون"<sup>1</sup>. هذا من ناحية الوصف لكنهم لم يتوقفوا عند هذا الحد بل عرفوا ما وصل إليه النحاة في تقسيم الأصوات إلى صوامت وحركات (صوائت).

لعلّ هذا ما جعل علماء اللسانيات يعرفون الحركة والصوت والصامت واعتبروا الحركة صوتاً يتميز بأنه الصوت المجهور الذي يحدث أثناء النطق، حيث تقول آمنة: "الحركة صوت يتميز بأنه الصوت المجهور الذي يحدث أثناء النطق به مرور الهواء حراً طليقاً"<sup>2</sup>.

وما يمكن أن نستشفه أنّ الحركة صوت يمرّ عبر الهواء من الفم إلى الشفتين دون أن يقف في طريقه أي عائق وكل صوت لا ينطبق عليه هذا التعريف فهو صوت صامت، فالصوت الصامت هو الصوت المجهور والمهموس الذي يحدث أثناء النطق به اعتراضاً أو عائقاً في مجرى الهواء.

### 2-3- أهمية الصوت في الدلالة:

من خلال تعريفنا للأصوات يمكن أن نتبين مدى القيمة التعبيرية التي يؤديها الصوت الواحد من خلال الصفات (الجهر والهمس) لأن الصوت المهموس أو المجهور ذو قيمة تعبيرية توافق الحدث الذي يراد التعبير عنه. وهذا ما أوضحه ابن جني في كتابه "الخصائص" حينما تعرض إلى مقابلة بين الخاصية الصوتية للحروف التي تتألف فيها الألفاظ ودلالاتها فنراه يقول: "إنهم يضيّقون إلى اختيار الحرف وتشبيهه أصواتها بالأحداث المعبرة عنها ترتيبها وتقديم ما يضاهاي آخره توسط ما يضاهاي أوسطه سوقاً للحرف على سمة المعنى المقصود والغرض المطلوب"<sup>3</sup> ويقول: أيضاً "لفظ "بحث" فالباء لفظها تشبه خفقة الكف على الأرض"<sup>4</sup>.

ما يمكن أن نتبينه من خلال هذا الشاهد أنه يريد القول إن العرب يجعلون أصوات الحروف مطابقة للحدث المعبر عنه فيكون للحرف ارتباط بمدلول اللفظ الواقع بها فيصورها ويوحى بهيتها وبالتالي يتطابق مع الحديث المعبر عنه نحو (خضم وقطع) أي قضم (عند أكل الأشياء الصلبة) وخضم (عند أكل الأشياء الرخوة). وهناك حروف تحاكي صوتياً بعض الأصوات أو الأشياء في الطبيعة وهي منفردة معزولة عن أي سياق، وتسمى أصواتاً محاكية مثل خرير المياه، وحفيف الأشجار، وفحيح الأفعى، وقعقة السلاح. وفي هذا السياق يقول يونس علي: "فقد يكون لبعض الألفاظ إيحاء بمعنى معين كالكلمات الدالة على أصوات طبيعية مثل حفيف، خرير، زقزقة. والكلمات المضعفة قد توحى بمعنى التكرار مثل الأفعال ذبذب، قلقل،

1- المرجع نفسه، ص 51.

2- المرجع نفسه، ص 58.

3- أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006، مصور عن طبعة دار الكتب المصرية، 1952 ج 2، ص 163.

4- المصدر نفسه، ص 163.

زلزل، قهقهة ... فالهاء والحاء يشبهان إلى حدّ ما أصوات التنهد والتأوه ... والصوائت الطويلة تشبه صيحات الانفعال والفاء تشبه الزفرة التي تعبر عن الضجر أو الغضب أو الحزن.<sup>1</sup>

ولعل من المهم أن أقدم بعض الأمثلة لنتبين القيمة التعبيرية للصوت في الألفاظ نحو:

-حرف الغين في الأمثلة التالية ما يتبعها وما يشتق منها يدل على الاستتار والغيبة فنقول غاب، غار، غمد، غرس، غط.

-حرف النون في هذه الأمثلة ما يتبعها وما يشتق منها يدل على الظهور والبروز نحو: نفث، نشأ، نفخ، نطق، نهض.

-حرف القاف يتضمن معنى الاصطدام أو الانفصال وتقترب بحدوث صوت شديد القاف في شدتها نحو: قطع، دق، شق، عق، طرق، قرع.

-حرف السين يحمل معنى الليونة والسهولة كما هو الحال في هذه الألفاظ التالية: سهل، سلم، سلس، مس، سار، سكن، سعى.

فهذه الأمثلة التي قدمتها وجدتها في كتاب فقه اللغة لمحمد المبارك، ويمكن أن نستنتج أنّ الصوت في التركيب يحمل معنى وهذا المعنى يكون مساهما في تكوين دلالة الكلمة نتيجة تمازج هذه الدلالات التي تحملها الأصوات إذ يقول محمد المبارك: "كأن نقول مثلا أن (غ، ر، ق) يحصل معناها من تلاقح معاني حروفها. فالغين تدل على غيبة الجسم في الماء والراء تدل على التكرار والاستمرار في سقوطه والقاف تدل على اصطدام الجسم في قعر الماء والمعنى الإجمالي الحاصل من اجتماع المعاني الجزئية للحروف هو مفهوم مادة (غرق)<sup>2</sup>."

ومن خلال هذه القيمة التعبيرية يستطيع الإنسان أن ينتج خطابا يتواصل به مع المجموعة البشرية بوضع مواضع متفق عليها للتواصل، تضم كل أجزاء اللغة صوتا، وتركيبا، ومعجما تحت قوانين لا يمكن الخروج عنها، وتصبح اللغة بذلك لغة خاضعة للنظام لا يمكن التمرد عليه مما يضيق المجال أمام المبدعين.

### 3- التشكيل الصوتي في الاستعمال:

لقد كانت الدراسات اللغوية قبل لسانيات التلغظ تجعل من اللغة موضوعها. وكانت تهتم بها لذاتها ولأجل ذاتها. إلا أنه ومع تطور البحث سرعان ما قامت الحاجة إلى النظر في اللغة لا باعتبارها كيانا قارا وثابتا بل باعتبارها واقعة تواصلية تحكمها حيوية الاستعمال. وفي هذا السياق سنقف على تحديد خصائص الخطاب ثم النظر في ضوابط الأصوات وخصائصها الأكثر استعمال التي أصبحت أدوات للإبداع.

1- محمد محمد يونس علي، نظرة جديدة في موسيقى الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 239.

2- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة وعرض لمنهج العربية الأصل في التجديد والتوليد، دار الفكر، د.ت، ص 15.

## 3-1- خصائص الخطاب:

نقصد بالخطاب المستوى المنجز من الظاهرة اللغوية، وكل خطاب يفترض أن يتم بلغة ما، وهذه الظاهرة اللغوية ليست مجعولة للتواصل فقط بقدر ما هي مجعولة للتفاعل، ونقصد بذلك أنّ المتكلم يرمي من خلال كلامه التأثير في المخاطب بأي شكل من الأشكال. إلا أنه في بعض الأحيان قد لا تحمل العبارة معناها الحقيقي، وإنما يراد بلفظها معنى آخر وراء المعنى الظاهر. ونشبه ذلك بطالب ينظر إلى الأستاذ في قاعة الدرس وقد أغلقت النوافذ والباب فيقول للأستاذ: "الطقس حار". وهنا لا يريد بذلك الإخبار عن حرارة الطقس وإنما يستأذنه في فتح النافذة. ولهذا فكل خطاب لا يمكن أن يحقق غايته إلا إذا اعتمد في أطراف الخطاب قانونا واحدا نشبهه- إن أمكن- بقانون الطرقات، إذا لم يحترمه أحد المستعملين أو بعضهم كانت الفوضى وانعدمت الفائدة في استعمال الطرقات، وكذلك هي اللغة. وما من لغة مكتوبة أو شفوية إلا ويسيرها قانون. فقانونها ما دونه النحاة في كتبهم، هذا ما يمكن أن نتعرض له في عنصر ضوابط الأصوات – وهي جزء لا يتجزأ من القوانين التي تضبط متكلي اللغة العربية – في تسيير الخطاب الذي سيعتمده المتكلم.

فلو فرضنا أنّ شخصين – مثلا - يريدان التواصل ويستعملان قانونين مختلفين للغتين لما أمكن التواصل بينهما لأنّ شرط أحادية القانون في التواصل لم يتوفر في هذه الحالة.

ومن أطراف الخطاب إذن، إثبات عملية التواصل بين الأطراف المتكلمة باللغة نفسها وهذه الخاصية التي يتميز بها الخطاب هي أيضا تتكون من أطراف وتتمثل في المبلّغ (المتكلم) والسّامع (المتلقي) والرسالة. وعلى المتكلم (المبلّغ): "أن يقتصر على جمود السامع ... على المجرى المعاكس أو المعادي لفكره، ويجب أن يثير دائما ويركز على النقاط الأهم في خطابه ... ثمّ إن المتكلم يمكنه أن يكيف موقفه حسب حاجيات السامعين ورد فعلهم".<sup>1</sup> ولعلّ هذا القول يبرز لنا مدى اهتمام المتكلم في إبلاغ رسالته بالمتلقي ويركز على أهم النقاط في الخطاب لتكون مفهومة. ولهذا فالمتكلم يقوم بعملية الكلام ونقصد بالكلام المستوى المنجز من الظاهرة اللغوية وكل كلام يفترض أن يقوم بأسلوب خاص يتمثل في التلفظ الذي ننطق به وهذا التلفظ يقوم على عملية ترميزية يستطيع السامع قراءتها وفك رموزها، وهذا التلفظ هو مجموعة الأصوات التي يمكن تقطيعها إلى حروف، وأيضا يحمل دلالة، عكس اللفظ الذي ننطق به أحيانا لا يحمل دلالة. ولهذا يمكن أن نقول إن هناك فرقا بين اللفظ والكلمة، فالكلمة هي عملية تلفظ تحمل دلالة، يمكن أن ندرك من خلال ذلك أن كل صوت لغوي يصدر عن الإنسان يسمى لفظا سواء أدل على معنى أم لم يدل، حسب تعريف ابن هشام حيث يقول: "اللفظ هو النطق المستعمل على بعض الحروف سواء أكان له معنى أم لم يكن".<sup>2</sup>

1- علي بوملحم: في الأسلوب الأدبي، دار ومكتبة الهلال، 1995، ص 170.

2- محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، دار أحياء التراث العربي بيروت- لبنان، ط 11، 1963، ص 204.

ومن هنا يمكن أن نعلم أن اللفظ مكون من عدة أصوات أو حروف، والحرف عند النحاة يطلق على الصوت المنطوق، وهذا التلفظ الذي يتكون من أصوات وألفاظ ومقول النص هو الذي يضمن حصول التواصل باعتباره المكون الأساسي للغة. وهذه اللغة موجودة في أذهان المتكلمين بها وليست متحققة بالفعل، ولذا فإن العناصر التي تتكون منها اللغة – هي السبب في تشكيل نظامها- ولا تتجلى إلا بالكلام الذي هو الوسيلة في تحقيقها الفعلي. أي يقوم المتكلم بعملية إخراج الصورة التي كانت كامنة في الفكر والذهن إلى الاستعمال مستعيناً بالحروف أو الأصوات حسب النحاة وأن ينظم كلاماً يتضمن المعاني المصورة في الذهن التي تستعين بها القوة الناطقة في أن "تؤلف ألفاظاً من حروف المعجم بنغمات مختلفة السمات التي هي الكلام ثم تضمن تلك الألفاظ المعاني التي هي مصورة عند القوة المفكرة فندفعها عند ذلك إلى القوة المعبرة لتخرجها إلى الهواء بالأصوات المختلفة ... لتحملها إلى مسامع الحاضرين"<sup>1</sup>. يبين هذا القول إن القوة المفكرة والقوة المعبرة والهواء الذي يحمل الأصوات يخرجها من الرئتين يعد من أهم الوسائل التي تسهل عملية التواصل وهو تواصل شفوي. لكن بعض الدراسات اكتشفت أن الخطاب الشفوي لم يعد يعتمد عليه لأنه يزول بسرعة ولا يخزن في الذاكرة، لهذه الأسباب جعلتهم يعتمدون على القوة الصناعية التي تتمثل في عملية الكتابة والتي تعتبر أيضاً عنصراً من عناصر التواصل بين المجموعات البشرية، وتكون حلقة تواصل بين الأجيال.

إنّ هذا النقص الحاصل في العلوم اللسانية يولي للتصويت أهمية باعتبارها عملية يجريها المتكلم في خطابه لإيصال المعنى وهذا ما نجده اليوم في العلوم الصوتية والفونتيكية والفونولوجية. " بنظريات التواصل واعتبرت الصوت اللغوي عملية يتداخل فيها أطراف ثلاثة: الباث والمتلقي والمراسلة التي تتوسل الأصوات لإيصال المعنى"<sup>2</sup>. ما يمكن أن ندركه مما تقدم أن الصوت أصبح الوسيلة التي تربط بين المتلقي والباث من خلال الخطاب الذي لا يمكن الاستغناء عنه.

أما الطرف الثاني فهو السامع (المتلقي) نقصد بالسامع الشخص الذي تتم من خلاله عملية التواصل بمعنى لا يستطيع المتكلم أن يتحدث في المطلق بل أن يكون متوجهاً بكلامه إلى شخص مخالف لذاته ينقل إليه الكلام "بواسطة الخصائص المادية للأصوات التي تأخذ شكل رموز شفوية أو كتابية تؤدي فعل التواصل المعنوي في عملية التفاهم عبر الإصدار والتلقي لهذه الأصوات المتحولة في جمعها إلى مفاهيم معينة"<sup>3</sup>. كما يجب على المتلقي أن يكون سمعه سليماً لأنه " ما لا سمع له لا يتصور ولا يتخيل الأصوات الكلامية"<sup>4</sup>. بناء على ذلك يجب على السامع أن يكون سليم السمع من أجل الإدراك العقلي في لحظة تلقي الأصوات الصادرة عن عملية النطق مروراً عبر القناة (الهواء) كي تتم عملية التواصل بشكل سليم. وما يمكن أن نخلص إليه في هذا العنصر أن جهاز الإصدار والتلقي بما في ذلك قدرة الأذن والدماغ والبصر وحسن

1- عبد القادر المهيري، النظرية اللسانية والشعرية من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، 1988، ص 107.

2- ريمون طحان، فنون التعقيد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، 1990، ص 145.

3- محمد قدوح، الكتابة، نشأتها وتطورها عبر التاريخ، شركة المتلقى للطباعة والنشر، 2000، ص 105.

4- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج3، دار صادر بيروت، 2015، ص 89.

النطق الذي يسهل فعل التواصل لا تكون متكافئة بين مجموعة بشرية وأخرى ومن فرد إلى آخر ودور السامع في هذه الحالة يجب أن يكون سليما (الأذن) كي يستطيع فك الرموز أو قراءة الكلمات ويختار ما يتماشى مع فهمه لهذا يمكن أن نقول إنَّ الرسالة التي تكون بين الباث والمتلقي تبحث عن مكان تعيش فيه بكل حرية. وهذه الرسالة من أهم مقوماتها أنها تقوم على الأسلوب والبيان والفصاحة والإفهام وخاصة على المستوى البلاغي لأنَّ "الكلام المسموع منا يحتاج إلى بنية مخصوصة، كما يحتاج إلى محل، وكل حرف منه يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر لذلك يتعذر على الألتغ و التتمام"<sup>1</sup>.

نلاحظ أنَّ المتكلم يجب عليه أن يراعي في كلامه خصائص تجعل منه كلاما في أحسن صورة بمعنى "يكون كلامه مفيدا وأن تكون تأليفاته ملائمة لغرضه الإبلاغي من ناحية ومطابقة للمناويل اللغوية التي عهد متكلمو اللغة من ناحية أخرى"<sup>2</sup>. وما يمكن أن نتطرق إليه بصفة عرضية وهو الجانب البلاغي الذي سيكون عنصرا من عناصر التواصل وعنصرا من عناصر التقعيد الذي سندرسه في العنصر الموالي. وهذا الغرض البلاغي الذي يحتم على المتكلم أن يجري كلامه وفق شروط معينة كي لا يخل بمعنى الإفهام والفهم وهذا من شروط البيان وما يمكن أن ندركه من خلال خصائص الخطاب أن قيمة المباحث الصوتية تتجلى أكثر ما تتجلى في كونها ترد في قضايا البيان والفصاحة والبلاغة والمتلقي وأنَّ السامع يمثل عنصرا أساسيا في عملية التواصل وآلية من آليات اللغة كي تضيق على المتكلم حرية الكلام. وهذا المتلقي جعل منه مركزا تدور حوله كل الضوابط الصوتية والنحوية والمعجمية وغيرها، كي يفهم ما يقال وتحقق عملية التواصل. فما هي الضوابط التي فرضت على المتكلم وخاصة الضوابط الصوتية التي تمثل نقطة انطلاق الكلام من الشفوي إلى المكتوب؟

### 3-2- ضوابط الأصوات المتحركة في المبدع:

"إن كل لغة تتضمن في بنيتها السمعية عددا معيناً ومحدداً من السمات المسماة (تمايزية) أي من الثوابت العلائقية الملائمة والنهائية التي يمكن أن تتلقى بعد سلسلة من التحولات تحريفات غايته من القوة وفي كل الأوجه إلا فيما يتعلق بصفات الأساسية"<sup>3</sup>.

إن هذا الشاهد يحيلنا على الضوابط التي تتميز بها الأصوات عن غيرها من خلال السمات التميزية التي ستكون منطلقاً في تحديد القواعد والقوانين التي كانت هاجس النحويين واللسانيين والبلاغيين لجعل المتكلم ينطق بكلمات فصيحة صوتية ونحوياً وبلاغياً. وهي تقوم على أنساق متفرقة يرتبط بعضها ببعض آخر وهذه الوحدات أو الأنساق المتفرعة هي:

1- عبد القادر المهيري، النظرية اللسانية والشعرية من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، 1988، ص 111.

2- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، لبنان، 2007، ص 256.

3- فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 199-200.



-النسق الصوتي: وهو الذي يحدد نطق الكلمات أو أجزاء الكلمات وفق الأنماط المقبولة أو المتعارف عليها لدى الجماعة اللغوية.

- النسق الدلالي: ويعني ترتيب الوحدات المعنوية وفق سماتها الدلالية المعروفة المقررة في اللغة.

- النسق الإعرابي أو النحوي: ويعني ترتيب الكلمات/كلمات الجمل أو الجمل في أشكالها المقررة في اللغة.

- النسق الصرفي: وهو النسق الذي نعالج فيه أو من خلاله بنيات الكلمات وأنواعها وتصرفاتها أو اشتقاقاتها.

-النسق المعجمي: ونقصد به مجموعة المفردات اللغوية المتاحة للتعبير عن المعاني والمواقف المختلفة في إطار اللغة، لأن اللغة ليست غاية في ذاتها وإنما هي أداة يتواصل بها أفراد مجتمع معين لتستقيم علاقاتهم. وهذه الأنساق هي ضوابط لا يمكن للمبدع الخروج عنها لأن كل متحدث بهذه اللغة ولا يعرف كيف يؤدي هذا الدور والارتباط بهذه الأنساق سيكون خارج منظومة اللغة وهذا يرجع بالأساس إلى علاقة المتكلم بالمتلقي وهذه الأنساق تعتبر مواضع اتفق عليها وألزم كل متكلم أن ينطق بها، كما تعتبر نوعا من التقنين والتقييد في فنون الكلام، بل قل إنها القانون الذي يحدّ من حرية المتكلم في تطبيق ما ينتجه من الحروف التي ينطق بها، ويستطيع الإنسان "أن ينطق عددا لا يحصى من الأصوات و ليس ثمة من اللغات تستثمر كل إمكانيات جهاز النطق... بل تكتفي كل لغة بعدد محدود من الأصوات يمكن للغوي أن يميز بملاحظة الفروق التي تميز كل صوت من آخر من خلال اختلاف صفاتها ومخارجها"<sup>1</sup>.

وهذا العدد المحدود الذي تفرضه اللغة على الإنسان سيقنن لتفادي الخلط الذي يعترض الإنسان لأن الأصوات أو الأنظمة الصوتية عرفت تطورا عبر مراحل تاريخية ونظامية واستقرائية، فالجانب النظامي يقر بأن ضمير المتكلم (أنا) مثلا متكون من ثلاثة أجزاء وهي: جزء الإشارة (أ) وجزء لوجود الكيان (ن) والجزء الثالث نسبة للمخاطب (أ) وهذا الجزء الأخير هو في الأصل ياء (ي) بمعنى أن (الأنا) في الأصل (أني) فتطورت الياء إلى ألف. أما من ناحية الاستقرار للصوت أن (التاء) المخاطبة في ضمير (أنت) تطورت إلى الكاف نحو (أنت-كلك) وهذا يدل على أن التاء والكاف صوت واحد أي تطورا مهما على الآخر. وإن لا وجود لحواجز في التطور الصوتي ولهذا كان منطلق علماء الألسنية والنحاة والبلاغيين أن تعقد قواعد لتثبيت الألفاظ وتقطع كل عملية تغير في الأصوات أي يقع تطور كما وجد في بعض اللغات الأخرى، مثل اللغة الفرنسية لها بعض الأصوات تتغير، وهذه القواعد التي جعلها أهل التقعيد سبيلا للمحافظة على التراث اللغوي وقراءة القرآن قراءة صحيحة ونطق الألفاظ والأصوات في عملية التجويد القرآني نطقا صحيحا. وهذه العمليات التي جعلت لتصحیح التجويد وتثبيت الألفاظ تعتبر آلية من آليات التضييق على المتكلم.

ومن هذه الضوابط الصوتية التي تجعل الكلام سلسا وتخرجه من دائرة الفوضى والصعوبة في النطق، والتي تميز الألفاظ الدخيلة التي لا يستحسن في اللغة العربية الفصحى وهي: الابتعاد عن اللفظ الذي يشتمل على حرفين أو أكثر سماتها التنافر وهذه الحروف لا تجتمع في كلام العرب ومن بين هذه العملية

1- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، لبنان، 2007، ص 241.

