

**مقاربات نقدية
في التربية والمجتمع**

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

العدد الثامن
حزيران / يونيو
ربيع (2021)

التنوير الآن: في الدِّفاع عن التنوير

د. نادر كاظم

ديسمبر والغياب: قراءة في قصيدة (ديسمبر) لأمل دنقل

د. عبد الصمد صقر

النسوية في السياق العربي، ظروف النشأة السيورة التاريخية وأبرز التحولات

د. زينب التوجاني

تخييل الذات في "أرق الروح" ليمنى العيد

د. فتحي فارس

الرأسمالية والتغير الاجتماعي رؤية ماركسية في رواية "جوع" لمحمد البساطي

د. هاني إسماعيل محمد إسماعيل أبو رطيبة

ماذا بعد وباء - كوفيد ١٩- COVID - في سوسولوجيا إعادة تشكيل العقل الجزائري

أ. د. علي سموك

نقد وتنوير

العدد الثامن - السنة الثانية- (حزيران - يونيو) 2021

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

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

watfaali@hotmail.com

watfaali55@gmail.com

(مواقع المجلة على الشبكة)

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

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

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 بو عزيزي	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

- تصدر مجلة نقد وتنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتنشر إلكترونياً على موقع: www.tanwair.com كما تنشر على الموقع الأكاديمي لرئيس التحرير www.watfa.net
- 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 حديث، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية ومقاربات 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 مميزة للباحثين وأن تقدم 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 حاجاتنا 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 ورقى المجتمع وتطوره حضارياً.

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 (ورقياً أو إلكترونياً) أو قدّم للنشر في أيّ مكانٍ آخر.
- يجب على الباحث أن يقدم تعهداً 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 التحكيم.

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس
التحرير على البريد الإلكتروني

critique.lumieres@gmail.com

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 المرسلة 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 وتضمنين 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 بجدية 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
- لمشاهدة فعالية المجلة والاطلاع على المقالات والأبحاث المنشورة فيها
- ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى هيئة التحرير على البريد الإلكتروني critique.lumieres@gmail.com

المحتويات

12	د. امبارك حامدي	كلمة مدير التحرير
الافتتاحية		
19 - 13	د. نادر كاظم	التنوير الآن: في الدفاع عن التنوير
بحوث ودراسات		
60-21	د. عبد الصمد صقر	ديسمبر والغياب: قراءة في قصيدة (ديسمبر) لأمل دنقل
75-61	أ. منير رقاد	العولمة وآليات التأثير على الهوية الثقافية: دراسة تحليلية
95-76	د. هشام صمايري	قراءة في الفكر التربوي بإفريقية، من خلال النصوص التراثية لابن سحنون والقابسي وابن الجزار
113-96	أ. د. عبد الله أبو إياد العلوي	سيكوسوسيولوجيا التمكين: مفاهيم، مقاربات وتجارب
139-114	د. هاني إسماعيل محمد إسماعيل أبو رطيبة	الرأسمالية والتغير الاجتماعي رؤية ماركسية في رواية "جوع" لمحمد البساطي
مقالات		
154-142	د. محمد رياض الدقداقي	نقد الإسلاميات الكلاسيكية عند محمد أركون
167-155	د. زينب التوجاني	النسوية في السياق العربي: ظروف النشأة السيروية التاريخية وأبرز التحوّلات
187-168	أ. معاذ التجّاري	المجتمع المدني كأفق للتفكير وكرهان حقيقي للتنمية البشرية

194-188	أ. د. عبد الله البريدي	مدخل تعريفى جديد: التعريف بـ "الكينونة الناقصة"	9
202-195	أ. د. علي سموك	ماذا بعد وباء - كوفيد - COVID 19 - في سوسولوجيا إعادة تشكيل العقل الجزائري	10
212-203	أ. هشام الحجوجي	أزمة الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية: واقع وتطلّعات	11
229-213	د. عمر بن بوجليدة	في تواطؤ "المؤمن" و"المواطن" وتعويض الإلهي بالإنساني "ماكس شتيرنر" و "نيتشه": استئناف المشروع وامتداداته	12
251-230	د. أحمد الدّبّوبي	الفن بما هو نموذج خصب لتأويلية كونية عند غادامير	13
265-252	د. هيبه مسعودي	إشكال التعليم العالي بين حتمية سوق الشغل والقيم الإنسانية: قراءة نقدية	14
283-266	د. عصام العدوني	سوسولوجيا الوقت الحر والترويح في المغرب: المفهوم والخصائص	15
302-284	فتحي فارس	تخييل الذات في "أرق الروح" ليمنى العيد	16
321-303	د. زهرة الثابت	رمزيتا الماء والنار في الأساطير والأديان	17
345-322	د. محمد بالزّاشد	المواد الدراسية ذات المرجعية الدينية والتربية على المواطنة: دراسة حالة التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي بالمنهاج التربوي التونسي	18
قراءات في الكتب			
373-347	أ. د. محمد محمود علي	قراءة نقدية في كتاب "إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا" للدكتور علي أسعد وطفه	19

386-374	أ. عبد الرزاق القلسي	مقام العشق في نظرية النبوة دراسة في كتاب: "العشق في النصوص المقدسة" للباحثة زهرة الثابت	20
392-387	د. فادي سعيد دقناش	مراجعة في كتاب: سوسيولوجيا الفن الإسلامي، لفردريك معتوق الإسلامي.	21
412-393	أ. سلمان العبدلي	تقديم كتاب "مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور تنويريًا" لجمال الدين دراويل.	22
مقالات مترجمة			
432-414	أ. زينب سعيد	التعذيب والهجرة: ظاهرة عالمية وبنوية، وجنورها الاجتماعية	23
مقالات باللغة الأجنبية			
494-434	Lafdil Hatim	Sociology: The ontological turn	24
505-495	Laghmari Mohammed	Finance islamique : quelle place pour une economie de partage ?	25
527-506	Dr. Mohammad Sh. Alkhateeb	Reasons Underpinning the Culture of Takfeer from an Educational Perspective : A Field Study	26
537-528	Ismail Benfilali	Chapter Review: Larsen Freeman's Prin- ciples and Techniques in Language Teaching (2000) Chapter 12	27
557-538	Dr. Raja Jadlaoui	L'atmosphère carcérale dans « Le désert des tartares » de Dino Buzzati et l'ab- surde emprise du temps	28

كلمة التحرير

التنوير ونسبية الحقيقة

من البداهة القول، نظريًا على الأقل، إن غاية كلٍّ مشتغل بالفكر والثقافة هي البحث عن الحقيقة، وأتته متجرد من الزَّيغ والهوى من أجل الفحص عنها ونشرها والمنافحة عنها، ويتداخل خطابه هذا غالبًا بنفحة أخلاقويّة نضاليّة/رسوليّة. غير أنّ للأمر صورة أخرى، لأسباب بعضها ذاتي لا يعيننا في هذا المقام، وأخرى موضوعيّة، منها أنّ الحقيقة بالمفهوم الحديث لم تعد أمرًا موجودا سلفا وما علينا سوى اكتشافها وإماطة اللثام عنها، بل باتت متبدّلة متغيّرة تتجلّى في خطابات مرتبطة بنظام السلطة والهيمنة كما يرى ميشيل فوكو، وهكذا باتت غير مطلقة في الزمان والمكان والبنى الاجتماعية، وتأخذ أشكالًا وآليات فتتحوّل هي نفسها إلى سلطة فتخترط في الصّراع والتنافس.

ومع ذلك فإنّ لترسيخ مفهوم النسبية مضافا إلى الحقيقة إنّما يعدّ من كشوفات الحداثة المؤسسة للتسامح من حيث تسفيه ادّعاء احتكار الحقيقة الذي ساد طويلا، وما يزال، والذي يعدّ في الآن ذاته المهاد المشرّع للعنف والتعصب باسم الدّين أو العرق أو المستوى العلمي والأكاديمي.

ومهما يكن، فإنّ معتنقي مفهوم الحقيقة القديم أنفسهم قد استطاعوا أن يجدوا منفذا لفتح كوة في جدار التعصّب، من ذلك أنّ أبا حيّان التوحيدي قد عمل على تحييد الكثرة العددية من أن تكون دليلا على إصابة الحقيقة (ومنه الإجماع في الفقه)، مثلما أن القلة ليست دليلا على مجانبتها، ذلك أنّ "الحق لا يصير حقًا بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلًا بقلة منتحليه". ومثله ميّز عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر بيار بورديو بين "حقيقة سوسولوجيّة" تذاق وتنتشر وتفرض اجتماعيًا، وأخرى يسمّيها "حقيقة حقّة" لا يضيرها أن تعتنقها قلة أو كثرة من النّاس. وقد فتح هذا وذاك مجالًا فسيحًا للتّسامح واعتناق قيم التنوير.

وقد اشتمل هذا العدد الثامن من مجلة "نقد وتنوير" على بحوث ودراسات ومقالات... متّحت من مجالات معرفيّة متنوّعة (التربية، علم الاجتماع، الفلسفة، النقد الأدبي، البحث الحضاري..)، سعى فيها الكتّاب والباحثون إلى تلمّس "حقائقهم" وفتح مسالك للتفكير، وتدبّر صنوف من المعارف مختلفة، جريا على سنّة هذه المجلة في الانفتاح على كلّ مجالات المعرفة ترسيخا لملكة التفكير النقدي، ومساهمة منها في تأثيل قيم البحث الرصين في الثقافة العربيّة المعاصرة.

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

افتتاحية العدد:

**التنوير الآن:
في الدفاع عن التنوير**

**The Enlightenment now:
in defence of the Enlightenment**

د. نادر كاظم

**كاتب بحريني وأستاذ الدراسات الثقافية
جامعة البحرين**

naderkadhim@gmail.com



التنوير الآن: في الدفاع عن التنوير

د. نادر كاظم

المخلص:

هذه مقاربة تدافع عن التنوير الذي لم يكن مجرد فكرة وحسب، بل هو مشروع إنساني كبير، وغير مكتمل ويسير دائماً نحو اكتماله غير المنجز. ويتجسد التنوير في هذه المثُل: الاحتكام إلى العقل، تسخير العلم من أجل ازدهار البشرية، احترام حقوق الإنسان ومعاملة البشر كغايات بحد ذاتها لا وسائل، تبني أخلاقيات الكونية الإنسانية، الثقة بقابلية الإنسان للتقدم، والنزعة التفاضلية تجاه المستقبل. وما دامت هذه المبادئ غير مكتملة وغير متحققة، سيبقى التنوير مشروعاً يستحق الدفاع عنه؛ لأن هذا سيكون دفاعاً عن حقنا الأصيل كأفراد في أخذ مصيرنا بيدنا، وفي امتلاك قرارنا وحرّيتنا وجرأتنا على الفهم واستخدام عقولنا بلا وصاية، وفي الوفاء لهويتنا الإنسانية الكونية.

Abstract:

This is an approach that defends enlightenment, which was not only an idea, but rather a great human project, incomplete and always moving towards its unfinished completion. The Enlightenment is embodied in these ideals: appealing to reason, harnessing science for the sake of humanity's prosperity, respecting human rights and treating human beings as ends in themselves rather than means, adopting the ethics of human universality, confidence in human capacity for progress, and optimism toward the future. As long as these principles are incomplete and unfulfilled, the enlightenment will remain a project worth defending. Because this would be a defense of our inherent right as individuals to take our destiny into our own hands, to own our decision, our freedom and our daring to understand and use our minds without guardianship, and to fulfill our universal human identity.

التنوير؟ الآن؟ أعرف أنّ كثيرين قد يستغربون أن يكتب أحد اليوم عن التنوير بعد أن صار التنوير سرديّة سيّنة السّمعة في أطروحات ما بعد الحداثة. نعم، أعرف كلّ حجج ما بعد الحداثة ضدّ التنوير ومقولاته الكبرى التي لا تستحقّ سوى التشكيك والنقض، بل درّسها طالبًا، وأدرّسها الآن أستاذًا، كما كتبتُ عنها أكثر من مرّة. لكنّي في كلّ مرة كنت أزداد اقتناعًا بأنّه من الخطأ الكبير التعامل مع الأفكار ككائنات حيّة تولد وتنضج ثمّ تضمحلّ وتموت وتُدْفَن إلى الأبد؛ لأنّه لو كان للأفكار دورة حياة كالكائنات الحيّة تمامًا لكان علينا، اليوم، أن ننبد كلّ أفكار سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وبقية فلاسفة اليونان، وابن خلدون، وابن مسكويه، وابن رشد، وبقية فلاسفة الإسلام ومفكره، وبودا، وكونفوشيوس، ولاو تسو، وأشوكا، وبقية فلاسفة الهند والصّين، وباروخ سبينوزا، وجون لوك، وديفيد هيوم، وفولتير، وروسو، ومونتسكيو، وكانط، وماركس، وبقية مفكّري التنوير الأوروبيّ، والطهطاوي، وخير الدّين التّونسيّ، والشّيخ محمّد عبده، وعبد الرّحمن الكواكبي، وفرح أنطون، وبقية مفكّري التنوير العربيّ. وننبد معهم، كذلك، كلّ فلاسفة العالم ومفكره في الشّرق والغرب على مدى التّاريخ البعيد والقريب. والحاصل أنّ للأفكار دورة حياة عنيدة أكثر ممّا نظن.

لكنّ التنوير ليس مجرد فكرة وحسب، بل هو مشروع إنسانيّ كبير، لكنّه غير مكتمل ويسير دائمًا نحو اكتماله غير المنجز. وسيبقى كذلك حتّى تتحقّق كامل مُثُل التنوير ومبادئه: الاحتكام إلى العقل، تسخير العلم من أجل ازدهار البشريّة، احترام حقوق الإنسان ومعاملة البشر كغايات بحدّ ذاتها لا وسائل، تبيّي أخلاقيّات الكونيّة الإنسانيّة، الثّقة بقابليّة الإنسان للتّقدّم، والتّزعة التّفاؤليّة تجاه المستقبل. وما دامت هذه المبادئ غير مكتملة وغير متحقّقة، سيبقى التنوير مشروعًا يستحقّ الدّفاع عنه؛ لأنّ الدّفاع عنه، عندئذٍ وفي جوهره، هو دفاع عن حقّنا الأصيل كأفراد في أخذ مصيرنا بيدنا، وفي امتلاك قرارنا وحرّيتنا وجرأتنا على الفهم واستخدام عقولنا بلا وصاية، وفي الوفاء لهويّتنا الإنسانيّة الكونيّة. ومن أجل هذا، يذهب مفكّر كبير مثل تزفتان تودوروف إلى القول بأنّ «فهمًا أعمق لهذه النّقلة الجذريّة [أي التنوير] من شأنه دون شكّ أن يساعدنا على العيش على نحو أفضل اليوم»¹، فيما يذهب ستيفن بنكر إلى أبعد من هذا حين كتب بأنّ «مُثُل التنوير خالدة، لكنّها اليوم أكثر ارتباطًا بالواقع من أيّ وقت مضى»²، كما أنّها مُثُل نبيلة وملهمة وتحتاج، اليوم وأيضًا أكثر من أيّ وقت مضى، «إلى دفاع مخلص»³ يعيد لها اعتبارها الذي تستحقّه بجدارة.

ومن منظور هؤلاء، لا بدّ من التّمييز بين مُثُل التنوير ومبادئه، وبين مآلات العصر الحديث وانحرافات. فقد جرت العادة على الخلط بين هذه وتلك بحيث يتم عادةً ربط كامل انحرافات العصر الحديث بقيم التنوير، فانحرافات العلم دليل على خطأ التنوير، وانزلاق الدّولة إلى الشّموليّة جرى بسبب التنوير،

1- تزفتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة: حافظ قويعة، (تونس: دار محمّد علي للنشر، ط: 1، 2007)، ص 8.

2- Steven Pinker, Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress, (New York: Penguin Books, 2018) p. xv.

3- المرجع نفسه، ص 4.

والرأسمالية المتوحشة هي بنت التنوير، والهولوكوست ومعاداة السامية والعنصرية والاستعمار وحتى الإرهاب نتائج لازمة لعقل التنوير إذا دُفع إلى حدوده القصوى، وتصاعد النزعة المادية والأنانية والعدمية يتحمّل التنوير وزرها الأكبر. وهذه قراءة ظالمة للتنوير، وهي تحمّله أكبر من حجمه؛ لأننا نعرف أنّ الأسباب التي أفضت بالعصر الحديث إلى مآلاته المؤسفة والمزعجة عديدة ومتشعبة، ومن السّخف اختزالها في سبب واحد اسمه التنوير. ثم بأيّ معنى يجري ربط هذه المآلات بالتنوير في حين يتم التغافل عن إسهامات التنوير في كل التحسين الذي جرى في حياة البشرية خلال قرنين؟ كان تودوروف يرى، على سبيل المثال، أن حركات مناهضة الاستعمار هي أكثر استلهاماً لمبادئ التنوير من الاستعمار ذاته، و«خاصة عندما تتبنّى (أي تلك الحركات) مقولات الكونية الإنسانية والمساواة بين الشعوب وحرية الأفراد»¹.

ستيفن بنكر، من جهته، كان يرى أن إنجازات التنوير هي «أعظم قصة حدثت» في مسيرة التاريخ البشري، وأن التنكر لها، ومعاملتها بلا مبالاة وأحياناً باحتقار، هو تنكّر لكلّ التحسين الذي جرى في أحوال البشرية، ولكل هبات و«نعيم التنوير: المواليد الجدد الذين سيعيشون أكثر من ثمانية عقود، والأسواق التي تفيض بالطعام، والمياه النظيفة التي تجري بإشارة من أصابعنا، والنفايات التي تختفي بإشارة أخرى، والأدوية التي تقضي على الإصابات أو الالتهابات المؤلمة، والأبناء الذين لم يعد يُدفع بهم إلى الحروب، والبنات اللاتي صار بإمكانهنّ السير في الشوارع بأمان، ومنتقدي أصحاب السلطة الذين لا يتعرضون للسجن أو التصفية، ومعارف العالم وثقافته الموجودة في جيب القميص»². هذه، بحسب بنكر، عيّنة بسيطة من إنجازات التنوير ونعمه، الأمر الذي يعني أن التنكّر للتنوير تنكّر لهذه الإنجازات وغيرها. قد يعترض البعض على كل هذا، وإلا فأين هي هذه النعم الآن بعد أن جرى تسليح كلّ إنجازات التنوير من أدوية مكافحة الإيدز إلى البرامج الصحية والغذائية لإطالة أعمار البشر؟ ثم أين هذه النعم عن تلك المجتمعات البائسة والفقيرة والمحرومة أو تلك التي ما زالت تعيش تحت رحمة هذه الدولة التسلطية أو تلك الجماعات المتوحشة؟ ولكن ألا يناقض هذا الاعتراض نفسه؟ إذا كانت هذه المجتمعات منكوبة بالفقر والجهل والمرض والتسلط المتوحش والهويات القاتلة والقتل المجاني... إلخ فبماذا تحلم؟ ألا تأمل في التنوير حين تحلم بسيادة مثل الحرية والمساواة والنزعة الإنسانية والعلم وحقوق الإنسان؟

ومع هذا، فإنه لا مناصّ من أخذ نقد التنوير بجدية. نعم، قد يكون البديل عن التنوير كارثياً وحتى «رجعياً»، لكن لا بدّ من الاعتراف بأنّ التنوير انطوى على الكثير من الأوهام، كما أنّ رفع مثلّ التنوير إلى مرتبة التقديس عادة ما ينتهي إلى أدلجة التنوير برمته. الأمر الذي سيؤدّي، عاجلاً أم آجلاً، إلى وضع هذه المثلّ فوق مرتبة الإنسان نفسه، وهو الكائن الذي لم يأت مشروع التنوير إلا من أجل ازدهاره وتحريره. سبق للتنوير أن تعرّض لانتقادات كثيرة منذ أيام جان جاك روسو، ثم فردريك نيتشه وآخرين، إلا أن نقد مدرسة فرانكفورت يمثل ذروة الانتقادات التي عرفها التنوير خلال القرن العشرين. ومدرسة فرانكفورت (تُعرف أحياناً باسم النظرية النقدية) هو اسم لإسهامات مجموعة مفكرين ألمان اجتمع شملهم في «معهد البحوث

1- روح الأنوار، ص 38.

2- Enlightenment Now, p. 4.

الاجتماعي» بجامعة فرانكفورت منذ العام 1923، كان أبرز هؤلاء هم: ماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، وهربرت ماركيز، وحتى والتر بنيامين الذي لم يكن عضواً رسمياً في المعهد. كان روسو ونيتشه قد سبقا هؤلاء بتقويض المرتكزات الأساسية للتنوير الأوروبي، روسو عندما انتقد فكرة التقدّم، وتأليه العقل، وصعود الذات الحديثة، وطالب، بدلا من ذلك، بالعودة إلى الطبيعة وتمجيد «المتوحّش النبيل». فيما تولى نيتشه تقويض الحداثة الغربية من أساسها، فما يسمّيه الآخرون حضارة وتقدّماً، يسمّيه نيتشه انحطاطاً وتقهقراً. أما العقل، إله التنوير الحداثي الأكبر، فليس أكثر من نتوء عارض في مسيرة ذلك «الحيوان المتوحّش» الكامن في أعماق الإنسان، والذي كان موضع تمجيد نيتشه وحلمه الأسمى والذي جسّده في صورة «الإنسان الفائق أو السوبر مان».