نذكر على سبيل المثال من هذه الحروف جمع (الجيم والقاف) في لفظ واحد نحو الجوق، والقبح أي الحجل الكروان، والجردقة أي الرغيف، وجمع (الصاد والجيم) نحو الصولجان، وجمع (السين والذال) نحو: الأستاذ، السميد، وجمع (الطاء والجيم) نحو طاجين، وجمع (الطاء والتاء) نحو طست (الآنية)، وجمع (الكاف والجيم) نحو كجة، و(الجيم والتاء) نحو الجبت وهو كل ما عبد من دون الله، وجمع (الطاء، والزاي) حيث يقول فيهما الأزهرى: لا تأتلف الصاد مع السين ولا مع الزاي في شيء من كلام العرب.

و(الصاد والطاء) لا يجتمعان في كلام العرب، و(السين والباء والتاء) نحو بستان، وقد وضع أصحاب المعاجم ضوابط صوتية للكلام الدخيل وهذا الدخيل يفسد اللغة العربية، ولهذا يجب ألا نعتمد هذا النوع من الكلام، إذ نجد الخليل بن أحمد الفراهيدي في مؤلفه "العين" يقرّ بعدم وجود كلمة رباعية أو خماسية ليست فيها حرف من حروف الذلق أو الشفوية لا يكون في تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو إثنان أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة ليست من كلام العرب".<sup>1</sup> ويضيف ابن جني في هذا السياق "فمتى وجدت كلمة رباعية أو خماسية معرأة من بعض هذه الحروف فاقض بأنه من الدخيل في كلام العرب وليس منه".<sup>2</sup>

وما يمكن أن ندركه من خلال هذه القول إن النحاة واللسانيين وأصحاب المعاجم استنقلوا هذا النوع من الألفاظ في كلام العرب وعابوه لعدم الفصاحة. ويقول الجاحظ: "قد راعى العرب في تأليف الألفاظ الانسجام الصوتي والتألف الموسيقي، وتجنبوا الزاي مع الطاء والسين مع الضاد والجيم مع القاف والطاء مع الطاء والغين مع الصاد".<sup>3</sup> والغاية من هذه الضوابط البحث عن الفصاحة وإعطاء الانسجام الصوتي من خلال تلاؤم الأصوات، والابتعاد عن التنافر وهذا ما تأباه العربية. فالعربية تأتي أن يتتابع صوتان مثل الدال والزاي في كلمة واحدة دون فاصل ولكنها تقبل أن يتابعا إذا كان أحدهما في نهاية الكلمة والآخر في بداية الكلمة، مثل ساعد زميلك، لم أجد زهوراً".<sup>4</sup>

إن كل خروج عن هذا التحديد يعتبر كلاماً فاسداً من ناحية الفصاحة أي غير مفهوم، ويصبح الإنسان (المتكلم) بهذه اللغة مسيراً لا مغيراً، لأن هذا التنوع الصوتي يخضع من حيث كيفية نطقه وصفاته الصوتية للموقع السياقي، لا لاختيار المتكلم.

تبحث هذه القواعد عن الفصاحة والانسجام الموسيقي كما ذكرنا سابقاً، وبهذا لم يفلت من بين قبضتهم حتى الإيقاع الذي يتكون من جرس الأصوات من خلال الانسجام والائتلاف ولا يمكن الخروج عن هذه الفرضيات المسلم بها، وهي "تقرّ بأن الأصوات الحادة والغليظة متضادان، ولكن إذا كانت على نسبة تأليفية ائتلفت وامتزجت واتخذت وصارت لحناً موزوناً استلذتها المسامع وفرحت بها الأرواح ... وإذا كانت

1- الخليل الفراهيدي، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة، ط 1409 هـ، ص 58.

2- أبو الفتح عثمان ابن جني، سر صناعة الأعراب، ج1، مصدر سابق، ص 74.

3- أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، 2006، ص 69.

4- يونس علي، نظرة جديدة في موسيقى الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 239.

على غير النسبة تنافرت وتباينت ولم تأتلف ولم تستلذها المسامع بل تنفر عنها... تكرهها الأرواح"<sup>1</sup>. ويعتبر هذا تضييقاً على المتكلم في اختيار موسيقاه بمعنى أن لم يكن على هذه الوضعية لا يخلق موسيقى. وتنفر منها الأرواح أي الحاسة أو القوة الذائقة، إضافة إلى ذلك أنهم يفرضون عليه خاصيات في انتقاء حروفه في تكوين كلمة، وهذه الخاصية هي تحديد صفات الحروف عندما ترصف الحروف في الكلمة بمعنى لا يضع حروف متقاربة كما يشاء لأن "فكرة التقارب [تتضمن] على علاقتين...العلاقة المخرجية والعلاقة الوضعية لأن الصوت ما هو إلا مخرج وصفة، وقد يدنو الصوت بمخرجه من مخرج صوت آخر فتكون العلاقة بينهما هي قرب المخرج."<sup>2</sup> هذا من ناحية التقارب، إضافة إلى ذلك ضبطوا عملية الإدغام بضابط وهو "أن تكون صفات الصوتين مع اختلاف المخارج متقاربة أو متباعدة فيحدث الإدغام أو لا يحدث"<sup>3</sup>.

لعل هذا التقارب والإدغام هما نظامان لهما قيود مضبوطة لكن لا يسعنا الوقت أو المجال في تفصيل هذه الضوابط لأنها موجودة في كل كتب النحو. وما يمكن أن نستنتج أن الأصوات لها عديد الضوابط تلزم المتكلم أن يكون قادراً على استعمال هذه الأصوات بدقة وأن يكون عارفاً بكل كبيرة وصغيرة في النظام الصوتي، لأن هذه الأصوات تؤدي وظيفة الدلالة والتعبير عن حالة نفسية وعن حالات متنوعة، كما أنها تؤدي دور التواصل من خلال الحروف التي أقرّ النحاة بأنها الرموز للأصوات أي الصورة الخطية للصوت التي استطاع النحاة وعلماء الألسنية أن يدرسوها دراسة تحيط بكل جوانب الصوت. ولعلّ أهم الجوانب التي يدرسها الألسني والنحاة هو وضع الصوت في مرتبة الفصاحة الذي يتحقق البيان من خلاله وبهذا البيان يتحقق التواصل وهذا النظام الصوتي ينزل ضمن قضايا الفصاحة، وهذه القضية تقع في منطقة التقاطع بين مسائل الإعراب واللغة من جهة وقضايا البيان والبلاغة من جهة ثانية.

ونستنتج من ذلك أنّ النظام الصوتي متعلق بالفصاحة، لأنّ الفصاحة كما تعرف مرتبطة بنظام اللغة من ناحية الأنساق، كما ترتبط بالمستوى الإعرابي ويعلم البيان والبلاغة التي تقوم على حسن النظم والاسترسال في الخصائص الفنية للكلام. ويعود هذا كله إلى الشروط الأساسية التي تتعلق بالفصاحة وتقوم على حسن ترتيب التراكيب والألفاظ والأصوات. ويعتبر الصوت المنبع الأول في تأسيس الفصاحة من خلال دوره في تكوين الكلمة ليرتقي في مرحلة ثانية إلى مستوى التركيب إذ يقول محمد محمد يونس علي في مؤلفه: "وهي كونها مناويل لغوية تندرج تحت مستوى تركيبى"<sup>4</sup>. ما يمكن التعليق عليه في هذا المستوى أن الفصاحة تتمثل-إضافة إلى ما ذكرنا- في الابتعاد عن كل ما هو صعب في عملية النطق وخاصة في تنافر الحروف ممّا يجعل اللسان أقل قدرة على تأدية دوره في الالتزام بشروط الفصاحة حتى لا توقع أي جرس ويصبح اللفظ فيها غريباً لا يمكن فهمه مما يؤدي إلى انقطاع عملية التواصل. في هذا السياق ويقول علي بوملحم: "أما

1- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، وعلان الوفاء ج3، دار صادر بيروت 2015، ص 204.

2- شاهين عبد الصبور، أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي أبو عمرو بن العلاء، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1987، ص 244.

3- المرجع نفسه، ص 244.

4- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، لبنان، 2007، ص 256.

فصاحة المفرد فهي خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس، فالتنافر منه ما يكون بسبب متناهية في الثقل على اللسان عسر النطق بها... كما جاء في البيت الذي أنشده الجاحظ:

"وقبر حرب بمكان قفر \*\*\* وليس قرب قبر حرب قبر"<sup>1</sup>.

وهذا البيت سُيَّ بشعر الجن لصعوبة قراءته بسرعة، ويقع خلل في عملية النطق لأنه يتكون من حروف متنافرة، أما ما يقصد بالغرابة فهو "أن تكون الكلمة وحشية لا تظهر معناها فيحتاج في معرفتها إلى ما ينقر عنه في كتب اللغة المبسطة"<sup>2</sup>.

وان هذه الضوابط التي ألزم بها المتكلم واعتبار العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية حسب نظرية دي سوسير. فإن المبدع سيخرج عن هذه القواعد ليس خروجاً كلياً بل بعد تفكير عميق في اللغة فيعيد في كل مرة ابتكار طرائق جديدة للتعبير عما يريد إبلاغه. ويقتضي هذا تصديق الأطر الثابتة للغة وقواعد النحو وقوانين الخطاب. وفي هذا السياق يقول حميد لحمدان في مقال بعنوان "قضايا الترجمة الأدبية": "من المعروف أن مسار الكتابة الشعرية على المستوى النحوي والتركيب يسيّر دائماً في اتجاه معاكس للتراكيب اللغوية والنحوية السائدة في الخطاب العادي الذي يكون خرقاً للمألوف وتكسير السنن في هذا المجال أحد دعائم التركيب الشعري"<sup>3</sup>.

نلاحظ من خلال ما تقدم أن المبدع سيكون محاصراً في كل المجالات الصوتية والنحوية مع أنه هو الذي يحمل بذرة الخلق والابتكار والاهتداء إلى ما هو جديد ومثمر ويؤدي ذلك إلى بلورة أفكار معينة فيتحرر من كل هذه القيود. إذ فكرة العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول تصبح لا قيمة لها أمام ما تمليه عليه قريحته. فالحروف لا تحمل دلالة في نفسها.

### 3-3- خصائص الأصوات الأكثر استعمالاً:

تقوم الخصائص الصوتية على تلوينات عديدة في اللفظ عامة وداخل تركيب الكلمة خاصة، فالكلمة قبل أن تلفظ تكون فكرة كامنة في الذهن على اعتبار أنّ اللغة نظام ذهني في الفكر ويخرج إلى الواقع بفعل عملية النطق الذي يمثل صوتاً للصورة الموجودة في ذهن المتكلم أو القارئ. وتمثل هذه الحالة خاصية الصوت وهي خاصية خروجه من بيت الأصوات (الرئتين) إلى الشفتين، وليس غريباً عنا في بعض الأحيان مشاهدة التلاميذ في القسم حين يقرؤون نصاً قراءة بصرية إذ نجدهم يحركون أعضاء النطق، بمعنى يتمتمون بأصوات الكلمات، أي أنهم لا يستطيعون القراءة الصامتة دون تحريك الشفتين لأن الأصوات المكونة للكلمة هي أسبق من الكلمات المكتوبة، فهي تصدر عن أمر من الدماغ لتعبر عن الصور بالأصوات وهي صورة موجودة في الذهن يقابلها صوت مما يجعل السمع يلعب دوراً مهماً في عمليتي الإبلاغ وإيصال الأفكار.

1- علي بوملحم: في الأسلوب الأدبي، دار ومكتبة الهلال، 1995، ص 160.

2- المرجع نفسه، ص 160.

3- حميد لحمدان، مستويات حضور نظرية التلقي في مجلة علامات في النقد، عدد 50، 1 ديسمبر 2003، ص 30.

وإلى جانب هذه الخاصية نجد خاصية النبرة وتتمثل في خصائص صوتية هي الارتفاع والقوة والشدة والرخاوة والطول والقصر حيث يقول جاكوبسون: "وفقا للمصطلحات الإدراكية التي يستعملها غرامون التقابل بين الغليظ (نبرة منخفضة) والحادة (نبرة مرتفعة). إلا أن بعض النقاد سارعوا إلى التخلي عن مستوى الإدراك الحسي الذي يؤكدون أنه جزء من علم السمعيات الذاتي الانطباعي"<sup>1</sup>.

يمكن أن نفهم من خلال هذا القول أن الأصوات قد وفق علماء العرب في التمييز بينها بتقسيمها إلى نبرة منخفضة والأخرى مرتفعة وهذه الخاصية التمييزية تعبر عن حالات ذاتية وانطباعية وغضب وحزن وفرح. وما يمكن أن يحتسب لعلماء العرب هو أنهم وفقوا في التمييز بين هذه النبرات بتحديد صفات الصوت "مهموس وشديد" وتحمل هذه الصفات في نفسها دلالة عند تواترها في عمل أدبي فيؤولها النقاد، فالهمس مثلا يحمل معنى الضعف والخوف. والجهر من صفات القوة والشجاعة. و "من الطبيعي أن يكون ممكنا وجود حالات يمكن التعرف فيها على طرفي التقابل ... وخاصة تقابل السمات المتضادة بواسطة قرائن مطلقة أيضا مثل الجهر واللاجهر (الهمس) أو الأنفية وغياب الأنفية (القيمة الخالصة) ... تعمل كل واحدة من هذه الخصائص بصفها عنصرا في زوج المتضادات."<sup>2</sup> كما يضيف جاكوبسون إلى هذه الخاصية مبدأ الثنائية نحو "انفجارية/امتدادية، قوية/لطيفة، مهتوتة/غير مهتوتة، مزردمة/غير مزردمة، مجهورة/غير مجهورة، مفخمة/غير مفخمة، مستديرة/غير مستديرة، مغورة/غير مغورة، أنفية/غير أنفية. وكان كل واحد من هذه الأزواج يتضمن اختلافا نوعيا على مستوى النطق كما على مستوى الشكل"<sup>3</sup>.

استطاع المبدع بهذه الخاصيات التمييزية أن يؤلف كلاما يحمل دلالة متنوعة وخاصة ما تفرضه عليه قريحته. وبهذه السمات استطاع المبدع أن يتجاوز المواضع والقوانين اللغوية وإحياء الكلمة بعد نضوبها. وما يمكن أن ندركه ممّا تقدم أن الصوت هو مادة خام يستطيع المبدع (المتكلم) تطويعها لأغراض متنوعة حسب ما تمليه عليه قريحته أو موهبته.

وما نعنيه بتلك الخصائص الكامنة في الأصوات هو ما يميزها عن أصوات أخرى تحمل المخرج نفسه. وبحسب ملامحها النطقية والسمعية، كما نلاحظ أن بعض الأصوات تختلف في عملية النطق نحو: الأصوات الأنفية وغير الأنفية والأصوات الاحتكاكية نحو: الفاء تختلف نطقيا على الأصوات الأنفية والانفجارية وغيرها. وهذا ما نلاحظه في اللغة التحليلية نحو: اللغة الفرنسية كيف يتم تحول الصوامت من انفجارية إلى أنفية فيقول جاكوبسون: "يتم تحول الصوامت الفرنسية الكثيفة من انفجارية إلى أنفية إلى احتكاكية بأن ينتقل موضع النطق من المنطقة اللهوية إلى المنطقة الحنكية والتحرورية الخلفية على التوالي"<sup>4</sup>.

1- فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 229.

2- المرجع نفسه ص 235.

3- المرجع نفسه، ص 236.

4- المرجع نفسه، ص 233.

يمكن أن نتيين من خلال هذه السمات التمييزية بين الأصوات عند تكرارها في بيت شعري أو قصيدة فتوقع موسيقى ومعنى من خلال التطابق في السيمات عن طريق ايراد الصوت نفسه أو التشابه عن طريق ايراد مجموعة صوتية تتحد في سمة صوتية واحدة أو أكثر من السمات الصوتية (النطقية والسمعية). كما نجد مجموعة صوتية متجانسة في نظام اللغة الصوتي "تقوم على التناغم الصوتي الذي يقوم على العمل المتبادل بين التناقضات متواتر /رخو/ منتشر/مكثف"<sup>1</sup>. ويقوم هذا التجانس والتناغم على مبدأ التوزيع الذي "يمكن أن يعمل بمعزل عن كل زوج متلازم فهو يبرز مثلا في استعمال التقابل الصائتي (طويل/قصير) في نظم الشعر المبني على الكمية أو في التجانسات الصوتية في اللغة السلافية القديمة التي لا تقبل اقتران الصوامت المجهورة والصوامت غير المجهورة فيما بينها."<sup>2</sup> والتجانس الذي وقع في نظام اللغة الصوتي يتمثل في اتحاد صوت الهمزة وصوت الهاء في مجموعة صوتية واحدة فهما صوتان حنجريان من ناحية المخرج. ويتحدّد صوت الفاء والثاء والشين في مجموعة الأصوات الاحتكاكية ممّا جعل هذا الاتحاد في صفة المخارج يفتح مجال الاختيار أمام المبدع ويخرج عن الضوابط التي تحدّد الكلمة صوتيا أي من ناحية المعجم فيلون شعره ويضفي عليه من روحه ما يغنيها ويجعله أكثر حيوية ومرونة ويكسيها أبعادا جديدة واسعة ويمدها بعناصر البقاء والخلود ولعلّ هذا ما جعل الشعراء خاصة والأدباء عامة لا يستعملون اللغة على النحو المؤلف لدى الآخرين وإنما هم يخدمونها ولكنهم في الوقت نفسه لا يدعونها تستعبدهم أو تحكمهم بقيودها وتفرض عليهم نطاقا محددا وإنما يسعون إلى إخضاع هذه القيود إلى سلطانهم ويسيرون بها قدما إلى عالم أرحب ينمي ويطور مفرداتها وصياغتها متخذًا في ذلك جميع وسائل النمو الممكن أو طرائقه ، وهذا ما نجده عند الأدباء في كل الأجناس الأدبية وخاصة، في الشعر. فالشابي يخرج في بعض الأحيان عن مواضعة دي سوسير، وهي اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول. فيضع الشابي مواضعات جديدة بين الدال والمدلول تتماشى مع قريحته ويجعل من المتقبل يستغرب ويجعله يشاركه في هذه المواضعات بإجهاد نفسه في فك الشفرة التي يرمز إليها من خلال التلاعب بالأصوات في تأدية المعنى المطلوب لديه، وهذا العدول المتمثل في كل الأجناس الأدبية يتموقع في اللغة الشعرية خاصة التي تلبس الوحدات الصوتية دلالات وإيحاءات لا توجد في قواعد اللغة ولا في منظومتها، ويزداد الشعر جمالا كلما استطاع الشاعر أن يوظف هذه القدرات الشاعرة الكامنة التي يحاول العلماء والباحثون الآن أن يتوصلوا إلى قواعد أخرى تضاف إلى قواعد اللغة المعهودة.

1- المرجع نفسه ، ص 226

2- المرجع نفسه ، ص 205

#### 4- الخاتمة:

حاولنا تقديم بعض الأدلة التي تثبت مكانة الأصوات اللغوية في تأدية عملية التواصل وأهمية التعريفات التي ترد عليها وإن كانت تمثل نقطة اختلاف بين النحاة القدامى واللسانيين إلى اليوم. فهذا البحث مقسم بين النظري والاستعمالي، فالنظري يتمثل في تعريف الأصوات والقيمة التعبيرية التي يتميز بها الصوت الواحد داخل الكلمة أما من ناحية الاستعمال فقد حاولنا أن نبين دور الصوت في التواصل بين المجموعة البشرية ومدققين بعض الضوابط التي احتكم لها المتكلم في تقديم رسالته مبرزاً أهم السمات التمييزية التي تمثل خصيصة صوتية.



**5- قائمة المصادر والمراجع:**

- 1- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط2، 1950.
- 2- إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، وخلان الوفاء، ج 3. دار صادر بيروت، 2015.
- 3- ريمون طحان، فنون التعقيد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.
- 4- شاهين عبد الصبور، أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي أبو عمرو بن العلاء، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1987.
- 5- أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، 2006.
- 6- علي بوملحم: في الأسلوب الأدبي، دار ومكتبة الهلال، 1995.
- 7- علي حسن مزبان: علم الأصوات بين القدماء والمحدثين، دار شموع الثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
- 8- فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكوبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- 9- أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، ج 2. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006، مصور عن طبعة دار الكتب المصرية، 1952.
- 10- أبو الفتح عثمان ابن جني، سر صناعة الأعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011.
- 11- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية: دراسة تحليلية مقارنة للكلمة وعرض لمنهج العربية الأصل في التجديد والتوليد، دار الفكر، دت.
- 12- محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، دار أحياء التراث العربي بيروت- لبنان، ط11، 1963.
- 13- محمد قدوح، الكتابة، نشأتها وتطورها عبر التاريخ، شركة الملتقى للطباعة والنشر، 2000.
- 14- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، لبنان، 2007.
- 15- يونس علي، نظرة جديدة في موسيقى الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

**المعاجم:**

- 1- الخليل الفراهيدي، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة، ط 1409 هـ.
- 2- مجموع من المؤلفين، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2004.

**المجلات:**

- 1- أمنة بن مالك: ترتيب الحروف العربية ومخارجها: دراسة مقارنة، دار النشر مجلة العلوم الإنسانية جامعة منتوري قسنطينة، عدد 10، 1980.
- 2- حميد لحمدان، مستويات حضور نظرية التلقي في مجلة علامات في النقد، عدد 50، 1 ديسمبر 2003.



## قراءات في الكتب

27. مِشكاةُ ميثاقِ تأصيلِ وتحريرِ علمِ الاجتماعِ العربي

د. محمد بالراشد.....507

28. قراءة في كتاب: الأُمِّيَّةُ الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب

الخفية للحياة الجامعية" للأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة

أ. سفيان حامدي.....514

مراجعة في كتاب  
"مشكاة ميثاق تأصيل وتحرير علم الاجتماع العربي"  
للدكتور محمود الذوادي

د. محمد بالراشد

جامعة جندوبة  
تونس

[Mohamed.ber@gmail.com](mailto:Mohamed.ber@gmail.com)



## مراجعة في كتاب "مشكاة ميثاق تأصيل وتحريّر علم الاجتماع العربي" للدكتور محمود الذواودي

د. محمد بالراشد

يندرج هذا الكتاب في إطار علم الاجتماع الثقافيّ la sociologie culturelle الذي ظهر في تسعينات القرن الماضي مشدداً على أنّ الثقافة متغيّر مستقلّ وبرنامج قويّ strong program. و يترجم المؤلّف رؤية مؤلّفه - أستاذ علم الاجتماع في عدد من الجامعات العربيّة (تونس، المملكة العربيّة السعوديّة، الجزائر، عُمان) والعالميّة (كندا، ماليزيا) - لكيفيّة بناء علم اجتماع عربيّ مستقلّ بذاته يجد جذوره في الفكر الخلدونيّ، ويعالج الظواهر الاجتماعيّة في المجتمع العربيّ المعاصر بآليات نشأت في ذات البيئته. بمعنى أنّ هذا المصنّف يعمل على تبيان الأسس التي يفترض أن يقوم عليها علم الاجتماع العربيّ، فضلاً عن العوامل الدّاعية إلى ذلك ومنها تلك الأسبقية التي كان العلامة ابن خلدون قد منحها للمهتمّين والباحثين في العمران البشري والتي تشكّل حافزاً لهم لتأصيل علم اجتماع عربيّ. ولتقديمه ارتأينا تقسيم التقديم لقسمين أولهما تقديم مادّي وثانيهما قراءة في المضمون.

### 1- القسم الأوّل:

صدر الكتاب بتونس العاصمة عن مجمع الأطرش للكتاب المختصّ في أواخر سنة 2018. وقد تضمّن 293 صفحة وُزعت على ثلاثة أبواب تلت تقديماً للكتاب حمل عنوان "أضواء على معالم الكتاب". ونقف في هذا التّقديم الذي امتدّ من الصفحة 5 إلى الصفحة 25 على ما يشبه الملخّص لمختلف الأبواب وعلى الأطروحة التي انطلق منها المؤلّف في بناء الكتاب، وهي أطروحة توماس كون T. Khun التي تقول إن "دراسة تاريخ العلوم وسيلة رئيسيّة لتطوير أسس العلوم ونظريّاتها وإثرائها وتوسيع نطاق مشكلاتها وإمكاناتها المعرفيّة" (ص12).

وتضمّنت أبواب الكتاب الثلاثة تسعة فصول. فجاء الباب الأوّل المُعنون "الواقع والفكر ومشروعيّة تأصيل علم اجتماع عربيّ" مشتملاً على ثلاثة فصول. وتضمّن الباب الثّاني الموسوم بـ "دور منظور إسلاميّة المعرفة في توطين علم الاجتماع العربيّ" بدوره ثلاثة فصول. وكذلك كان الشّأن بالنّسبة إلى الباب الثّالث الذي حمل كعنوان "ميلاد وتطوّر تسمية نظريّة الرّموز الثّقافيّة". ليكون مجموع فصول الكتاب تسعة.

## 2- القسم الثاني:

بعد قراءة الفصول التسعة لهذا الكتاب يمكن تلخيصها والتعليق عليها في مثلها من المحاور:

أولاً: تتمثل أطروحة صاحب الكتاب في دعوة صريحة وملحة لعلماء الاجتماع العرب لأجل تأصيل علم الاجتماع العربي (ص 11). وتعكس هذه الأطروحة افتقار مجتمعات الوطن العربي لعلم اجتماع خاص بها وذلك على الرغم من أن النشأة الأولى لهذا العلم كانت عربيّة خالصة دشّنها ابن خلدون بتأسيسه لعلم العمران البشريّ؛ وعلى الرغم أيضاً من الوعي المتزايد بأهميّة توطین هذا العلم في المجتمع العربيّ مثلما يتجلّى ذلك من إصدار مركز دراسات الوحدة العربيّة ببيروت لمؤلّفين هما على التّوالي "نحو علم اجتماع عربيّ" (1986) ومستقبل العلوم الاجتماعيّة في الوطن العربيّ (2014). وهو ما يعني أنّ الكاتب يوجّه دعوة للمختصّين في علم الاجتماع عساهم يبادرون إلى توطین هذا العلم في المجتمع العربيّ مراعاة لخصوصيّته.

ثانياً: قُسم الكتابُ إلى ثلاثة أبواب، حمل أولها عنوان "الواقع والفكر ومشروعيّة تأصيل علم الاجتماع العربيّ". تضمّن ثلاثة فصول عنون أولها بـ "ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربيّ في ثقافة المجتمعات العربيّة"، وفيه تمّ تبيان كيف أن المجتمعات العربيّة «كبيّة المجتمعات البشريّة حُبلى بالمعطيات والظواهر الاجتماعيّة التي تنتظر اهتمام الباحث الاجتماعيّ للغوص في دراستها وتحليلها لتأسيس فكر اجتماعيّ عربيّ يتّصف بالروح العلميّة والموضوعيّة والمصداقيّة المعرفيّة" (ص 29). وهو ما يعني أنّ المجتمع العربيّ يشكّل فضاء لدراسة ظواهر اجتماعيّة تساعد على تبيئة علم الاجتماع العربيّ. أو بلغة أخرى، إن الأرضيّة مهمّدة لتأسيس علم اجتماع عربيّ نظر التعدّد الظواهر الاجتماعيّة وتنوعها في المجتمع العربيّ.

تسترعي الاهتمام – في هذا السياق – الملاحظة التي أوردها المؤلّف ومفادها، مقابل ثراء الواقع الاجتماعيّ العربيّ يبدو علم الاجتماع في طابعه الغربيّ عاجزاً عن دراسة تلك الظواهر لأن هذا العلم ومثلما صرّح رئيس الجمعية العالميّة لعلم الاجتماع الراحل ايمانويل والرستين Wallerstein Immanuel في مؤتمر مونتريال (كندا/ 1998) علم يعيش وضعاً صعباً يعبر عن هشاشة الأمر الذي يحتم قيادة حركة تصحيح وتجديد، وهو ما يحقّر علماء الاجتماع العرب على "الأيقفوا كالمفترجين على ذلك المشهد لفكر علم الاجتماع العربيّ دون أن يستفيدوا من عبر ملاحظات والرستين فيصلحوا شأن علم الاجتماع في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة... كما فعل ابن خلدون في إصلاح علم التاريخ العربيّ المأزوم وذلك باستنباط إطار فكريّ جديد/بردايغم (علم الاجتماع البشريّ) في مقدّمته الشهيرة" (ص 34). وفي هذا الفصل يشدّد صاحب الكتاب أيضاً على أن من العوامل المساعدة على تأصيل علم الاجتماع العربيّ، تلك التي تتعلّق بالدعوات المتزايدة من طرف العديد من العلماء في الغرب إلى "توحيد الرؤية المعرفيّة لعلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة" (ص 34). وقد أكّد المؤلّف أنّ هذا الاتجاه ينسجم مع "الثقافة الإسلاميّة العربيّة التي كانت سبّاقة على المستويين الفكريّ والتطبيقيّ إلى تبنيّ الرؤية المعرفيّة التوحيدية للمعارف والعلوم" (ص 35). وعليه فإن توطین علم الاجتماع العربيّ يساعد على رتق/جسر الهوة بين ما اصطلح عليه الثقافتين. رغم نقد "الرستين" لهذا الفصل بين الثقافتين المضّرّ ببناء علم الاجتماع العربيّ ورغم توقّر عوامل مساعدة على ذلك (الظواهر الاجتماعيّة والرغبة في توحيد الثقافتين)، إلا أنّ موقف عالم الاجتماع

الأمريكي هذا تضمّن نوعاً من الحذر في التّفاؤل، ذلك أن "تغيير البنيات الأكاديمية التقليدية وعقليّات العاملين بها لا يتمّ بين عشية وضحاها حتى إن توفّرت الظروف المناسبة وحسنت نوايا كلّ الأطراف. فمثل هذا التحوّل الجادّ على هذين المستويين لا ينبغي انتظاره قبل منتصف هذا القرن وذلك في أحسن الأحوال". لكن يبقى التساؤل مطروحاً - في اعتقادنا - حول ما علاقة علم الاجتماع العربيّ بعلم الاجتماع في المجتمعات النّامية وبعضها يدين بالإسلام مثل مجتمعات افريقيا جنوب الصّحراء (النيجر، مالي، التشاد)؟ لم يثر المؤلّف هذه الإشكاليّة التي نقدّر أنّها مركزيّة، لأنّ التخلّص ممّا يمكن تسميته بالهيمنة الغربيّة قد طرح إشكاليّة التّكامل مع دول الجنوب أو دول العالم النّامي، تماماً مثلما نقدّر أنّ هذه الاستقلاليّة لا تعني القطيعة التّامة مع علم الاجتماع الغربيّ.

ثالثاً: حمل الفصل الثّاني من الباب الأوّل العنوان الآتي: "طرح منهجيّ في تأصيل علم الاجتماع العربيّ وكسبه للروح العلميّة". وضمّنه اعتبر المؤلّف أن تأصيل علم الاجتماع العربيّ يجد له مشروعية في كون القوانين والقواعد التي تتوصّل إليها بحوث العلوم الاجتماعيّة لا يمكن تعميمها، "وعلى خلاف تلك المتّصلة بدراسة الظواهر الطبيعيّة، لا يمكن تعميم نتائج دراسة الظواهر الاجتماعيّة بجرّة قلم من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى نظراً للحضور القويّ للاختلافات الثقافيّة بين المجتمعات والحضارات" (ص 53) بما يعني أن علم الاجتماع العربيّ يجد له مشروعية في دراسة خصوصيّات المجتمعات العربيّة وبالتالي في قدرته على تناول الظواهر والوقائع الاجتماعيّة اللّصيقة بالمجتمعات العربيّة، ومن ثم الاستفادة من تلك الخصوصيّات المنبثقة من المخزون الثقافيّ العربيّ الإسلاميّ.

كما تجد الدّعوة إلى تأصيل علم اجتماع عربيّ بدورها مشروعيتها في مقولة ضرورة القطع مع التّبعيّة الفكرية السوسولوجية. وهنا يشير المؤلّف إلى أنّه وإن كثر الحديث عن تلك التّبعيّة في المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة، فإنّ الحديث عنها في المجال الفكريّ والأكاديميّ يبدو شبه غائب. بمعنى أن استمرار التبعيّة الفكرية والأكاديميّة تجعل الباحثين الاجتماعيين العرب في وضع اغتراب، باعتبار أن مفاهيمهم وآليات تحليلهم في مجملها صمّمت في فضاء اجتماعيّ مغاير لفضاء البحث. ولعلّ الدليل على ذلك أن أغلب ممّن يتبنّون المقاربات الغربيّة يتبنّون الفصل بين الدّين والعلم وذلك على خلاف المقاربة الخلدونيّة التي لم تر عداء في العلاقة بينهما. لذلك كانت تلك المقاربة مترجمة لواقع العقل العربيّ المسلم الجامع بين النّقل والعقل، وهو ما يعني أن "طريق العقل الغربيّ الحديث هو أحد الطّرق وليس الطّريق الوحيد لكسب رهان المعرفة والعلم، ومنه يُفسّح المجال للترحيب بمدى مشروعية العقل المسلم الجامع بين النّقل والعقل لكي يعتدّ بنفسه أو ربّما ينافس العقل الغربيّ في ميدان كسب المعرفة وإنشائها" (ص 73). وضمن هذا السّياق يعتبر المؤلّف أن مساهماته الشخصيّة والتي بنت سجلاً مفاهيميّاً تضمّن التخلّف الآخر والفرانكو آراب الأنثويّة والثّنائيّة اللّغويّة اللّوامة والأمانة والتعريب النفسيّ والشخصيّة التونسيّة المستنيرة.....، تشكّل محاولة لتجسيد علم اجتماع عربيّ يجمع بين دراسة الواقع العربيّ والجهاز المفاهيميّ الخاصّ الذي توصّل إليه. لكن ما يلفت الانتباه في هذا السّياق هو غياب الإشارة إلى نماذج من مجتمعات أخرى قطعت - إلى حدّ كبير - مع المقاربات الغربيّة، لأنّ من شأن ذلك أن يساعد على الانتصار لهذا التوجّه العلميّ "المستقلّ".

رابعاً: عُنون الفصل الثالث من الباب الأوّل بـ "القواعد والأعراف التي يطيعها الجميع في المجتمعات العربيّة". وضمن هذا الإطار تطرّق المؤلّف إلى ظاهرتين هما: "الحظر الكامل لتربية ماشية الإناث من الحمير والخيول والبغال في مناطق الشّمال الشّرقّيّ التّونسيّ" و "وجوب ختان جميع الأطفال الذكور المسلمين في المجتمعات العربيّة". ويُعدّ غياب السّلك المنحرف في هاتين الظّاهرتين القاسم المشترك بينهما حيث يطيع كلّ النّاس بدون استثناء ما تملّيه القواعد والأعراف السّائدة حول الظّاهرتين.

في تحليله لهذا الامتثال التامّ للقواعد والأعراف استخدم المؤلّف مصطلح "التأثير الثقافيّ الكامل" ليشرح من خلاله تأثير الأعراف والقواعد الثقافيّة الجماعيّة على كلّ سكّان منطقة الشّمال الشّرقّيّ التّونسيّ حيث تربية إناث الماشية ممنوعة ثقافيّاً لأنّها ضرب من العار في ثقافتهم" (ص 87). وكذلك الأمر بالنسبة إلى العرف الثقافيّ لختان جميع الأولاد الذكور المسلمين حيث يشمل العرف مختلف الشّرائح الاجتماعيّة متعالياً بذلك عن المكانة الاجتماعيّة والدخل الماليّ والأصل... الخ، فيترجم بذلك من ناحية "التأثير الثقافيّ الكامل" ومن ناحية أخرى مدى اهتمام النّاس وتقديرهم للذكورة، وهو قاسم مشترك مع المثال الأوّل. بمعنى احترام "صدارة قيمة الذكورة كقيمة اجتماعيّة مركزيّة في النّسق الثقافيّ الاجتماعيّ للمجتمعات العربيّة المسلمة" (ص 88).

يعزّز مفهوم "التأثير الثقافيّ الكامل" الدّعوة إلى تأصيل علم اجتماع عربيّ يهتمّ بدراسة الظواهر الاجتماعيّة في المجتمع العربيّ أخذاً بعين الاعتبار السّياق السوسيو-ثقافيّ لتلك الظواهر. ولكننا نتساءل مرّة أخرى عن دور القواسم الثقافيّة بين البشر بمعنى أيّ معنى للتأثير الثقافيّ الكامل في ظلّ تقارب ثقافيّ كبير بين عديد المجتمعات والجماعات نتيجة التأثير المتبادل النّاجم عن الاختلاط ونتيجة انتشار وسائل الإعلام بشكل لا نظير له في تاريخ الإنسانيّة؟

خامساً: حمل الباب الثّاني كعنوان "دور منظور إسلاميّة المعرفة في توطين علم الاجتماع العربيّ، وتضمّن ثلاثة فصول عُنون أوّلها الرّموز الثقافيّة وطول أمد حياة أفراد الجنس البشريّ في رؤية العقل والنقل". وقد عمّل المؤلّف على تفسير "الظواهر وسلوكيّات الأفراد وحركية المجتمعات والحضارات البشريّة من خلال الرّؤية الإسلاميّة التي يحتضنها القرآن والسنة أو ما يسمّى في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بالنقل" (ص 117).

كان البحث عن إجابة عن السّؤال الآتي: لماذا يتمتّع البشر بأمد حياة أطول من معظم الحيوانات، مثلاً؟ المنطلق في دراسة الرّموز الثقافيّة حيث تقدّم رؤية البيولوجيا والموروثات إجابة تشدّد على التركيبة البيولوجيّة التي يختصّ بها الجنس البشريّ التي تمنحه نوعاً من المناعة ضدّ الشيخوخة السريعة التي تتّصف بها الحيوانات. لكنّ المؤلّف لم يطمئن لهذا التفسير. ومن ثم، راح يبحث عن إجابة أخرى، فكان تركيزه على تفرد الإنسان بـ "امتلاك الرّموز الثقافيّة". فقدّم شرحاً وتفسيراً لتلك الرّموز متوسّعاً في الإطار الإسلاميّ فتساءل: لماذا يُقدّم السمع على البصر في الآيات القرآنيّة؟

يجيب صاحب الكتاب أن السمع هو بؤابة ميلاد منظومة الرّموز الثقافيّة التي هي مصدر التفكير والمعرفة والعلم لدى الإنسان. وهكذا، فسيادة الإنسان للكون مستمدّة من الرّموز الثقافيّة التي تعطي الإنسان لا طول العمر فقط، وإنّما أيضاً الخلافة على الأرض، أي سيادة الكون. وفي الواقع يبدو هذا

التفسير المقدم ضرباً من التجديد في تبيان خصوصية الكائن البشري من ناحية وفي إبراز أسباب تفرده بالخلافة على الأرض. بمعنى أن هذا التفسير يرد مخالفاً - إلى حد كبير - للتفسير الذي يرجع ذلك إلى طبيعة الإنسانية باعتباره كائناً مفكراً homo sapiens .

سادساً: حمل الفصل الثاني من هذا الباب عنواناً "نظرية عربية إسلامية للرموز البشرية ومساهمتها في تأصيل علم الاجتماع العربي". ووضح المؤلف أن هذه النظرية تندرج في إطار علم الاجتماع الثقافي الذي يعتبر الثقافة متغيراً/عاملاً مستقلاً عن العوامل الأخرى المؤثرة في سلوك الإنسان. بمعنى أن الثقافة ينبغي أن تكون منطلقاً لفهم سلوك البشر ومقاربة التغيير الاجتماعي. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون الثقافة متغيراً تابعاً لعوامل أخرى مثل الاقتصاد، أو هي ممارسات ترتبط بالانتماء الاجتماعي للأفراد.

أما الفصل الثالث من هذا الباب فوسم بـ "مشروعية الإطار الفكري لإسلامية المعرفة في العلوم الاجتماعية"، وفيه عمل المؤلف على إبراز ما يتيح علم الاجتماع العربي من مصالحة بين العقل والنقل على نحو ما قام به ابن خلدون.

قامت هذه النظرية على مسلمة مفادها أن الإنسان كائن ثقافي بالطبع وأن ذلك يتطلب من البحوث الاجتماعية تبني المنهجية الكيفية لفهم تميز الناس، ومن ثمّ عدم المبالغة في الانتصار للنزعة الامبيريقية مثلما ذهبت إلى ذلك المقاربات الغربية. ولكن يبدو من الوجيه التساؤل عن حدود المقاربات الكيفية في دراسة الظواهر الاجتماعية، وعمّا إذا كانت في حاجة في مرحلة من مراحل البحث إلى المقاربات الكمية. بعبارة أخرى ما مدى وجاهة فصل الكيفي عن الكمي في دراسة الظواهر الاجتماعية والحال أن هذه الأخيرة مركبة وتستدعي مقاربات متعددة الزوايا ومتنوعة التقنيات؟

سابعاً: جاء الباب الثالث معنوناً "ميلاد وتطور تسمية نظرية الرموز الثقافية ومعالمها". وتمحور فصله الأول حول خصوصية مقاربة المؤلف للرموز الثقافية، مستنداً في ذلك على نقد عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين للمقاربات الغربية التي اهتمت بالأنساق الكبرى مثل المجتمعات الصناعية، فهيمشت بذلك الجانب الذاتي والشخصي للفاعل الاجتماعي.

اهتمّ الفصل الثاني بالبعد الثالث للإنسان باعتباره مفهوماً عربياً خالصاً يساعد على توطين علم الاجتماع العربي. فعاد المؤلف إلى ظروف ميلاد نظرية الرموز الثقافية ومركزية اللغة فيها. وبين أن لهذا البعد أهمية خاصة بالنسبة إلى الأمة العربية باعتباره يتجسد في اللغة والدين ويؤسس بين المجتمعات العربية "بطريقة عفوية وتلقائية وحدة ثقافية قوية سابقة للوحدة السياسية الهشة..." (ص 255)، مشدداً في الوقت ذاته على الأخطار التي تهدد هذا البعد وفي طليعتها العولمة اللغوية. ولكن المؤلف لا يشير من قريب أو بعيد لواقع اللغات غير العربية التي تنتشر بين ساكنة هذه المنطقة: ما منزلتها في هذه النظرية؟ هل هي عامل إثراء مثلاً؟ كيف يمكن تنزيلها ضمن السياق الثقافي العام للمجتمعات العربية؟

ثامناً: تناول المؤلف في الفصل الثالث من الباب الثالث ظاهرة الربيع العربي، فقدّم طرحاً جديداً منطلقه أن الإنسان كائن ثقافي بطبعه، وعليه فإن ما حدث في دول الربيع العربي يندرج ضمن "نظرية الدومينو الثقافي" (ص 267). بمعنى أن اشتراك أغلبية شعوب تلك الدول في العنصرين الثقافيين

الرئيسيين (اللغة العربية والدين الإسلامي) أثبت أنه عامل حاسم في نشر ظاهرة الرّبيع العربيّ في المغرب والمشرق العربيين. ولعلّ الملفت الانتباه في هذا المجال هو تغييب المؤلف للعوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تشترك فيها شعوب المنطقة العربية (الفقر، غياب العدالة الاجتماعية، بطالة أصحاب الشهادات الجامعية، الفساد...) والتي لعبت دورا في تأجيج تلك الانتفاضات العربية، ولا أدلّ على ذلك من الشعارات التي رفعها المحتجون في تونس "الشغل استحقاق يا عصابة السراق" وفي مصر "عيش حرية عدالة اجتماعية".