ومع هذا يبقى كتاب «جدليّة التنوير» (1947)، الكتاب المشترك لثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، أعمق نقد يوجّه إلى التنوير من الداخل حتى الآن. كوّنت مدرسة فرانكفورت مزيجها الخاص من الهيجلية والماركسيّة والفرويدية، فأمنت بقيم التنوير الطليعي والعقل التحرري، إلا أنها فوجئت بأن النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي كانت تنتظر اضمحلاله (الرأسمالية الصناعيّة) قد استوعب كلّ الفاعلين الاجتماعيين الطليعيين، واستوعب، في داخله، التنوير نفسه، وصادر كل فرص التحوّل الجذري في المجتمع. كان هؤلاء يتحدثون، في البداية، عن الطبقة العاملة الصناعيّة (البروليتاريا)، ثم وسّع ماركيز الدائرة ليدخل في نطاقها كل المهتمّين الذين يقفون خارج اللّعبة. والخلاصة أنّ مدرسة فرانكفورت تنهت إلى أنّ الشركات الرأسمالية الصناعيّة دخلت على خطّ إنتاج الثقافة والتنوير، فسحبت البساط من تحت أقدام المثقّفين «الطليعيين»، وراحت تغرق الأسواق بكلّ إنتاجات الثقافة التجاريّة الضخمة المتاحة للاستهلاك السريع: الكتب الأعلى مبيعاً، الروايات العاطفيّة «التأفّهة»، ومعارض اللّوحات الفنيّة، وأفلام هوليوود النمطيّة، وكاسيتات الموسيقى التجاريّة، وعروض المسارح الجماهيريّة «الهابطة». كانت الثقافة هي الحصن الأخير لمثل التنوير والتحرر، فإذا بالصناعة الثقافيّة تستحوذ على هذا الحصن، وتحوّله إلى أداة أساسيّة من أدوات إعادة إنتاج كيانها الخاصّ عبر خلق إحساس عامّ بين الجمهور بالرّضا الرّائف عن الواقع القائم. الأمر الذي يعني أنّ المعركة حسمت لصالح الشركات الرأسمالية الصناعيّة التي كانت تتلاعب بالجمهور (الطبقة العاملة والنساء والمهتمّين على نحو خاصّ)، فإذا «كان العامل وربّ عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقلّ أناقة عن ابنة مستخدمها، وإذا كان الرّنجي يملك سيّارة من طراز كاديلاك، وإذا كانوا جميعاً يقرأون الصّحيفة نفسها»¹، فإنّ هذا يدلّ على التّمائل أو على الأقل يوهّم بالتّمائل وبزوال التّفاوتات بين الطبقات.

قدّم هربرت ماركيز صياغة مكتملة لتفسير مآلات قيم التنوير والتحرر في المجتمعات الصناعيّة الحديثة. كان ماركيز يسعى إلى تفسير حالة بدت له غريبة وشاذّة، بل محرّجة بالنسبة للنظريّة النقديّة آنذاك، وهي الحالة التي تتمثّل في أنّ التحوّل الجذري بات ضرورة ملحّة، لكنّه مستحيل في الوقت ذاته. وهذا

1- هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: منشورات دار الآداب، ط: 3، 1988)، ص 44.

تناقض بحاجة إلى تفسير فكيف أصبح التغيير (ثورة البروليتاريا) مستحيلًا في المجتمع الحديث بالرغم من ضرورته؟ وهو ذات الإشكال الذي طرحه هوركهايمر وأدورنو عندما افتتحا كتابهما، «جدلية التنوير»، بالسؤال عن السبب الذي دفع «الإنسانية إلى الغرق في ضرب جديد من البربرية بدل أن تدخل في حالة إنسانية حقيقية؟»¹. الجواب، عند ماركيز، هو أن المجتمع الصناعي المتقدم تمكن من تطوير قدرته على الضبط والسيطرة من جهة، وضاعف من قدرته على خلق شعور عام بالرضا الزائف لدى فئات عريضة داخل المجتمع. وهو رضا يتحصّل بسبب قدرة هذا المجتمع الصناعي على إنتاج خيارات التمتع الفردي وتوزيعها على نطاق واسع، الأمر الذي نجح (أو أوهم الناس بأنه نجح) في تحقيق الإشباع الكامل لحاجات الناس الأولية. وبهذه الطريقة الماكرة، تمكن هذا المجتمع من قمع الحاجة إلى التغيير والتابعة من مشاعر الاستياء وعدم الرضا، وهو القمع الذي كان يتناسب «تناسبًا مطردًا مع قدرته على إنتاج الخيرات وتوزيعها على صعيد أوسع وباطراد»².

إن التأمل في نقد مدرسة فرانكفورت يكشف أنه لم يكن سوى محاولة (ربما كانت متشائمة ويائسة) لاستنقاذ التنوير ممّا أسماه هوركهايمر وأدورنو «التدمير الذاتي للتنوير»³. لقد اقتنع هذان المفكران الألمانيان، وهما يشاهدان ألمانيا تنحدر إلى النازية، ومعاداة السامية تصير سياسة دولة (لا ينبغي أن ننسى أنّهما كانا من أصل يهودي، وأنّهما كتبا كتابهما أول مرة في العام 1944)، اقتنعا بأن التنوير كان يحمل بذرة تدميره الذاتي بداخله؛ لأنّ تنصيب الإنسان ككائن أسى من كلّ الكائنات، وتسخير العقل والعلم من أجله للسيطرة على الكون والطبيعة، كلّ هذا سيؤدّي، حتمًا، إلى كوارث بيئية واختلالات حيوية غير قابلة للإصلاح. ثم إنّ تقديس العقل والإعلاء من شأنه على حساب العواطف والمشاعر الروحية والعلاقات الإنسانية سيقود حتمًا إلى انحطاط هذا العقل إلى مستوى الآلة التي لا تفكر في شيء سوى حسابات المنافع والأرباح حتّى لو كانت على حساب الإنسان وازدهاره وتحزّره. أطلق هوركهايمر وأدورنو على هذا النوع من العقل مصطلح «العقل الأداتي»، وهو عقل يركّز على حسابات النتائج والأرباح وتكنولوجيا الإنتاج والتوزيع، ولا يعنيه سوى انتخاب أكفأ الوسائل والأدوات لتحقيق الغايات المختارة مهما كانت هذه الغايات حتى لو كانت ضدّ التنوير الحقيقي، وضدّ رفاهية الإنسان وازدهاره. لقد جاء كتاب «جدلية التنوير» في سياق سعي هوركهايمر وأدورنو من أجل تصحيح انحرافات التنوير، وتمهيدًا «إلى مفهوم إيجابي للتنوير يحزّره من ذلك التنوير الواقع في قبضة الهيمنة العمياء»⁴، ويعيده مجددًا إلى مفهومه الأساسي كتقدّم فكري «يهدف إلى تحرير الوجود الإنساني من الخوف»، والسعي من أجل ازدهار الإنسان ورخائه وتحريره من كلّ أشكال الهيمنة والاستغلال والتقييد.

1- Max Horkheimer and Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments, edited by Gunzelin Schmid Noerr, translated by Edmund Jephcott, (California: Stanford University Press, 2002), xiv.

2- الإنسان ذو البعد الواحد، ص 30.

3- Dialectic of Enlightenment, p. xvi.

4- المرجع نفسه، ص. viii.

إنّ هذا ليس نقدًا جذريًا للتّنوير بحدّ ذاته، بقدر ما هو محاولة لتصحيح انحرافات التّنوير حتّى لو كانت هذه الانحرافات متمكّنة من التّنوير ذاته. يؤمن هوركهايمر وأدورنو بأنّ «التّنوير ضروريّ ومستحيل في آن واحد، ضروريّ لأنّه لولاه لاستمرّت البشريّة في سعيها إلى تدمير الدّات والتّقييد، ومستحيل لأنّه لا يمكن تحقيقه إلّا عبر النّشاط البشريّ العقلانيّ، بينما العقلانيّة نفسها هي أصل المشكلة»¹. وعلى خلاف هذه الرّعة التّشاؤميّة التي انتهى إليها هوركهايمر وأدورنو، كان يورغن هابرماس، تلميذ أدورنو، أكثر إيجابيّة عندما آمن بأنّ انحرافات التّنوير يمكن تصحيحها بمزيد من التّنوير، وأن مشروع التّنوير وقيم الحرّيّة والاستقلال الفرديّ والمساواة والكونيّة الإنسانيّة، مشروع غير منجز حتّى الآن، وأنّه لا يزال بالإمكان استنقاذه في المستقبل عبر السّعي البشريّ المخلص، والصّمود في وجه شبكات الضّبط والهيمنة الأخذة في التّوسّع.

يتبنّى أغلب هؤلاء، أدورنو وهابرماس وحتّى تودوروف وبنكر، معنى التّنوير الذي صاغه إمانويل كانط في مقالته القصيرة والشّهيرة والتي جاءت كجواب على سؤال «ما التّنوير؟» (1784). وبحسب كانط، فإنّ التّنوير «هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه»²، والمقصود بالقصور هنا هو عجز الإنسان عن استعمال عقله دون وصاية أو توجيه أو إرشاد من أحد أو من جهة ما. إنّ التّنوير، على هذا التعريف، يعني الاستقلال الفكريّ والشّجاعة والجرأة على الفهم واستعمال الإنسان لعقله دون وصاية، وهي حالة تقع على الضّدّ من الانسياق الأعمى وراء أفكار الآخرين وآرائهم مثلما ينساق القطيع. وبحسب كانط فإنّ شعار التّنوير هو التّالي: «تجرّأ على أن تعرف، وكن جريئًا في استعمال عقلك أنت» لا عقل الآخرين.



1- جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: مقدّمة مختصرة جدًّا، ترجمة: أحمد الروبي، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للثقافة والتّعليم، ط: 1، 2015)، ص 25.

2- Immanuel Kant, An Answer to the Question: What Is Enlightenment? Translated by James Schmidt, in: James Schmidt (ed), What Is Enlightenment? Eighteenth-century Answers and Twentieth-century Questions, (University of California Press, 1996), p. 58.

بحوث ودراسات

1. ديسمبر والغياب: قراءة في قصيدة (ديسمبر) لأمل دنقل
د. عبد الصمد صقر 21
2. العولمة وآليات التأثير في الهوية الثقافية: دراسة تحليلية
أ. منير رقاد 61
3. قراءة في الفكر التربوي بإفريقية، من خلال النصوص التراثية لابن سحنون والقاسي وابن الجزار
د. هشام صمايري 76
4. سيكوسوسيولوجيا التمكين: مفاهيم، مقاربات وتجارب
أ. د. عبد الله أبو إياد العلوي 96
5. الرأسمالية والتغير الاجتماعي رؤية ماركسية في رواية "جوع" لمحمد البساطي
د. هاني إسماعيل محمد إسماعيل أبو رطيبة 114

ديسمبر والغياب:
قراءة في قصيدة (ديسمبر) لأمل دنقل

December and absence
A reading in the poem (December) by Amal Dunqul

د. عبد الصمد صقر

أستاذ مساعد
الجامعة الأمريكية للعلوم الإنسانية (AUHS)

for2samad93@gmail.com



ديسمبر والغياب:**قراءة في قصيدة (ديسمبر) لأمل دنقل****د. عبد الصمد صقر****الملخص:**

تجربة أمل دنقل الشعريّة تجرّبة تستحق الدّرس لآتسامها بالوعي الفنّي المجنح. حيث تجتمع فيها الموهبة الفذة، والعناية بالبناء اللغوي، والتّعدد الدلالي، والغنى الإيقاعي من الداخل والخارج، والقصدية المتأّتية من تسلّحه بنسق فكريّ محدّد (أيدولوجيا)، فضلا عن سعيه إلى الإبداع في رؤيته ورؤياه.

من هنا، يتوجه هذا البحث إلى تسليط الضوء على نص قصيدة (ديسمبر) وعلى علاقاته بمختلف جوانبها ومستوياتها. ولأنّ هذا النصّ لم يفرد بدراسة خاصة، على حد علم الباحث، فقد كان لوقوفنا عنده أهمية كبيرة تمخّضت عنها نتائج عدّة أدّى إليها تحليل النص وتفكيكه، واستنطاق بناه السطحيّة والعميقة، وإعادة امساءلته في محاولة منّا للوصول إلى الدلالات الممكنة، واستكناه الجماليات التي اشتمل عليها سواء ما كان منها ظاهرا أو مسكوتاً عنه.

وبناء على ما تأسّس، نروم في هذا البحث الوقوف على الفكر في النص ومصادره الدينية، والتاريخية، والأدبية، والثقافية والفلسفية كما نروم الإمام بتفاعلات الشاعر مع هذه المصادر.

ولعل لتحليل الكيفيات والآليات التي لجأ إليها الشاعر في نصّه نصيبٌ في الاستفادة من ثمره هذه القراءة النقّدية التي تعاملت مع النصّ ومستويات الغياب فيه دون إسقاطها لأحكام أو آراء مسبقة عليه. فالنتائج التي نخلص إليها بتدبرنا لهذا النصّ هي حصيلة إبحار فيه وغوص على أمل صيد لآئ المعنى أو الإمساك بشيء منها.

كلمات مفتاحية: غياب- احتجاج-تمرد-سجن-موت.

Abstract:

Amal Dunqul's poetic experience is worth studying, as it is an experience characterized by winged artistic awareness. In his poetic works which combination of exceptional talent, care in linguistic construction, semantic pluralism, rhythmic richness from the outside and the inside, and the intentionality derived from his own (ideology). His quest for creativity in his vision and visualization.

The research scrutinizes a poem' depth (December) to shed the light on textual relationships on several aspects and levels. Moreover, this text was not previously studied to the best of the researcher's knowledge, thinking over its importance, and benefits analysis outcomes, interrogation, re-questionings. It is an attempt to understand the possible connotations, and the aesthetics included in the text, whether it was apparent or explored by the unsaid.

However, analyzing the poem showed the poet's intertwining in the text, including religious, historical, literary, cultural and philosophical backgrounds. The poet's interactions with these sources were also acquired through his text.

Perhaps the analysis of the methods and mechanisms that the poet resorted to in this text had a share in benefiting from the fruit of this critical reading that dealt with the text and levels of absence in it. Without previous judgments or opinions. Rather, the results were the result of sailing in it, and diving deep into the text in order to catching pearls that would have been possible - if they existed - to be obtained, or something related to pearls of the text of poem "December".

Key words: Absence-revolt-prison-death-alienation

1- المقدمة:

تَتَطَلَّعُ الْأَسْطُرُ التَّالِيَةُ إِلَى تَنَاوُلِ نَصِّ شِعْرِيٍّ لَمْ يَكُدْ يَأْخُذُ حَقَّهُ مِنَ الدِّرَاسَةِ بِالْقَدْرِ الَّذِي حَظِيَ بِهِ غَيْرُهُ مِنْ نُصُوصِ الشَّاعِرِ أَمَلٌ دُنُقُلٌ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ قَدْ يُعَزَّزُ كَثِيرًا أَوْ قَلِيلًا مِنْ فَرَضِيَّةِ أَنَّ الْعَمَلَ الشَّعْرِيَّ فَنُّ شَمُوسٍ، أَوْ شَمُوصٍ - إِذَا شُنَّتْ - لَا يُتِيحُ مَنَّهُ لِأَيِّ فَارِسٍ مَا لَمْ يُثْبِتْ عَمَلِيًّا أَنَّهُ يَتَمَتَّعُ بِرُوحِ الْفُرُوسِيَّةِ مَسْكُونًا بِفِتْنَةِ الْمُغَامَرَةِ الْمُخْفِوْفَةِ بِالزَّلَلِ وَبِالْعَطَبِ مِنْ نَاحِيَةٍ وَبِالْإِغْرَاءِ الْخَلَابِ مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، وَأَنَّهُ يَكْتَسِبُ مَهَارَاتٍ تَمْنَحُهُ الْقُدْرَةَ عَلَى الْبَقَاءِ فِي لِيَاقَةِ عَالِيَةٍ تُمَكِّنُهُ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى آخِرِ الشُّوْطِ - الَّذِي هُوَ النَّصُّ فِي هَذَا السِّيَاقِ - مِنْ دُونَ سُقُوطِ وَشِيكَ وَمُحْتَمَلٍ فِي آيَةٍ لَحْظَةٍ. بَلْ لَعَلَّ الْأَقْرَبَ إِلَى الْحَقِيقَةِ هُوَ أَنْ يَتَوَقَّعَ دَارِسُ النَّصِّ الْفَنِّيِّ - الْأَدْبِيِّ وَالشَّعْرِيِّ بِصِفَةِ أَحْصَ - وَيُرَجِّحَ احْتِمَالَ الْفَشْلِ فِي ذَلِكَ أَكْثَرَ مِنْ احْتِمَالِ النَّجَاحِ.

أوليس جَوْهَرُ الْعَمَلِ الْفَنِّيِّ - وَالشَّعْرِ خُصُوصًا - يَكْمُنُ فِي كَوْنِهِ مُحَاوَلَةً مَا؛ لِلْقَبْضِ عَلَى الزَّمَانِ، أَوْ عَلَى لَحْظَةٍ مُكْتَفَةٍ مِنْهُ قَدْ تَسْتَوِي وَمَفْهُومِ الْخُلُودِ؟ أَوْلَيْسَتْ مِثْلُ هَذِهِ اللَّحْظَةِ جَدِيدَةً بَأَنَّ تَتَمَاهَى فِي الْخُلُودِ؟ لَعَلَّ ذَلِكَ كُلُّهُ نَابِعٌ مِنْ إِشْكَالِيَّةِ الشَّعْرِ نَفْسِهِ، هَذَا الْعَصِيَّ عَلَى التَّعْرِيفِ الْجَامِعِ الْمَانِعِ الَّذِي يَحْدُهُ، وَهُوَ غَيْرُ الْمَحْدُودِ حَقًّا، حَدًّا مُنْطَلِقِيًّا أَوْ فَنِّيًّا؛ لِكَوْنِهِ صَعْبًا، وَصَعُوبَتُهُ تَلِكُ جَوْهَرِيَّةٌ فِي تَكْوِينِهِ؛ أَمَا كَانَ لِشَاعِرٍ أَنْ أَوْصَى وَهُوَ عَلَى فَرَاشِ مَوْتِهِ بِالشَّعْرِ خَيْرًا، مِنْذُ أَمَدٍ طَوِيلٍ مِنَ الْقُرُونِ؛ فَقَالَ¹:

الشَّعْرُ صَعْبٌ وَطَوِيلٌ سَلَّمُهُ	إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ
زَلَّتْ بِهِ إِلَى الْحَضِيضِ قَدَمُهُ	وَالشَّعْرُ لَا يَسْطِيعُهُ مَنْ يَظْلُمُهُ
يُرِيدُ أَنْ يُعْرِيهُ، فَيُعْجِمُهُ	وَلَمْ يَزَلْ مِنْ حَيْثُ يَأْتِي يَخْرُمُهُ //

مَنْ يَسِمُ الْأَعْدَاءَ يَبْقَى مَيْسَمُهُ؟

وَهَذَا التَّأْبِيُّ عَلَى التَّعْرِيفِ لَيْسَ فِي الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ كَمَا قَدْ يَبْدُو، وَإِنَّمَا كَذَلِكَ فِي اللُّغَاتِ الْأُخْرَى؛ فَعِنْدَمَا بَدَأَ لِيَاكُبْسُونُ الْوُقُوفَ عَلَى سُؤَالِ: مَا الشَّعْرُ؟ فِي مَقَالَةٍ لَهُ تَحْمَلُ الْعُنْوَانَ نَفْسَهُ²، قَالَ: "يَنْبَغِي لَنَا إِذَا أَرَدْنَا تَحْدِيدَ هَذَا الْمَفْهُومِ أَنْ نُعَارِضَهُ بِمَا لَيْسَ شِعْرًا. إِلَّا أَنْ نَعَيِّنَ مَا لَيْسَ شِعْرًا لَيْسَ، الْيَوْمَ، بِالْأَمْرِ السَّهْلِ؛" وَلِذَا فَقَدْ يَكُونُ مُرِيحًا لِلنَّفْسِ أَنْ يَتِمَّ اللُّجُوءُ إِلَى الْخِيَالِ لِإِدَارِ حَوْلِ الشَّعْرِ فِي مُحَاوَلَاتِ التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ أَلَيْسَ مِنَ الْمَجَازِ الْجَمِيلِ، وَالْمَوَارِبِ فِي آيٍ مَعَا أَنْ يُحَاوَلَ أَمَلٌ دُنُقُلٌ نَفْسُهُ أَنْ يُعَابَرَ عَنْ فِعْلِ مُمَارَسَةِ الشَّعْرِ - فِي مُقَابَلَةٍ لَهُ - بِأَنَّهُ الْبَحْثُ عَنْ لُؤْلُؤَةِ الْمُسْتَحِيلِ؟ وَلَرُبَّمَا كَانَ الْخُلُودُ أَقْوَى أَوْجِهَ الْمُسْتَحِيلِ، أَوْ أَقْرَبَ مُرَادِفٍ لَهُ، وَلَعَلَّ الْأَدَقَّ دَلَالَةً أَنَّهُ خَيْرٌ تَجَلَّى مِنْ تَجَلِّيَاتِهِ؛ وَمِنْ هَذَا الْجَانِبِ كَانَ الشَّعْرُ، أَوْ كَادَ يَكُونُ صُعُوبَةً مُرَكَّبَةً؛ وَذَلِكَ:

1 - الحطيئة، جرول بن أوس (... - نحو 45 هـ = ... - نحو 665 م)، ((ديوان الحطيئة)، بشرح ابن السكيت والسكري والبيحستاني))، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1378 هـ-1958 م، ص 356.
2 - ياكبسون، رومان، (قضايا الشعرية)، ترجمة محمد الولي، ومبارك حنون، المغرب-الدار البيضاء، دار توبقال [سلسلة المعرفة الأدبية]، الطبعة الأولى، 1988 م، ص 9.

عائد أولاً: إلى أنه من تلك المحاولة الأزلية، والأبدية من مقترفيه، التي سبق الإلماع إليها قبل، فيما يتعلّق بالسّعي إلى الخلود.

- ثانياً: لأنّه كائن أثيريّ مشبوب بالسّحر، إن لم يكن هو السّحر نفسه، وليس له من وجودٍ مُشخّصٍ بأبعادٍ ثلاثة.