تاسعا: يُفصح هذا الكتاب عن حاجة لتوطين علم الاجتماع العربيّ الذي يتواصل مع الطرح الخلدونيّ ويقارب الظواهر الاجتماعية بالمجتمع العربيّ من منظور يُراعي خصوصيات هذا المجتمع الكبير ويقطع مع التبعية لعلم الاجتماع الغربيّ التي تندرج فيما سمّاه عالم الاجتماع الماليزي سيد حسين العطاس "العقل السّجين" الذي يجب التحرّر منه. ولكنّه في المقابل يفرض سؤالاً محوريّاً ألا وهو: هل لا نخشى من مقارنة اختزالية للظواهر الاجتماعية في المجتمع العربيّ تقتصر على التركيز على البعد الثقافيّ لوحده؟

### 3- خاتمة:

يشكّل الكتاب محاولة جادة لتبيئة علم اجتماع ثقافيّ عربيّ، ينكبّ على القضايا والظواهر الاجتماعية بالمجتمع العربيّ، وبرؤى ومقاربات بقدر ما تؤمن بالنزعة الإنسانية لتلك العلوم تؤمن بضرورة مراعاة الخصوصية. فالمجتمع العربيّ شأنه شأن بقية المجتمعات يعرف ظواهر اجتماعية ذات طبيعة كونية من قبيل الجريمة المنظّمة وقضايا مجتمع الاستهلاك، لكنّه يعرف أيضا قضايا خاصة ترتبط بالأساس بثقافته المتمحورة حول الدين الإسلاميّ واللغة العربية.



**قراءة في كتاب: الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي:**

**مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية"**

**للأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة**

**Academic illiteracy in the Arab university space: critical disclosures in the hidden aspects of university life**

**أ. سفيان حامدي**

**جامعة الزيتونة**

**تونس**

**[Soufien.hamdi11@gmail.com](mailto:Soufien.hamdi11@gmail.com)**



## قراءة في كتاب: الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي:

### مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية"

للأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة

أ. سفيان حامدي

#### الملخص:

ابتغى أستاذ علم الاجتماع السوري "علي أسعد وطفة" في كتابه " الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية " إثارة مسألة جدّ مهمة، أضحت من شواغل الفكر العربي، وهي ظاهرة الأمية الأكاديمية التي شهدت تفاقماً وانتشاراً سريعين في البلاد العربية، وغدت سبباً من أسباب التهميم الفكري، وقد حاول تقصّيها معنى ومعانيها، وما شدّنا في هذه المحاولة هو عمقها التحليلي وجرأة صاحبها في طرح مثل هذه القضية، لذلك رغبتنا في تقديمها إلى القارئ العربي علّنا نساهم في زيادة وعيه واستفادته منها لما في هذا الجهد التحليلي من إجابات عن كل ما قد يجول بذهنه حول حيثيات هذه المسألة.

الكلمات المفاتيح: الأمية، الأكاديمي، الثقافة، المثقف، علي أسعد وطفة.

#### Abstract:

Syrian sociology professor Ali Assad Watfa wanted in his book "Academic illiteracy in the Arab university space: critical disclosures in the hidden aspects of university life" referring to a very important issue, which became a concern of Arab thought, which is the phenomenon of academic illiteracy, which witnessed the rapid aggravation and spread in the Arab countries, and became one of the reasons for intellectual destruction, and what attracted us to this attempt is its analytical depth and the audacity of its Ali Assad Watfa to raise such an issue.

**Keywords:** Ignorance, Academic, Culture, Ali Assad Watfa.

## 1- المقدمة:

الجهل المقنّع، سماجة التعليم، أو الأمية الأكاديمية، ظاهرة انتشرت وتفاقت طرديا، فتعاظمت فظاعتها في عصرنا الراهن، حتى أضحت خطرا داهما وجد لنفسه مكانا بين منابر العلم ومنابع المعرفة العربية. فما إن نزلت الجهالة بجامعتنا العربية حتى حالت دون قيامها بوظيفتها الطبيعية في صناعة الفكر وبناء الحضارة.

ولعلّه من المحزن القول إنّ التعليم الجامعي في العالم العربي -بفاعل الأمية الأكاديمية- قد تقاعس وتأخّر ففاته الركب، بعد أن نضب معينه وضوّل نتاجه، وأمّى نفاذه إلى شواغل الأمة، وصار الأكاديمي الجامعي يجيل الطرف في مواكب المعرفة الحقيقية والفكر الحر، فينقلب إليه بصره خاسئا وهو حسير... كلّ هذا وغيره جعل الحاجة ماسّة إلى طرح ظاهرة الأمية الأكاديمية على مشرحة النقد والتحليل المنطقي، من خلال تفكيك المسألة في محاولة للكشف عن مسبباتها ومحركاتها وتداعياتها، والبحث عن الحلول المناسبة لمكافحتها.

ويعتبر الكتاب الذي ألفه الأكاديمي السوري الأستاذ الدكتور أسعد علي وطفة والموسوم بـ " الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية " من المؤلفات الرائدة التي اهتمت بهذه الظاهرة دراسة وتحليلا.

فما هي أهم الإشكاليات التي تمّت إثارتها في هذا الكتاب؟ وما حدود هذا الطرح؟ اخترنا الاشتغال على هذا الأثر الفكري نظرا لأهمية ما احتواه من طرح؛ في محاولة من الكاتب للإجابة على عدة مستويات من هذه الظاهرة المركبة وما يشوبها من غموض والتباس.

## 2- التقديم المادي للكتاب:

قام مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية بإصدار كتاب: الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي: مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية للباحث السوري "علي أسعد وطفة"<sup>1</sup>، وقد حوى الكتاب 717 صفحة. وينقسم إلى مقدمة وتسعة فصول.

يتضمّن كل فصل مجموعة من القضايا الجوهرية المهمة.

الفصل الأول: المثقّف الأكاديمي من مفهوم المثقّف إلى مفهوم المثقّف الأكاديمي

الفصل الثاني: في مفهوم الأمية الأكاديمية: من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية.

الفصل الثالث: التلقين والترويض في الجامعات العربية: التلقين بوصفه إيديولوجيا تدميرية وقوة تجهيل استلابيه.

1-باحث وأكاديمي سوري، أستاذ علم الاجتماع التربوي بجامعة الكويت، رئيس تحرير مجلة نقد وتنوير، عضو اتحاد الكتاب العرب، له العديد من المؤلفات، ومجموعة من الترجمات وعدد كبير من الأبحاث العلمية المحكمة.

الفصل الرابع: التسييس الأكاديمي ومساراته التدميرية: التدمير المنظم للوعي الأكاديمي.

الفصل الخامس: ما بين الحريات الأكاديمية والاستبداد الأكاديمي- دور الاستبداد الجامعي في ترسيخ الأمية الأكاديمية

الفصل السادس: من الاستبداد إلى الفساد: مظاهر الفساد الأكاديمي في الجامعات العربية.

الفصل السابع: الجامعات العربية: تدمير العقل وإنتاج الجهالة: من الفساد إلى الإفساد ومن الجهل إلى التجهيل.

الفصل الثامن: الإطار المنهجي لإشكالية الأمية الأكاديمية.

الفصل التاسع: هل يعاني الأكاديميون العرب من الأمية الأكاديمية؟ آراء نخبة من الأكاديميين والمفكرين العرب.

### 3- قراءة في المحتوى:

#### 3-1- المقدمة:

افتتح الكاتب علي أسعد وطفة كتابه بمقدمة وسمها بـ "مشروعية التساؤل"، طرح خلالها الدور التاريخي للجامعات في بناء الأوطان وتحقيق نهضة الأمم، مبرزاً الدور المركزي الذي يلعبه الأستاذ الجامعي في هذا البناء وتلك النهضة، إذ هو الضياء الذي يُنير طريق الأمة إلى الرقيّ والفلاح، وهو المسؤول الرئيسي والراعي الرسمي لإعداد أجيال خالصة القلب والعقل.

كما لمح الكاتب إلى التفاقم الكبير للأمية الأكاديمية في الأوساط الجامعية العربية التي أفرزتها جملة من العوامل السياسية والثقافية والاجتماعية.

#### 3-2- الفصل الأول: المثقف الأكاديمي من مفهوم المثقف إلى مفهوم المثقف الأكاديمي:

استهلّ علي أسعد وطفة هذا الفصل بمعالجة مفاهيمية أفضت إلى بيان المقصود بمفهوم المثقف وعلاقته الجوهرية بالثقافة والأكاديمية. إذ ابتداءً بتعداد أصناف المثقفين، موضّحاً العلاقات الجدلية بين المثقف والثقافة والأكاديمي، واستدعى مرجعيات فكرية وفلسفية غزيرة، وهو ما أفضى بالبحث إلى تحديد ضروب من التمايز بين الأكاديمي المثقف والأكاديمي.

#### 3-3- الفصل الثاني: في مفهوم الأمية الأكاديمية: من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية:

لقارئ هذا الفصل بتمعن أن يلاحظ معالجة المفكر السوري المعمّقة لمؤدى المركب الإضافي "الأمية الأكاديمية"، أو ما يسمّى بالجهل المقنع أو "الجهل المتوهّم علماً" حيث فصل القول تفصيلاً لا مزيد عليه في تبين المقصود بالأمية الأكاديمية ضمن حدوده الإمبريقية الإجرائية، ملتمحاً إلى كون الأمية في الدوائر الأكاديمية تتجلى بوضوح في عدم قدرة المعلم على تحقيق التفاعل المعرفي في كل من الكلية والمجتمع، مثلما

تتمثل في العجز على تحقيق نهضة نوعية في مجال الخلق الفكري، وكذا في مجال التواصل الفعال بين أطراف العملية التعليمية، والاختفاق في مساندة حركة العلم والتكنولوجيا المعاصرة. وقد انتهى الكاتب إلى التصريح بأنّ معظم الأكاديميين العرب، الذين كان يعوّل على علمهم وحكمتهم ورجاحة عقولهم في الأزمات وفي المنعطفات التاريخية الحاسمة، قد أبدوا جهلاً أكاديمياً مريعاً، حيث بيّنت التجارب المرّة التي شهدتها المنطقة العربية، أن كثيراً من الأكاديميين انحدروا إلى الدرك الأسفل من السلوك الغرائزي الطائفي والعنقي والمذهبي الأرعن، وانظمو إلى القطيع الذي ينوء تحت أثقال التخلف والجهل. وكيفما دارت الحال، فإن محنة الأمانة في جامعتنا العربية هي المسؤول الأول عن شلل الأمة، فالخواء والوهن والعجز الأكاديمي هي العلامات التي تضع الفكر العربي أمام صورته الحقيقية كاشفة عن سوءاته في عالم اليوم الذي لا نرى له فيه بضاعة غير الخيبات المرّة في صناعة الأجيال، والهزائم المتتالية أمام قضايا الأمة، والتخريب الثقافي والأخلاقي والاجتماعي.

### 3-4- الفصل الثالث: التلقين والترويض في الجامعات العربية: التلقين بوصفه إيديولوجيا تدميرية وقوة تجهيل استلابية:

في الفصل الثالث من الكتاب المعنون بـ "التلقين والترويض في الجامعات العربية: التلقين بوصفه إيديولوجيا تدميرية وقوة تجهيل استلابية"، عدد علي أسعد وطفة مساوئ نظام التعليم القائم على التلقين. وذهب إلى أن أهم ما يعيّر به هذا الأسلوب هو لكنته المتعثرة وعدم قدرته على إحداث الرقي، ذلك أنّ دور الطالب فيه يتوقف عند التخزين والاستظهار، وترداد الجمل التي سمعها دون أن يتقصّى مقاصدها، وليس من قصد لهذا النوع من التدريس سوى تدريب المتعلمين على أسلوب التفكير الميكانيكي الناتج عن العوز النظري وعدم فهم الواقع ومستلزماته، وهكذا يتحول الطالب إلى وعاء خاو يفرغ فيها الأكاديمي عباراته المستهلكة، المرهقة، والمهلكة ليكون بالتالي مجرد اسطوانة بالية لا غير.

يتضح من ذلك أن النمط التلقيني يثبط صباغة الإبداع، وينزع إلى التطويع والترويض من أجل أن يقف حاجزا بين الطالب وإطلاق العنان لقدراته الإبداعية.

وعلى النقيض من ذلك فإن المنهج التعليمي المتنوّر يقوّي ملكة الإنشاء، ويستفز نزعة الصحافة والإحاطة بحقائق الوجود وبالتالي فإنه يحقق شرف طالب العلم لكونه يرقى به عقلا ومعيشة.

ومن المؤسف القول – على حد قول الناقد السوري- إن حياتنا الجامعية لا تحتمل اليوم أكاديميا متنورا مثقفا يجيد الحوار ويمتلك القدرة على التنوير ويشارك طلبته في الهم المعرفي والفلسفي، الأستاذ المثقف البارع في اختصاصه، الأستاذ الذي نذر نفسه للمعرفة والتساؤل المعرفي، الأستاذ الذي يستنير بالمناهج الفلسفية والمعرفية الكبرى، لأن أمثالهم يشكلون خطرا على الأنظمة الاجتماعية القائمة<sup>1</sup>.

1- وطفة، علي، الأمانة الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي، مكاشفات نقدية في الجوانب الخفية للحياة الجامعية، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، سلسلة إصدارات الاستكتاب، العدد 9، 2021، ص 170.

وكم نحن اليوم في أمس الحاجة إلى المثقف الأكاديمي لا إلى الأكاديمي الملقن الذي يستظل بأسوار الجامعة ويحتمي بحصونها بعيدا عن الحاضن الفكري والثقافي القائم على هواجس الفكر النقدي. فهناك اليوم «فرق كبير بين أكاديمي التذکر وأكاديمي الإبداع».

### 3-5- الفصل الرابع: التسييس الأكاديمي ومساراته التدميرية: التدمير المنظم للوعي الأكاديمي:

يختص هذا الفصل بالحديث عن آفة تداخل السياسي والأكاديمي. ويشخص الآثار السلبية الناتجة عن هذا التشابك.

وفي ثنايا هذا الفصل يؤكد الكاتب على أن الغاية من تسييس الأطر الأكاديمية هي تدجين العقل التربوي ليتواءم مع الوضع القائم، ويدفعه إلى قبول التعثرات الإيديولوجية من ميل عن الحق وجور اجتماعي وقهر فكري، كأمر طبيعي قسري لا يمكن التنصل منه أو تهذيبه قطعاً، وبين أسوار جامعتنا العربية استطاعت أقدار السياسة أن تجد لنفسها مكاناً، ونجحت بشكل واضح في نشر نموذج متعثر من التعليم يناهض الاختلاف ويطوّر هاجس الخوف من التغيير، ويوقد النائرة تجاه كل ما هو خارج عن المعهود، هذا المعهود الذي خبرناه، ف شعرنا بالخيبة منه، ونال من عقولنا وأقدارنا الفردية والجماعية. ولهذا لم تكن مشاريع تسييس الجامعات سوى نبدل للتحرر من التعسف والغضب والجور، إذ لا ترى فيه السلطات الحاكمة سوى شرّ مطلق يعصف بامتيازاتها ويخلخل مرتكزات هيمنتها واستتباب الأمر لها.

والمفجع هنا بلا ريب، هو أن الأستاذ الجامعي في الكثير من البلدان العربية، وتحت تأثير هذه الدورة الاستلابية للفساد والإفساد يميل إلى الانسجام مع النظام السياسي الحاكم طمعا بالمزايا والعطايا السلطانية، وطلباً للشعور والإحساس بالهوية والوجود بعد أن فقد كل ركائز ومقومات هويته الأكاديمية وقصر دوره على التلقين الساذج المهلك للقيم، وانكفاً إلى وظيفة التجهيل وتدمير الوعي، فاقتصر دوره على حشو أدمغة الطلبة بالمعلومات الفارغة<sup>1</sup>.

ويمكن القول إجمالاً، إنّه ما إن زجُّ بالعملية التعليمية نحو المناكفات والصراعات الإيديولوجية، حتى أجبر المثقف الأكاديمي الحرّ على أن يقف خارج بوتقة الفكر الثوري التنويري، فلم يعد الأستاذ بذلك أساساً لقيام الحضارات، ولا النبراس الذي يضيء للأجيال درجها، ويوجّه طاقات الشباب إلى منارات المعرفة ودروب النور والمغامرات الفكرية المخصبة.

1- المصدر نفسه، ص 232.

### 3-6- الفصل الخامس: ما بين الحريات الأكاديمية والاستبداد الأكاديمي- دور الاستبداد الجامعي في ترسيخ الأمانة الأكاديمية:

سلط الأستاذ الدكتور علي أسعد وطفة في هذا الفصل الضوء على مسألة ذات طابع خاص وحساس تتعلق بحال الحريات الأكاديمية في جامعاتنا العربية. فأكد أنّ الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية تعيش حالة غياب وتغييب تراجيدية، ويرى الكاتب أن هذه الحريات لم تولد بعد في معظم الجامعات العربية الحديثة التي تشكلت في النصف الثاني من القرن العشرين. حيث تأسست الجامعات الحكومية في محراب الولاء للأنظمة السياسية التي شكلتها، وهي لا تعدو أن تكون مؤسسات حكومية وظيفتها الأساسية القيام بترويض الأجيال على الولاء للنظام السياسي القائم وتزويده بالموظفين المرؤضين على التفاني في خدمة أغراضه ومخططاته<sup>1</sup>.

جزم الكاتب بأنّ الحرية داخل الأطر الأكاديمية هي حجر الأساس في بناء كل صرح معرفي راق، وهي مناط التكليف العلمي وشرط البراعة الفكرية، حيث أنها تعتق العقل التعليمي من برائن العبودية السلطوية التي تكبله وتكبح انطلاقته للاجتهاد وإنتاج المعرفة والنقد، وتسوقه سوقا إلى حيث تشاء وراء أستار الغيب المجهول.

وفي المقابل، كما أكد الأستاذ وطفة مرارا، فإن استقلال الأكاديمي الإداري والمادي والفكري يحرضه بصرامة على التميّز، وتحمل مسؤولية جودة مخرجاته أمام الطلبة وأمام المجتمع، فالكليات الرائدة في العالم تباهي باستقلالها الكلي وحرية فكر منتسبيها، وتناضل من أجل حماية مكسب الحرية من تدخلات الأنظمة السياسيّة والدينيّة وكل من تحدّثه مصالحه بمحاولة التأثير والتوجيه والتدخل بأيّ شكل وعلى أية صورة كانت.

### 3-7- الفصل السادس: من الاستبداد إلى الفساد: مظاهر الفساد الأكاديمي في الجامعات العربية:

يتناول هذا الفصل موضوعا في غاية الخطورة، وهو الفساد الأكاديمي، بما هو جريمة عظيمة الشر جسيمة الضرر، وسمة من سمات الجهل المؤذن بخراب العمران الفكري، وأكد الدكتور وطفة أنّه لا يحقّ لخاصة العلم والبصيرة أن يتردّوا في منزلقاته المهلكة التي تركز إلى السفاهة المعرفية والجهالة التعليمية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ستقبح الكاتب بلسان فصيح موقف "الحكومات العربية التي لم تتخذ، بصورة عامة، أي إجراءات حقيقية في مواجهة هذا السيل الجارف والمدّ الهادر من الفساد الضارب في مجتمعاتها وفي مؤسساتها الأكاديمية، ويبدو أنه يطيب لهذه الحكومات -إذ هي حاضنة الفساد والإفساد- أن ترى نموذجا الأمثل وحليفها الوفي يصول ويجول في الجامعات والأكاديميات"<sup>2</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 282.

2- المصدر نفسه، ص 320.

وصفوة القول، يمكن القول استنادا إلى ما تقدّم، إنه أسند العلم لغير أهله في عالمنا العربي حتى استشرت البذاءة الأخلاقية والبلادة المعرفية، فتسللت إلى معظم رتب المؤسسة التعليمية، فأزكمت رائحتها الأنوف، حيث تجمعت داخل تلك الأوساط جل أقدار الفساد وخبائثه من رشوة ومحسوبية وفساد في الذمّة وجرأة على الانتحال.

### 3-8- الفصل السابع: الجامعات العربية: تدمير العقل وإنتاج الجهالة: من الفساد إلى الإفساد ومن الجهل إلى التجهيل:

خصص الأستاذ الدكتور علي وطفة هذا الفصل لطرح موضوع التجهيل الأكاديمي أو ما يسمّيه بإعادة إنتاج الجهل في الجامعة، فعمد إلى استفزاز الضمير الأكاديمي العربي المستغرق في سباته الكسول. مصرّحا بأنّ "الفساد والتسلّط والاستبداد الذي تعانیه جامعاتنا العربية قد بدّد ضيائها التنويري، وعطل جمالها الثقافي فاسودّت وأظلمت بالفساد الذي دمر أنوارها، فأصابها في مقتل، وأدى إلى تدمير كل ما هو جميل ونبيل في مراتبها، وكل ما هو مضيء في مدارجها ومتوهّج على منابرها"<sup>1</sup>.

وأعلن الكاتب أنّ التعليم العالي لن يُؤت أكله، ولن تطيب ثمرته إلا إذا نُفض عن جامعاتنا غبارُ الجهل، وكرعت المعارف من مصادرها ومشاربها الأصلية، وأنزل أهل العلم منازلهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ جبايرة السّلطة في العالم العربي، وفق ما أكّده الكاتب، قد علموا، أن صناعة جهل الشعوب، هي أقوم المسالك لاستعبادها، وكلما أقبل عالم أو مُصلح ببصر القوم بغفلتهم، نكّره النظام المُنتفع بدوام البلاهة، وأوجس منه خيفة. فليس أسهل عند القادة من استعباد أمة لا تقرأ، وكما قيل "أمة جاهلة أسلس قيادة من أمة متعلّمة".

### 3-9- الفصل الثامن: الإطار المنهجي لإشكالية الأمية الأكاديمية:

عطفًا على مضمون ما سبق، قدّم الكاتب هذا الفصل كتقرير وافٍ حول الخط المنهجي الذي اعتمده في مطارحة موضوع الدراسة ودوافع الخوض فيها وأهدافها وصعوباتها الإجرائية.

ومثّل هذا الجزء من العمل، بشكل عام، الضابط المنهجي الذي اعتمده الدكتور علي في بيان إشكالات مكاشفته النقدية لقضية "الأمية الأكاديمية في الفضاء الجامعي العربي" من جهة، والدليل المرشد للقارئ في استيعاب عمق المسألة وما يتعلّق بها من جهة أخرى.

1- المصدر نفسه، ص 384.



### 3-10- الفصل التاسع: هل يعاني الأكاديميون العرب من الأُمِّيَّة الأكاديمية؟ آراء نخبة من الأكاديميين والمفكرين العرب:

اتجهت همّة الكاتب في هذا الفصل نحو عرض عيّنة من الشهادات العلمية والأكاديمية حول المسألة المطروحة مستعملا منهج الاستقصاء والاستبيان المباشر عبر تشريك صفوة من الأكاديميين والمفكرين من مختلف البلدان العربية.

وكان الاستبيان بشكل عام يبحث عن أجوبة للأسئلة الآتية:

- ✓ أولا: هل يعاني الأستاذ الجامعي في الجامعات العربية من الأُمِّيَّة الأكاديمية؟
- ✓ ثانيا: هل يعاني الأستاذ الجامعي في الجامعات العربية من الأُمِّيَّة الثقافية؟
- ✓ ثالثا: ما مظاهر الأُمِّيَّة الثقافية الأكاديمية في الوسط الأكاديمي في الجامعات العربية؟
- ✓ رابعا: ما حدود هذه الظاهرة وأبعادها في الجامعات العربية؟
- ✓ خامسا: ما العوامل الاجتماعية الثقافية السياسية المؤسسة لهذه الأُمِّيَّة إن وجدت في الجامعات العربية؟<sup>1</sup>.

لم يكتف الكاتب بعرض تلك الآراء عرضا وافيا ومبسّطا، بل تعامل معها بأسلوب حفري أركيولوجي، ليعود إلى أسسها ولحظات تجسّدها، فتراه يفكك الأقوال تفكيكا ثم يعيد تركيبها لينتهي إلى مناقشتها وتفريغها.

وفي القابل، لم يفت الدكتور علي أسعد وطفة أن يثمن كل المشاركات وأن يثني على أصحابها الذين أضفوا بلا ريب، عمقا إضافيا على محتوى الطرح، وأغنوه بأبعاد ودلالات مهمة تحليليا وطرحا وتفكيكا.

#### حدود الطرح:

لئن بدا لنا هذا الطرح طريفا في بعض جوانبه، حيث استطاع الكاتب إلى حد بعيد الإجابة على جملة من الأسئلة المتداولة، وإماطة اللثام عن عدد من الالتباسات الملازمة للمفكر الباحث في مسألة الأُمِّيَّة الأكاديمية، فإنه لا يفوت المتلقي أن يسوق بعض الملاحظات على سبيل التفاعل المثمر، وطلبا لتخاصب الآراء والأفكار.

يبدو لنا ابتداء أنه كان بالإمكان العكوف أكثر على تفكيك ظاهرة الأُمِّيَّة في الأوساط الجامعية وعدم تحميل الأستاذ كل المسؤولية في ما آلت إليه الجامعة من سقوط وتدهور فكري، فالطالب والإداري والأسرة ومرحلة التعليم ما قبل الجامعي، كلّ من موقعه، يتحمّل، بلا شكّ، جزءا من هذا الفشل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يلاحظ القارئ العادي، فضلا عن المتخصّص، أثناء عملية الاستفتاء في الجزء الثاني من العمل اكتفاء الدكتور علي وطفة بالبحث عن أجوبة للأسئلة التي طرحها، فقط داخل الأوساط الأكاديمية،

1- المصدر نفسه، ص 513.

إذ نلاحظ تغافله على توسيع دائرة الاستفتاء لتشمل الطلبة والإداريين والأطباء الفاعلة في المجتمع وكذلك بعض السياسيين خاصة أن الجامعة هي النموذج المصغر للمجتمع.

#### 4- خاتمة:

نخلص مما تقدّم إلى أنّ مقارنة الكاتب لمسألة الأميّة الأكاديمية مفهوما وتحليلا وتفكيكا واستقصاء... قد أفضت إلى أنّ مسألة الجهالة الأكاديمية قد شكّلت كحالة فكرية داخل الجامعات العربية بناء على مسار ملتبس، تداخلت فيه عناصر تدميرية مختلفة.

ومهما يكن من أمر فإنّه لا يفوتنا، في خاتمة هذا التقديم، أن نثمن عاليا الجهود التي بذلت في هذا العمل الرائد، الذي سلط الضوء على واحدة من أخطر قضايانا المعاصرة وأشدّها حساسيّة في محاولة لبثّ الوعي بها، ومحاولة إيجاد حلول جذرية للحدّ من تفاقمها، عبر إخراجها من دائرة المسكوت عليه واللامفكر فيه، إلى مدارات النقاش والتشريح العميق.



## مقالات مترجمة

29. الدعاية والمثالية والثقافة الفرعية: تطور صورة غيفارا في الذاكرة الثقافية الصينية. لنشوا  
(ليندا) غاو/ سعيد

أ. وديع بكيطه، مراجعة: كريم كسبور.....525

30. حوار مع عالمة الاجتماع الفرنسية " آن موكسيل ". تأثير كوفيد-19 على علاقاتنا الحميمة...

أ. محمد المباركي.....539

**الدعاية والمثالية والثقافة الفرعية:  
تطور صورة غيفارا في الذاكرة الثقافية الصينية  
لـ (ليندا) غاو**

**Propaganda, Idealism, and Subculture: The Evolution of Che  
Guevara's Image in Chinese Cultural Memory  
Lingxiao (Linda). Gao**

ترجمة: أ. وديع بكيطه  
مراجعة: كريم كسبور

كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس  
فاس  
المغرب

[Bekkita.oudie@gmail.com](mailto:Bekkita.oudie@gmail.com)



## الدعاية والمثالية والثقافة الفرعية:

### تطور صورة غيفارا في الذاكرة الثقافية الصينية

#### لـ (ليندا) غاو\*

ترجمة: أ. وديع بكيطة

مراجعة: كريم كسبور

#### ملخص:

يعتبر هذا الثائر الأرجنتيني إرنستو "تشي" غيفارا رمزا للمقاومة والكفاح في جميع أنحاء العالم، لذلك فقد تبنت صورته (أيقونة) مجموعة متنوعة من الحركات الاجتماعية بمختلف الأوطان، لكن تلقيه باعتباره أيقونة ورمزا داخل الصين المعاصرة لم تناقش من قبل المثقفين والمؤرخين الغربيين. تبحث هذه الورقة في التلقي الخاص بصورة تشي غيفارا في الذاكرة الثقافية الصينية بداية من سنة 1950 حتى الوقت الحاضر، وتكشف عن دلالاته المتعددة التي أعطتها مجموعات اجتماعية مختلفة له في سياقات تاريخية مختلفة؛ لقد عُرف غيفارا الأيقونة باعتباره نموذجا للدعاية للثورة الاشتراكية، وقد أقره الحزب الشيوعي الصيني كبطل مناهض لأمريكا، وقد جعل منه الشباب "المنبوذون sent-down" مرشدهم الروحي السري خلال الثورة الثقافية، وقد عده المخرج غوانغتيان تشانغ Guangtian Zhang رمزا للحنين إلى المثالية، في إحدى أعماله الدرامية، وصولا إلى عالم الإنترنت حيث تمت تبينته، ليمثل ثقافة فرعية ويصبح "كي غيفارا Qie Guevara" بالصيغة الصينية، ويعبر عن معاناة الشباب وعدم رضاهم ونضالهم ضد غياب المساواة الاجتماعية والاقتصادية. يمثل التطور المعقد لصورة تشي غيفارا في الصين الحديثة مثلا مختلفة، مما يجعلنا نربطها بالحرباء، لأنها تتغير طبقا للسياقات المحلية المختلفة؛ توضح هذه الورقة هذا الأمر وكيف أنه أصبح مترسقا في الذاكرة الثقافية الصينية.

الكلمات المفتاحية: سيميائيات، تشي غيفارا، الأيقونية، المثالية، الإيديولوجية.

\* الإذن بالترجمة: تم التواصل مع المؤلفة عبر البريد الإلكتروني ووافقت على الترجمة.

## ABSTRACT:

Being a worldwide popular icon, the Argentine Marxist revolutionary Ernesto “Che” Guevara has been differently re-appropriated by a variety of movements across the globe; but his reception and symbolization in contemporary China has been less discussed by western scholars. This paper examines the image and reception of Che Guevara in Chinese cultural memory from the 1950s to the present, revealing his manifold significations endowed by different social groups in various historical contexts. He evolved from a propagandized model of the socialist revolution and anti-American hero endorsed by the Chinese Communist Party, to a secret spiritual guide for the “sent-down” youth during the Cultural Revolution; from a nostalgic symbol for idealism generated by Guangtian Zhang’s milestone drama *Che Guevara*, to a subculture of “Qie Guevara” on the internet that voices discontentment with social and economic inequality. The complex evolution of Che Guevara’s image in modern China testifies to his chameleon-like potential to represent different ideals. This discussion shows how his image has been tailored to various local contexts and has become engraved in Chinese cultural memory.

## 1- تقديم:

تحول الثائر الأرجنتيني الماركسي إرنستو "تشي" غيفارا بعد حياته الأسطورية وموته المأساوي، شبه المقدس، إلى أيقونة عالمية شهيرة، شكلت الذكريات الثقافية لأجيال عديدة؛ يمكن تصنيف تلقي غيفارا في الصين تقريبا إلى أربع مراحل:

أولا، الفترة الممتدة من 1959 إلى 1965، حيث أقر الحزب الشيوعي الصيني غيفارا كرمز بطولي للثورة الاشتراكية ومعاداة أمريكا؛

ثانيا، الفترة الممتدة من (1966.1976)، حيث رفض الحزب رسميا غيفارا، وأصبح سرا هو المرشد الروحي "للمنبوزين sent-down" من الطلاب، الذين يعيشون حياة قاسية؛

ثالثا، الفترة الممتدة من ثمانينات القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين؛ حيث أصبح غيفارا رمزا للحنين للمثالية التي أصبحت نادرة في مجتمع يتجه نحو الاستهلاك والترفيه؛

رابعا، من عام 2012 إلى يومنا هذا، حيث أصبح مرتبطا بثقافة فرعية "Qie Guevara" بالصيغة الصينية، يعبر فيها مجموعة من الشباب عن قضاياهم المهمة، وعن موقفهم من اللامساواة الاجتماعية، والصراع الطبقي، والاستياء والتذمر السائد، ويطالبون بإعادة تعريف السعادة وتأمين الحرية والحق في أن يعيش الإنسان الحياة التي يريد.

## 2- من بطل اشتراكي إلى انتهازي بورجوازي:

نجحت الثورة الكوبية سنة 1959، وبوصول الخبر إلى جمهورية الصين الشعبية، على الجانب الآخر من المحيط الهادئ، هلّل الحزب الشيوعي الصيني (CCP) لهذا الانتصار، وأطلق حملة دعائية على مستوى البلاد قدم فيها التاريخ الكوبي وأشاد بالثورة، اعتمد "تشي" غيفارا، وهو شخصية مهمة في الثورة ووزير الصناعة آنذاك، من قبل الحزب الشيوعي الصيني كنموذج سياسي للثوري الاشتراكي وبطل قاوم الإمبريالية الأمريكية، بدأت خطابات وكتابات "تشي" تظهر بشكل متكرر في صحيفة الشعب اليومية، الصحيفة الرسمية الصينية التي يديرها الحزب مباشرة، وهي من أكثر المنشورات على نطاق واسع في الصين خلال تلك الفترة؛ ما بين 1959 إلى حدود سنة 1965، أي ما مجموعه 83 مقالة وملاحظات مترجمة لغيفارا في صحيفة الشعب اليومية، تسلط أغلبها الضوء على مناهضته للإمبريالية الأمريكية<sup>1</sup>. تمت كتابة العناوين بأسلوب مشابه لأسلوب "تشي": قال غيفارا إن الإمبريالية الأمريكية لن تجعل كوبا تستسلم<sup>2</sup>. قال غيفارا إنه لن يكون هناك سلام طالما أن الإمبريالية موجودة<sup>3</sup>. قال غيفارا إن الإمبريالية هي العدو الرئيسي لشعوب العالم<sup>4</sup>. الخ. جعلت هذه السلسلة من المنشورات "تشي" يظهر بشكل مثالي، حيث قدم على أنه بطل مناهض لأمريكا، وأن

1- Guo, Xueqing, *The Rise and Fall of a Hero*, Peking Foreign Language University, 2019, 12.

2- People's Daily, November 3rd, 1960, section 6. Database from Peking University Library.

3- People's Daily, April 18th, 1961, section 6.

4- People's Daily, December 28th, 1964, section 3.

العالم كله يدعّمه، إضافة إلى هذا الجانب الذي يظهر فيه موقف غيفارا كمناهض لأمريكا، نشرت صحيفة الشعب اليومية صوراً لزيارة غيفارا للصين في عام 1960، والتي تظهر مشاهد أصبحت أحداثاً هامة في الذكريات الصينية العامة: صور له وهو يتلقى الزهور من الطلاب، ولقائه مع الزعيم الصيني ماو Mao، وزيارته للقري الريفية، ولعبه مع الأطفال في رياض الأطفال...<sup>1</sup> كانت هذه الصور مترسخة في ذاكرة الشعب الصيني باعتباره زعيماً سياسياً ورمزاً للإنسانية.

انقلبت فجأة هذه الأيقونة، أي صورة الزعيم "غيفارا"، مع تحول السياسة الدولية إلى براديفم جديد؛ بعد فترة قصيرة من 1959-1965، بدأ الحزب الشيوعي الصيني بنأى بنفسه عن كوبا الاشتراكية: تدهورت علاقة الصين مع الاتحاد السوفيتي، واختارت كوبا أن تتحالف مع الاتحاد السوفيتي بقرار من فيدل كاسترو، في عام 1965، أصبح الخلاف بين البلدين حول تقليص إمدادات الأرز لكوبا من الصين بمثابة القشة التي قسمت ظهر البعير، حيث اتهم كاسترو في خطاب له يوم 6 فبراير 1966 بعنوان: "بيان كاسترو حول العلاقات الكوبية مع الحزب الشيوعي الجمهوري CPR"، الحكومة الصينية بـ"(إظهار) الأزدراء المطلق لبلده كوبا وللإمبريالية"<sup>2</sup>. تمت ترجمة النص الكامل لخطاب كاسترو ونشر في صحيفة الشعب اليومية بعنوان واضح: "بيان فيديل كاسترو المناهض للصين"<sup>3</sup>، شكلت هذه اللحظة بداية الحرب الباردة بين الصين وكوبا<sup>4</sup>، لم يكن الأمر من قبيل الصدفة، إذ أن آخرة مرة ذكر فيها غيفارا في صحيفة الشعب الصينية كانت في تلك السنة 1965، في خبر أعلن فيه استقالته ومغادرته كوبا من أجل القيام بثورة في الخارج، وبالضبط في بوليفيا<sup>5</sup>. إن انفصال الصين عن الاتحاد السوفياتي أُنذر بعهد الثورة الثقافية الصينية، وهي حركة أطلقها ماو تسي تونغ Mao Zedong لإعادة تأكيد إيديولوجيته وسلطته، لم يذكر في بداية هذه الحركة بأكملها من 1965 إلى 1976 أي خبر على الإطلاق عن غيفارا، ولا حتى عن اغتياله في عام 1967 الذي صدم العالم<sup>6</sup>.

رغم ذلك، لم يهتم الحزب بهذا الزعيم الثوري المؤثر، ولا بهذا الحدث. تُرجمت إلى الصينية خلال الثورة الثقافية الصينية سلسلة من الأعمال المتعلقة بـ"غيفارا"، سيرته الذاتية، حرب العصابات، مذكرات تشي غيفارا في بوليفيا (1971)، ونشرت من أجل "القراءة الداخلية internal reading"، وهو مصطلح اخترع للكتب التي لها قيمة أكاديمية ولكنها غير مناسبة للعامة من القراء، بسبب عدم صحة أفكارها<sup>7</sup>. تم انتقاد

1- Guo, *The Rise and Fall of a Hero*, 15.

2- Fidel Castro, "Castro Statement on Cuban-CPR Relations," 1966, Castro Speech Data Base, Latin American Network Information Center, <http://lanic.utexas.edu/project/castro/db/1966/19660206.html>.

3- People's Daily, February 22nd, 1966, section 3.

4- Guo, 49.

5- People's Daily, October 8th, 1965, section 3.

6- Guo, 33.

7- Zheng, Ruijun, "The Rule of 'Internal Reading' and the Publications of 'Grey Books' and 'Yellow Books'," *Publication Studies*, issue 11, 2014, 96.



غيفارا في الملاحظات الافتتاحية التي أملاها الحزب، لأنه لم يكن ثوريا اشتراكيا حقيقيا: "فهو لا يرد على الجماهير"، مارس "الانتهازية والمغامرة"<sup>1</sup>، وكان "ديمقراطيا ثوريا برجوازيا دعا ظلما إلى مناهضة النظرية الماركسية المتمركزة حول "حرب العصابات"<sup>2</sup>. تغير التقييم الرسمي لتشي غيفارا بشكل جذي في السبعينات لدرجة أنه احتوى على تناقضات ذاتية من الصعب التوفيق بينها، كانت صورة غيفارا ذات الوجهين: بدءا من البطل الاشتراكي إلى "الانتهازي البورجوازي". قد صممت بشكل لا لبس فيه طبعا لأجندة الحزب الشيوعي الصيني.

### 3- الايقونة الروحية للشباب "المنبوذ":

والعجيب، أنه بالرغم من أن الخطاب الرسمي للثورة الثقافية قد تخلى عن صورة غيفارا البطولية ونبذها، إلا أن الشباب المثالي "المنبوذ" والذي أرسل إلى الريف النائي لإعادة التعليم، قام بتنشيط وإعادة إحياء صورة "تشي" وتمثلها. في عام 1968، أسس الحزب الشيوعي الصيني "حركة التزوح إلى الريح"، حيث أرسل أكثر من 4 ملايين طالب جامعي وثنائي إلى المناطق الريفية لإعادة تعليمهم من خلال العمل الزراعي والعيش مع الفلاحين؛ سرعان ما وجد هؤلاء الشباب المتطوعين الطموحين في هذه الحركة، والمتحمسين لبناء مجتمع اشتراكي أنفسهم محاصرين في أعمال عمالية قاسية ومتكررة، محرومين من المنابع الروحية؛ عرف هذا الجيل بـ "الجيل الضائع the lost generation"<sup>3</sup>، وقد عمل يوما بعد يوم، ليدرك في الأخير تفاهة عمله، والمسافة بين حياته وحقيقة "الثورة الحقيقية". اكتشف هؤلاء الشباب المحيط ملهمهم الروحي "تشي" واستأنسوا بكتابات الموجهة "للقراءة الداخلية"، للتغلب على الندرة الشديدة والقيود الصارمة المفروضة على هذه الكتب، قام الطلاب بنسخ الكتب يدويا في الليل، وتم تداول هذه المخطوطات سرا، لقد قطع بعضهم عشرات الأميال فقط لاستعادة نسخة من مذكرات "تشي"، والتي عُمت بعد ذلك بين عدة قرى، وقرأها الكثير من الشباب المخلصين لدرجة أن النسخة صارت في حال يرثى لها<sup>4</sup>.

ملأت كتابات "تشي" قلوب هؤلاء الشباب بالمثل الثورية وروح المغامرة، واكتشفوا فيها الصدى العاطفي لتجربة غيفارا الأسطورية وشخصيته المفعمة بالمشاعر، حيث علق أحد القراء على تجربته في القراءة وقال: "أشعر أن روحي قد طارت إلى غابات أمريكا اللاتينية، على بعد آلاف الأميال، وقد غمرت بصوت روح المثل العليا والحب"<sup>5</sup>. ساوق الحزب الشيوعي الصيني كتابات غيفارا بمجموعة من الملاحظات الافتتاحية، التي

1- Guevara, Ernesto, Guerrilla Warfare, translated by Institute of Latin American Studies at Fudan University, Shanghai People's Publishing House, 1975, 2.

2- James, Daniel, Che Guevara, translated by Institute of Latin American Studies at Fudan University, Shanghai People's Publishing House, 1975, 1.

3- Lu, Xing, Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication, University of South Carolina Press, 2004, 195.

4- Ding, Dong, The Wandering of the Spirit, China Federation of Literary and Art Circles Publishing Corporation, 2000, 37.

5- Xu, Ruoqi, Chronicles of My Reading: 1962-1972, Anhui Literature & Art Publishing House, 2016, 73.

انتقدت وقللت من قيمتها عمداً، إلا أن الشباب رفضوا تلك التأويلات الرسمية؛ وبدلاً من ذلك، فقد اعتزوا بتجربة القراءة الفردية الخاصة بهم خلال أيامهم القاسية والوحيدة، أصبحت أسطورة غيفارا طاقة روحية هائلة تدعم هؤلاء الشباب المحبطين للتغلب على كآبة ومشقة حياتهم الريفية، لقد رفضوا الخطاب الرسمي، وبدلاً من ذلك أقاموا علاقة روحية فردية مع "غيفارا"، يتصورونها ويفهمونها بأنفسهم. إبان الفوضى التي وقعت زمن الثورة الثقافية، قام الحزب الشيوعي الصيني بالتلاعب بصورة "غيفارا" واستخدمها كسلاح سياسي، لكن في المناطق الريفية في الصين، استعاد الوعي الفردي والمثالية زحماً كبيراً، حيث انفصل "الجيل الضائع عن الخطاب الرسمي وسعوا جاهدين لحماية "غيفارا" الخاص بهم.