ولعلّ جوهر المسألة الشعريّة يكمنُ هنا؛ إذ يتعاملُ الشعراءُ-والنقادُ من بعدهم- مع هاجسهم، أو أرقبهم الدائم، وهم يشقون، ويشغفون في آن معاً، بتعاملهم مع مادّة ليس لها من الأبعاد إلا بُعد واحد، ألا وهو الزّمان، وذلك ما يدعى بالبُعد الرابع على حدّ تعبير أصحاب مصطلح الفيزياء. وفيما عدا ذلك فالشّعر كلّهُ لا يكاد يكون إلا ما ورائياً (ميتافيزيائياً)؛ إن من حيث مادّته، وإن من حيث أثره. كما أنّ الزّمان نفسه مُشكّلةٌ (مُزمنةٌ) وجودياً، وفيزيائياً، وفلسفياً، وقتياً، حتّى ليكاد يكون هو والقلقُ سواءً بسواءٍ. وهذه المحاولة، ليست في حيز الشرح والتفسير لأنّها تنطلق من مُسلمة أنّ الشعر لا يُشرح، لكنّه يُتلقى، وإنّ أيّ محاولةٍ لشرحه - في هذه المُسلمة - إنّما هي محاولةٌ مُحكّمةٌ بالفشل لأنّها في مُقابل الحقيقة الشعريّة - وهي حقيقة ذات طبيعة خاصّة - بإفساده؛ فقد تُشرح معاني مُفرداتٍ من القصيدة، أو قد تُشرح معاني كلّ كلمةٍ فيها، ولكن هل هذا شرحٌ للشّعر؟ وإذا كانت خيّر طريقةٍ لفهم السيمفونية هي إعادة سماعها كما يُقال وبما أنّ الشعر كالموسيقى. غير قابل للتفسير، فإنّ خيّر طريقةٍ للتعامل معه هي إعادة تلقّيه، ومن ثمّ فهل أن تعدّد القراءات في النصّ، وفي النصّ الشعريّ على وجه التخصيص يقوم دليلاً على تمعّن الشعر، وعلى أنّه أكبر من أن يُصاد؛ لكونه نصّاً معانداً، وحمالاً أوجه؟ وقد يكون في الوُسع السّبح في فلک الأسئلة السابقة، واكتشاف بعض علاقات النصّ الشعريّ في ضوء ما تتيحه القراءات التفاعليّة التي تحاوره، وتضيء بعضاً من جوانبه، وشيئاً من مجاهله عسى أن يُصاد ما يُظفر به من مكنوناته وذلك باستبصار ما فيه من رؤية وتشكيلٍ فنيّ.

نصُّ القصيدة:

ديسمبر¹

{1}

تتساقط أوراقُ "ديسمبر" الباهتة!

.....

هو عمُرٌ من الرّيح

(هذا الذي بين أن تترك الورقة الغصن

حتّى تلامس أطرافها حافة الأرض)

عمُرٌ من الاضطراب

1- دنقل، أمل، (الأعمال الشعريّة الكاملة)، بيروت، دار العودة، والقاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1985/4/1م، ص ص

فَافْتَرِشْنَ جِوَارِي - أَيُّهَا الْبَاحِثَاتُ عَنِ الذَّاتِ -
وَجْهَ التُّرَابِ

وَتَعَالَيْنَ.. نَرُو الْأَقَاصِيصَ..

عَنْ رَاحَةِ الرُّوحِ

عَنْ لَذَّةِ الْإِغْتِرَابِ

وَعُبُودِيَّةِ الْأَعْصَنِ الثَّابِتَةِ.

{2}

أَخَذُوا أَصْدِقَائِي لِلسَّجْنِ لِكَيْمَهُمْ فِي لِيَالِي الْحَنِينِ

يُقْبِلُونَ، لِنَشْرَبِ كَأْسَيْنِ..

فِي الْبَارِ ذِي الرُّذْهَةِ الْخَالِيَةِ

فَإِذَا دَقَّتِ السَّاعَةُ الثَّانِيَةَ

صَفَّقَ الْخَدَمُ الْمُتَعَبُونَ

فَاخْتَفَى أَصْدِقَائِي وَهُمْ يَضْحَكُونَ

- نَلْتَقِي ثَانِيَةَ

- نَلْتَقِي اللَّيْلَةَ الثَّالِيَةَ..

.....

بَعْدَ مَا خَرَجُوا انْقَطَعَ الْخَيْطُ مَا بَيْنَنَا

وَاسْتَطَالَ السُّكُونُ

كَانَ مَا بَيْنَهُمْ: ذِكْرِيَّاتٌ.. وَخُبْرٌ مَرِيرٌ

وَمُسْحَةٌ حُزْنٌ

قُلْتُ: هَا أَصْبَحُوا وَرَقًا ثَابِتًا فِي شُجَيْرَةِ سِجْنِ

فَمَتَى يُفْلِتُونَ

مِنَ الزَّمَنِ الْمُتَوَقِّفِ فِي رُذْهَاتِ الْجُنُونِ؟

{3}

هَا هُوَ الرَّحُّ ذُو الْمُخْلِيبِينَ يَحُومُ..

فَيَحْمِلُ جُثَّةَ دَيْسَمَبَرِ السَّاخِنَةِ

هَا هُوَ الرَّحُّ يَهْبِطُ..

وَالسُّحْبُ تُلْقِي عَلَى الشَّمْسِ طَرْحَتَهَا الدَّاكِنَةَ

قَالَتِ الرَّاهِبَاتُ:

(سَلَامٌ عَلَى الْأَرْضِ!)
يا أَيُّهَا الرَّحُّ: كم جَنَّةً حَمَلْتَهَا مَخَالِيكَ الْأَبَدِيَّةُ خَلْفَ الْجَبَلِ؟
ما الَّذِي نَحْنُ نُعْطِيكَ - يا أَيُّهَا الرَّحُّ - مُنْذُ الْأَزَلِ؟
ما الَّذِي نَحْنُ نُعْطِيكَ؟
لا شَيْءٌ إِلَّا تَوَابِيْتُ، لا شَيْءٌ،
إِلَّا الْمُبَادَلَةُ الْخَائِبَةُ.
جُنْتُ تَتْرَاكُمُ فِي الضِّفَّةِ السَّاكِنَةُ
بَيْنَمَا نَحْنُ نَمْتَلِكُ النُّورَ
عُشْبَ الْبُحَيْرَاتِ - صَوْتِ الْكِنَارِيَا -
مُجَالَسَةَ الْوَرْدِ - أَنْشُودَةَ الْمَهْدِ - رَقْصَ الْبِنَاتِ الصَّغِيرَاتِ
فِي الْعُرْسِ - تَمْتَمَةَ الْقِطِّ فِي الصَّلَوَاتِ - خَرِيرَ الْيَنَابِيعِ -
هَذَا التَّسْأُؤْلِ عَنِ لَوْنِ عَيْنَيْنِ عَاشِقَتَيْنِ،
كَنَافِدَتَيْنِ عَلَى الْبَحْرِ - طَعْمَ الْقُبْلِ،
بَيْنَمَا أَنْتَ فِي ظُلْمَةِ الْعَدَمِ الْأَسِنَّةِ
تَتَلَقَّى النُّفَايَاتِ تَلَوَ النُّفَايَاتِ دُونَ كَلَلِ
عَاجِزاً عَنِ مُلَامَسَةِ الْفَرْحِ الْعَدْبِ،
عِنَ أَنْ تَبُلَّ جَنَاحَكَ فِي مَطَرِ الْقَلْبِ
أَنْ تَتَطَهَّرَ بِالرِّقَّةِ الْفَاتِنَةِ!!
{4}

قُلْتُ لِلْوَرَقِ الْمُتْسَاقِطِ مِنْ ذِكْرِيَا الشَّجَرِ
إِنِّي أَتْرُكُ الْآنَ - مِثْلَكَ - بَيْتِي الْقَدِيمِ
حَيْثُ تُلْقِي بِي الرِّيحُ أَرْسُو -
وَلَيْسَ مَعِيَ غَيْرُ:
حُزْنِي الْمُقِيمِ
وَجَوَازِ¹ السَّفَرِ!

1- الأصل: "جواز" بضم الزاي؛ وهو خطأ طباعي.

2- في الرؤيَة وَتَحْلِيلِ الْمَضْمُونِ:

يأتي "ديسمبر" كعادته على الموعد في كل سنة. فإذا كان عمره يتألف من مئات الآلاف من الأعمار المتلامحة، حيث تمثل كل لحظة عمراً كاملاً، يأخذ بعضها برقاب بعض، ويبقى النظر إلى طول الأعمار وقصرها نسبياً – فكّم من الزمان يحنّج الناس لتوديع هذه الأعمار كلها لهذا الشهر؟! لعلّ أمل دنقل (1940 – 1983/5/21م) تأمل في هذا الشهر تأملاً فنياً، فألهمه قصيدة تحمل اسمه عنواناً لها وموضوعاً في مجموعته الأخيرة المعنونة بـ (أوراق الغرفة 8) ضمن أعماله الكاملة. وبيروم بحثنا قراءة هذه القصيدة قراءة تنغيًا محاورة النصّ، والتجول في رحابه؛ بغية تحليله، ومناقشة ما انطوت عليه تضاعيفه من حيث:

- 1- الرؤيَة والفكر وهو ما يُعنى بالجانب المعرفي (الإبيستمولوجي).
- 2- الأدوات الفنيّة والطرائق والوسائل الجماليّة (الاستيطيقيّة)، وهو ما يُعنى بجانب التشكيل الفنيّ في النصّ.

يتوزّع نصّ القصيدة على أربعة مقاطع، فافتتح الشاعر بوابة نصّه بقوله:

"تساقط أوراق ديسمبَر" الباهتة!

.....

الجملة الأولى خبرية دالة على توالي تساقط الأوراق، فهل (أوراق ديسمبَر) هي أوراق الشهر نفسه المشبه بشجرة في صورة حذيف منها المشبه به على سبيل الاستعارة المكنية؟

أو أنّها عبارة لا تتضمّن أية استعارة، وإنّما هي رسم لصورة أوراق الشجر المتساقطة في شهر ديسمبَر؟ وعلى هذا فالعبارة تشتمل على مجاز الحذف، والأصل:

(تساقط أوراق شجر ديسمبَر" الباهتة!) ...

وعبارة: "قلتُ لورق المتساقط من ذكريات الشجر" في أول المقطع الرابع من النصّ توجّه القصد إلى المعنى الثاني من المعنيين السابقين فلا استعارة إذن في "أوراق ديسمبَر"، غير أنّ الزمن الذي تقطع فيه الورقة الساقطة تلك المسافة من غصنها، أو ما كان غصنها، إلى الأرض هو "عمر من الرّيح"، ولا يخفى ما توحى به (الريح) من دلالة على القلق، والعصب، والخفة، وانعدام الهدى، وهو ما عبّر عنه بالاضطراب حين قال: "عمر من الاضطراب"، وهنا يمكن الوقوف على عبارتين حقهما ظاهرياً أنّ تكونا متلازمتين، فكان يمكنه أن يقول: (هو عمر من الرّيح/ عمر من الاضطراب)، وبذا يغدو الاضطراب تعميماً للمعنى المقصود من الرّيح، ويؤمّس جوهر المعنى العام الذي يتضمّنه سياق المقطع.

وثمة احتمال آخر كان يمكنه إيرادُه، وهو: (هو عمر من الرّيح/ تقطعُ الورقة الساقطة: / هو عمر من الاضطراب) غير أنّ الشاعر اختار أن يصوّر رحلة الورقة منذ أنّ تترك الغصن إلى أن تصل إلى الأرض وتلامس أطرافها حافتها ليجعلها صورة أشبه ما تكون بالمغامرة الملحمية، في رحلة تنطوي على ما تنطوي عليه من

مَخاطِرِ عَدَمِ الاسْتِقْرَارِ، وَالْاِفْتِلَاعِ مِنَ الْأَصْلِ، وَتَطْوِيعِ الرِّيحِ فِي حَالَةٍ مِنَ اللّاتَوَازَنِ عَمَقِ انْعِدَامِ الْجَاذِبِيَّةِ خَطُورَتِهَا؛ كَيْفَ لَا، وَحَرَكَةُ الْجَاذِبِيَّةِ هِيَ سُقُوطُ جِسْمٍ مَا بِتَأْتِيرِ ثِقَلِهِ؟ فَبِمَا حَرَكَتُهُ هَابِطَةٌ إِذْنًا، فِي حِينٍ أَنَّ الْجِسْمَ فِي الْقَصِيدَةِ يَبْقَى مُعْلَقًا، أَوْ يَكَادُ فِي حَالَةٍ مِنْ انْعِدَامِ الْجَاذِبِيَّةِ. وَقَدْ شَاءَ أَنْ يُطِيلَ تَفْصِيلَ الْأَمَدِ بَيْنَ الْعِبَارَتَيْنِ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

"هُوَ عُمُرٌ مِنَ الرِّيحِ / هَذَا الَّذِي بَيْنَ أَنْ تَتْرُكَ الْوَرَقَةَ الْغُصْنَ / حَتَّى تَلَامِسَ أَطْرَافَهَا حَافَةَ الْأَرْضِ / عُمُرٌ مِنَ الْاضْطِرَابِ". وَفِي هَذَا إِضَافَةٌ دَلَالِيَّةٌ عَمِيقَةٌ الْأَثَرِ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ الزَّمَانِ وَعَيْبَتِهِ، وَشَحْنٌ رَحْلَةَ الْوَرَقَةِ بِالْعَبَثِيَّةِ، وَالْخَفَّةِ، وَاللَّاجِدَوَى. وَلَعَلَّ رِيحَ أَمَلٍ دَنُقَلُ تُدَكِّرُ بَرِيحَ الْمُنْتَبِي، وَإِنْ كَانَ السِّيَاقَانِ مُخْتَلِفَيْنِ؛ فَأَمَلٌ لَمْ يَكُنْ سِيَاقُهُ سِيَاقَ تَشْبِيهِ، أَمَّا أَبُو الطَّيِّبِ فَكَانَ فِي مَعْرِضٍ وَصَفٍ تَرَحُّلِهِ، وَتَصْوِيرِهِ مُشَبَّهًا وَذَلِكَ بِقَوْلِهِ¹:
[على الوافر، والقافية متواتر]

عَلَى قَلْقٍ كَأَنَّ الرِّيحَ تَحْتِي أَوْجَّهَهَا جَنُوبًا أَوْ شَمَالًا

وإن كان ثمة ما يجمع بين السِّيَاقَيْنِ فهما أمران: القلق والاضطراب. ولم يَغِبْ عَنِ الشَّاعِرِ أَنْ يُوَضِّفَ النِّقَاطَ الْمُتَقَطِّعَةَ فِي قَصِيدَتِهِ، كَمَا فِي السَّطْرِ الثَّانِي الَّذِي يَلِي مَفْتَحَ الْقَصِيدَةِ، فَهِيَ لَيْسَتْ خَارِجَ النَّصِّ، إِذِ النِّقَاطُ هُنَا تَتْرُكُ لِلْمُتَلَقِّي فُسْحَةً لِيَتَأَمَّلَ فِيهَا سُقُوطَ أَوْرَاقِ الشَّجَرِ، وَيَسْتَمِعَ لِحَفِيفِهَا، وَيَتَصَوَّرَ الْحَالَةَ الْمُوَاكِبَةَ لِسُقُوطِهَا؛ وَبِذَا تَكُونُ لِهَذِهِ النِّقَاطِ الْمُتَقَطِّعَةِ وَظِيْفَتَانِ مُتَكَامِلَتَانِ: وَظِيْفَةٌ دَلَالِيَّةٌ، وَأُخْرَى تَخْيِيلِيَّةٌ. وَيُلْحَظُ مِنْ تَحْلِيلِ أَفْعَالِ الْمُقْطَعِ الْأَوَّلِ أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى زَمَانَيْنِ: أَوْلَهُمَا: زَمَانُ الْحَاضِرِ: (تَلَسَّاقَطُ - تَتْرُكُ - تَلَامِسُ)، وَهِيَ أَفْعَالٌ بِصِيغَةِ الْمَضَارِعِ تَدُلُّ عَلَى الْحُدُوثِ وَالتَّجَدُّدِ. وَالثَّانِي: زَمَانُ الْمُسْتَقْبَلِ: (افْتَرِشَنَ - تَعَالَيْنَ) بِصِيغَةِ الْأَمْرِ؛ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْقَابِلِ مِنَ الزَّمَانِ، وَإِنْ كَانَ وَشِيكًا، وَمُتَوَقِّعَ الْحُدُوثِ، وَحَتَّى الْفِعْلُ (نَزَوَى) فَهُوَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كَوْنِهِ بِصِيغَةِ الْمَضَارِعِ إِلَّا أَنَّهُ فِي حَيْزِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ لِأَنَّهُ جَوَابُ الطَّلَبِ، فَلَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِشَرْطِهِ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: "وَتَعَالَيْنَ.. نَزَوِ الْأَقَاصِيصَ..". وَبِنَاءِ عَلَى هَذَا فَالزَّمَانُ كُلُّهُ فِي الْمُقْطَعِ الْأَوَّلِ هُوَ زَمَانُ الْحَالِ وَالْاِسْتِقْبَالِ. وَلَعَلَّ مَا هُوَ قَمِينٌ بِالْوُقُوفِ عِنْدَهُ أَنَّ الشَّاعِرَ جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَوْرَاقِ الشِّتَاءِ الْمُتَسَاقِطَةِ مُعَادِلًا نَفْسِيًّا وَذَلِكَ حِينَ أَسْقَطَ عَلَى الْأَوْرَاقِ مَا يَحْتَقِبُ فِي دَخِيلَتِهِ مِنْ قَلْقٍ وَهَمُومٍ وَقَضَايَا، كَمَا أَنَّهُ أَسْقَطَ عَلَى نَفْسِهِ مَا فِي الْأَوْرَاقِ الْمُتَسَاقِطَةِ مِنْ صُفْرَةٍ، وَيَبَاسٍ، وَسُقُوطٍ، وَاضْطِرَابِ حَرَكَةٍ، حَتَّى إِنَّهُ اسْتَعْمَلَ صِيغَةَ الْعَاقِلِ فِي خِطَابِ هَذِهِ الْأَوْرَاقِ: "فَافْتَرِشَنَ جَوَارِي - أَيْئَهَا الْبَاحِثَاتُ عَنِ الدَّاتِ - / وَجَهَ الثَّرَابِ / وَتَعَالَيْنَ.. نَزَوِ الْأَقَاصِيصَ.. / عَنِ رَاحَةِ الرُّوحِ / عَنِ لُدَّةِ الْإِغْتِرَابِ / وَعَبُودِيَّةِ الْأَغْصَنِ الثَّابِتَةِ..". فَفِي حِينٍ أَوْجَدَ سَاحَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَوْرَاقِ فِي كُلِّ مِنَ الْمَوْضُوعِ، وَالْخَفَّةِ، وَضَعَةَ الشَّانِ، وَالْجَوَّ النَّفْسِيِّ (الْقَلْقِ، وَالْإِغْتِرَابِ، وَالْوَحْدَةَ، الْهَمَّ...)، رَاحَ يَطْلُبُ إِلَى الْأَوْرَاقِ - فِي حَالَتِهَا الْعَاقِلَةَ - أَنْ يُشَارِكُنَهُ الْمَكَانَ وَالْجَوَارِ بِالْوَسَائِلِ التَّالِيَةِ:

1- المعري، أبو العلاء (363-449هـ)، (شرح ديوان أبي الطَّيِّبِ الْمُنْتَبِي، معجز أحمد)، تحقيق، عبد المجيد دياب (الدكتور)، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1992م، ص 146/2. وروي "يميناً أو شمالاً" [م.ن، ص ن]، ومن الغريب أن المحقق ضبط الرواية الثانية في شرح أبي العلاء "يميناً أو شمالاً" بفتح الشين كما في رواية ".... جنوباً..."، والضبُّبُ الصَّحِيحُ يَقْتَضِي كَسْرَ الشَّيْنِ؛ لِلْمِطَابَقَةِ مَعَ "يَمِينًا".

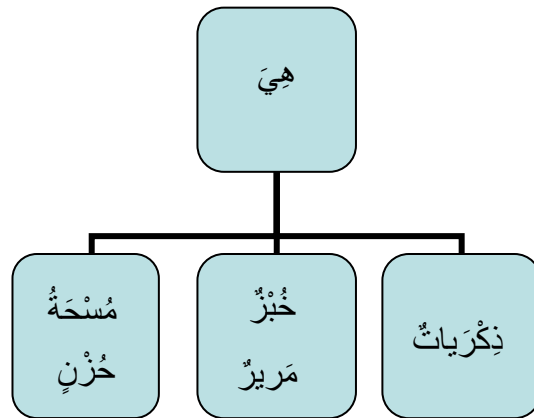
- نون النَّسْوَةِ: (تَعَالَيْنَ، افْتَرِشْنَ).
- نونِ الْمُضَارَعَةِ: (نَزُو)
- الإِضَافَةُ إِلَى يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ: (جَوَارِي).
- النَّبْدَاءُ: (أَيَّهَا الْبَاحِثَاتُ...).
- تَعْرِيفِ الدَّاتِ، وَعَدَمِ إِضَافَتِهَا، أَوْ جَمْعِهَا مُضَافَةً إِلَى الْأُورَاقِ: الأَمْرُ الَّذِي يَجْعَلُ الكَلِمَةَ قَابِلَةً لِأَنَّ تَكُونَ أَشْمَلَ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى ذَاتِ الشَّاعِرِ فَضْلاً عَن دَلَالَتِهَا عَلَى ذَاتِ الْأُورَاقِ؛ وَهَذَا أَنْسَبُ لِلْمَقَامِ، وَلِلْحَالِ، وَلِسِيَاقِ النَّصِّ.
- الإِحْيَائِيَّةُ، وَيُقْصَدُ بِهَا هُنَا: إِضْفَاءُ الْحَيَاةِ عَلَى هَذِهِ الْأُورَاقِ الْمُوصُوفَةِ بِالمَوَاتِ، فَصُفِّرُهَا؛ وَيَبَاسُهَا، وَقَصُّهَا عَنِ العُصْنِ، وَتَلَاعُبُ الرِّيحِ بِهَا، كُلُّهَا صِفَاتٌ تُعَزِّزُ مَوْتَهَا، أَوْ حَطَّ المَوْتِ لَدَيْهَا. وَعِنْدَمَا يُلْقِي الحَيَاةَ، فَيُسَبِّغُهَا، أَوْ يُضْفِيهَا عَلَى هَذِهِ الْأُورَاقِ؛ فَمِنْ قَوَائِدِ ذَلِكَ: خِطَابُهُ إِيَّاهَا مِنْ نَاحِيَةٍ، وَخِطَابُهُ لِنَفْسِهِ عِبْرَتاً مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى.
- إِسْنَادُ عِدَّةِ أَشْيَاءَ إِلَى الْأُورَاقِ الْمُتَسَاقِطَةِ:
 - الإفْتِرَاشِ: (افْتَرِشْنَ).
 - البَحْثِ عَنِ الدَّاتِ: (البَاحِثَاتُ عَنِ الدَّاتِ).
 - المَحْيِءِ: (تَعَالَيْنَ).
 - المُشَارَكَةِ فِي رِوَايَةِ الْأَقَاصِيصِ: (نَزُو الْأَقَاصِيصِ).

هِيَ حَالَةٌ مِنَ التَّمَاهِي (التَّوْحُدِ) اقْتِضَاهَا السِّيَاقُ العَامُّ لِلتَّعْبِيرِ عَنِ الرِّمَكانِ، أَوْ الرِّمَانِ النَّفْسِيِّ، وَعَمَّا يُعَانِيهِ الشَّاعِرُ مِنَ اغْتِرَابِ، حَيْثُ يَبْدُو فِي هَذَا النَّصِّ أَنَّهُ يَعِيشُ مَا يُمَكِّنُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ حَالَةُ التَّقْمُّصِ الوُجْدَانِي (Empathy) الَّتِي تُمَثِّلُ فَنَاءَ شَخْصِيَّةِ المُتَأَمِّلِ فِي مَوْضِعِ التَّأَمُّلِ حَتَّى يَسْتَوْعِبَهُ اسْتِيعَاباً تَاماً¹. وَفِي مُحَاوَلَةٍ لِكَسْرِ حِدَّةِ حَالَةِ الاغْتِرَابِ، وَالتَّخْفِيفِ مِنْ وَطْأَةِ الشُّعُورِ بِالوَحْدَةِ، أَرَادَ، أَوْ لَعَلَّهُ أَرَادَ- عَنِ قَصْدِ، أَوْ رِيْمَا مِنْ دُونَ قَصْدِ- أَنْ يَتَسَامَى عَلَى الحَالَةِ الَّتِي يَقَعُ فِي إِسَارِهَا؛ فَيَلْجَأُ إِلَى مُنَاوَرَةِ الوَاقِعِ التَّقْصِيلِ الَّذِي يَنْوَأُ بِهِ وَيُنْقِضُ ظَهْرَهُ، حَتَّى إِنَّهُ لَيَتَحَدَّاهُ وَذَلِكَ بِقَلْبِ حَقِيقَتِهِ، وَبِعَكْسِهِ حِينَ جَعَلَ يَتَحَدَّثُ عَنِ رَاحَةِ الرُّوحِ، وَلَدَّةِ الاغْتِرَابِ، وَعُبودِيَّةِ الأَعْصَنِ الثَّابِتَةِ، وَهِيَ مِمَّا يَعِيشُهُ الشَّاعِرُ وَأُورَاقُ دِيسْمَبَرِ، وَيُعَانِيَانِهِ. غَيْرَ أَنَّ الاغْتِرَابَ - عَلَى صُعُوبَتِهِ وَشِدَّةِ مُعَانَاتِهِ - يَبْقَى أَقَلَّ وَطْأَةً وَمَضَاضَةً عَلَى النَّفْسِ مِنْ وَقَعِ حُسامِ العُبودِيَّةِ لِأَنَّهَا رِيْمَا كَانَتْ أَفْتَكَّ، وَأَسْرَعَ قَتْلاً مَرَّةً مِنْهُ. وَمِنْ حَالَةِ الاغْتِرَابِ فِي نِهَايَةِ المُقْطَعِ يَنْفَتِحُ النَّصُّ عَنِ بَوَابَةٍ تُفْضِي إِلَى تَجْرِبَةٍ اغْتِرَابِيَّةٍ، أَوْ تَغْرِيْبِيَّةٍ أُخْرَى هِيَ السَّجْنُ، لِتَكُونَ مَادَّةَ المُقْطَعِ الثَّانِي، وَلُحْمَتَهُ، وَسَدَاهُ. وَفِي تَدَاعِ حُرِّ، أَوْ فِي مَا يُشْبِهُ التَّدَاعِي الحُرِّ، وَطَرِيقَتِهِ، فَإِنَّ ذِكْرَ حَالَةِ الاغْتِرَابِ اسْتَدْعَى أَصْدِقَاءَ الشَّاعِرِ السَّجْنَاءِ، لِذَا غَابَ فِي

1- وهبة، مجدي، والمهندس، كامل، (معجم المصطلحات الفنيّة في اللّغة والأدب)، بيروت، مكتبة لبنان، الطّبعة الثّانية، 1984م، ص 117.

بُحْران عميق من أحلام اليقظة وسط حالة نفسية دافِعها فقد هؤلاء الأصدقاء وغيابهم، بل تغييبهم، حيث تقف الرغبة وراء هذا الإجراء النفسي المتمثل - وفق مصطلح علم النفس - بالآلية النفسية، أو (ميكانيزما) استحضارهم، فينسى نفسه بين يدي ذكرياته العذبة معهم، وما يضيفه خياله في هذا الموقف من إضافات جميلة تتصف بالحميمية، ويكونون شرباً وأليفاً يجمعهم فيه صفو الصداقة، غير أن الوقت يمضي عليه وهو أسير سباحات خياله وتداعياته، فلا يتبته سوى تصفيق خدم البار المتعبين، فيتفرق الشرب والصحب على وعد بقاء وشيك "الليلة التالية"، ويذهب أصحابه أيادي سبا في نهاية السهرة، ويحاول أن ينقل للمتلقّي ما يحسه في صورة ترصد حركتهم وأصواتهم وهم موشكون على الغياب، فغائبون:

"فإذا دقت الساعة الثانية/ صفق الخدم المتعبون/ فاخترق أصدقاوي وهم يضحكون/- نلتقي ثانية/- نلتقي الليلة التالية.. /". وهنا عوداً إلى التغيير بالنقاط المتفرقة، أو المتقطعة في تتابع، كما كان عليه الأمر في المقطع الأول. أما في أول المقطع الثاني فكان التغيير بالنقاط بعد أن ذكر أصدقاءه المعيّين في غياهِب السجون: "أخذوا أصدقاوي للسجن لكنهم في ليالي الحنين/ يقبلون، لنشرب كأسين.. / في البار ذي الرُذْهَةِ الخالية". ولعلّ الإفادة من الفراغ حالها التوفيق مرتين، أولاً: في وصف رُذْهَةِ البار بالخالية، والخلاء فراغ يعبر عن راحة الصّحب في المشرب في مقابل الضيق الذي يعانيه السجّناء. ثانياً: في المساحة البيضاء من الصفحة، ومحاولة ملئها بنقط متقطعة لتوجي وقع خطأ أصدقاوي وضحكاتهم وهم خارجون، مثلما كانت تحمل إحياء صوت الورق المتساقط، أو تحاول حتى لا تكاد تحمله في المقطع الأول. بعد ذلك خرج الصّحب، وانقطع الخيط بينه وبينهم، واستطال السكون في قوله: "خرجوا"، فهو خروج من حالة الاستغراق، لا من الذاكرة، فهو حالة من الغياب وكانت تجمعهم أمور عدة..



فَالذِّكْرِيَاتُ تَحْمِلُ فِي نَبَاتِهَا مَا يَدُلُّ عَلَى تَارِيخِ عِلَاقَتِهِمْ. وَالْحُبْرُ الْمَرِيرُ تَرْكِيْبٌ يَنْضَمُّ دَلَالَتَيْنِ: الْأُولَى: ذِكْرُ (الْحُبْرُ)، وَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الضَّرُورَةِ الْحَيَوِيَّةِ، وَمَا تَعْنِيهِ مِنْ كَوْنِهِ سَبَباً مِنْ أَسْبَابِ سَدِّ الرَّمَقِ وَالْحِفَاطِ عَلَى الْحَيَاةِ، وَالْبَقَاءِ فِيهَا. وَالثَّانِيَّةُ: فِي وَصْفِ الْحُبْرِ بِأَنَّهُ مَرِيرٌ، وَمَا تُشِيرُ إِلَيْهِ هَذِهِ الدَّلَالَةُ مِنَ الْمَعَانَاةِ فِي الْكُدْحِ،

وَمَشَقَّةُ الْوُصُولِ إِلَى لُقْمَةِ الْعَيْشِ، وَالسَّعْيُ إِلَى تَوْفِيرِهَا. وَإِنَّ جَعَلَ الْخُبْزَ مَرِيراً أَبْلَغُ أَثْراً وَأَوْقَعُ فِي النَّفْسِ مِنْ كَوْنِهِ مُتَعَباً. وَمُسْحَةُ الْحُزْنِ فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى الْهُمُومِ وَتَرَكَمِهَا، وَمُشَاطَرَةِ الْمَاسِي وَالْخَيْبَاتِ.

وَعَلَى صَعِيدِ تَرْكِيْبِ الْجُمْلَةِ؛ فَقَوْلُهُ: "كَانَ مَا بَيْنَهُمْ: ذِكْرِيَاتٌ.. وَخُبْزٌ مَرِيراً/ وَمُسْحَةُ حُزْنٌ" فِيهِ نَظْرٌ. ذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ يَفْتَضِي أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ: (كَانَ مَا بَيْنَهُمْ: ذِكْرِيَاتٌ.. وَخُبْزاً مَرِيراً/ وَمُسْحَةَ حُزْنٌ) لِأَنَّ لاسْمِ كَانَ مَا لِلْمُبْتَدَأِ مِنَ الرَّثْبَةِ. وَلَمَّا كَانَتْ "مَا" فِي "مَا بَيْنَهُمْ" مُوَصُولِيَّةً، فَهِيَ اسْمٌ (كَانَ) فِي مَحَلِّ رَفْعٍ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْمُوَصُولِ مِنَ الْمَعَارِفِ كَمَا هُوَ مَعْلُومٌ. وَيَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ نَصْبُ الْخَبْرِ؛ وَهُوَ النَّكْرَةُ "ذِكْرِيَاتٌ" فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ. وَلَوْ كَانَ قَالَ: (كَانَ بَيْنَهُمْ: ذِكْرِيَاتٌ.. وَخُبْزٌ مَرِيراً/ وَمُسْحَةُ حُزْنٌ) بِضَمِّ الْمِيمِ وَإِشْبَاعِ الضَّمَّةِ الْقَصِيرَةِ، وَجَعَلِهَا إِيَّاهُ ضَمَّةً طَوِيلَةً لَكَانَ التَّرْكِيبُ سَالِماً نَحْواً وَوَزْناً وَمَعْنَى. وَلَا يَكَادُ يَسْلَمُ التَّرْكِيبُ الَّذِي اسْتَعْمَلَهُ الشَّاعِرُ مَا لَمْ تُعَدَّ (مَا) زَائِدَةً، وَهُوَ أَمْرٌ مَحَلُّ نَظَرٍ وَمُنَاقَشَةٍ كَمَا سَبَقَ الْإِمَامُ. وَيَنْتَهِي الْمَقْطَعُ الثَّانِي بِتَصْوِيرِ الشَّاعِرِ أَصْدِقَاءَهُ وَقَدْ أَصْبَحُوا وَرَقاً ثَابِتاً فِي شُجَيْرَةِ سِجْنٍ، فَيَسْأَلُ: "فَمَتَى يُفْلِتُونَ/ مِنَ الزَّمَنِ الْمُتَوَقِّفِ فِي رُدْهَاتِ الْجُنُونِ؟" فِيهِذَا السُّؤَالِ تَبْدُو صِفَةُ الثَّبَاتِ وَقَدْ بَاتَتْ هِيَ الْمُقْلِقَةُ وَالْبَاعِثَةُ عَلَى الْخَوْفِ وَالْإِحْتِجَاجِ، بَعْدَ أَنْ كَانَ الْمُقْلِقُ فِي الْمَقْطَعِ الْأَوَّلِ هُوَ صِفَةُ الْحَرَكَةِ، لِأَنَّ الثَّبَاتَ لِلْوَرَقِ فِي هَذِهِ الْمَرَّةِ إِنَّمَا هُوَ فِي شُجَيْرَةِ سِجْنٍ. وَهُوَ ثَبَاتٌ سُكُونِيٌّ مُتَجَدِّزٌ يَضَادُ التَّطَلُّعَ إِلَى الْأَنْعِتَاقِ وَالتَّزْوَعِ إِلَى الْحَرِيَّةِ هَذِهِ الْقِيَمَةُ الْمَسْلُوبَةُ فِي هَذَا السِّيَاقِ. وَقَدْ يَعْكُسُ هَذَا أَنَّ الْقَلْقَ مُلَازِمٌ نَفْسِيَّةَ الشَّاعِرِ دَفِينٌ فِي طَوَيْتِهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ وَأَحْوَالِهِ، وَفِي أَطْوَارِ الْحَرَكَةِ وَالثَّبَاتِ، إِذْ لَا اسْتِقْرَارَ وَلَا أَمَانَ. وَلَعَلَّ إِيْرَادَ "شُجَيْرَةِ" لِلِسِجْنِ بِاسْتِعْمَالِ صِيغَةِ التَّصْغِيرِ نَابِعٌ مِنْ تَحْقِيرِهِ لِمَا أُضِفَتْ إِلَيْهِ هَذِهِ الشُّجَيْرَةُ "شُجَيْرَةِ سِجْنٍ"; إِذِ التَّحْقِيرُ مِنْ مَعَانِي هَذِهِ الصِّيغَةِ. ثُمَّ هَذَا السُّؤَالُ الَّذِي يَحْمِلُ مِنَ الرَّفْضِ لَوَاقِعِ السِّجْنِ وَالْإِحْتِجَاجِ الْبَالِغِ حَدّاً وَصَفَ فِيهِ السِّجْنُ بِأَنَّهُ "رُدْهَاتِ الْجُنُونِ" لِمَا فِيهِ مِنْ حَجَرٍ عَلَى الْحُرِّيَّاتِ، وَسَلْبٍ لِلْحَقُوقِ، وَمُصَادَرَةٍ لِلْأَرَاءِ، وَتَكْمِيمٍ لِلْأَفْوَاهِ. كَمَا يَحْمِلُ هَذَا الْاسْتِفْهَامُ كَثِيراً مِنَ الرَّغْبَةِ فِي تَمَيُّي خَلَاصِهِمْ مِنْ جُمُودِ الزَّمَنِ الْمُتَوَقِّفِ فِي "رُدْهَاتِ الْجُنُونِ"، وَمِنْ وَطْأَتِهِ رَازِحاً عَلَى صُدُورِهِمْ.

وَفِي الْمَقْطَعِ الثَّلَاثِ يَتَّصَعِدُ خَطُّ الْغِيَابِ وَالتَّوَتُّرُ النَّامِيَيْنِ فِي تَكْوِينِ الْقَصِيدَةِ. إِذْ حَدَثَ فِي هَذَا الْمَقْطَعِ أَمْرٌ عَظِيمٌ هُوَ ذَرْوَةُ تَنَامِي الْقَصِيدَةِ دَرَامِيّاً، هَذَا الْمَوْتُ الَّذِي لَا يَكَادُ يُشْبِهُهُ مِنَ الْأَحْدَاثِ إِلَّا مَوْتُ الْبَطْلِ الْمَاسُويِّ (التَّرَاجِيدِيِّ) فِي الْمَاسِي الْمُسْرَجِيَّةِ، وَلَا يَكَادُ يُشْبِهُهُ تَصْوِيرُهُ إِلَّا مَا جَاءَ فِي الْمَلَاحِمِ، ذَلِكَ أَنَّ مَوْتَهُ مَهِيْبٌ مُفْجِعٌ. وَيَمْتَنَحُ الشَّاعِرُ مِنْ مَعِينِ الْأُسْطُورَةِ مَا يَحْشُدُهُ لِمَيْتَةِ (دَيْسَمْبَرِ) مِنَ الْعَنَاصِرِ اللَّائِقَةِ بِالْإِحْتِفَاءِ وَذَلِكَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: "هَا هُوَ الرَّحُّ ذُو الْمِخْلَبَيْنِ يَحُومُ.. / فَيَحْمِلُ جُثَّةَ دَيْسَمْبَرِ السَّاخِنَةِ/ هَا هُوَ الرَّحُّ يَهْبِطُ.. / وَالسُّحْبُ تُلْقِي عَلَى الشَّمْسِ طَرَحَتَهَا الدَّاكِنَةَ". فَتَشْخِصُ الْمَوْتَ، وَتَجْسِدُهُ فِي هَيْئَةِ رَحٍّ، ثُمَّ وَصَفَهُ بِذِي الْمِخْلَبَيْنِ، وَأَنَّهُ "يَحُومُ" بِضَحِيَّتِهِ الْجَدِيدَةِ، وَتَوْظِيْفِهِ مِنْ عَنَاصِرِ الطَّبِيعَةِ مَا رَأَاهُ مُتَمَمّاً لِلْمَشْهَدِ، فَالْغُيُومُ تَحْجُبُ الشَّمْسَ، أَوْ تَكَادُ، حَتَّى لَكَأَنَّهَا تَخْلَعُ عَلَيْهَا ثُوباً دَاكِناً جَدِيراً بِمُصِيبَةِ الْمَوْتِ وَمَرَاسِمِ الْجِدَادِ، كُلُّ ذَلِكَ حَتَّى يُصْبِحَ هَذَا الْمَعْنَوِيُّ (الْمَوْتُ) عَلَى شَاكِلَةِ الْمَادِيِّ وَصُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ وَمَادَّتِهِ، فَيَعْدُو مِلءَ سَمْعِ الْمُتَلَقِّي وَبَصَرِهِ، وَإِدْرَاكِهِ... لَقَدْ جَعَلَ الْمَوْتَ مُحْسُوساً. فَأَعْجَبَ بِعُنُقَاءِ الْمَوْتِ تُقْبِلُ لِتَحْمِلَ جُثَّةَ بَرَائِثِهَا، وَتُطَوِّفَ بِهَا!

أَلَيْسَ ذَلِكَ كُلُّهُ تَهْنِئَةً لِيَأْتِي هَذَا الرَّحُّ يَغْتَالِ ضَحِيَّتَهُ "فَيَحْمِلُ جُثَّةَ دَيْسَمْبَرِ السَّاخِنَةِ"؟ وَقَدْ فَارَقَتِ الْحَيَاةَ حَدِيثاً إِذْ مَا تَزَالُ سَاخِنَةً مِنْ أَثْرِ جَرِيَانِ الدِّمَاءِ، وَمَاءِ الْحَيَاةِ فِي عُروْقِ جَسَدِ (دَيْسَمْبَرِ) الَّذِي كَانَ حَتَّى أَقْرَبِ

أَمَدٍ نَابِضاً بِهَا. وَتَصْوِيرُ الرَّخِّ عَلَى هَذَا النَّحْوِ، أَلَا يُقْصَدُ بِهِ إِظْهَارُ بَشَاعَةِ مَظْهَرِهِ الْمُرْعِبِ وَمَنْظَرِهِ الرَّهِيْبِ؟
أَوَّلَا يَبْدُو - عَبْرَ هَذَا التَّصْوِيرِ - مَوْقِفٌ دُنْقُلٍ مِنَ الْمَوْتِ الَّذِي هُوَ أَشَدُّ حَالَاتِ الْغِيَابِ وَطَأَةً عَلَى النَّفْسِ، إِذْ
هُوَ غِيَابٌ مُطْلَقٌ؟

فَأَمَلْتُ دُنْقُلٌ يَنْفِرُ مِنَ الْمَوْتِ، كَمَا يَقْصِدُ إِلَى أَنْ يَنْفِرَ مُتَلَقِيهِ مِنْهُ: حَتَّى يَكُونُوا عَلَى أَرْضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ فِي هَذَا
الْجَانِبِ مِنَ النَّظَرِ إِلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَإِلَى هَذَا الْمَصِيرِ الْحَثِّيِّ؟