#### 4- تشي غيفارا على المسرح: الحنين إلى المثالية:

من أنار نور الفجر المحمر في الأفق؟

لا مزيد من آلاف الليالي المظلمة بعد اليوم

ربما سيبزغ الفجر مبكراً

يمكننا أن نسمعك وأنت تناديننا

.تشي غيفارا<sup>1</sup>.

بعد ثلاثين عاماً من الثورة الثقافية، أعادت المسرحية التجريبية "تشي غيفارا" هذا الاسم إلى الأذهان، والتي أخرجها الموسيقى والكاتب المسرحي جوانجيتيان زانج Guangtian Zhang، في بكين Beijing عام 2000<sup>2</sup>. بعد وقت قصير من الأداء الأولي، أصبحت المسرحية مشهورة في جميع أنحاء البلاد، واختيرت ضمن أهم عشرة "أحداث فكرية مهمة" في الصين سنة 2000<sup>3</sup>. غنى المخرج جوانجيتيان زانج بنفسه هذه الأغنية الافتتاحية السالفة الذكر، قبل رفع الستار. ولد زانج عام 1966، وقد شهد الحركات المثالية في الثمانينات 1980 في فترة مراهقته، في الوقت الذي كانت فيه الصين تتعافى من اضطرابات الثورة الثقافية، وكان الناس يكرسون أنفسهم للسعي من أجل الديمقراطية والحرية. لم تدم الفترة المثالية طويلاً، فقد سحقت فجأة بسبب حادث ميدان تيانانمين Tiananmen عام 1989، والذي أصبح من أكثر الأحداث رعباً وحساسية في الذاكرة العامة الصينية. شكلت سنة 1989 نقطة تحول مهمة، حيث أصبحت الأجيال الأكبر سناً تشعر بخيبة أمل متزايدة وإحباط في المشاركة السياسية، ركز الكثير منهم بعد ذلك على التنعم المادي والمتعة الشخصية، وكفوا عن النقاشات السياسية التي أصبحت لا تطاق بشكل مطرد بسبب قوانين الحزب،

1- Zhang, Guangtian, Jisu Huang and Shen Lin, Che Guevara, translated by Jonathan Noble, Modern Chinese Literature and Culture Resource Center, Ohio State University, <https://u.osu.edu/mclc/online-series/noble/>.

2-The recorded version, reproduced in 2005, can be watched at <https://www.bilibili.com/video/av18381153/>.

3- Feng, Tongtong, "A Musician's Artistic Transcendence and the Loss of Idealism: Guangtian Zhang's Che Guevara and its Controversial Reception," Nanking University Journal of Theatre Studies, 2016, issue 2, 166.

وابتعد الشباب عن الأمور السياسية، وانغمسوا في الترفيه والبحث عن التمتع المادي، وبدأ اسم "تشي غيفارا" يتلاشى من ذاكرة الناس مع فقدان الحماس السياسي والثوري لديهم.

أحيا زانج بمسرحيته "تشي غيفارا" سنة 2000 الذاكرة الصينية، وأعاد لها صورة "غيفارا" البطل والمثالي الذي لا يموت، وذكر الجمهور بماض مفعم بالأمل حيث لم تتدهور الأحلام إلى ديستوبيا dystopias. لم تقم المسرحية فقط بإعادة التاريخ وإحيائه، بل كانت أيضا دعوة غيورة لعدم طمس المثالية الشبيهة بـ "غيفارا" من المجتمع الذي يتجه الآن نحو الاستهلاك والترفيه<sup>1</sup>.

لم يوجد أي تشخيص مرئي لـ "غيفارا" على المسرح طوال المسرحية. كما أوضح زانج عمدا في النص، "يُمثل غيفارا على خشبة المسرح فقط بصوت آت من الكواليس"<sup>2</sup>، يخلق هذا الفعل السينمائي حضورا دائما له: كان غيفارا موجودا بالفعل كمثل، غير محدد كشخصية تاريخية وغير مرتبط بأي هدف سياسي. كانت مسرحية "تشي غيفارا" لزانج أكثر من إنتاج فني، فقد هدفت إلى النقد الاجتماعي؛ أدرج زانج العديد من العناصر الصينية في المسرحية، استخدم اللهجات الصينية، وأوبرا بكين، والأسلحة من فترة الحرب الصينية اليابانية في الأربعينيات 1940، مما خلق توازيا روحيا بين الصين وكوبا الاشتراكية يتجاوز الحدود الجغرافية والاختلافات الثقافية، بينما تدور جميع القصص في أمريكا اللاتينية، تقدم المسرحية إحالات وتلميحات مستمرة عن المجتمع الصيني المعاصر؛ كشف زانج عن قضايا مثل الفساد وغياب العدالة الاجتماعية والبيروقراطية، وقد صور مجتمع ما بعد الثورة الذي يعاني من الانحلال الأخلاقي والفرغ الروحي. "لماذا وضعت الأغلال الحديدية المكسورة مرة أخرى؟ لماذا أصبح عبد الأمس هو الملك الجديد مرة أخرى؟ لقد عكست كلمات الأغنية التي تفصل بين المشاهد خيبة الأمل من الوضع الراهن، لأن بعد سنوات من الثورة، لم يتحقق شيء مما حلم به، المساواة، العدالة... في أي مكان، بلغ النقد الاجتماعي في المسرحية ذروته في المشهد الختامي من خلال السخرية اللاذعة، حيث أصبحت امرأة، كانت قبل سنوات معلمة طموحة في المدرسة التي قتل فيها "غيفارا" بالرصاص، مرشدة سياحية في لا هيغويرا La Higuera وكسبت المال من خلال المبالغة في وصف لقاءها مع غيفارا لجذب السياح.

حذر زانج في نقده الاجتماعي من خطر النزعة الاستهلاكية والتسويقية، واقترح تسويق "تشي غيفارا"، كشكل من أشكال التسلي الجماعي، دون أن يلاطف الجمهور ويخفي قسوة التاريخ، ونقده اللاذع للمثالية. انتهت المسرحية وسط كم هائل من الأعلام الحمراء، وغنى زانج مع الطاقم بأكمله النشيد الأممي الصيني، وشاركهم الجمهور ذلك<sup>3</sup>. إن الأمل الذي تمثله أغنية النهاية هو الذي ساد طوال الوقت؛ تماما كما توجي الكلمات الافتتاحية: لا مزيد من آلاف الليالي المظلمة بعد اليوم، ربما سيبرز فجر مبكرا.

1- Feng, "A Musician's Artistic Transcendence and the Loss of Idealism," 169.

2- Zhang, Che Guevara.

3- Cheng, Yinghong, "Che Guevara: Dramatizing China's Divided Intelligentsia at the Turn of the Century," Modern Chinese Literature and Culture, Vol. 15 No. 2, Fall 2003, 5.

## 5- "كي غيفارا": نموذج الثقافة الفرعية الناشئة:

لكن الفجر لم يبرغ كما أراد زانج. بدلا من ذلك، في عام 2012، أعلنت في الصين الشعبية شخصية "لك تشو"، الذي عرف بلقب "كي غيفارا"، وهو متهم قُبض عليه لسرقته درجات كهربائية. عرفت هذه المرحلة تطورا جديدا في صورة "غيفارا"، والتي تحررت من كل التوقعات السابقة؛ انتشر في عام 2012 على الإنترنت مقطع فيديو يظهر "تشو" أثناء استجوابه لدى الشرطة، عندما سألته الشرطة عن سبب عدم بحثه عن عمل لكسب عيشه، ابتسم "تشو" وهو مقيد اليدين إلى القضبان، وأجاب بلكنة كوميدية: "العمل من أجل شخص آخر أمر مستحيل، لن أعمل أبدا لأجل شخص آخر طوال حياتي"<sup>1</sup>. تلمذ "تشو" ومظهره الفريد، الشعر الطويل والملتوي، ألهمت بسرعة المجتمع الصيني وربطته بصورة تشي غيفارا (الصورة 1).

صورة 1: لقطة من الفيديو يظهر فيها "لك تشو" الملقب بـ "كي غيفارا". مرفقا بالعبارة التي ردها باللغة الصينية: "العمل من أجل شخص آخر أمر مستحيل، لن أعمل أبدا لأجل شخص آخر طوال حياتي".



وهكذا لقب بـ "كي غيفارا"، فـ"كي" تعني "سارق أو لص" باللغة الصينية ولها نفس صيغة النطق مع "تشي Che"، أشاد به العديد من مستخدمي الإنترنت الشباب على سبيل المزاح، الذين وصفوا مدى تسليتهم وإلهامهم من تمرد "تشو" وهدوءه، واعتبروه "زعيمًا روحيا" لهم<sup>2</sup>. انتشر فيديو مقابلة "كي غيفارا" كالنار في الهشيم على وسائل التواصل الاجتماعي وحصد ملايين المشاهدات؛ الذي يبدأ بعبارة: "لن أعمل أبدا لأجل شخص آخر طوال حياتي"، وقد أرفقت هذه العبارة بالعديد من كلشيمات memes والإعلانات، وتحولت صورته، طبقا لتقنية الفوتوشوب، إلى صورة مماثلة للصورة الإيقونية لتشي غيفارا الشهيرة (أنظر الصورة

1-The full interview video can be watched at:

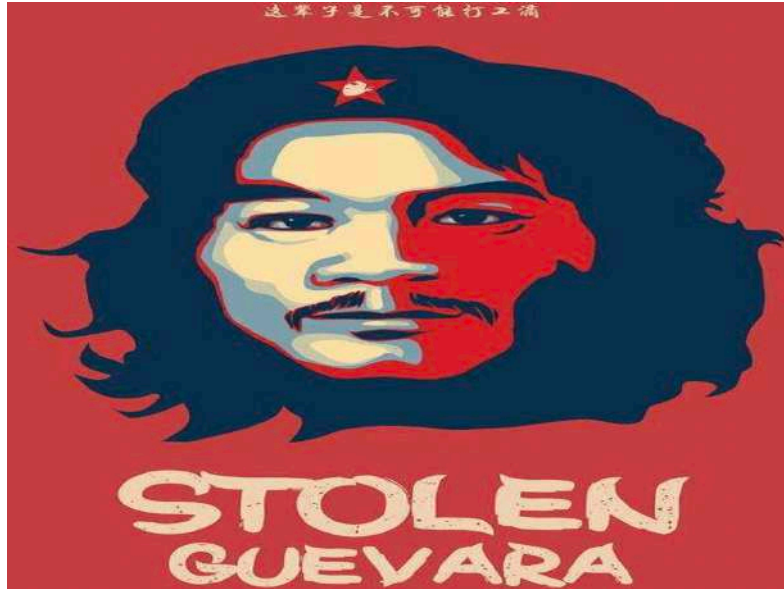
<https://www.bilibili.com/video/BV1fx411g74f?from=search&seid=12167295797719116576>.

2- Ye, Ruolin, "Fresh Out of Prison, Bike Burglar Qie Guevara Shuns Spotlight," Sixth Tone, 2020,

<https://www.sixthtone.com/news/1005528/fresh-out-of-prison%2C-bike-burglar-qie-guevara-shuns-spotlight>.

2). طبع الناس هذه الصورة الإيقونية الجديدة على القمصان... والتي ارتبطت بظهور ثقافة فرعية مفعمة بالحيوية. وبالفعل، فإن انقلاب صورة تشي غيفارا العامة من بطل ثوري إلى سارق دراجات تبدو مهزلة أكثر منها مأساة؛ لكن تحت الشعبية غير الطبيعية لـ"تشي غيفارا" تكمن الجوانب غير المرئية من اللاعدالة الاجتماعية والاستياء العام، عندما قال أنه "لن أعمل أبدا لأجل شخص آخر طوال حياتي"، استخدم "تشو" في الأصل كلمة dagong، وهي تشير في السياق الحديث إلى عمل المصنع الشاق والأجور المنخفضة، والبيئات القاسية وعدم الاستقرار، يمثل "لِك تشو" فئة اجتماعية تعيش على حافة المجتمع: العمال المهاجرون غير المتعلمين، الذين تركوا منازلهم الريفية للبحث عن فرص في المدن.

صورة 2: صورة لوجه "لِك تشو" على ملصق "تشي غيفارا" يقول السطر الذي في الأعلى:  
"العمل من أجل شخص آخر أمر مستحيل، لن أعمل أبدا لأجل شخص آخر طوال حياتي".



بعد فشل الاقتصاد الجماعي الصيني بشكل كارثي خلال القفزة العظيمة والثورة الثقافية، أجرى رئيس الوزراء دنغ شياو بينغ Deng Xiaoping إصلاحات اقتصادية في الثمانينيات 1980 شجع فيها المستثمرين، وألغى الملكية الجماعية للدولة، وعزز اقتصاد السوق الحر داخل بنية النظام السياسي الاشتراكي<sup>1</sup>. ونتيجة لذلك، شهدت الصين فترة من النمو الاقتصادي السريع والتمدد، وصفت بـ "المعجزة الصينية the China miracle"، لكن ما لم يُذكر هو التفاوت المتزايد في الدخل، والتفاوت العميق بين المجال الحضري والريفي، واستغلال 200 مليون عامل مهاجر من أجل بناء الاقتصاد.

1- Young, Jason. *China's Hukou System: Markets, Migrants, and Institutional Change*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, 49.

في عام 2010، قبل عامين من أن يصبح "كي غيفارا" رمزاً شائعاً، انتحر خمسة عشر عاملاً شاباً في شركة فوكس كون Foxconn في تشن تشن Shenzhen واحداً تلو آخر، نظراً لظروف العمل المأساوية التي يعملون فيها وساعات العمل الطويلة والفقر وضعف شبكة الإنترنت والوحدة التي أدت إلى الهشاشة وهددت حياتهم اليومية<sup>1</sup>. بينت هذه الحادثة كيف أن العنف البنيوي والقيود المؤسسية أدت إلى استبعاد المثل الأعلى الوردية الذي روجته الدولة القائل بأن: العمل الجاد يؤدي إلى النجاح.

ربما لاحظ الكثيرون هذه السخرية المتأصلة في السرد: أصبحت "الطبقة العاملة البروليتارية" المجموعة الأكثر استغلالاً وضعفاً بنيوياً في مجتمع أطلق على نفسه اسم "الاشتراكية". في الوقت الحاضر، لا تزال الأعلام الحمراء السائدة في الشوارع تُظهر "القيم الاشتراكية الجوهرية" الاثني عشر لكل مار، ومن بينها "الرفاهية" و"العدالة"<sup>2</sup>. الواقع بعيد عن المثالية؛ إن فيلم "بنات عاملات: من الريف إلى المدينة في الصين المتطورة Factory Girls: From Village to City in a Changing China" لـ "ليسلي شينج Leslie Chang"، الذي عرض عام 2008 في الولايات المتحدة، قد صور الحياة اليومية للعاملات المهاجرات في المصانع الصينية، من خلال حكمهن لحياتهن الفردية، وكيف أنهن كان يعملن لساعات طويلة لا حصر لها في ظروف مأساوية، وهن يقبعن في دوامة من الفقر واللامبالاة، محاصرات ضمن طبقتهم الاجتماعية<sup>3</sup>. بالرغم من ذلك، نادراً ما يسمح بمثل هذه المناقشات في الصين؛ تخضع كلمات مثل "الطبقة الرثة low-end population"، والتي ترتبط بالحياة المعيشية لهؤلاء المهاجرين إلى رقابة صارمة على "منصة الرقابة Microblog"، التي هي أكبر منصة إلكترونية في الصين، والتي تقوم بتوجيه الصحفيين والمدونين وتمنعهم من نشر أي رأي أو تدوينة قد تعكر الجو العام وتخلق اضطراباً اجتماعياً؛ حتى أن الاضطراب ممنوع كلياً.

أعاد فيديو "كي غيفارا"، الذي يجمع بين روح الغرابة والمزحة، الرأي العام إلى مسألة هذه الطبقة المهمشة dagong، والتي تشير في السياق الحديث إلى عمل المصنع الشاق والأجور المنخفضة، والبيئات القاسية وعدم الاستقرار؛ أي "الذين يقضون حياتهم وهم يعملون لحساب شخص آخر"، دون مأل مفرح. أطلق الناس العنان لفيض من المشاعر في حب "كي غيفارا"، بطل ما بعد الحداثة الكوميدي والمتمرد، كتب أحد مستخدمي منصة الأسئلة والأجوبة Q&A (Questions and Answers) "تشي هو Zhihu"، النسخة الصينية من موقع "كيورا Quora"، في تدوينته مازحاً: لقد فضح القائد "كي غيفارا" الاستغلال الرأسمالي للبروليتاريا"<sup>4</sup>؛ تذكر هذه القولة بالماضي الصيني الثوري حيث سادت لغة الصراع الطبقي، تحدثت صورة "كي" الصورة المثالية لـ غييلوا هرواكا Guerrillero Heroico، بحيث أن انحداره من ثقافة فرعية تعبر عن الفئة المهمشة جعل منه نكتة تفضح السلطة وتفككها؛ أصبح "لك تشو" الملقب بـ "كي غيفارا" أيقونة من

1- Chan, Jenny. "A Suicide Survivor: the life of a Chinese migrant worker at Foxconn." *Asia-Pacific Journal*, 11.31, 2013, 1-22.

2- "Core socialist values," *chinadaily.com.cn*, 2017,

[https://www.chinadaily.com.cn/china/19thcpcnationalcongress/2017-10/12/content\\_33160115.htm](https://www.chinadaily.com.cn/china/19thcpcnationalcongress/2017-10/12/content_33160115.htm).

3- Zhang, Leslie, *Factory Girls: From Village to City in a Changing China*, Random House, 2008.

4- Ye, "Fresh Out of Prison."

خلالها يعبر الناس عن معاناتهم واستيائهم وقلقهم المخفي. رفضت هذه الثقافة الفرعية أخلاقيات العمل الرأسمالي والتي صاغها رجال الأعمال، يقول شعار التوظيف الخاص بشركة فوكس كون Foxconn: "أنت لم تختار أن تولد، ما عليك إلا أن تحلم، وسوف تحلق عاليا، وتحقق ما تريد<sup>1</sup>." الآن، يستجيب الشباب لمقولة "كي غيفارا": "العمل من أجل شخص آخر أمر مستحيل، لن أعمل أبدا لأجل شخص آخر طوال حياتي"، قام هذا الوعي اليقظ للجيل الجديد برفض الأخلاقيات الرأسمالية التي تستعبد الإنسان وتعزله، بحيث أعاد هؤلاء انطلاقا من هذه الثقافة الفرعية تعريف مجموعة من المفاهيم منها "السعادة" و"النجاح"... طبقا للغتهم الخاصة.

## 6- خاتمة:

تباينت بشكل كبير صورة تشي غيفارا في الصين، حيث خضعت للتبئية، جعلت منه ممثلا لفئات مختلفة من المجتمع في سياقات تاريخية متنوعة، والأهم هو قدرته على ايقاظ الوعي الفردي والتمرد، سواء بالنسبة للشباب الذين أعيد تعليمهم خلال الثورة الثقافية، والذين طوروا مفاهيمهم الخاصة حول غيفارا المرتبطة بالتححرر من السلطة، أو الفنانين مثل جوانجيتيان زانج والذي استلهم صورة غيفارا المثالية في مسرحيته وعبر عن خيبة أمله من الوضع الراهن وخبية جيل كامل مما آلت إليه الثورة الصينية، أو العمال والشباب المعاصرين الذين تمردوا ضد النظام الرأسمالي الاستغلالي من خلال تشكيل ثقافة فرعية وصنعوا بطلا خاصا بهم هو "كي غيفارا"، ستستمر صورة "غيفارا" في التغيير مع مرور الوقت، لكن أفكار التمرد والمثالية والوعي الفردي، التي يرمز إليها غيفارا ستظل إلى الأبد ذكريات ثقافية في ذاكرة المجتمع الصيني، يعتز بها ويحتفل بها أولئك الذين يودون مستقبلا مشرقا.

1- Chan, "A Suicide Survivor."

## 7- المصادر والمراجع:

- 1- "Core socialist values," chinadaily.com.cn, 2017,  
[https://www.chinadaily.com.cn/china/19thcpcnationalcongress/2017-10/12/content\\_33160115.htm](https://www.chinadaily.com.cn/china/19thcpcnationalcongress/2017-10/12/content_33160115.htm).
- 2- Castro, Fidel, "Castro Statement on Cuban-CPR Relations," 1966, Castro Speech Data Base, Latin American Network Information Center,  
<http://lanic.utexas.edu/project/castro/db/1966/19660206.html>.
- 3- Chan, Jenny. "A Suicide Survivor: the life of a Chinese migrant worker at Foxconn." Asia-Pacific Journal, 11.31, 2013, 1-22.
- 4- Cheng, Yinghong, "Che Guevara: Dramatizing China's Divided Intelligentsia at the Turn of the Century," Modern Chinese Literature and Culture, Vol. 15 No. 2, Fall 2003
- 5- Ding, Dong, The Wandering of the Spirit, China Federation of Literary and Art Circles Publishing Corporation, 2000.
- 6- Feng, Tongtong, "A Musician's Artistic Transcendence and the Loss of Idealism: Guangtian Zhang's Che Guevara and its Controversial Reception," Nanking University Journal of Theatre Studies, 2016, issue 2.
- 7- Guevara, Ernesto, Guerrilla Warfare, translated by Institute of Latin American Studies at Fudan University, Shanghai People's Publishing House, 1975.
- 8- Guo, Xueqing, The Rise and Fall of a Hero, Peking Foreign Language University, 2019
- 9- James, Daniel, Che Guevara, translated by Institute of Latin American Studies at Fudan University, Shanghai People's Publishing House, 1975.
- 10- Lu, Xing, Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication, University of South Carolina Press, 2004
- 11- People's Daily, Database from Peking University Library.
- 12- Xu, Ruoqi, Chronicles of My Reading: 1962-1972, Anhui Literature & Art Publishing House, 2016.
- 13- Ye, Ruolin, "Fresh Out of Prison, Bike Burglar Qie Guevara Shuns Spotlight," Sixth Tone, 2020, <https://www.sixthtone.com/news/1005528/fresh-out-of-prison%2C-bike-burglar-qie-guevara-shuns-spotlight>.
- 14- Young, Jason. China's Hukou System: Markets, Migrants, and Institutional Change. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.