وَفِي الْاِقْتِبَاسِ السَّابِقِ جُمْلَتَانِ كِلْتَاهُمَا بَدَأَتْ بِقَوْلِهِ: "هَا هُوَ الرَّخُّ..." إِخْدَاهُمَا بَدَأَتْ بِـ "يَحُومٌ"، وَالْأُخْرَى بِـ
"يَهْبِطُ..."، وَهَلْ تَغْيِيرُ الْفِعْلِ فِي نِهَائِي الْجُمْلَتَيْنِ إِلَّا تَعْبِيرٌ عَنِ الْحَرَكَةِ الَّتِي يُؤَدِّيهَا الرَّخُّ طَائِرٌ الْمَوْتِ الَّذِي لَا
مَنَاصَ مِنْهُ؟ وَيَكَادُ يَكُونُ تَعْلِيلٌ وَصْفٌ الرَّخِّ بِأَنَّهُ "ذُو الْمَخْلِبِينَ" مُرَاداً بِهِ إِثَارَةُ الْاهْتِمَامِ بِطَوْلِ مَخَالِبِهِ، وَقُوَّتِهَا،
وَضَخَامَتِهَا. وَقَدْ عَبَّرَ عَنِ الْجَمْعِ (الْمَخَالِبِ) بِصِيغَةِ الْمُثَنَّى "الْمَخْلِبَيْنِ"، وَهَذَا لَا يَتَعَارَضُ وَسَنَنَ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَمِنْ
هَذَا مَا جَاءَ مِنْ أَنْ لَفْظَ "الْجَمْعِ" قَدْ يَرَادُ بِهِ الْجِنْسُ الْمُتَكَثِّرُ أَعَمٌّ مِنْ تَكْثِيرِهِ بِوَاحِدٍ أَوْ اثْنَيْنِ كَمَا أَنَّ لَفْظَ الْمُثَنَّى
قَدْ يَرَادُ بِهِ الْمُتَعَدِّدُ أَعَمٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَعَدُّدُهُ بِوَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ: نَحْوُ {ارْجِعَ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ} ¹ وَدَلَالَتُهُمَا حِينَئِذٍ عَلَى
الْجِنْسِ الْمُتَكَثِّرِ ²، هَذَا إِلَى جَانِبٍ مَا قَدْ يُوْحِيهِ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ "الْمَخْلِبِينَ" مِنَ الْفَتْكِ الَّذِي يَتِمَّتُ بِهِ هَذَا الْكَائِنُ
مِنْ قُدْرَةِ عَلَى التَّمْزِيْقِ وَالْقَتْلِ وَالْحَمْلِ، وَمَا فِي ذَلِكَ مِنْ تَعَدُّدٍ لوظائف المخالب. فجعل مخالب الرجل
الواحدة من رجليه مخلباً واحداً، الأمر الذي يجعل المخلبين العظيمين في قوّة كلّ البرائن في كلتا رجليه
مجتمعةً. وَيَأْتِي مَنْظَرُ السُّحْبِ الَّتِي تُلْقَى عَلَى الشَّمْسِ طَرْحَتَهَا الدَّاكِنَةَ لِيُضْفِيَ عَلَى الْمُشْهَدِ رُوحَ الْحُزْنِ
وَمَرَاسِمَ الْجِدَادِ اللَّائِقِ بِجِنَازَةٍ: "وَالسُّحْبُ تُلْقَى عَلَى الشَّمْسِ طَرْحَتَهَا الدَّاكِنَةَ". وَذَلِكَ بَعْدَ قَوْلِهِ: "هَا هُوَ الرَّخُّ
يَهْبِطُ". وَيُلْحِظُ عَلَى الْجُمْلَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَالَ فِيهِمَا: "هَا هُوَ الرَّخُّ.." "أَتَهُمَا مَبْدُوءَانِ بِـ "هَا" التَّنْبِيهِ، لَكِنْ هَلْ مِنْ
حَاجَةٍ لِأَنْ يُنَبِّهَ أَحَدٌ عَلَى مِثْلِ هَذَا الرَّخِّ؟ وَالسُّؤَالُ الْأَهَمُّ: هَلْ مِنْ جَدْوَى لِهَذَا التَّنْبِيهِ؟ وَلَعَلَّ مَا قَدْ يَبْدُو مُفَارَقَةً
فِي دَلَالَةِ اسْتِعْمَالِ الشَّاعِرِ هَذِهِ الْعِبَارَةَ هُوَ أَنَّهُ نَبَّهَ عَلَى الرَّخِّ مِنْ دُونِ أَنْ يُشِيرَ إِلَيْهِ، وَكَانَ يُمَكِّنُهُ الْقَوْلُ: (هُوَ
ذَا الرَّخِّ ذُو الْمَخْلِبِينَ يَحُومٌ...)، وَ(هُوَ ذَا الرَّخِّ يَهْبِطُ)، فَاسْتَعْمَلَ اسْمَ الْإِشَارَةِ (ذَا) بَعْدَ الضَّمِيرِ (هُوَ)، بَيَّنَّ أَنَّهُ
اسْتَعْمَلَ مَا لَمْ يَكُنْ يُسْتَعْمَلُ إِلَّا نَادِرًا، مِمَّا لَيْسَ عَلَيْهِ الْقِيَاسُ النَّحْوِيُّ عَلَى الرَّغْمِ مِمَّا جَاءَ فِي بَعْضِ الْمَصَادِرِ
مِنْ أَنَّ خَالِدَ ابْنَ الْوَلِيدِ لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ بَكَى، وَقَالَ: "لَقَدْ لَقِيتُ كَذَا وَكَذَا زَحْفًا، وَمَا فِي جَسَدِي شِبْرٌ إِلَّا
وَفِيهِ ضَرْبَةٌ بِسَيْفٍ، أَوْ رَمِيَّةٌ بِسَهْمٍ، أَوْ طَعْنَةٌ بِرُمْحٍ، وَهَا أَنَا أَمُوتُ عَلَى فِرَاشِي حَتْفَ أَنْفِي، كَمَا يَمُوتُ الْعَيْرُ،

1- (الملك) 4/67.

2- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم (751هـ)، (إعلام الموقعين عن رب العالمين)، تحقيق، طه
عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ-1968م، ص 360/1.

فَلَا نَامَتْ عَيْنُ الْجُبْنَاءِ¹ فِي رِوَايَةٍ، وَأَمَّا الرِّوَايَةُ الأُخْرَى فَمِى: "... وَهَا أَنَا ذَا أَمُوتُ عَلَى فِرَاشِي حَتْفَ أَنْفِي، ..."². وَقَالَ سُحَيْمٌ عَبْدُ بَنِي الحَسْحَاسِ³ (? - 40هـ = ? - 660م) (على المنسرح، والقافية مُتْرَاكِب):

4= لَوْ كَانَ يَبْغِي الفِدَاءَ قُلْتُ لَهُ: هَا أَنَا دُونَ الحَبِيبِ يَا وَجَعُ

وَقَالَ مَجْنُونٌ لَيْلَى⁴ (- 68هـ = - 688م) (على الوافر، والقافية مُتَوَاتِرٌ):

عَجِبْتُ لِعُرْوَةَ العُدْرِيِّ أَضْحَى أَحَادِيثًا لِقَوْمٍ بَعْدَ قَوْمٍ

وَعُرْوَةُ مَاتَ مَوْتًا مُسْتَرِحًا وَهَا أَنَا مَيِّتٌ فِي كُلِّ يَوْمٍ

لَكِنْ بَلَغَ الأَمْرُ أَنْ نَصَّ التَّوْجِيهَ النَّحْوِيَّ عَلَى وَجُوبِ ذِكْرِ اسْمِ الإِشَارَةِ خَبْرًا لِلضَّمِيرِ المُنْفَصِلِ إِذَا وَقَعَ مُبْتَدَأً مَسْبُوقًا بِ (ها) التَّنْبِيهِ⁵.

ولعلَّ المشهدَ التَّصَوُّرِيَّ لِلرَّخِّ وَهُوَ يَتَأَهَّبُ لِيَحْمَلَ جِثَّةَ دَيْسَمِرٍ يَشْفُ عَنْ مَصَادِرِ تَكْوِينِهِ فِي ذَهْنِ الشَّاعِرِ وَتَقَاتِيهِ، وَهَذِهِ المَصَادِرُ مُتَضَافِرَةٌ، فَمِنْهَا الأَسْطُورِيُّ، وَمِنْهَا الدِّيْنِيُّ، وَمِنْهَا الأَدْبِيُّ المِتَمَثِّلُ بِالشَّعْرِ وَالحِكَايَاتِ وَالأَمْثَالِ: "قَالَتِ الرَّاهِبَاتُ: / (سَلَامٌ عَلَى الأَرْضِ!) / يَا أَيُّهَا الرَّخُّ: كَمْ جِثَّةً حَمَلْتَهَا مَخَالِبُكَ الأَبَدِيَّةُ خَلْفَ الجَبَلِ؟؟". وَقَدْ سَكَتَ الشَّاعِرُ عِنْدَمَا قَالَتِ الرَّاهِبَاتُ. وَالمُسْكُوتُ عَنْهُ يُمَكِّنُ اسْتِنْتَاجَهُ مِمَّا يَأْتِي:

1- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (-597هـ)، (المُنْتَظَمُ فِي تَارِيخِ الأُمَمِ وَالمُلُوكِ)، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م، ص 316/4. وينظر: ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بـ (-571هـ) (تاريخ دمشق)، تحقيق، عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م، ص 273/16؛ وفيه "البعير" مكان "العرير". وابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين (-630هـ)، (أسد الغابة في معرفة الصحابة)، تحقيق، علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلميَّة، الطَّبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 م، ص 140/2. و: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (-748هـ)، (سير أعلام النبلاء)، تحقيق، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطَّبعة الثالثة، 1405 هـ - 1985 م، ص 282/1. و: (البداية والنهاية)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (-774هـ)، دار الفكر، 1407 هـ - 1986 م، ص 114/7. و (حياة الصحابة)، محمد يوسف بن محمد إلباس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (-1384هـ)، حققه، وضبط نصه، وعلَّق عليه، الدكتور بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطَّبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م، ص 183/2؛ وفي الأخيرين: "... البعير".

2- كما في: الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (-276هـ)، (المعارف)، تحقيق، ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطَّبعة الثانية، 1992 م، ص 267. والقرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم التَّمْرِي (-463هـ)، (الاستيعاب في معرفة الأصحاب)، تحقيق، علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطَّبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م، ص 430/2.

3- عبد بني الحَسْحَاسِ، سُحَيْمٌ، (ديوان سُحَيْمِ عَبْدِ بَنِي الحَسْحَاسِ)، تحقيق، عبد العزيز الميمني، القاهرة، دار الكتب المصريَّة، 1369 هـ - 1950 م، ص 54. والبيت رابع أربعة أبيات مُقَطَّعة؛ أولها:

مَاذَا يُرِيدُ السَّقَامُ مِنْ قَمَرٍ كُلُّ جَمَالٍ لَوْجُوهُ تَبَعُ

4- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (-563هـ = 976م)، (الأغاني)، تحقيق، الدكتور إحسان عباس، والدكتور إبراهيم السَّعَافِينِ، والأستاذ بكر عباس، بيروت، دار صادر، الطَّبعة الثالثة، 1429 هـ - 2008 م، ص 55/2. ولم أجد البيتين في ديوانه.

5- الدَّقْر، عبد الغني، (معجم قواعد العربيَّة)، دمشق، دار الفكر، الطَّبعة الأولى، 1984 م. [ها أنذا وفروعه].

- 1- مِمَّا قَالَتْهُ الرَّاهِبَاتُ.
 - 2- مِنْ سُؤَالِ الشَّاعِرِ الرَّحِّ فِي خِطَابِهِ.
 - 3- اتِّفَاقُ الشَّاعِرِ مَعَ الرَّاهِبَاتِ مِنْ خِلَالِ الإِقْرَارِ الضَّمْنِيِّ بِمَا قُلْنَهُ، وَحِكَايَتِهِ عَمَّنَّ فِي النَّصِّ؛ فَأَيُّ رِثَاءٍ لِلْخَلِيقَةِ أَبْلَغُ مِنْ عِبَارَةٍ: "سَلَامٌ عَلَى الأَرْضِ!"؟!
- إِنَّ الرَّحَّ حَمَلَ جُنَّةً دَيْسَمَبَرَ إِذْنَ، وَأَلْقَى بِهَا خَلْفَ الْجَبَلِ، وَمَا صَلَاةُ الرَّاهِبَاتِ، وَكَذَا مُسَاءَلَةُ الشَّاعِرِ الرَّحِّ عَنْ عَدَدِ الْجُنُثِ الَّتِي حَمَلَهَا، إِلاَّ تَعْبِيرٌ عَنْ هَذَا الأَحْدَثِ. وَكَيْفَ حَمَلَهَا؟ إِنَّهُ أَسْنَدَ حَمْلَ الْجُنُثِ إِلَى مَخَالِبِ الرَّحِّ. وَأَيُّ مَخَالِبٍ؟! إِنَّهَا مَخَالِبٌ مَخْصُوصَةٌ، فَلَمْ يَوْصَفْ شَيْءٌ عَلَى مَدَارِ النَّصِّ بِالأَبْدِيَّةِ إِلاَّ فِي قَوْلِهِ: "يَا أَيُّهَا الرَّحُّ: كَمْ جُنَّةً حَمَلْتَهَا مَخَالِبُكَ الأَبْدِيَّةُ خَلْفَ الْجَبَلِ؟".
- وَمِمَّا سَبَقَ تَتَبَيَّنُ المَصَادِرُ التَّالِيَةُ:

• المَصْدَرُ الدِّينِيُّ: وَهُوَ - هُنَا - الدِّينُ المَسِيحِيُّ.

وَيُلْحِظُ أَنَّ أَمَلَ دُنُقُلِ اسْتَعْمَلَ لِلرَّاهِبَاتِ فِعْلَ "قَالَتْ" بَدَلًا مِنْ "صَلَّتْ" مَعَ أَنَّ قَوْلَهُنَّ كَانَ صَلَاةً، وَمَا مِنْ ضَرُورَةٍ تُلْجِئُهُ هُنَا إِلَى هَذَا الصَّنِيعِ، فَلَوْ كَانَ اسْتَعْمَلَ الفِعْلَ (صَلَّتْ) فِي مَوْضِعِهِ مِنْ دُونِ اسْتِبْدَالِهِ "قَالَتْ"، وَأَعْقَبَتْهُ العِبَارَةُ الَّتِي بِهَا صَلَّتِ الرَّاهِبَاتُ لَمَا تَأَثَّرَ الوِزْنُ، وَلَمْ يَتَأَثَّرِ المَعْنَى سَلْبًا، وَلَعَلَّهُ يُمَكِّنُ الرَّعْمُ أَنَّ الفِعْلَ (صَلَّتْ) أَنْجَعُ وَأَقْوَى فِي هَذَا السِّيَاقِ، فَكَأَنِّي بِهِ أَرَادَ أَنْ يَنْأَى عَنْ فِكْرَةِ المُقَدَّسِ، هَذِهِ الفِكْرَةُ الَّتِي كَانَ يَصِلُ بِهِ الأَمْرُ حَدَّ النَّيْلِ مِنْهَا فِي مَوَاضِعَ مِنْ شِعْرِهِ، مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ - عَلَى سَبِيلِ الذِّكْرِ لِالحَصْرِ- فِي قَصِيدَةِ (الخَيْولِ)¹: "وَالْعَادِيَاتُ كَمَا قِيلَ ضَبْحًا" فِي اقْتِبَاسِهِ المَعْنَى مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا الِ "قِيلَ" - المُعَبَّرُ عَنْهُ مِنَ الشَّاعِرِ بِفِعْلِ القَوْلِ المُبْتَدِئِ لِلْمُجْهُولِ وَفِي صَبِيغَةِ المَاضِي- قِيلَ رَبِّ العَالَمِينَ، وَأَنَّهُ مُفْتَتِحُ سُوْرَةِ مِنْ آيِ الذِّكْرِ الحَكِيمِ². وَكَذَا قَصِيدَتُهُ (مُقَابَلَةٌ خَاصَّةٌ مَعَ ابْنِ نُوْحٍ)³ الَّتِي قَلَبَ فِيهَا النُّظْرَةَ المَأْلُوفَةَ مِنَ الدِّيَانَاتِ السَّمَاوِيَّةِ الثَّلَاثِ عَنْ عِصْيَانِ ابْنِ نُوْحٍ لِيَجْعَلَ مِنْهُ بَطْلًا، وَبَطْلًا إِجَابِيًّا فِي تَحْدِيدِ أَدَقِّ، وَرَمَزًا لِلتَّعَلُّقِ بِالأَرْضِ تُجَاهَ مَا يَهْتَدُدُهَا مِنْ خَطَرِ دَاهِمٍ، وَعَدَمِ التَّخَلِّيِ عَنْهَا فِي وَقْتِ الطُّوفَانِ، حَتَّى لَوْ كَانَتْ مُغَادِرَتُهَا مِنْ أَجْلِ العُودَةِ إِلَيْهَا بَعْدَ النَّجَاةِ مِنَ الطُّوفَانِ. وَلَعَلَّهُ فِي هَذِهِ النُّقْطَةِ يَصِلُ فِي فِكْرَتِهِ الشَّعْرِيَّةِ حَدًّا مَوْغِلًا فِي الرِّفْضِ وَالْعِصْيَانِ، حَدًّا يُمَكِّنُ تَشْبِيهُهُ بِالسَّبَاحَةِ عَكْسَ التِّيَّارِ فِي مُحَاوَلَةٍ لِلوُصُولِ إِلَى أَعْمَقِ نُقْطَةٍ فِي قَاعِ الطُّوفَانِ، فَهِيَ هِيَ ذَا فِي (كَلِمَاتِ سَبَارْتَاكُوسِ الأَخِيرَةِ) يُمَجِّدُ، أَوْ يَجْعَلُ سَبَارْتَاكُوسَ (الَّذِي جَعَلَ مِنْهُ الشَّاعِرُ قِنَاعًا فَنِيًّا اسْتَحْضَرَهُ مِنَ التَّارِيخِ، تَارِيخِ الثُّورَاتِ) يُمَجِّدُ إبْلِيْسَ، وَقَدْ سَمَّاهُ الشَّيْطَانَ، لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ إبْلِيْسِ وَالشَّيْطَانِ. وَمَا هَذَا التَّمْجِيدُ لَهُ إِلاَّ بِوَصْفِهِ أَوَّلَ رَافِضٍ؛ أَلَيْسَ هُوَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ: (لا) فِي مُوَاجَهَةِ مَنْ قَالُوا: (نَعَمْ)، فَحَقَّقَ الأُخْلُودَ، إِذْ لَمْ يَمُتْ؟ وَمِنْ بَيْنِ مَا عَرَضَتْهُ رَوْجُ الشَّاعِرِ فِي كِتَابِهَا عَنْهُ صُورَةٌ مِمَّا كَتَبَهُ بِخَطِّهِ⁴:

1- دنقل، م.س، ص 387.

2- (العاديات) 1:100.

3- دنقل، نفسه، ص ص 393-396.

4- الرويني، عبله، (الحنوي، أمل دنقل)، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص 40. والقصيدة في الأعمال الكاملة للشاعر مؤرخة في سنة 1962م.

"(مزج أول)

المُجْدُ لِلشَّيْطَانِ.. مَعْبُودِ الرِّيحِ/ مَنْ قَالَ: "لا"../ فِي وَجْهِ مَنْ قَالَوا: "نَعَمْ". / مَنْ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ/ تَمْزِيقِ الْعَدَمِ. / مَنْ قَالَ: "لا"../ فَلَمْ يَمُتْ"¹.

وَقَدْ يَظْهَرُ فِي مِثْلِ هَذَا الْاِقْتِباسِ الْأَخِيرِ، وَفِي مَوْقِفِ الشَّاعِرِ مِنْ ابْنِ نُوحٍ فِي الْقَصِيدَةِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا قَبْلَ قَلِيلٍ، فَضْلاً عَنْ هَذَا النَّصِّ (ديسمبر) مَحَلِّ هَذِهِ الدِّرَاسَةِ أَنْتَرُ كُلِّ مِنْ فِلْسَفَةِ نَيْتْشِه (1844-1900م) (Friedrich Nietzsche)، وَالْوُجُودِيَّةِ، جَنْباً إِلَى جَنْبِ مَعَ الْمَارْكِسِيَّةِ فِي ثِقَافَتِهِ، وَفِي تَكْوِينِهِ الْمُعْرِفِيِّ. وَإِذَا مَا وُضِعَ فِي الْحَسْبَانِ أَنْتَرُ نَيْتْشِه الْقَوِيُّ فِي الْوُجُودِيَّةِ، وَفِي غَيْرِهَا مِنَ الْاِتِّجَاهَاتِ وَالتَّيَّارَاتِ، وَالزَّرْعَاتِ الْفِلْسَفِيَّةِ، وَالْفِكْرِيَّةِ، وَالْفَنِّيَّةِ الَّتِي تَمَثَّلَتْ فِي رِوَايَاتِهِ، وَشُعْرَاءِهِ، وَمُوسِيقِيَّيْنِ، حَتَّى دُهِبَ إِلَى الْقَوْلِ: "وَلَقَدْ كَانَ تَأْتِيرُ نَيْتْشِه عَلَى² الْوُجُودِيَّيْنِ، وَأَصْحَابِ التَّحْلِيلِ النَّفْسِيِّ، وَعَلَى ن. هَارْتْمَانِ، وَشِيلَرِ، وَشَبِينْجَلَرِ، وَرِيلْكَه، وَبِيوْبِرِ، وَتوماس مان، وَمالرو، وَجِدِّ وَاضِحاً جِداً، وَالْمُؤَلَّفَاتِ الَّتِي كُتِبَتْ عَنْهُ كَثِيرَةً، مِنْهَا الْقَصَائِدُ، وَمِنْهَا الرِّوَايَاتُ، وَقَدْ كَتَبَ رَيْتْشارْدُ شِئْرَاوسُ قَصِيداً سِيمْفُونِيّاً بِعُنْوَانِ "هَكَذَا تَكَلَّمَ زَرَادُشْتُ"³، وَفِكْرَةَ فِي كِتَابِهِ (هَكَذَا تَكَلَّمَ زَرَادُشْتُ)، هَذِهِ الْفِكْرَةُ الْقَائِلَةُ: "إِرَادَةُ الْقُوَّةِ هِيَ الْحَقِيقَةُ الْأُولِيَّةُ"⁴ إِذَا مَا وَضِعَ بِالْحَسْبَانِ ذَلِكَ كُلَّهُ يَغْدُو النَّظَرُ إِلَى هَذَا الْأَثَرِ فِي دَنْقَلِ عَلَى أَنَّهُ أَثَرُ مَرْكَبٍ مِنَ الْاطَّلَاعِ الْمُبَاشِرِ عَلَى مَا كَتَبَ نَيْتْشِه، أَوْ بَعْضِ مَا كَتَبَ، ثُمَّ مِنَ الْاطَّلَاعِ عَلَى أُدْبِيَّاتِ الْوُجُودِيَّيْنِ، وَلَعَلَّ أْبْرَزَهُمْ فِي هَذَا السِّيَاقِ الْبِيرِ كامو ALBERT CAMUS (-1960م). وَقَدْ يَكُونُ فِي تَحْدِيدِ كامو مِنْ بَيْنِ الْوُجُودِيَّيْنِ وَالْفِلْسَفَةِ الْآخَرِينَ تَخْصِيصٌ أَشَدُّ لِأَثَرِ فِكْرَةِ إِكْبَارِ تَمَرْدُ إِبْلِيسَ فِي ثِقَافَةِ أَمَلٍ دُنْقَلٍ كَمَا تَبْدُو مِنْ الْمُقْطَعِ السَّابِقِ، ذَلِكَ أَنَّ كامو بَدَأَ كِتَابَهُ L'HOMME REVOLTE (الْإِنْسَانُ الْمُتَمَرِّدُ)⁵ بِفِكْرَةِ مُفَادُهَا أَنَّ أَوَّلَ مُتَمَرِّدٍ فِي التَّارِيخِ هُوَ إِبْلِيسُ، فَهُوَ أَوَّلُ مَنْ قَالَ: (لا)، ثُمَّ بَنَى كِتَابَهُ عَلَى هَذِهِ الْفِكْرَةِ، وَجَعَلَ يُورِّخُ لِلتَّمَرْدِ وَالثُّورَاتِ فِي كُلِّ مِنَ الدِّينِ، وَالتَّارِيخِ، وَالْأَدَبِ، وَهَيْدَمٍ مِنْ بَعْدِ الْأَفْكَارِ، وَالْفِلْسَفَاتِ، وَالْأَنْسَاقِ الْمُعْرِفِيَّةِ (الْأَيْدِيُولُوجِيَّاتِ) جَمِيعِهَا، حَتَّى قَوَّضَ كُلَّ شَيْءٍ بِمَعَاوِلِ هَدْمِ فِكْرِيَّةِ فَعَالَةٍ، مُسَلِّحَةً بِثِقَافَةِ حَافِلَةٍ، وَبِأَدَوَاتِ فِلْسَفِيَّةٍ لَمْ تُبْقِ وَلَمْ تَذَرْ، حَتَّى إِنَّ زُمْلَاءَهُ فِي الْفِلْسَفَةِ الْوُجُودِيَّةِ لَمْ يَسْلَمُوا مِنْ نَقْدِهِ الْقَوِيِّ، فَهَدَمَ كُلَّ شَيْءٍ، وَلَمْ يَبْنِ شَيْئاً. إِلَى حَدِّ يُمَكِّنُ مَعَهُ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْكِتَابَ خُلَاصَةٌ فِلْسَفِيَّةٌ كامو الْعَبَثِيَّةِ الَّتِي لَا تَهْدَفُ إِلَى غَايَةٍ بَعْدَ أَنْ جَعَلَ الْأَفْكَارَ وَالْفِلْسَفَاتِ السَّابِقَةَ مُنْذُ فَجَّرَ الْبَشَرِيَّةَ مَوْضُوعاً لَهُ لِيَبْدُرَهَا قَاعاً صَفْصَفاً، مَرُوراً بِفِلْسَفَاتِ الْعَصُورِ الْلاحِقَةِ؛ الْوَسِيطِ، وَالْحَدِيثِ، وَالْمُعَاصِرِ لِيَتْلَمَهَا، وَيَتْرَكَهَا خَاوِيَةً عَلَى عُرُوشِهَا، وَأَنْتِهَاءً بِالْأَفْكَارِ وَالْعَقَائِدِ السِّيَاسِيَّةِ؛ لِيغَادِرَهَا هَشِيماً تَدْرُوهُ الرِّيحُ. وَلَمْ يَسْلَمْ الدِّينُ مِنْ نَقْدِهِ حِينَ زَجَّهُ فِي بَعْضِ الْمَقَارِنَاتِ كَشَأْنِهِ حِينَ وَقَفَ عَلَى فِكْرَةِ الْبِشَارَةِ لَدَى كُلِّ مَنْ الْمَسِيحِيَّةِ،

1- دنقل، م.س، ص110.

2- كذا استعمل حرف الجر "على" في هذا الموضع، والصحيح هنا استعمال "في"؛ لأن الفعل (أثر) يتعدى ب"في"، وليس ب"على"، وكذا مصدره أتى ورداً.

3- [غير محدد]، (الموسوعة الفلسفية المختصرة)، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل، وجمال العشري، وعبد الرشيد صادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية، زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم، د.ط، د.ت، ص489.

4- نفسه، الصفحة نفسها.

5- ينظر: كامو، ألبير، (الإنسان المتمرد)، ترجمة نهاد رضا، بيروت-باريس، دار عويدات، الطبعة الثالثة، 1983م.

والماركسيّة؛ فهي خلاص في المسيحيّة، وهي في الماركسيّة حتميّة انتصار ثورة الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وإقامة مجتمَع الشيوعيّة (اللاطبقي)؛ لينتمي إلى تقرير أنّ في كلا الأمرين مثاليّة في التّصوّرات لدى طرفي المقارنّة.

ومما سبق قد يُمكن القول: إنّ مصدرَ دُنْقِلٍ مِنَ التَّمَرْدِ والرَّفُضِ - مِنْ إبليسَ عَلَى الأَقْلِ - إنّما هو كامو، ولا سيّما في كتابه هذا عن تاريخ التَّمَرْدِ وفلسفته. فتبلورت فكرة الرّفُضِ، والاحتجاج لتغدو منهجاً له، وثقافة وسلوكاً. وقد خصّ كامو تمرّد سبارتاكوس بفقرة ضمن كلامه على التَّمَرْدِ التاريخي¹.

• المَصْدَرُ الأُسْطُورِيُّ: وهو ما يتعلّق بأسطورة الرّيح، والمُعَبَّرُ عَنْهُ بالعُنُقَاءِ أو الفينيق² أي: ذلك الطائر الذي هو أحد رموز التّجَدُّدِ والأنبعاث؛ فإنّه لا يموتُ وإنّما يحترقُ حتّى يستحيلَ رماداً، ومن الرّمادِ تقومُ عنُقَاءٌ، وتعاودُ دورةَ الحياّة³.

وما فعله أَمَلٌ هنا قلباً لأسطورة العُنُقَاءِ؛ لتغدو أسطورةً للموتِ المُتكرّرِ، لا للحياة المُتجدّدة. أفليست الحياة والموتُ وجهين لظاهرةٍ واحدة؟ أوليس في تكرر الموتِ، أو في تجدد الحياة من تناوب بين الحياة والموت؟ ولعلّ المادتين الواردتين في الموسوعة العربيّة العالميّة حول هذه الأسطورة جديرتان بالذكر؛ الأولى (الرّيحُ)، والثانية (الفيل الطائر). فأما ما جاء تحت (الرّيحُ) فهو: "الرّيحُ Roc: الرّيحُ طائرٌ حُرَافِيٌّ ضَخْمُ الحَجْمِ، عُرْفٌ مِنْ قِصَصِ أَلْفِ لَيْلَةٍ وَلَيْلَةٍ. وهو يُشبهُ النَّسْرَ، ولكنّه مِنَ الضَّخَامَةِ بحيثُ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَسِكَ فيلاً بين مَخالبِهِ. وفي أَلْفِ لَيْلَةٍ وَلَيْلَةٍ يَزُورُ السِّنْدِبَادُ البَحَارَ أَنَّهُ رَأَى بَيْضَتَهُ العِمْلَاقَةَ. وقد زَعَمَ أَنَّ الطَّائِرَ كانَ يَعِيشُ في جَزِيرَةٍ مَدْعَشَقَر. وقد سَمِعَ ماركو بولو النَّاسَ في الجَزِيرَةِ يَقولونَ إنّه في مَوْسِمٍ مُعَيَّنٍ مِنَ السَّنَةِ، ظَهَرَ الطَّائِرُ مِنْ جِهَةِ الجَنُوبِ"⁴.

وأما ما جاء تحت (الفيل، طائر) فهو: "الفيل، طائرٌ، Elephant bird: طائرُ الفيلِ الضَّخْمُ المُنْقَرَضُ لَمْ يَكُنْ يَسْتَطِيعُ الطَّيْرانَ... طائرُ الفيلِ يَنْتَهِى إِلَى فَصِيلَةٍ طَيورٍ ضَخْمَةٍ مُنْقَرَضَةٍ تَضُمُّ سَبْعَةَ أنواعٍ أُخْرَى، كُلُّهَا كانت لا تَسْتَطِيعُ الطَّيْرانَ. هذه الطيورُ الضَّخْمَةُ كانَ يَصِلُ ارتفاعُ أَحَدِها إلى ثَلَاثَةِ أمتارٍ وَوَزْنُهُ إلى 450 كجم. أما بَيْضُها فكان يُعَدُّ قَرِيباً مِنْ نَوْعِهِ في عَالَمِ الطُّيورِ لِكَبَرِ حَجْمِهِ. فقد عُثِرَ مَعَ بقايا عِظامِ هذه الطُّيورِ عَلَى بَيْضٍ تَصِلُ سَعْتُهُ إلى ثَمَانِيَةِ لُثْرَاتٍ. كانت هذه الطُّيورُ تَعِيشُ في جَزِيرَةِ مَدْعَشَقَرِ عِنْدَما وَصَلَهَا الإنسانُ لأوَّلِ مَرَّةٍ⁵، وذلك قَبْلَ 2000 عامٍ. ويُرجَّحُ أنّها اسْتَمَرَّتْ في الحياّةِ حتّى القَرْنِ العاشرِ ميلادِي. ولعلَّ قيامَ نَشَاطاتِ بَشَرِيَّةٍ في الجَزِيرَةِ قد أسَهَمَ في انقراضِها. ويُعتَقَدُ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ طائرَ الفيلِ هو نَفْسُهُ طائرُ الرّيحِ الذي

1 - كامو، (الإنسان المتمرد)، م ن، ص 139.

2 - Encyclopædia Britannica Article, 2010, (phoenix), (Mythological bird).

3 - Ibid, (phoenix).

4 - الشويخات، أحمد مهدي محمد (الدكتور، رئيس المؤسسة، المدير العام المشروع)، الطيب، صلاح الدين الزين (الدكتور، نائب المدير العام)، البازعي، سعد (الدكتور، رئيس التحرير)، (الموسوعة العربيّة العالميّة)، المملكة العربية السعودية، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1419هـ-1999م، ص 194/11، (الرّيح).

5 - كذا، والصواب: أول مرة.

تَتَحَدَّثُ عَنْهُ الْأَسَاطِيرُ"¹. وقد وقف أحد الباحثين على هذه الأسطورة، وبسط في بحثه الكلام عليها، ولم يكتف بذكر ما أوردت المصادر والمراجع العربيّة عن العنقاء، وما ربط منها العنقاء بخالد بن سنان، وما ذهب منها إلى علاقة قصّتها بحنظلة بن صفوان، بل جاوز ذلك إلى قراءة ما في قصّتها من بُعد من دلالات².

• الْمَصْدَرُ الْأَدَبِيُّ: وَيَتَجَلَّى فِي كُلِّ مِنْ:

- الشُّعْر: سَبَقَ أَنْ تَجَسَّدَ الْمَوْتُ فَنِيًّا لِيُشَخَّصَ عَلَى هَيْئَةِ كَائِنٍ ذِي مَخَالِبٍ، وَلَعَلَّ أَشْهَرَ شَاهِدٍ شِعْرِيٍّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ أَبِي ذُوَيْبِ الْهُدَلِيِّ³ (? - 27هـ = ? - 648م): (عَلَى الْكَامِلِ، وَالْقَافِيَةِ مُتَدَارِكٌ)

9. وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

فَشَخَّصَ الْمَنِيَّةَ بِكَائِنٍ ذِي أَظْفَارٍ، لَمْ يُحَدِّدْ مِنْهُ سِوَى هَذِهِ الصِّفَةِ فِي تَصْوِيرِ الْمَنِيَّةِ؛ لِمَا يُوحِيهِ هَذَا مِنْ إِضْفَاءِ الْبَشَاعَةِ عَلَى الْمَنِيَّةِ، وَمَا أَحَدَتْهُ مِنْ مَصِيرٍ وَلَا سِيْمَا أَنَّ تَصْوِيرَ أَبِي ذُوَيْبِ كَانَ فِي سِيَاقِ قَصِيدَةٍ يَرْتِي فِيهَا خَمْسَةَ، أَوْ سَبْعَةَ مِنْ وَلَدِهِ اخْتَرَمْتَهُمْ يَدِ الْمُنُونِ⁴. غَيْرَ أَنَّ الْمَعْرِيَّ (363 - 449هـ = 973 - 1057م) صرَّحَ بِالْعَنْقَاءِ⁵: (من الوافر، والقافية متواتر)

1. أَرَى الْعَنْقَاءَ تَكْبُرُ أَنْ تُصَادَا فَعَانِدٌ مَنْ تُطِيقُ لَهُ عِنَادَا

قائلا في إحالة على الأسطورة بعبثٍ مُحَاوَلَةٍ اصْطِيَادِ الْعَنْقَاءِ وَهِيَ مُعَادِلٌ لِلْمُسْتَحِيلِ فِي هَذَا السِّيَاقِ، وَضَرُورَةَ التَّحَلِّيِ بِالْوَاقِعِيَّةِ، وَطَلَبِ الْمُسْتَطَاعِ.

- الْأَمْثَالُ: لَعَلَّ الْمَثَلُ يَسُوقُ ذِكْرَ الْعَنْقَاءِ مَسَاقًا آخَرَ عَلَى أَنَّهَا أَحَدُ الْمُسْتَحِيلَاتِ، وَرَبَّمَا كَانَ الْمَثَلُ (المستحيلات ثلاثة: الغول، والعنقاء، والخلّ الوفيّ) من الشّهرة بمكانٍ حتّى ورد قول أحد الشعراء⁶: (على الكامل، والقافية متدارك)

1 - (الموسوعة العربية العالمية)، م ن، ص ص 708/17-709 (الفيل، طائر).

2 - عجينة، محمّد، (موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها)، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 1994م، ص ص 1/336-340؛ وما ذكره الكاتب جدير بالقراءة.

3 - ينظر: (ديوان الهذليين)، القاهرة، دار الكتب، الطبعة الثانية، 1995م، ص 3/1.

4 - نفسه، ص 1/1؛ وفيه: "قال أبو ذؤيب، وقد هلك له خمسة بنين في عام واحد. وفي رواية: وكان له سبعة بنين شربوا من لبن شربت منه حياة، ثم ماتت فيه، فهلكوا في يوم واحد". وينظر: الصّفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (764هـ)، (الوافي بالوفيات)، تحقيق، أحمد الأرناؤوط، وتركبي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، 1420هـ-2000م، ص 13/274؛ وفيه: "... وقال قصيدته العينية في بنين له خمسة أصبوا في عام واحد بالطاعون". قا: الزركلي، (الأعلام)، ص 2/325.

5 - التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن الحسن (421-502هـ)، والبطلبوسي، أبو محمد بن محمد بن السّيد (444-521هـ)، والخوارزمي، أبو الفضل قاسم بن حسين بن محمد (555-617هـ)، (شروح سقط الزند)، تحقيق، مصطفى السّقا، وعبد الرّحيم محمود، وعبد السلام هارون، وإبراهيم الأبياري، بإشراف، طه حسين (الدكتور)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، [مصورة عن نسخة دار الكتب سنة 1364هـ-1945م]، ص 553 [القسم الثّاني - القصيدة السابعة عشرة].

6 - ينظر: الأبيشي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح، (المستطرف في كلّ فن مستظرف)، تحقيق، مفيد محمد قميحة (الدكتور)، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، 1986م، ص 1/273. والحنبلي، محمد بن أحمد السّفاريني (1188هـ)، (غذاء الألباب شرح منظومة الآداب)، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، 1423هـ - 2002م، ص 2/380.

لَمَّا رَأَيْتُ بَنِي الزَّمَانِ وَمَا بِهِمْ
خَلٌّ وَفِيٍّ لِلشَّدَائِدِ أَصْطَفِي
فَعَلِمْتُ أَنَّ الْمُسْتَحِيلَ ثَلَاثَةٌ
الغولُ والعنقاءُ والخلُّ الوفي

وَصَارَ يُكْتَى عَمَّا لَا يُمَكِّنُ بِقَوْلِهِمْ: إِنَّهُ مِنْ رَابِعِ الْمُسْتَحِيلَاتِ، فِي إِشَارَةٍ إِلَى هَذَا الْمَثَلِ. وَقَدْ أوردَ المِيدَانِيُّ شَرْحاً لِأَحَدِ الْأَمْثَالِ بِقَوْلِهِ: "حَلَّقَتْ بِهِ عَنَقَاءُ مُعْرَبٌ؛ يُضْرَبُ لِمَا يُدْسِنُ مِنْهُ..."¹.

-الحكايات الأدبية: وفي الحكاية يَقَعُ الْمَرْءُ عَلَى ذِكْرِ الرَّخِّ، ذَلِكَ الطَّائِرُ الْخُرَافِيُّ (ضَمَّنَ حِكَايَاتِ السِّنْدِبَادِ الْبَحْرِيِّ) فِي (أَلْفِ لَيْلَةٍ وَلَيْلَةٍ)، وَقَدْ وَرَدَ وَصْفُ الرَّخِّ فِي الْحِكَايَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ حِكَايَاتِ هَذَا التَّاجِرِ -وَهِيَ السَّفْرَةُ الثَّانِيَةُ مِنْ سَفَرَاتِهِ- بِمَا يُوَضِّحُ مَدَى الْمُبَالَغَةِ فِي حَجْمِ هَذَا الطَّائِرِ، مِنْ مِثْلِ أَنَّهُ رَأَى قُبَّةً مَلَسَاءَ مُحِيطَةً قَاعِدَتِهَا بَلَغَ خَمْسِينَ خُطْوَةً وَفِيئَةً، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْأَمْرُ أَنَّهَا بَيْضَةٌ طَائِرٌ عَجِيبٌ، وَرَاحَتْ شَهْرَزَادُ تُسْبِعُ عَلَى الطَّائِرِ مِنَ الْوَصْفِ الْغَرِيبِ الْمَشُوقِ فِي حِكَايَتِهَا مَا اسْتَحْوَذَتْ فِيهِ عَلَى كَامِلِ اهْتِمَامِ شَهْرِيَارَ، وَاسْتَعْرِفَتْ جَمِيعَ حَوَاسِيهِ مِنْ مِثْلِ أَنْ يَزِقَّ الرَّخُّ أَفْرَاحَهُ بِالْفَيْلَةِ، وَأَنَّ الْقُبَّةَ الَّتِي رَأَاهَا سِنْدِبَادٌ إِنَّمَا هِيَ بَيْضَةٌ رَخٌّ². وَفِي مَا أوردَهُ الْأَبْشِيهِي نَحْوَ مِنْ ذَلِكَ التَّهْوِيلِ الْمُبَالَغِ فِيهِ³. وَلَعَلَّهُ مِنَ الطَّرِيفِ أَنْ يَسُوقَ أَحَدُ الْمُفَسِّرِينَ هَذِهِ الْحِكَايَةَ مَسَاقَ الْحَقِيقَةِ وَذَلِكَ فِي تَفْسِيرِهِ قَوْلُهُ -تَعَالَى: {أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (79)}⁴، مَعْتَمِداً فِي تَفْسِيرِهِ عَلَى مَا جَاءَ فِي (حَيَاةِ الْحَيَوَانَ) لِلدَّمِيرِيِّ بِمَا أوردَهُ مِنْ حِكَايَةٍ⁵.

-كتب الحيوان: إِذَا كَانَ كُلُّ الصَّيِّدِ فِي جَوْفِ الْفِرَا -كَمَا فِي الْمَثَلِ:- فَقَدْ يَكُونُ مَا أوردَهُ الْجَاحِظُ (159-255هـ) عَنِ الْعَنَقَاءِ فِيهِ الْكَثِيرُ مِنَ الْعَنَاءِ، إِذْ قَالَ: "وَالْعَنَقَاءُ الْمُعْرَبَةُ الْعُقَابُ لِأَنَّهَا تَجِيءُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ"⁶. وَيَقُولُ فِي إِنْكَارِ الْكَرْكَدَنِ وَالْعَنَقَاءِ: "وَمَا أَكْثَرَ مَنْ يُنْكَرُ أَنْ يَكُونَ فِي الدُّنْيَا حَيَوَانٌ يُسَمَّى الْكَرْكَدَنَ وَيَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا وَعَنَقَاءَ مُعْرَبٍ سِوَاءٍ وَإِنْ كَانُوا يَرُونَ صُورَةَ الْعَنَقَاءِ مُصَوَّرَةً فِي بُسْطِ الْمُلُوكِ وَاسْمُهَا عِنْدَهُمْ بِالْفَارْسِيَّةِ سِيمَرُكٌ كَأَنَّهُ قَالَ: هُوَ وَحْدَهُ ثَلَاثُونَ طَائِراً، لِأَنَّ قَوْلَهُمْ بِالْفَارْسِيَّةِ سِي هُوَ ثَلَاثُونَ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَمَنْعٌ بِالْفَارْسِيَّةِ هُوَ الطَّائِرُ بِالْعَرَبِيَّةِ. وَالْعَرَبُ إِذَا أَخْبَرَتْ عَنْ هَلَاكِ شَيْءٍ وَبُطْلَانِهِ قَالَتْ: حَلَّقَتْ بِهِ فِي الْجَوِّ عَنَقَاءَ مُعْرَبٍ. وَفِي بَعْضِ الْحَدِيثِ: أَنَّ بَعْضَ الْأُمَّمِ سَأَلُوا نَبِيَّهُمْ، وَقَالُوا: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْعَلَ كَذَا وَتَفْعَلَ كَذَا أَوْ تُلْقِي فِي فَمِ

وذكر السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (-911هـ)، (نواهد الأبقار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي)، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية (3 رسائل دكتوراه)، 1424 هـ - 2005 م، ص 354/1 البيتين، وقال قبلهما: "وما أحسن قول صفي الدين الحلي: "...، وأنشد البيتين.

1- الميداني، (مجمع الأمثال)، م.س، ص 201/1.

2- [غير محدد]، (ألف ليلة وليلة)، القاهرة، التزام سعيد خصوصي صاحب المطبعة والمكتبة السعيدية بجوار الأزهر الشريف (مقابلة ومصححة على النسخة المطبوعة بمطبعة بولاق الأميرية سنة 1820هـ)، ص 88/3-91؛ (من الليلة 530-إلى الليلة 532).

3- الأبشيهي، م.س، ص 246/2.

4- (التحل) 79/16.

5- الخلوئي، المولى أبو الفداء إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي (-1127هـ)، (روح البيان)، بيروت، دار الفكر، ص 64/5، ويكرر الخلوئي شيئاً من هذا في كلامه على قبيلة عاد، فيرى أن نظيرهم في الطيور الرخ، ينظر ما في ص 423/10 منه.

6- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر [159-255هـ]، (الحيوان)، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجليل، 1416 هـ - 1996 م، ص 438/2.