- 15- Zhang, Guangtian, Jisu Huang and Shen Lin, Che Guevara, translated by Jonathan Noble, Modern Chinese Literature and Culture Resource Center, Ohio State University, <https://u.osu.edu/mclc/online-series/noble/>.  
Zhang, Guangtian, Che Guevara, reproduced in 2005, <https://www.bilibili.com/video/av18381153>.
- 16- Zhang, Leslie, Factory Girls: From Village to City in a Changing China, Random House, 2008.
- 17- Zheng, Ruijun, "The Rule of 'Internal Reading' and the Publications of 'Grey Books' and 'Yellow Books'," Publication Studies, issue 11, 2014.

**حوار مع عالمة الاجتماع الفرنسية "آن موكسيل"  
تأثير كوفيد-19 على علاقاتنا الحميمة...**

**Ce que le covid-19 fait à notre intimité  
Entretien avec Anne Muxel**

**ترجمة بتصرف: محمد امباركي**

**باحث في علم الاجتماع  
جامعة ابن طفيل القنيطرة  
المغرب**

[medmbarki66@gmail.com](mailto:medmbarki66@gmail.com)



## حوار مع عالمة الاجتماع الفرنسية "آن موكسيل" (\*) تأثير كوفيد-19 على علاقاتنا الحميمة...

ترجمة: محمد امباركي

أجرت مجلة العلوم الإنسانية في عددها الأخير حوارا مع السوسيولوجية الفرنسية "آن موكسيل" (\*\*). حول إصدارها الأخير "الأخر عن بعد" L'autre à distance، والذي عملت فيه على استكشاف تأثيرات جائحة كوفيد19 وأثار التباعد الاجتماعي على العلاقات الأسرية، علاقات الصداقة، والحب وكذا العلاقات المهنية. نقدم أهم مضامين الحوار:

أكدت آن موكسيل، من الناحية المنهجية الخاصة بإدارة عملية التحقيق، أنه نتيجة ظروف الحجر الصحي اعتمدت تقنية تحقيق الغرفة Enquête en chambre من خلال الاتصال بالأشخاص عبر المراسلة، كما اختارت في تكوين عينة البحث طريقة ما يسمى بالعينة كرة الثلج Echantillon boule de neige، أي العينة التي تتوسع تدريجيا من خلال الممارسة... وكذلك اللجوء الى الأدبيات المكتوبة للمثقفين والمثقفين والتجارب التاريخية المرتبطة بالأوبئة.

جوابا عن سؤال حول مدى تأثير المسافة الاجتماعية في تغيير علاقتنا بالآخر، أوضحت الباحثة أن التأثير كان قويا، واستحضرت شعارا إذا كنت تحب أقبائك لا تقرب منهم كثيرا. وهو الشعار الذي ساهمت في

(\*) الحوار منشور في الأصل بالفرنسية بمجلة العلوم الإنسانية تحت عنوان :

Ce que le covid-19 fait à notre intimité. Entretien avec Anne Muxel. Propos recueillis par Salomé Tissolong, Grands Dossiers N° 65 - Décembre 2021- janvier - février 2022 .

(\*\*) أعمال آن موكسيل :

تتمحور أعمالها على الأشكال المختلفة لعلاقات الأفراد وخاصة الشباب بالسياسة من خلال تحليل مواقفهم وسلوكاتهم. فهي تعالج بشكل خاص مسألة الأشكال الجديدة للتعبير السياسي، العلاقة بالتصويت أو أيضا أنماط التنشئة وبناء الهوية السياسية. من أعمالها :

كتاب الشباب والسياسة. صدر سنة 996،

كتاب "أنا، أنت والسياسة. الحب والقناعات. صدر سنة 2008،

كتاب مشترك مع برونو كوتريس. كيف يمارس الناخبون اختيارهم؟ المجموع الانتخابي الفرنسي. صدر سنة 2007،

كتاب . 20 سنة في السياسة. أطفال الوهم. صدر سنة 2010

كتاب مشترك مع أوليفيه غياند. الإغراء الراديكالي: تحقيق حول تلاميذ الثانوي. صدر سنة 2018

هذا بالإضافة الى أن آن موكسيل عضو هيئة تحرير المجلة الفرنسية للسوسيولوجيا، كما اهتمت برهانات الذاكرة، بتقاطع الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، وكذلك اشتغلت على دينامية نقل القيم بين الأجيال (كتاب الفرد والذاكرة العائلية. صدر سنة 1996). إن قضية الحميمة حاضرة في جميع حقول البحث التي عملت آن موكسيل على استكشافها، وهذا العمل الذي تتابعه منذ 2021 م خلال كتابها "الأخر عن بعد. لما تؤثر الجائحة على العلاقات الحميمة".

انتشاره السلطات الصحية... فدعوة الابتعاد هاته عن أقرابنا لحمايتهم، أحدثت شرخا بين الحب والاقتراب الجسدي، وهذا الأمر هو مضاد للطبيعة طالما أنه يتمّ إزاء من نحب، فنحن مقتربون من بعضنا بعضا، وبالتالي فالأجساد هي هنا للتعبير عن هذه المشاعر وهذا التقارب. إنّ هذا الحرمان المفاجئ، وتعلم الحب عن بعد L'amour à distance لأننا أصبحنا خطرا على بعضنا بعضا، أحدث زعزعة قوية في العلاقات الحميمة لكل واحد منا.

لا يمكن للطرق الرقمية والافتراضية أن تعوض اللمس... قضية اللمس تخترق كلّ فضاءات وجودنا وحياتنا، من الأكثر حميمة وخصوصية – رابطة الأبوة، التعبير عن العشق- الجنس... الى الفضاءات الاجتماعية والعمومية لحياتنا الجماعية: الصداقة، العمل، حيث نمد اليد، ونقبل، ونرت على الكتف، ونتعانق من أجل التعبير عن الارتياح أو عن الدعم... اللمس هو أيضا إشارة تحيل على الثقة.

وبالنسبة إلى سؤال يتعلّق بصعوبة إقامة المسافة الاجتماعية داخل دوائنا الاجتماعية الضيقة، وهل ظلت العلاقات صامدة ولم تتركها التوجيهات الحكومية؟ قالت أن موكسيل أن الشعور بآثار المسافة الاجتماعية كان أقل داخل الأوساط البعيدة (زملاء العمل، الأشخاص الذين نلتقي بهم في الشارع، التجار...). لكن داخل الأوساط الأقرب يبدو من الصعب تجسيدها... مع ذلك لاحظنا فترات تباعد داخل هذه الدائرة الضيقة ذاتها. لدى الأزواج مثلا حيث رأينا تراجع الممارسة الجنسية خلال فترة الحجر الصحي. وربما أن العلاقات بين الآباء وأطفالهم قد انفلتت من قيود المسافة الجسدية. في الواقع، من الصعب أن تضع مسافة مع الأطفال... إن التوجيهات الداعية الى المسافة داخل الأسرة والمدرسة وضعت الأطفال في شروط غير قابلة للعيش، بل وزرعت الشك في شروط تنشئتهم الاجتماعية، في إطلالهم على العالم، في تعلمهم الاجتماعي والمعرفي.

ركزت أن موكسيل على الدور الذي لعبه الخوف – من المرض، من الموت، من الآخر بل وأيضا خوف الإنسان من نفسه- خلال الجائحة، في زعزعة علاقاتنا، وقالت في هذا الشأن أن تمثل الفرد لنفسه كخطر يؤثر في صياغة علاقته بنفسه وبالآخر... لقد أوضح علماء الطب النفسي كيف تطور لدى الأطفال شبح الخوف وفوبيا الرعب من خلال اعتقادهم أنهم قد يتسببون هم أنفسهم في موت آبائهم أو أجدادهم نتيجة خطأ صادر عنهم، ولم يقدرُوا نتائجهم. إن هذا الأمر كان له تأثير قوي على الرابطة النفسية والعاطفية داخل وسطهم الأسري.

هذا بالإضافة الى ترسيخ نوع من انعدام الثقة في العلاقة بالآخر. لا ينبغي التوجه الى الآخرين بطريقة تلقائية. لابد من الانتباه والحذر. لا نمّد اليد هكذا بطريقة عفوية، لا نقبل... إن المسافة الاجتماعية، العزلة المفروضة والدهشة التي لحقت بنا خلال المراحل الأولى من الحجر الصحي، كلّ هذا خلق انطواء على الذات، قلّص كثيرا من ساحات المخاطرة واللامتوقع...

في النهاية – تؤكد الباحثة – يمكن القول إن انعدام الثقة الذي سكن سلوكياتنا الشخصية امتد أيضا ليسكن مجال سلوكياتنا الاجتماعية ويمكن أن يشكل خطرا على المجتمع. كما ساهمت الجائحة حقيقة في انتعاش وترسيخ تكنولوجيا التعقب وأنظمة المراقبة التي يمكن أن تهدد الحريات الأساسية والديمقراطية.

لكن، ألم يساعدنا الخوف من الموت ومن المرض في استعادة الوعي بهشاشتنا ومحدوديتنا. وبالتالي ألم يساهم كل هذا في اقترابنا من بعضنا البعض؟

جوابا على هذا السؤال قالت آن موكسيل، في الواقع لقد وعينا بهشاشتنا على المستوى الشخصي والحميمي: هناك من فقد قريبا له، هناك من سقط مريضا، وهناك من تملكه الخوف على أقربائه، على نفسه... لقد علمتنا هذه الهشاشة أن نعي موتا كان حقيقة. هناك عودة لما هو تراجيدي...

هنالك شيء جماعي قيد التشكل. فبقدر ما كانت هذه الجائحة معاشة على مستوى العالم ككل، معاشة من طرف تجمعات واسعة، بقدر ما أجبرت عدد كبير منا على إعادة الاعتبار لقضية الانتماء الى جماعة أوسع تتخطى حدود فضائنا الشخصي والحميمي.

إن الأزمة الصحية كانت فرصة ليقظة مهمة مرتبطة بالقضايا الإيكولوجية. كانت هذه القضايا حاضرة في وعينا، لكن هشاشة الأنظمة الإيكولوجية وحاجة البشرية الى الحفاظ على الموارد المتاحة على الأرض جعلت منها قضايا أكثر راهنية...



## مقالات باللغة الأجنبية

### 31. Le décrochage scolaire: À qui est la faute et que faut-il faire?

*Dr. Hassen Zriba*.....544

**Le décrochage scolaire:  
À qui est la faute et que faut-il faire?**

**School dropout:  
Whose mistake is it and what should be done?**

**Dr. Zaoui Nejib**

**Université de Gafsa  
Tunisie**

**[zaouinejib@yahoo.fr](mailto:zaouinejib@yahoo.fr)**



## Le décrochage scolaire: À qui est la faute et que faut-il faire?

Dr. Zaoui Nejib

### الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الانقطاع المدرسي ظاهرةً متعددة الأسباب، خاصة وأن الدراسات العرفانية البيداغوجية تجاوزت الحتمية الاجتماعية والثقافية محددًا لاستفحال هذه الظاهرة. حاولنا أن نفهم تصورات الفاعلين التربويين ومسؤولياتهم في الانقطاع المدرسي اعتمادًا على استبيان مكون من سبع فقرات. نتائج بحثنا الميداني أكدت أن الانقطاع المدرسي لم يقع تناوله بصفة جدية بالبلاد التونسية بالرغم من خطورة تداعياته على المستوى الاقتصادي والاجتماعي. كذلك لاحظنا أن أغلب المدرسين المستجوبين يعتقدون أن الانقطاع المدرسي فعل حيني وليس صيرورة تستمد جذورها منذ طفولة التلميذ. الكلمات المفتاحية: المثابرة، الانقطاع المدرسي الداخلي، التمشيات البيداغوجية، هشاشة الوسط الاجتماعي، الدور الاحتوائي للمدرسة.

### Abstract:

This study aims at analyzing school dropout as a multi-caused phenomenon. Cognitive and pedagogical studies went beyond the social and cultural causes for its wide-spread. Basing our study on a survey of 37 questions we try to probe the perceptions of educational actors and their responsibility for school dropout. Our study discovered in discovering that school dropout was not seriously tackled by Tunisian authorities despite its gravity on the economic and social levels. We also noticed that educators perceived school dropout as a temporal deed and never a whole process stemming from childhood days.

**Keywords:** Perseverance, in school dropout, pedagogical practices, social vulnerability, school inclusion.



## 1-Introduction:

Les appellations courantes des élèves, pour qui la scolarisation longue est une occasion manquée, sont très nombreuses car leurs qualifications ne font toujours pas l'unanimité entre les chercheurs. Dominique Glasman notait que « *le décrochage scolaire est un objet aux contours flous. On ne peut en l'état que se contenter d'hypothèses quant à l'identité des décrocheurs et aux processus à l'œuvre* »<sup>1</sup>. Pour cerner le phénomène de la précocité de l'abandon scolaire, on a souvent recours à différents termes tels que : décrochage, présentéisme, absentéisme, déscolarisation, abandon scolaire, déperdition, etc. Cette polysémie reflète une diversité des contextes sociaux et une variété des causes de ce phénomène : en définitive, il y a des enfants et des parents en détresse.

Dans ce travail nous essayerons d'identifier les conceptions que les enseignants du primaire se font du décrochage scolaire afin de mieux comprendre la genèse de ce problème et dévoiler ses causes profondes. Par ailleurs, ce phénomène ne date pas d'aujourd'hui vu que l'analyse de décrochage doit se faire en amont, car le cumul latent des facteurs sociaux et cognitifs responsables de ce problème se déclenche dès la prime enfance.

Notre travail pourrait répondre aux questions suivantes :

- Le décrochage est-il le résultat de l'échec scolaire ou bien c'est le contraire ?
- Quelle est la connotation adéquate qui désigne l'abandon scolaire : décrocheur ou décroché ?
- Est-ce que le décrochage désigne un acte ou un processus ?
- Les facteurs de ce problème sont-ils d'ordre social ou cognitif ?
- Peut-on détecter des signes annonciateurs de ce décrochage ?

L'usage excessif du concept « décrochage » est d'autant plus remarquable que le terme était peu utilisé dans les textes officiels jusque-là.

Malgré l'ampleur de la problématique du décrochage scolaire dans le système éducatif, on ne peut que constater la faible part consacrée par les chercheurs, les décideurs politiques et les concepteurs des instructions officielles en Tunisie à ce phénomène.

---

1- Glasman Dominique, Le décrochage scolaire : une question sociale et institutionnelle, VEI Enjeux, n° 122, septembre 2000. P. 10.

## 2–La construction de notre échelle de mesure :

D'après les travaux d'Elisabeth Bautier (2003)<sup>1</sup> et Blaya Cathrine (2010)<sup>2</sup>, nous avons retenu 18 items qui ont été évalués sur une échelle de Likert de 5 points (5= tout à fait d'accord à 1 pas de tout d'accord). Après avoir soumis cette échelle de mesure à un comité scientifique, nous avons opté pour l'ajout d'autres items afin de bien discerner les conceptions que se font les enseignants du décrochage scolaire. Notre questionnaire se composera donc de 37 items.

La fiabilité de l'instrument de mesure a été testée afin de s'assurer de la justesse des résultats obtenus. L'analyse a montré qu'alpha de cronbach est de 0.725. Nous pouvons dire que les résultats obtenus par cette échelle de mesure sont en général valides.

**Tableau1 : fiabilité de l'échelle de mesure**

Statistiques de fiabilité	
Alpha de Cronbach	Nombre d'éléments
,725	36

### 2-1- Dimensionnalité de l'échelle de mesure:

Avec un échantillonnage par commodité, les réponses ont fait l'objet d'une analyse factorielle exploratoire, avec comme méthode d'extraction l'analyse en composante principale et méthode de rotation varimax.

Les résultats ont montré que les items peuvent être réduits à 4 dimensions :

- **Dimension 1 nommée « les représentations du décrochage chez les enseignants »** qui regroupe les items suivants :

Désengagement, parcours, processus, phénomène multifactoriel.

- **Dimension 2 nommée « les causes d'ordres scolaires »** qui comprend les items suivants :

1- Bautier., E, Décrochage scolaire, genèse et logique des parcours" (Rapport de recherche pour la DPD/MEN, Novembre 2010).

2- Blaya., C, Décrochages scolaires. L'école en difficulté, Edition de Boeck, Bruxelles, 2010.

Parcours, pratiques pédagogiques, outils, programmes chargés, infrastructure défaillante de l'école, maltraitance des enfants, redoublement, distance culturelle, éloignement, climat scolaire dégradé, expérience professionnelle.

- **Dimension 2 nommée « les causes d'ordre sociales »** qui comprend les items suivants :

Fabrication sociale et politique, sortie, échec scolaire, milieu social, analphabétisme, soutien familial, situation financière des parents, chômage, agressivité

- **Dimension 3 nommée « les responsables de décrochage scolaire »** qui regroupe : Responsabilité de l'élève, responsabilité pédagogique, repli, agressivité et manque de respect.

L'analyse de fiabilité de ces dimensions montre des alphas de Cronbach de :

- Dimension1: 0.734
- Dimension 1 : 0.774
- Dimension 2 : 0.712
- Dimension 3 : 0.652

## **2-2- Le choix de l'échantillon:**

Nous avons opté pour les enseignants du primaire qui sont les premiers à pouvoir diagnostiquer assez tôt les symptômes de décrochage et ce sont eux les mieux placés pour remédier à ce problème avec leurs propres ressources.

Ce travail est une étude de cas puisqu'on a choisi au hasard un échantillon réduit de la population mère. Nous avons questionné 100 enseignants répartis sur quatre établissements primaires qui sont l'école primaire Tarik Elmahata Elkssar, l'école primaire cité Tahrir Elkssar, l'école primaire Ouled Ahmed ben Saad et l'école primaire Edouali Gafsa.

## **3–Le décrochage: Abandon, échec ou déscolarisation:**

Souvent, le décrochage est nommé « abandon scolaire » ou « désengagement par rapport à l'école ». Mais, cette ambiguïté relative à la définition de ce concept révèle un autre problème d'ordre épistémologique. En effet, abandon ou désengagement nous incite à nous interroger si le décrochage est un acte ou un processus.

Le décrochage scolaire est une attitude passive et désintéressée à l'encontre de l'école. C'est l'aboutissement d'un long processus cumulatif de désengagement résultant d'une interaction entre milieu socio-économique et vécu scolaire. Ce parcours multifactoriel engendre un abandon de l'école et un désintérêt par rapport à la scolarité. Cédric Afsa signalait qu'« *il faut au préalable lever l'ambiguïté du terme décrocheur. Auquel le sens commun donne des contours très variés* »<sup>1</sup>.

**Tableau2 : rapport des moyennes**

	ABONDON	DESENGAGEMENT	SORTIE	DESCOLARISATION
Moyenne	3.97	3.60	3.80	3.60
N	100	100	100	100
Ecart type	1.301	1.440	1.338	1.153

Les résultats obtenus montrent que la majorité des enseignants conçoivent le décrochage comme un abandon scolaire avec une moyenne de 3.97 sur une échelle de 5 points et avec un écart type de 1.30.

L'étude de la relation entre les variables : abandon, désengagement, sortie, déscolarisation et expérience professionnelle dévoile une corrélation positive et moyenne entre expérience et désengagement (corrélation de Pearson significatif au niveau de 0,01). Les enseignants chevronnés se représentent le décrochage comme un processus de difficultés socio-scolaires et le perçoivent comme un désengagement vis-à-vis l'école.

**Tableau 3 : la corrélation significative entre expérience et désengagement**

		Corrélations	
		DESENGAGEMENT	EXPERIENCE
DESENGAGEMENT	Corrélation de Pearson	1	.659**
	Sig. (Bilatérale)		.000
	N	100	100
EXPERIENCE	Corrélation de Pearson	.659**	1
	Sig. (Bilatérale)	.000	
	N	100	100

\*\* . La corrélation est significative au niveau 0,01 (bilatéral).

Le décrochage scolaire est un phénomène complexe aux contours flous. Tout d'abord c'est un processus long et plein d'embuches d'ordre sociocognitif que connaît l'apprenant au sein

1 Afsa., Cédric, qui décroche, in Education formation, n°84, décembre 2013, Ovation, Paris, p.10.

de l'école. Au sens commun, la notion de décrochage se rapproche de celle de déscolarisation, d'abandon et d'échec scolaire.

Le décrochage désigne le désengagement de l'apprenant vis-à-vis de l'école, il finit souvent par une sortie précoce sans qualification. Il est le résultat d'un parcours scolaire et social embrouillé pour lequel l'intérêt pour l'école semble difficile.

Cependant, l'échec scolaire est un ensemble de difficultés répétées d'apprentissage signalées par un ou plusieurs redoublements d'années. Ainsi, l'échec scolaire n'est qu'un objectif pédagogique non atteint. L'échec d'après le dictionnaire Le Robert est « un revers éprouvé par quelqu'un qui voit ses espérances trompées ». L'échec est une souffrance qui a des répercussions sur la vie de l'élève. Elle permet de dénoncer le fonctionnement d'un système éducatif, en mettant l'accent sur les compétences scolaires et sur le processus de l'acquisition des connaissances.

Par ailleurs, la déscolarisation est une sortie précoce de l'élève avant l'âge de 16 ans. Il s'agit d'un manquement à la norme de droit. En effet, la loi n° 91-65 promulguée le 29 juillet 1991 stipule dans son article 7 que l'enseignement de base est obligatoire à partir de 6 ans jusqu'à l'âge de 16 ans. Mais, l'abandon scolaire est un concept souvent utilisé pour qualifier les élèves qui ont quitté l'école sans avoir un diplôme.