العنقاء اللجام وَتَرَدَّ اليَوْمَ أَمْسٍ¹. وَقَدْ يَكُونُ فِي ذِكَاةِ الإِشَارَةِ الَّتِي أَوْرَدَهَا الْجَاخِظُ حِينَمَا رَبطَ بَيْنَ العُنُقَاءِ، وَلبَدِ نَسْرِ لُقْمَانَ مَا يَصْلُحُ تَعْلِيلًا لِطَوْلِ الأَمَدِ الَّذِي يَتَّصِفُ بِهِ كُلُّ مَنْ النَّسْرِ لُبْدٍ وَالْعُنُقَاءِ، إِذْ قَالَ: "وَالأُمَمُ كُلُّهَا تَضْرِبُ المَثَلُ بَعْنَاءِ مُغْرِبِ، وَقَدْ جَاءَ فِي نَسْرِ لُقْمَانَ مَا قَدْ جَاءَ مِنَ الأَثَارِ وَالأَخْبَارِ..."². وَمَا أَوْرَدَهُ الدَّمِيرِيُّ (-808هـ) عَنِ العُنُقَاءِ لَا يَكَادُ يَخْتَلِفُ كَثِيرًا عَمَّا جَاءَ عَنِ الرَّخِّ فِي الحِكَايَاتِ، لَكِنَّهُ ذَكَرَهَا فِي شَيْءٍ مِنَ التَّفْصِيلِ، وَذَلِكَ حَتَّى فِي كَيْفِيَّةِ صَيْدِهَا³.

المصدر اللغوي: وَلَا يَكَادُ التَّصَوُّرُ يَخْتَلِفُ عَنْهُ فِي المَصْدَرِ السَّابِقِ؛ المَصْدَرِ الأَدَبِيِّ، فَمَا أَوْرَدَتْهُ المَعْجَمَاتُ عَنِ العُنُقَاءِ، تُطَبِّقُ، أَوْ تَكَادُ عَلَى صِفَاتِ لَهَا، قَدْ يُكْتَفَى بِأَيِّ مِنْهَا لِيَكُونَ فِيهِ العُنَاءُ عَمَّا سِوَاهُ، إِذْ فِيهَا كَثِيرُ التَّكْرَارِ⁴. فِهَذَا ابن سِيَدِهِ (-458هـ) يَقُولُ: "وعنقاء مُغْرِبٌ، وَمُغْرِبَةٌ، وَعُنُقَاءُ مُغْرِبٌ، عَلَى الإِضَافَةِ ... طَائِرٌ عَظِيمٌ يَبْعُدُ فِي طَيْرَانِهِ. وَقِيلَ: هُوَ مِنَ الأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى غَيْرِ مَعْنَى"⁵. ثُمَّ أَوْرَدَ الزَّبِيدِيُّ (-1205 هـ) مُلِمًّا بِجَمِيعِ مَا جَاءَتْ بِهِ المَعْجَمَاتُ قَبْلَهُ: "وَالعُنُقَاءُ المُغْرِبُ بِالصِّمِّ؛ أَي بِضَمِّ المِيمِ، وَعُنُقَاءُ مُغْرِبٌ بِغَيْرِ الهَاءِ فِيهِمَا، وَعُنُقَاءُ مُغْرِبَةٌ] بِالهَاءِ وَعُنُقَاءُ مُغْرِبَةٌ]⁶.

وَمَعَ التَّدَايِ الْمَوْجَّهَ لِلرَّخِّ فِي هَذَا المَقْطَعِ مِنَ القَصِيدَةِ تَأْتِي صَرَخَةُ الشَّاعِرِ المَتَسَائِلَةِ: "مَا الَّذِي نَحْنُ نُعْطِيكَ - يَا أَيُّهَا الرَّخُّ - مُنْذُ الأَزَلِّ؟/ مَا الَّذِي نَحْنُ نُعْطِيكَ؟" هَذِهِ الصَّرْخَةُ المَمَّهَدَةُ لِتِلْكَ المُقَابَلَةِ الطَّرِيفَةِ وَالبَدِيعَةِ فِي أَنْ مَعًا بَيْنَ المَوْتِ المْتَمِّلِ بِالرَّخِّ، وَبَيْنَ(نا)، وَ(نا) هُنَا ضَمِيرُ الأَحْيَاءِ الَّذِينَ رَأَى الشَّاعِرُ أَنْ يُمَثِّلَهُمْ، وَشَاءَ أَنْ يَكُونَ لِسَانَ حَالِهِمْ، وَأَنْبَرَى يَدُودُ عَنْهُمْ بِضَمِّ المِتْكَلِّمِينَ. وَهَذِهِ الصَّرْخَةُ تَكَرَّرَ فِيهَا قَوْلُهُ: "نَحْنُ نُعْطِيكَ مَرَّتَيْنِ، أَفَحَقًّا نَحْنُ نُعْطِيهِ، أَمْ أَنَّهُ هُوَ مَنْ يَأْخُذُ مِنَّا، وَيَأْخُذُ مِنَّا عَنُودًا، فَهَرًّا وَأَنْتِزَاعًا؟ فَمَا تَرَاهُ يَأْخُذُ؟ وَتَأْتِي الإِجَابَةُ: "لَا شَيْءَ إِلاَّ تَوَابِيْتُ، لَا شَيْءَ، / إِلاَّ المُبَادَلَةَ الخَائِبَةَ. / جُثَّتْ تَتْرَاكُمُ فِي الضِّفَّةِ السَّاكِنَةَ". هِيَ تَوَابِيْتُ وَجُثَّتْ تَتْرَاكُمُ إِذْنِ، أَلَيْسَ هَذَا كُلُّ شَيْءٍ فِي المَالِ؟ أَلَيْسَتْ التَّوَابِيْتُ نَفْسُهَا تَحْتَوِي عَلَى جُثَّتِ هَامِدَةٍ؟ أَوَلَمْ تَكُنْ جُثَّتًا تَنْبِضُ بِالرُّوحِ، وَيَنْبَعِثُ فِيهَا وَمِنْهَا دِفْءُ الحَيَاةِ؟ وَهَذَا التَّأَكِيدُ بِالحَصْرِ وَالقَصْرِ عَنِ طَرِيقِ النَّفْيِ وَالاِسْتِثْنَاءِ، بِاعْتِمَادِ النَّفْيِ [(لا) التَّبَرُّتِ > النَّافِيَةِ لِلْجِنْسِ <]: "لَا شَيْءَ" مِنْ أَجْلِ قَصْرِهِ عَلَى التَّوَابِيْتُ وَعَلَى المُبَادَلَةِ الخَائِبَةِ، أَلَيْسَ فِيهِ اعْتِرَافٌ ضَمْنِيٌّ بِرَهْبَةِ هَذَا الرَّخِّ وَقُوَّتِهِ وَجَبْرُوتِهِ بَعْدَ تَصَوُّرِهِ تَصَوُّرًا يَحْمِلُ تَهْوِيلَهُ، كَمَا يَحْمِلُ عَلَى تَهْوِيلِهِ؟! وَلَكِنَّ المُقَابَلَةَ عَرَضَتْ الرَّخِّ يَسْتَلِمُ الجُثَّتِ - التَّوَابِيْتُ - النُّفَايَاتِ، فِي حِينِ أَدْنَا) نَمَلِكُ كُلِّ مَا هُوَ جَمِيلٌ وَزِيَادَةٌ، وَلَرَبِّمَا كَانَتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ - نَادِرًا - لَيْسَتْ جَمِيلَةً لِمَا فِيهَا مِنْ عَارٍ، أَوْ مَرَضٍ

1- الجاحظ، نفسه، ص ص129/7-130.

2- الجاحظ، نفسه، ص 51/7.

3- الدَّمِيرِيُّ، أَبُو البَقَاءِ، كَمَالُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بنِ مُوسَى بنِ عَمِيْسَى بنِ عَلِي (الشَّافِعِيّ) (-808هـ)، (حياة الحيوان الكبرى)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ، ص 221/2.

4- ينظر: المرسِّي، أَبُو الحَسَنِ عَلِي بنِ إِسْمَاعِيلِ بنِ سِيَدِهِ (-458هـ)، (المحكم والمحيط الأعظم)، تحقيق عبد الحميد هندواي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م، <الغين والراء والباء>. و: الزَّبِيدِيُّ، مُحَمَّدُ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ الحَسِينِي، أَبُو الفَيْضِ، الملقَّبُ بِمَرْتَضَى (1145 - 1205 هـ)، (تاج العروس من جواهر القاموس)، تحقيق، مجموعة من المحققين، بيروت، دار الهداية، ص ص 475/2 <غرب>، و 214/26 <عنق>

5- الزَّبِيدِيُّ، م ن، ص 214/26.

6- قوله: "بالهاء" هنا بعد كلمة "مغرب" الأولى هو ما اقتضى إثبات الهاء في كلمتي "مغربة"، وسقوطها منها سهو أو خطأ طباعي.

مَرَدُّهُ إِلَى قِيَمَةٍ سَلْبِيَّةٍ مِثْل: الرِّبَاءِ "تَمْتَمَةُ الْقِطِّ فِي الصَّلَوَاتِ" غَيْرَ أَنَّ جُلَّ الْأَشْيَاءِ لَدَيْنَا جَمِيلَةٌ. وَفِي سَبِيلِ الْمُقَارَنَةِ بَيْنَ مُلْكَيْنِ، مَا يَمْتَلِكُهُ الرَّحُّ [رَمَزُ الْمَوْتِ]، وَمَا نَمْتَلِكُهُ نَحْنُ [الْأَحْيَاءُ] يُمْكِنُ الْوُقُوفُ عَلَى الْجَدُولِ التَّالِي:

مُلْكُ الرَّحِّ	مُلْكُ الْأَحْيَاءِ
الجثث	النور
التوايبت	عشب البحيرات
التفانيات تلو التفانيات	صوت الكناريا
العجز عن الفرح	مجالسة الورد
العجز عن الحب	أنشودة المهدي
القسوة	رقص البنات الصغيرات في العرس
-	تمتمة القَطِّ في الصَّلوات
-	خرير الينابيع
-	التساؤل عن لون عينين عاشقتين كنافذتين على البحر [البحث عن الحب]
-	طعم القبل

وَلَعَلَّ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يُصَارَ إِلَى الْقَوْلِ: إِنَّ الْحَيَاةَ جَمِيلَةٌ عَلَى الرَّغْمِ مِمَّا فِيهَا مِنْ مُنْعَصَاتٍ، وَفِيهَا مِنْ الْجَمَالِ، وَمِنْ الْخَصَائِصِ الْعَدِيدَةِ مَا يَحْمِلُ عَلَى مُوَاجَهَةِ الْمَوْتِ مِنْ أَجْلِهَا، وَفِي سَبِيلِ الْحِفَاظِ عَلَى مُمْتَلِكَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهَا مِمَّا يَخْلُو مِنْهُ نَقِيضُهَا الْمَوْتُ. فَكُلُّ مَا فِي الْحَيَاةِ نَابِضٌ بِالْحَرَكَةِ، وَكُلُّ مَا لَدَى الْمَوْتِ مَمْلُوءٌ بِالسُّكُونِ وَالْتَّحَجُّرِ. وَيُلْحَظُ عَلَى مَا وَرَدَ فِي الْمُقَابَلَةِ السَّابِقَةِ أَنَّ مُمْتَلِكَاتِ الْأَحْيَاءِ أَكْثَرُ عَدِيداً مِمَّا لَدَى الْمَوْتِ، وَقَدْ تَضَمَّنَتْ - مِمَّا تَضَمَّنَتْ - الْبَحْثَ، أَوْ التَّسْأُولَ عَنْ لَوْنِ عَيْنَيْنِ عَاشِقَتَيْنِ، وَقَدْ شَمَّهْمَا الشَّاعِرُ بِنَافِذَتَيْنِ عَلَى الْبَحْرِ، الْأَمْرُ الَّذِي يَسْتَدْعِي إِلَى الدَّاكِرَةِ عَيْنِي حَبِيبَةِ السِّيَابِ فِي أَوَّلِ قَصِيدَتِهِ (أَنْشُودَةُ الْمَطَرِ)؛ إِذْ شَمَّهْمَا بِشُرْفَتَيْنِ رَاحَ يَنَأَى عَنْهُمَا الْقَمَرُ، بَعْدَ أَنْ كَانَ وَصَفَهُمَا بِغَابَتِي نَخِيلٍ فِي قَوْلِهِ¹: "عَيْنَاكِ غَابَتَا نَخِيلٍ سَاعَةَ السَّحَرِ، / أَوْ شُرْفَتَانِ رَاحَ يَنَأَى عَنْهُمَا الْقَمَرُ. / عَيْنَاكِ حِينَ تَبَسِمَانِ تَوْرِقُ الْكُرُومُ / وَتَرْقُصُ الْأَضْوَاءُ...".

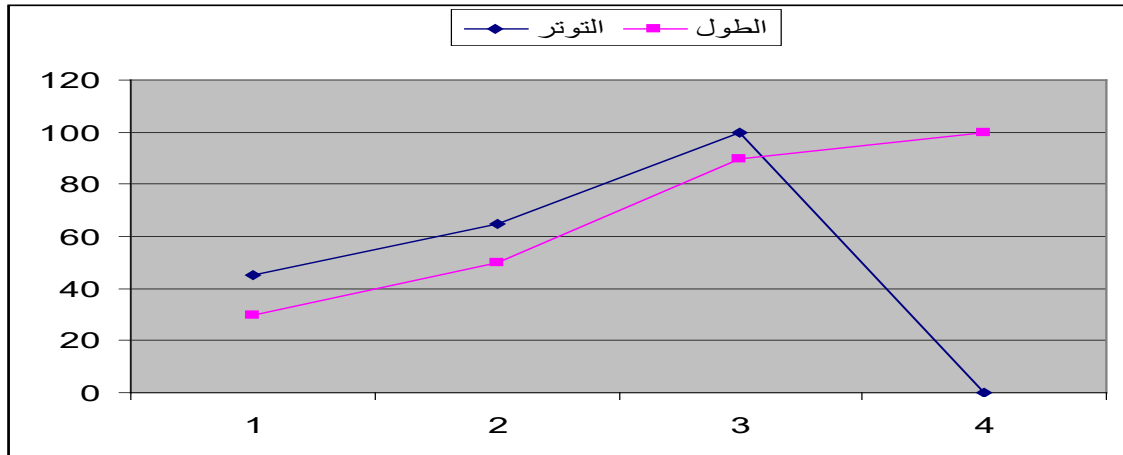
وَيَأْتِي الْمُقْطَعُ الْأَخِيرُ مِنَ الْقَصِيدَةِ تَكْرِيساً لِتَمَاهِي الشَّاعِرِ وَتَوْحُّدِهِ بِالْوَرَقِ الْمُنْسَاقِ بِكَوْنِهِ - مِثْلُهُ - فِي مَهَبِّ الرِّيحِ، يَرْسُو حَيْثُ تُلْقِي بِهِ، لَا شَيْءَ مُسْتَقَرُّ مَعَهُ، وَفِيهِ، غَيْرُ حُزْنِهِ الْمُقِيمِ، وَجَوَازِ السَّفَرِ. فَهُوَ لَا يَجِدُ مَنُودِحَةً مِنْ أَنْ يَصْدَعَ لِحَقِيقَتَيْنِ مُتَلَازِمَتَيْنِ هُمَا غُرْبَتُهُ وَاعْتِرَابُهُ، أَوْ اسْتِئْلَابُهُ؛ وَلَعَلَّ هَذَا مَا أَرَادَ إِثْبَاتَهُ وَالْبَرْهَنَةَ عَلَيْهِ فَنِيّاً فِي الْمُحْصَلَةِ. فَالاعْتِرَابُ (الاستلاب) ALIENATION: مفهوم انتقل من المجال الاقتصادي إلى المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي، فصار الاستلاب " يترجح بين الوصف الموضوعي لحال الاستغلال-

1 - السِّيَابُ، بدر شاكر، (ديوان بدر شاكر السِّيَابِ)، بيروت، دار العودة، 1986م، ص 474/1.

حال الحرمان بفعل شخص آخر ولمصلحته- وبين تبلور الوعي بشأن هذه الحال. ويصعب تحديد هذا المفهوم بدقة بسبب اختلاف مناهج الوصف هيغل Hegel، فرويد Freud، ماركس Marx، سارتر Sartre، فانون (Fanon) واختلاف مستويات الوعي التي تمتد من الصرخة المتمردة إلى الوعي النظري¹. هذا وإن في الاستلاب عناصر مشتركة هي:

- 1- حرمان الإنسان من المشاعر، أو الحركات، أو الأفعال، أو الإنتاج.
- 2- وامتلاك الآخر له، كالأب، وربّ العمل، والمستعمر، والمعتدي، والمسؤول.
- 3- وانقطاع التّواصل بينه وبين الآخرين، وحتّى بينه وبين ذاته.
- 4- الهروب من الواقع إلى عالم الوهم.
- 5- والإيمان بحتمية تجاوز الحال الحاضرة، وبأنّ العمل لا يحطّ بالضرورة من شأن الإنسان، وبأنّ المقاييس يمكن أن تنشأ نشوءاً حرّاً، وبأنّ التّقدّم نتيجة كفاح فرديّ و/أو جماعي وما يدفع القوى التي تشعر بالاستلاب إلى الثّورة من مثل حركات الطلاب، والعمال، والنساء، والمثقفين إنّما هما الثّقة بحتمية التّغيير، وبضرورة الكفاح². وقد يكون مفيداً رصد تنامي خطّ التوتّر في القصيدة، وذلك بحسب كلّ مقطع من مقاطعها، وبالتّظر إلى التقاطع مع طول المقطع.

ومن العلاقة بين التوتّر والطول يمكن اعتماد الشّكل التّوضيحي التّالي في ترسيمة لمحوري الطّول (ط)، والتوتّر (ت):



مق	1	2	3	4
الطول	40-5	65-40	100-65	0-5

1- زيتوني، لطيف (الدكتور)، (معجم مصطلحات نقد الرواية، عربي-إنكليزي-فرنسي)، بيروت، مكتبة لبنان-ناشرون، ودار النهار للنشر، الطبعة الأولى، 2002م، ص 22.

2- زيتوني، م.ن، ص.ن.

ط: محور الطَّوْل، ويمثّل أطوال مقاطع القصيدة.

ت: محور التَّوْتَر، ويمثّل تنامي التَّوْتَر (الغياب: سقوط الورق - السَّجْن - الموت - الاغتراب)، والحالة التي آل إليها الشَّاعر مع ورق الشَّجر المتساقط في التَّهْيَاة.

فقيم التَّوْتَر في تصاعد في المقاطع الثلاثة الأولى من القصيدة، حتّى إذا جاء المقطع الأخير، إذا بالتَّوْتَر يخفت ويتطامن، وخطّه يهبط، حتّى يتناهى إلى الصَّفْر.

في الأساليب:

- المقطع الأوّل: ويتألّف من: أسلوبين خبريين: "تساقط أوراق ديسمبر الباهتة/ هو عمر من الرِّيح... أولهما جاء جملة فعلية، والثاني جملة اسمية. والأسلوب الأوّل منهما - وهو مفتوح القصيدة - هو إجمال للمقطع، ويأتي ما بعد جملته تفصيلاً لهذا الإجمال.

وأسلوبين إنشائيين: - "فَأَفْتَرِشْنَ جَوَارِي - أَيُّهَا الْبَاحِثَاتُ عَنِ الدَّاتِ - وَجَهَ التُّرَابُ". وهو أسلوب طلبيّ صورته الأمر. و"أَيُّهَا الْبَاحِثَاتُ عَنِ الدَّاتِ" جملة نداء اعترضت أسلوب الطلب السَّابِق. أمّا الجملة الطَّلبيّة: "تعالين... نرو" فمحمولة على أسلوب الشَّرْط. ولما كانت الأراء مشتجرة في تصنيف الشَّرْط وجوابه: أجملتان هما أم جملة واحدة؟ أو أسلوب الشَّرْط خبريّ أم إنشائيّ؟ فقد يكون مسلكه وعراً لا يكاد يصل به سالكه إلى غاية لما فيه من تقطّع سبل بسبب الخلاف النَّاشئ عن اختلاف مُنطَلقاتهم وتباين آرائهم في هذا الأمر¹. وإذا ما كانت أداة الشَّرْط مبتدأ فما خبرها؟ أهو جملة الشَّرْط، أم جوابه، أم كلتاها معاً بما تمثّلانه من أسلوب شرطيّ لا يكون كلاماً بإحدهما دون الأخرى، فيكون كلاماً بمجموعهما؟

وقد يسرّ بعض النّحويّين المسألة بأن اختار أن يتمّ النّظر إلى الجواب، لأنّه المَعْوَل عليه. في إتمام معنى الكلام². وحملاً عليه فإن كان الجواب خبراً عدّ أسلوب الشَّرْط خبرياً، وإن كان إنشاءً عدّ الأسلوب إنشائياً. وعلى هذا الرّأي الأخير فتصنّف جملة الطَّلْب وجوابه على أنّها أسلوب خبريّ. ويستنتج من ذلك أنّ المقطع الأوّل أقرب إلى التّوازن بين نوعي الأساليب.

- المقطع الثّاني: الأساليب فيه خبريّة كلّها إلّا واحداً جاء إنشائياً على صورة الاستفهام: "فَمَتَى يُفْلِتُونَ/ مِنَ الرِّمَنِ الْمُتَوَقِّفِ فِي رُدْهَاتِ الْجُنُونِ؟" غرضه الرِّفْض والاحتجاج والدينونة تنديداً بالسَّجْن. وأمّا جمل المقطع فخمسة عشرة فعلية، وجملتان اسميتان؛ إحداها خبرها جملة فعلية: "لَكِنَّهُمْ فِي لِيَالِي الْحَنِينِ/ يُقْبَلُونَ". والأخرى واقعة حالاً: "وهم يضحكون". الجملة الاسميّة الأولى في المقطع جاءت استدراكاً على جملة: "أخذوا أصدقائي للسَّجْن"، والفاعل هنا جاء اسماً مهماً

1 - للاستزادة يمكن العودة إلى: ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين (-761هـ)، (المباحث المرضية المتعلقة ب(مَنْ) الشَّرْطِيّة)، تحقيق، الدكتور مازن المبارك، دمشق / بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1987م.