L'étude du décrochage scolaire nous permet de comprendre la réalité éducative parce qu'elle relie le scolaire à son environnement. A cet égard Glasman notait que « *parler de décrochage, de déscolarisation, cela permet d'articuler plus directement, dans les représentations, le dedans et le dehors de l'école ; c'est une manière de dire les difficultés d'un élève en les rapportant sans intermédiaire à leurs origines et à leurs conséquences sociales...avec le terme de décrochage, c'est, pourrait-on dire, l'intrication profonde de scolaire et du social qui est affichée dès la désignation du problème, dès le travail de dénomination* »<sup>1</sup>.

Le « décrocheur » est un adjectif utilisé pour désigner non seulement les élèves qui abandonnent, mais aussi les démobilisés, c'est-à-dire les élèves qui (sans quitter l'école) sont totalement démotivés. Ainsi, « *quand on pense aux décrocheurs, on pense à ceux qui*

---

1- Glasman Dominique, Le décrochage scolaire : une question sociale et institutionnelle, VEI Enjeux, n° 122, septembre 2000. P. 17.

*abandonnent le lycée. Mais cela pourrait conduire à sous-estimer l'ait qu'il existe des décrocheurs sur place, c'est-à-dire des élèves qui, sans quitter le lycée, sont totalement démobilisés »<sup>1</sup>.*

A la lumière du dépouillement des réponses des enseignants soumis à l'enquête, nous avons constaté qu'il y a une confusion entre les concepts soulevés ci-dessus. Nous signalons que cette confusion s'est manifestée très clairement, notamment dans les réponses des enseignants nouvellement recrutés.

#### **4– Le décrochage est un long processus des difficultés sociocognitives:**

Le décrochage scolaire désigne un processus plus ou moins long qui n'est pas nécessairement marqué par une information explicite entérinant la sortie de l'école. C'est une désaffection progressive ou une désaffiliation de l'élève à l'égard du système scolaire. Cependant, l'échec scolaire est une situation où un objectif éducatif n'a pas été atteint. Alors, l'échec scolaire touche un nombre important d'élèves qui connaissent des difficultés d'apprentissage répétées se traduisant par un redoublement récurrent. Le décrochage est un long processus dont les antécédents remontent à l'enfance. Il suffit d'écouter les décrocheurs pour comprendre que leur cheminement vers l'abandon a commencé très tôt, pendant l'enfance, dans la famille ou à l'école.

Dans ce même ordre d'idées, le traitement de l'échec scolaire est un objectif pédagogique non atteint. Vu que le décrochage est un processus de désengagement de l'école, l'échec scolaire est donc considéré comme l'une de ses causes.

Pour savoir si le décrochage est un acte ou un parcours, nous avons posé quelques questions à des enseignants du primaire. Les résultats obtenus présentent une moyenne de 3.70 pour l'item parcours avec un écart type de 1.43 et une moyenne de 3.67 pour l'item difficulté précoce avec un écart type de 1.45. Ce constat montre en même temps une relation de corrélation significative entre ces deux items de 0.634. Les résultats obtenus affirment le caractère processuel du décrochage.

---

1- Glasman Dominique, Le décrochage scolaire : une question sociale et institutionnelle, op cit. P. 13.

**Tableau4 : le décrochage comme processus**

	PARCOURS	DIFFICULTE PRECOCE
Moyenne	3.70	3.67
N	100	100
Ecart type	1.430	1.457

**Tableau 5 : relation de corrélation entre les variables parcours et difficultés précoces.**

Corrélations			
		PARCOURS	DIFFICULTE PRECOCE
PARCOURS	Corrélation de Pearson	1	.634**
	N	100	100
DIFFICULTE PRECOCE	Corrélation de Pearson	.634**	1
	N	100	100

\*\* . La corrélation est significative au niveau 0,01 (bilatéral).

## 5– Les facteurs du décrochage:

Le décrochage scolaire est un phénomène complexe et multifactoriel. La recherche sur les causes du décrochage scolaire est une voie vers la résolution de ce problème. Nous pouvons subdiviser ces causes du décrochage scolaire en deux types

### 5-1- Les causes d'ordre socio-économique:

- La vulnérabilité du milieu social
- Avoir peu de soutien familial pour les devoirs
- L'analphabétisme des parents
- Le chômage

Le décrochage scolaire et le décrochage social sont indissociables. En effet, il est impensable d'étudier le décrochage scolaire sans tenir compte de son contexte social et économique. L'origine sociale de l'enfant, la structure de sa famille et l'engagement parental constituent des facteurs qui influencent la persévérance scolaire des élèves. A cet égard,

Michel Janosz mentionnait que « *le décrochage apparaît comme un indicateur d'adaptation sociale des individus* »<sup>1</sup>.

De même, Le chômage est l'un des facteurs externes à l'école qui fait partie des causes de cet essoufflement. En effet, le taux élevé de chômeurs, la précarité de leur situation et l'impossibilité pour eux d'accéder au marché du travail produit chez les élèves un sentiment d'indifférence vis-à-vis l'école. Certains élèves s'interrogent sur l'avenir d'un long processus de scolarisation : pourquoi étudier si l'on croit que c'est sans avenir professionnel ? (Par ce que l'école porte en elle le salut pour l'ascension sociale).

L'analyse de nos résultats montre que les enseignants interrogés affirment que le milieu social défavorisé constitue un facteur déterminant dans le décrochage. La moyenne de ce facteur est de 3,97 avec un écart type de 1,31.

**Tableau6 : les facteurs socio-économiques du décrochage scolaire**

	MILIEU SOCIAL	CHOMAGE	ANALPHA	SITUATION FINANCIERE DES PARENTS
Moyenne	3.97	3.63	3.27	3.32
N	100	100	100	100
Ecart type	1.314	1.301	1.413	1.467

## 5-2- Les causes d'ordre scolaire:

Les variables scolaires sont subdivisées en deux catégories

Premièrement, les facteurs reflétant le caractère scolaire de l'individu. Il s'agit d'éléments objectivables du parcours scolaire comme le redoublement et les compétences scolaires des élèves.

Deuxièmement, les facteurs relevant de la conjoncture scolaire des élèves. Il s'agit là de caractériser les institutions scolaires comme les équipements et les pratiques pédagogiques.

Parmi les causes scolaires nous pouvons citer :

- Les écoles dépourvues d'outils nécessaires à l'enseignement sont les plus touchées par le décrochage scolaire
- Le redoublement

1- Janosz., M, l'abandon scolaire chez les adolescents, VEI Enjeu, n°122, septembre 2000, p. 105.



- Un contenu des cours magistraux très condensé
- Les programmes chargés
- L'infrastructure défailante de l'école
- La maltraitance des enseignants
- L'éloignement de l'école

Notre travail expérimental nous a permis de remarquer que la majorité des enseignants interrogés considère que le redoublement est un facteur déterminant du décrochage avec une moyenne de 3.73.

**Tableau7: les facteurs d'ordre scolaire**

	PRATIQUES PEDAGOGIQUES	PROGRAMMES CHARGES	REDOUBLEMENT	CLIMAT SCOLIAIRE DEGRADE
Moyenne	3.53	3.60	3.73	3.48
N	100	100	100	100
Ecart type	1.346	1.405	1.300	1.372

Les facteurs du décrochage scolaire puisent leurs origines dans deux registres, scolaire et social. Ces deux composantes interviennent conjointement pour accentuer le désengagement des élèves vis-à-vis de l'école. Dans cette perspective Pierre-Yves Bernard affirmait que « *il est probable cependant que l'effet de l'expérience scolaire capte une partie des facteurs sociaux, les élèves les plus en difficulté provenant plus fréquemment des catégories les plus défavorisées de la population* »<sup>1</sup>.

## **6–Peut–on lutte contre le décrochage?**

Lutter contre le décrochage consiste à favoriser tous les dispositifs qui suscitent la persévérance scolaire chez les apprenants. La résolution de ce phénomène s'appuiera sur une conception multidimensionnelle de l'expérience scolaire. Partant de ce constat, nous pouvons présenter quelques recommandations :

---

1- Bernard., P-Y, le décrochage scolaire, PUF, 2015 Paris, p. 71.

## 6-1- Le passage de l'intégration scolaire à l'inclusion scolaire:

Parmi les causes du décrochage, on cite la vulnérabilité du milieu social et culturel. De ce fait, le système éducatif doit passer d'une optique d'intégration vers une autre d'inclusion : dans la première, les élèves qui entrent à l'école doivent s'adapter à la scolarité en vigueur, quel que soient leurs performances et leur niveau social et économique. Dans la deuxième, la finalité primordiale est de reconstruire les écoles et le système éducatif en général de manière à les rendre capables de répondre aux aspirations de l'apprentissage des élèves. Ainsi, ce n'est plus à l'élève de s'adapter à l'école mais ce sont les écoles et les stratégies d'enseignement qui s'ajustent aux besoins de chaque élève, quelles que soient les diversités dues à l'origine sociale et au niveau économique des familles que sont les motivations, les capacités ou le rythme d'apprentissage.

Aujourd'hui, l'école a cessé de jouer le rôle d'ascenseur social pour la majorité des jeunes issus des milieux défavorisés. Elle s'avère incapable de briser les inégalités sociales. Ainsi, l'école participe parfois à la reproduction des classes selon le terme utilisé par Pierre Bourdieu et Jean -Claude Passeron. Alors « *l'école fait ici preuve d'une indifférence aux différences propice à la production d'inégalité scolaires* »<sup>1</sup>. Alors la lutte contre le décrochage scolaire passe par la lutte contre les inégalités sociales au sein de l'école et par la prise en considération des acquisitions affectives de chacun.

## 6-2- Des pratiques équitables qui n'excluent personne:

Le redoublement constitue à la fois un symptôme et une cause du décrochage scolaire. Alors la réduction de ce phénomène permet de réduire le taux du décrochage scolaire. Cet objectif nécessite un accompagnement éducatif spécialisé pour les élèves en retard dans leur cursus scolaire. L'aide au devoir, les heures hebdomadaires, les activités sportives et culturelles, les stages de remise à niveau et la pratique orale d'une langue étrangère pourraient être des moyens efficaces pour compenser le déficit de chance de réussite lié à l'environnement socio-économique et culturel des apprenants. Cet accompagnement éducatif se révèle comme une passerelle entre l'école et la famille. Mais, l'égalité des chances de la

---

1- Bonnéry Stéphane, Comprendre l'échec scolaire : élèves en difficultés et dispositifs pédagogiques, La Dispute, Paris, 2007. P : 33.

réussite scolaire repose avant tout sur une meilleure personnalisation des parcours de chaque élève quel que soit son milieu social.

### **6-3- Un enseignement fondé sur l'expérimentation:**

Souvent l'acte de l'apprentissage se traduit par un enseignant qui présente son savoir et un élève qui le reçoit. Cette approche peut engendrer chez l'apprenant un sentiment d'ennui et d'indifférence vis-à-vis de l'école. Bien entendu, un enseignement basé sur l'expérimentation attire mieux l'attention des élèves et les incite à réfléchir. Walgrave notait que « *l'école valorise moins l'intelligence concrète et préfère que l'intelligence abstraite. Elle rejette les expressions physiques et directes* »<sup>1</sup>.

L'objectif primordial de ce type d'enseignement est de créer chez les élèves des attitudes de conformité vis-à-vis du savoir enseigné. Les élèves obéissent aux consignes du cours magistral et cherchent à trouver la bonne réponse, sans pour autant apprendre le sens global de ce qu'ils ont appris. Cependant, la résolution d'une activité scolaire devrait être l'occasion de la relier à des activités antérieures et de l'associer à un autre savoir.

### **6-4- L'utilité de la neuropédagogie au sein de la classe:**

Bien entendu, nos apprentissages et nos assimilations sont toujours le résultat d'une activité cérébrale influencée par l'expérience et l'apprentissage au sein de l'école. Alors, la neuropédagogie, où interagissent la neuroscience, la psychologie et la pédagogie, renouvelle nos conceptions sur le développement mental de l'apprenant. Fabien Dworzak estime que « *les chercheurs en éducation ont, aussi, besoin de comprendre les progrès acquis en neurosciences pour soutenir ou contraindre les théories portant sur des questions de type : comment les organismes apprennent-ils?* »<sup>2</sup>.

L'imagerie cérébrale nous permet de mieux saisir le mécanisme de l'apprentissage chez les élèves. C'est une science qui agit sur le changement qui se produit dans le cerveau des élèves lorsque, dans une situation-problème, ils passent d'un mode d'apprentissage perceptif facile, automatisé et parfois erroné, à un mode logique difficile mais exact. Ce passage de

---

1- Walgrave., L, Délinquance systématique et vulnérabilité sociétale. Genève, Méridiens Klincksieck, 1991, p. 70.

2- Dworzack., F, neurosciences de l'éducation : centre et apprentissage, Harmattan, Paris, 2004, p. 14.

raisonnement est constitué comme étant le résultat d'un changement de stratégie d'apprentissage fondée sur le contrôle par l'inhibition des pratiques.

### 6-5- Réformer l'évaluation scolaire : vers une conception formative:

L'évaluation des apprentissages constitue, sans aucun doute, l'un des aspects les plus marquants de décrochage scolaire.

L'objectif de l'évaluation est de mesurer l'écart entre un apprentissage éventuel des élèves et les finalités visées par un enseignement en vigueur. Legendre Renald considère l'évaluation scolaire comme « *démarche ou processus conduisant au jugement et à la prise de décision. Jugement qualitatif ou quantitatif sur la valeur d'une personne, d'un objet, d'un processus, d'une situation ou d'une organisation, en comparant les caractéristiques observables à des normes établies, à partir de critères explicites, en vue de fournir des données utiles à la prise de décision dans la poursuite d'un but ou d'un objectif* »<sup>1</sup>.

C'est une démarche pédagogique qui vise à piloter et à maximiser l'efficacité de notre école. Cette conception a été parfois, à tort, comprise comme un étiquetage précoce des élèves afin de les écarter du système éducatif.

Cependant, l'évaluation a pour but de dépister les élèves « arrières » afin de proposer des stratégies et des auxiliaires pédagogiques susceptibles de remédier à leur apprentissage. Alors l'évaluation scolaire est une structure provisoire de mise en question de l'acte enseigner-apprendre.

L'évaluation formative est une stratégie pédagogique intéressante pour les compétences métacognitives puisqu'elle incite les élèves à contrôler leurs propres apprentissages, à faire attention à leur façon d'apprendre et à faire des ajustements, si nécessaire. Cette démarche de mesure peut ainsi conduire l'apprenant à développer la connaissance de soi qui influence sa motivation et son contrôle des apprentissages.

## 7–Conclusion:

L'école doit conforter l'estime de soi et non pas provoquer des fractures émotionnelles qui affecteront la personnalité de l'enfant. En effet, le décrochage est le résultat d'un long

---

1- Legendre., Dictionnaire actuel de l'éducation, Guérin, Québec, 2005.

processus de difficultés sociocognitives. Pour élucider la genèse de ce phénomène, il est indispensable de l'étudier depuis son possible avènement. Également, le décrochage est un phénomène multifactoriel qui nécessite une intervention non seulement pédagogique mais aussi politique, sociale et même parentale. Lutter contre le décrochage, c'est bien aménager une infrastructure pédagogique et sociale susceptible d'atteindre la persévérance scolaire. Séraphin Alava et Débora Poncelet notaient que « *l'accrochage scolaire est alors un enjeu partenarial, car il s'agit au-delà des différences culturelles et sociales, d'assurer aux enfants des conditions optimales d'accrochage. Dans cette perspective partenariale, l'action des parents est fondamentale* »<sup>1</sup>.

Par ailleurs, l'image de l'élève que l'école lui renvoie influe sur son interprétation des situations scolaires. Les élèves encouragés par l'école se sentent plus valorisés et plus épanouis. Stéphane Bonnéry signalait que « *les élèves qui ne se retrouvent pas dans les bonnes classes comprennent très vite que l'ambiance de leur classe va les pénaliser* »<sup>2</sup>.

Le rôle de l'école consiste à réduire la distance culturelle entre le milieu social de l'élève et les finalités scolaires. « *Chaque élève, dans sa scolarité et les apprentissages, se confronte à l'inconnu. L'ampleur de cet inconnu est inégale selon la distance culturelle, l'école prend peu en charge la mise en travail des élèves pour qu'ils s'approprient les modèles et les valeurs qui sous-tendent son fonctionnement, les usages scolaires du langage, les pratiques sociales liées aux savoirs* »<sup>3</sup>.

## 8–Questionnaire:

Le questionnaire ci-dessous vise à tester une échelle de mesure des conceptions que les enseignants se font du décrochage scolaire. En acceptant de répondre à ce questionnaire, vous nous aiderez à dévoiler les ambiguïtés relatives à ce concept. Par ailleurs, nous vous garantissons bien évidemment l'anonymat complet.

---

1- Alava., S, Poncelet., D, pratiques parentales d'éducation et accrochage scolaire ; revue Education et Formation, FNRS, Université de Mons, Belgique, n° 304-01, 2016.

2- Bonnéry. S, Comprendre l'échec scolaire, élèves en difficultés et dispositifs pédagogique », L'enjeu scolaire La Dispute, Paris, 2007, p. 144.

3- Bonnéry. S, *ibid*, p. 148.

Pour répondre il suffit d'indiquer votre degré d'accord par rapport aux propositions suggérées. Les possibilités des réponses vont de 1 (tout à fait d'accord) à 5 (pas du tout d'accord).

Nous vous remercions par avance pour votre esprit coopératif.

Les items	Tout à fait d'accord	Plutôt d'accord	Ni d'accord Ni pas d'accord	Plutôt pas d'accord	Pas du tout d'accord
Le décrochage scolaire est un abandon scolaire					
Le décrochage scolaire est une déscolarisation					
Le décrochage scolaire est une sortie anticipée et sans qualification du système éducatif					
Le décrochage scolaire est une responsabilité personnelle de l'élève					
Le décrochage scolaire est une responsabilité purement pédagogique					
Le décrochage scolaire est une fabrication sociale et politique					
Le décrochage scolaire est un « phénomène » multifactoriel					
Le décrochage scolaire est un échec scolaire					
Il s'agit d'un processus des difficultés d'apprentissage					
Il s'agit d'un désengagement par rapport à l'école					
Le décrochage scolaire est un parcours					
Le milieu social défavorisé provoque le décrochage scolaire					
L'analphabétisme des parents favorise le décrochage scolaire					
Les pratiques pédagogiques renforcent le déclenchement du décrochage cognitif					
Avoir peu de support familial pour les devoirs engendre le décrochage scolaire					

La situation financière des parents est à l'origine du décrochage scolaire					
Le nombre flagrant des diplômés chômeurs décourage les élèves à poursuivre l'éducation					
Les écoles dépourvus des outils d'enseignement sont les plus touchées par le décrochage scolaire					
Les programmes chargés et l'absence d'activités d'animation compliquent l'acte d'apprentissage et favorise le décrochage scolaire					
L'infrastructure défailante de l'école constitue un facteur du décrochage scolaire					
La maltraitance des enseignants provoque le déclenchement du décrochage scolaire émotionnellement et cognitivement					
Le redoublement accentue chez l'apprenant la tendance à abandonner l'école ou à faire l'école buissonnière					
La distance culturelle entre l'école et la famille amplifient les facteurs de risque du décrochage scolaire					
L'éloignement de l'école et l'absence des moyens de transport constituent un obstacle déterminant dans la poursuite de l'éducation.					
L'agressivité et le manque de maîtrise de soi constituent des symptômes du décrochage scolaire					
L'élève en risque de décrochage n'a pas d'intérêt et de motivation pour le scolaire					
L'absence du goût et le sentiment d'appartenance à l'espace scolaire sont les symptômes du décrochage scolaire					
Le décrochage scolaire désigne le dysfonctionnement du système éducatif					
Les difficultés précoces d'apprentissage sont le premier stade du décrochage scolaire					
Un climat scolaire dégradé pousse les élèves en difficultés au décrochage scolaire					

Le décrochage scolaire désigne le manque de clarté et de signification des activités scolaires					
L'absentéisme est un signe précurseur du décrochage scolaire					
Le décrochage scolaire est le résultat d'un décrochage cognitif (Détachement progressif de l'effort intellectuel nécessaire pour réussir)					
Le décrochage scolaire s'annonce par le repli de l'apprenant sur lui-même et par l'indiscipline					
Le décrochage scolaire est une sorte d'auto-exclusion et de manifestation intellectuelle du décrocheur contre les normes scolaires					

Expérience professionnelle en années :
Age :





## 9–Bibliographie:

- 1- Bautier, E., et Rayou., P, (2013), les inégalités d'apprentissage : Programmes, pratiques et malentendus scolaires, PUF, Paris.
- 2- Bautier, E., (Novembre 2003), "Décrochage scolaire, genèse et logique des parcours" (Rapport de recherche pour la DPD/MEN.
- 3- Bernard., P-Y, (2015), Le décrochage scolaire, PUF, Paris.
- 4- Blaya, C., (2010), Décrochages scolaires. L'école en difficulté, Edition de Boeck, Bruxelles.
- 5- Bonnéry, S., (2007), Comprendre l'échec scolaire, La dispute, Paris.
- 6- Boudesseul, G., (2013), Du décrochage à la réussite scolaire, L'Harmattan, Paris.
- 7- Berthet, Th. Et Zaffran, J., (2014), Le décrochage scolaire : enjeux, acteurs et politiques de lutte contre la déscolarisation, PUR, Rennes.
- 8- Covington, M.V. et Telle, K.M., (2000), Vaincre l'échec scolaire : changer les raisons d'apprendre, de boeck, Bruxelles.
- 9- Dworzack, F., (2004) Neurosciences de l'éducation : centre et apprentissage, Harmattan, Paris.
- 10- Flavier, E., (2014), Répondre au décrochage scolaire, de Boeck, Bruxelles.
- 11- Lieury, A., (2012), Mémoire et réussite scolaire, DUNOD, Paris.
- 12- Kemp, D., (2014), Mettre fin au décrochage scolaire, Paris.
- 13- Potvin, P., (2017), Prévenir le décrochage scolaire : Mieux comprendre la réussite ou échec scolaire de nos enfants ou adolescents, Béliveau, Paris.
- 14- Tardif, M. et Lessard., c, (2005), La profession d'enseignant aujourd'hui, de Boeck, Bruxelles.