2 - الرّأي لسعيد الأفغاني نقلاً عن مناقشة أستاذنا د. مازن المبارك في: ابن هشام، (م.س)، ص 48.

ضمير جماعة غائبين متصلاً بالأخذ، فعلى الرغم من أن الجهة التي أخذت أصدقاءه للسجن معروفة إلا أن الفاعلين غامضون. ولعل في ذلك سبباً لاستعماله الفاعل اسماً مهماً في هذا الموضوع. وأما أفعال المقطع فستة عشر. وكانت الصيغ الفعلية فيه على النحو الآتي: جاء عَشْرَةٌ منها بصيغة الماضي، وهي: (أخذوا، دقت، صقق، اختفى، خرجوا، انقطع، استطال، كان، قلت، أصبحوا). وإن فعلين من هذه الأفعال وردا بصيغة الماضي، وإنما في حيز المستقبل، وهما: (دقت - صقق)؛ إذ هما فعل شرط وجواب (إذا) الشرطية. و(إذا) الشرطية ظرف لما يستقبل من الزمن. وثمة فعلا نهما ناقصان خلوا من الدلالة على الحدث، فاقترعا على الدلالة على الزمن، وهما (كان، وأصبحوا). كما جاءت ستة أفعال بصيغة المضارع، وهي: (يقبلون، نشرب، يضحكون، نلتقي، نلتقي، يفلتون). وأما الأسماء في المقطع فعدتها ستة وخمسون اسماً أحدها مصدر مؤول مجرور باللام "لنشرب" [أن + نشرب]، وخمسة عشر منها ضمائر، وثمة اسم موصول واحد (ما) في: "ما بيننا"، وستة ظروف – إذا ما أدرجت الظروف تحت الأسماء على تصنيف جمهور التحوين¹ – أربعة منها ظروف زمان: (إذا، الليلة، بعدها، متى) أحدها أداة شرط غير جازمة (إذا) والثاني أداة استفهام (متى)، وظرفا مكان (بيننا، بينهم). ومن حيث التعريف والتنكير فقد ورد أحد عشر اسماً نكرة، في حين وردت بقية الأسماء في المقطع معارف. وأما أشباه الجمل في المقطع فبلغت ثلاثة عشر – بسلك ستة الظروف الأنف ذكرها في سلوكها - سبعة منها مركبة بالجر. وتوزعت الحروف في كليم المقطع على النحو الآتي:

- حرفاً مشبهاً بالفعل (لكن)، يفيد الاستدراك.
- سبعة أحرف جرّ (اللام) مرتين: [المأل] "للسجن، [التعليل] لنشرب"، و(في) أربع مرات: [بمعنى الظرفية الزمانية] في ليالي، [بمعنى الظرفية المكانية] في البار، في شجيرة، في ردهات"، و(من) مرة واحدة: "من الزمن".
- (فاء) الاستئناف: "فإذا...، فمتى...".
- أحرف العطف: (الفاء): "فاختفى...".
- (الواو): "واستطال...، وخبر...، ومسحة...".
- واو الحال: "وهم يضحكون".
- (ها) التنبيه: "ها أصبحوا...".
- (أن) المصدرية المقدرة بعد لام التعليل: "لنشرب".

1- ثمة اتجاه عند بعض التحوين المعاصرين إلى عدّ الظرف قسماً قائماً برأسه من أقسام الكلم التي بلغت سبعة أقسام في أحد هذه التقسيمات والتصنيفات. ينظر: حسّان، تمام (الدكتور)، (اللغة العربية، معناها ومبناها)، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، 1418هـ-1998م، ص 86 – 133، وما يتعلق بالظرف في هذا السياق ص ص 119 – 122. و: -الساقي، فاضل مصطفى (الدكتور)، (أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة)، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1397هـ-1977م، ص 214-268؛ وقد وصل فيه –وأصل الكتاب أطروحة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه- إلى هذه الأقسام السبعة.

- المقطع الثالث: غلبت فيه الأساليب الخبرية على الإنشائية، حيث بلغ عددها خمسة عشر أسلوباً خبرياً اقتضتها حالة وصف الرّخ وحركته، ومتطلّبات توجّه الشّاعر إلى مخاطبة الرّخ خطاباً مباشراً قصد مقابله ومجاهته. أما الأساليب الإنشائية فلم تُعدّ في العِدِّ خمسةً. وبالنّظر إلى نوع الجملة فإنّ جمل المقطع تتوزّع على:

• تسع جمل اسمية.

• وأربع عشرة جملة فعلية.

وعلى هذا المقطع يقع عبء القصيدة، إذ فيه تنامي توتر الموقف في القصيدة، نتيجة للمقابلة بين رموز الحياة ورموز الموت، القليلة نسبياً، وبلغ أقصاه حتّى انتهى فيه الصّراع إلى ذروته [ينظر مخطّط تنامي التوتّر في القصيدة].

فأغلب الجمل التي ارتبطت بالموت جاءت اسميةً، في حين أنّ أكثر الجمل التي تعلّقت بالحياة جاءت فعليةً ولعلّ تعليل ذلك يعود إلى أنّ:

- الجمل الاسمية دالة على الثّبوت والاستمرار، وهذا ما يتناسب مع سكون الموت، وانتزاعه الحركة من الكائنات، وثبوتها في مكان ما يجري فيه حُكمه عليها، لتسجّله جُثّاً تتراكم، ونُفائات تلو نُفائات في ضِقة العدم الساكنة خلف الجبل.

- وأما الجمل الفعلية فتتناسب مع ما تدلّ عليه من تجددٍ وحدثٍ، وهو ما تقتضيه الحياة من حركية عبّر بها عن رموز الحياة والأحياء في هذا المقطع الزّاهر.

ويلحظ أنّ الشّاعر استعمل خصيصة الحذف، وهو ما أفرد له ابن جنّي فصلاً في باب (شجاعة العربية)¹، فصور جوّ الحزن في ما يشبه التّأبين اللّائق بجنّازة، وذلك بعد أن قال: "ها هو الرّخ يهبط...". ويأتي تصوير الجوّ الحزين: "والسُّحبُ تُلقى على الشّمس طرْحَها الدّاكنة/ قالت الرّاهباتُ: / (سَلامٌ على الأرضِ!)". فينتقل بعد هذا القول إلى مخاطبة الرّخ مسائلاً له محاجاً:

"يا أيّها الرّخ: كم جثّة حملتها مخالبيك الأبدية خلف الجبل؟...". ومكمن الحذف هو قبل هذا الخطاب، إذ تقتضي التّكلمة المنطقية، والمشهد، والموقف الدرامي أنّ الرّخ بعد هبوطه حمل جثّة ديسمبر الهامدة - السّاخنة، وألقى بها خلف الجبل.

وقد يمكن القول: إنّ مثل هذا الحذف الذي أحسن الشّاعر توظيفه واستثماره كان حذفاً يضيف - ولا ينقص - إلى الحقل الدّلالي؛ وخصيصة يُعزّز بها التّكثيف الذي كثيراً ما يرومه الشّعر الجيّد، ويسعى إليه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فلعلّ هذا الحذف صدورٌ عن موقفٍ ضمّني يحترم فيه المبدع متلقّيه، ويتيح

1 - ابن جنّي، أبو الفتح، عثمان (- 392هـ)، (الخصائص)، تحقيق، محمّد علي النّجار، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ص 384-362/2.

2 - اقتباس المعنى ممّا ورد في الإنجيل: "المجد لله في الأعالي، وعلى الأرض السّلام، وبالنّاس المسرة". [(إنجيل لوقا) 2: 14].

له إمكان مشاركته التجربة الإبداعية، سعياً وراء تلقٍ واستقبالٍ أمثلين يكون فيهما المتلقي إيجابياً يحسن استقبال الأثر، لا سلبياً يلقنه تلقيناً أصمّ وأبكم وأعشى.

- المقطع الرابع: كل الأساليب فيه خبرية: أما الجمل التي يتشكّل منها المقطع فهي:

1- جملة اسمية واحدة: "إِنِّي أَتْرُكُ الْآنَ - مِثْلَكَ- بَيْتِي الْقَدِيمَ" واقعة في مقول القول، فهي متممة لجملة فعلية، هي: "قُلْتُ لِلْوَرَقِ الْمُنْسَاقِطِ مِنْ ذِكْرِيَاتِ الشَّجَرِ/ إِنِّي أَتْرُكُ الْآنَ - مِثْلَكَ- بَيْتِي الْقَدِيمَ". كما أنّ خبر (إنّ) فيها وقع جملة فعلية "أَتْرُكُ" فعلها مُضارعٌ يدلُّ على الحدوث والتجدد.

2- الجمل الفعلية خمس، إحداها تلك الواقعة خبراً ل(إنّ) -الوارد ذكراً آنفاً- ضمن الجملة الاسمية الوحيدة في المقطع الأخير.

والتعليل الأقرب إلى الصحّة في كَوْنِ كُلِّ أَسَالِيْبِ الْمُقْطَعِ خَبَرِيَّةً، أَنَّ هَذَا الْمُقْطَعُ جَاءَ اعْتِرَافاً تَقْرِيْبِيّاً يَحْمِلُ فِي طَيَّابَتِهِ، كَمَا فِي ظَاهِرِهِ، مَا وَصَلَ إِلَيْهِ الشَّاعِرُ مِنْ حَقَائِقِ مَا هِيَ إِلَّا ثِمَارٌ مُرَّةٌ مِنْ جَنَى الْمَعْرِفَةِ، وَتَحْصِيلِ لِحَايَةِ الْوَاقِعِ. وَإِنَّ سِيَادَةَ الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ فِيهِ تَنَاسَبٌ وَحَالَةٌ الشَّاعِرِ الْمُرْتَبِطَةَ بِالْحَرَكَةِ، وَالتَّنْقُلِ، وَعَدَمِ الْاسْتِقْرَارِ؛ وَتِلْكَ تَجَلِّيَاتٌ وَوُجُوهٌُ لِلتَّلَقُّ وَالْغُرْبَةِ وَالْإِعْتِرَافِ. كَمَا يُلْحَظُ فِيهِ انْكِسَارُ حَظِّ الْمُوَاجَهَةِ وَالْمُجَاهَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى أَشَدِّهِ فِي الْمُقْطَعِ السَّابِقِ، هَذَا الْانْكِسَارُ إِنَّمَا هُوَ فِي حُكْمِ الْإِعْتِرَافِ بِالْمُخْدَوْدِيَّةِ، وَضَعْفِ الْوَسَائِلِ وَالْإِمْكَانَاتِ، وَالِاضْطِرَارِ لِلانْكِفَاءِ إِلَى الْوَاقِعِ فِي حُزْنِ، إِذْ تَحْمِلُهُ الرِّيحُ عَلَى صَهَوَاتِهَا، أَوْ فِي مَرَكَزِهَا، تَحْرُكُهُ أَيْ شَاءَتْ، وَلَا رُسُوًّا إِلَّا حَيْثُ تَلْقَى بِهِ، وَحِيداً لَا رَفِيقَ إِلَّا حُزْنُهُ الْمُقِيمُ وَجَوَازُ السَّفَرِ لَيْسَ غَيْرُ. وَلَعَلَّ الْمَفَارِقَةَ تَكْتَمِلُ حِينَ لَا يَقْرَأُ الشَّاعِرُ مَكَاناً، وَلَا يَقْرَأُ هُوَ بِمَكَانٍ يَكُونُ وَطْناً لِحُزْنٍ مُقِيمٍ هُوَ حُزْنُهُ، وَهُوَ دَائِبٌ الْبَحْثِ عَنِ مَكَانٍ مُسْتَحِيلٍ يَعِيهِ، وَيَعِي رُوحَهُ. وَلَعَلَّ قَصِيدَةَ دَيْسَمْبَرِ - فِي نَهَايَةِ الْأَمْرِ - لَا تَعْدُو أَنْ تَكُونَ حِلْمَ يَقْظَةٍ، خَلْفَهُ سَقُوطُ وَرَقِ دَيْسَمْبَرِ وَرَقَةً وَرَقَةً، غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْحُزْنَ مَرَكَّبٌ وَمَشْحُونٌ:

• فهو مركب: لأنه حلم يقظة، تخلله حلم في البار، استدعى فيه أصدقاءه من السّجن، فكان التّداعي الحرّ للذاكرة، واستدعى طائر الموت الخرافي ذي البرائن الرهيبة، وقابله برموز الحياة. فتركيبه متأبّ من كونه حلماً داخل حلم.

• وهو مشحون: بتراكم وعي الشّاعر الذي تجلّى في هذا التّكثيف الفئّي. ولعلّ ما يدعو لتسجيل نقطة إيجابية للشّاعر هو توظيفه لتقنيات سرد الحلم المستفادة من الفنّ الروائيّ، واستثمارها لصالح النّصّ، ذلك أنّ حروف العطف ندرت في القصيدة¹، ولا سيّما منها العاطفة لجملة على جملة. ولعلّ هذا التّنوع الذي لجأ إليه الشّاعر في نصّه، ولا سيّما في هذه النّقطة أفاده من اتّجاهٍ يدعى في الرّواية (بتيار الوعي) STREAM OF CONSCIOUSNESS. COURANT DE CONSCIENCE، وهو "عبارة أطلقها عالم النّفس وليم جيمس W. James ليعبر عن الانسياب المتواصل للأفكار والمشاعر داخل

1- لم يعد ذكر حروف العطف ثماني مرّات على مدار النّصّ.

الذهن. واعتمدها نقاد الأدب من بعدُ لوصف نمط من السرد الحديث يعتمد هذا الشكل الانسيابي"¹.

واعتمد الشاعر على وسائل أخرى على غرار البدل، والحال، وأدوات التنبيه، وخصيصة الحذف، وغير ذلك مما يتناسب وطبيعة الزمن الذي كان مرةً موضوعاً، ومرةً أخرى وسيلة للتعامل مع الموضوع الذي هو الزمن. ولما كانت القصيدة - في وجه من وجوها - رصداً لبرزخ زمني، قد يمكن التعبير عنه بأنه المسافة الفنيّة التي تناول فيها أمل دنقل وداع عام، وتلقّي آخر من خلال جُثّة ديسمير الهامدة الساخنة.

3- في التشكيل الفنيّ:

التصوير والتلوين الموسيقي والصوتي:

تُعنى السطور المتبقية بالتكوينات الجماليّة للنصّ في حوار معه مستهدفة التشكيل الفنيّ والجماليّ، ومسلطة الضوء على الوسائل والتقنيات التي اعتمدها الشاعر في إقامة نصّه وبنائه على عينه حتى أنشأه إنشأً. وسيعمل - فضلاً عن ذلك - على النظر إلى التصوير والإيقاع والتلوينات البصريّة والموسيقيّة، بل والحسيّة عموماً، وتضامّ الكلمات والأصوات، وعلاقاتها.

فإذا ما كان النصّ لوحة فسيفسائيّة شاملة كبرى، أجزاءها لوحات أصغر، فصغرى من المنمنمات، وقطع الفسيفساء الشعريّة، أو المنمنمات التي تمثل وحداتٍ فنيّة صغيرة متجاوزة، لكلٍّ منها وظيفةً جماليّةً مستقلةً ضمن الكُلّ الذي يتضامّ فيه هذا الحشد من الأجزاء النابضة حتى يتشكّل من مجموع ذلك كُله فضاء اللوحة الكبرى، وكونها، صعوداً، وهبوطاً، وفي شتى الجهات، عن طريق الاهتمام بالتفصيلات التكوينيّة التي قد تكون بالغة الدقّة - إذا ما اقتضى الموقف ذلك - إذ يمكن النظر إلى هذه اللوحة الكبرى الشاملة نظرةً من بعيد تظهر فيها اللوحة بتكامل عناصرها في وحدة كليّة. وإذا ما أريد الإيغال في تقصي التفصيلات وتتبعها، فيمكن الاقتراب أكثر فأكثر حتى يغدو المتلقّي جزءاً لا يكاد يتجزأ منها. وهذا النوع من التلقّي مطمحٌ يظلّ نادراً، وعزير المنال لما يتطلّبه من المتلقّي من ضرورة التسلّح بأدوات لا تقتصر على الجانب الثقافيّ والمعرفيّ فحسب، وإنما يستلزم - فضلاً عن ذلك - إحساساً فنيّاً، وتربيةً جماليّة، وذائقةً مرهفةً، تتيح هذه الأدوات للعمل الفنيّ الخلاق الذي يعيد تشكيل الوقائع بما يناسبه حتى تصبح وقائعه هو أن يتلاعب بحواسّه عن طريق تراسل الحواسّ، أو تراسل الملكات، واختراقها، وخداعها بذلك الخدر اللذيذ، أو تلك النشوة الغامرة التي تُدعى المتعة الفنيّة حتى يتداخل الوهم بالواقع، فلا حدود بينهما، يمتزجان معاً لدى المتلقّي اللقن حتى يغلبه العمل الفنيّ على نفسه. فالأم سيُشغل السمع والبصر والفؤاد؟ والأم ستستنفر الحواسّ، وتُستمال في محاولةٍ تتغيّ استلابها كلياً، أو جزئياً؟

1- زيتوني، لطيف (الدكتور)، (معجم مصطلحات نقد الرواية، عربي، إنكليزي، فرنسي)، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ودار النهار للنشر، الطبعة الأولى، 2002م، ص 66.

بناء على ما تأسس، لا بُدَّ من الاعتراف بأنَّ ما سَبَقَ إنَّما ينطوي على رهانٍ فتيٍّ هو من الصَّعوبة بمكان، كما أنَّه في آنٍ معاً مغامرةٌ جماليَّةٌ فدَّةٌ لعلَّ أحدَ مَنْ وَقَعُوا في فِتْنَتِهَا البُحْتُريُّ (206 - 284هـ) بعد مقتل المتوكَّل (-247هـ)؛ فقد رأى الشَّاعر إلى لوحة إيوان كسرى في قصر ممدوحه الخليفة الَّذي انتهى به المطاف إلى أن أزهق القَتْلَةُ رَوْحَهُ.

خَلَّف ما في اللُّوحة من آيات الإبداع الفتيِّ، وما تضمَّنته من المشاهد النَّاطقة عن المعركة، وتجسيد أعمال الجنود في مختلف شؤونهم العسكريَّة وأحوالهم فيها أثراً عميقاً في نفس الشَّاعر أوقعه في الإيهام الَّذي يطمح إليه الجمال الفتيِّ، فلم يملك إلا أن راح يصفهم في سينيَّته المشهورة¹، فيذكر معركة أنطاكيَّة بين الرُّوم والفرس، وكيف يقود أنوشروان صفوف الجيش الفارسيِّ تحت الدِّرْفَسِ بينما المنايا موائل من كلِّ جانب، فيقول في وصف العراك، وقد تملَّك رَوْحُهُ الرُّوعَةُ الفتيَّة²: [من الخفيف، والقافية مطلقة مجردة من الرِّدْف والتَّأسيس متواتر]

25- وَعِرَاكُ الرَّجَالِ بَيْنَ يَدَيْهِ

في خُفُوبٍ مِنْهُمْ وَإِغْمَاضِ جَرَسِ

26- مِنْ مُشِيحٍ يَهْوِي بِعَامِلِ رُفْحٍ

وَمُلِيحٍ مِنَ السِّنَانِ بِرُؤْسِ

27- تَصِيفُ الْعَيْنُ أَنَّهُمْ جِدُّ أَحْيَا

ءِ لَهُمْ بَيْنَهُمْ إِشَارَةٌ حُرْسِ

28- يَغْتَلِي فِيهِمْ ارْتِيَابِي حَتَّى

تَتَقَرَّاهُمْ يَدَايِ بِلَمْسِ

فأَيَّ مبلغٍ من الجمال بلغته لوحة أوقعت الإيهام على متلقِّيها إلى هذا الحدِّ - ولا سيَّما في هذا البيت الأخير - حتَّى راحت أنامله تتقرى شخصيَّات اللُّوحة الَّتِي نطقت بحياتهم؟!

وأَيَّ مبلغٍ من الأحاسيس المرهفة اتَّصف به متلقِّ كأبي عبادة الوليد حتَّى تعبتَ هذه اللُّوحة بحواسِّه؛ فَيَعِيثُ بحواسِّنا عَبَثاً مَنْ وَصَفِهِ إِيَّاهَا؟! فكيف كانت محاولةٌ أمل دنقل العبَثَ بخريطةِ الحواسِّ لدى متلقِّيهِ؟ وأتَى ركبُ عناصر لوحته الكبرى؟ وإلى أيِّ مدى أحرز التَّوفيق، وأتقن بناء تكوينات عالم هذه اللُّوحة في عمومها ودقائقها؟ وعلام اعتمد؟

إذا كان المجاز ثروة فإنَّه قابل للتَّجدد، أو للتَّفاد، وهذا أمر مرهون بالشَّاعر ومدى قدرته على براعة استعماله للمجاز. وقد عوَّل أرسطو مبكراً على المجاز في العمليَّة الإبداعية في الفنِّ الشِّعريِّ تعويلاً كبيراً، فعَلَّق عليه كثيراً من الأهميَّة في هذا الصِّدد حتَّى إنَّه صرَّح ببيان واضح عن مقومات الشِّعر الجيِّد، وعناصره: "... ولكن الشِّيء الأعظم أهميَّة من هذا كلِّه، فهو التَّجويد في صياغة "المجاز". وهو الشِّيء الوحيد الَّذي لا يمكن أن يتعلَّم المرء عن غيره، إنَّه آية العبقرية لأنَّ صياغة المجاز الجيِّد تدلُّ على موهبة بصيرية

1- البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد (206 - 284هـ)، (ديوان البحتري)، تحقيق، الصِّيرفي، حسن كامل، القاهرة، دار المعارف، [ذخائر العرب -34]، الطبعة الثالثة، 1977، ص ص 2 / 1152 - 1162. والقصيدة في ستَّة وخمسين بيتاً.

2- نفسه، ص 2 / 1157.

قادرة على إدراك وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة¹. وإذا كان التصوير الشعري بأنواعه ينطبق عليه أن يكون تطبيقات للمجاز، وتجريباً عليه في الممارسة الشعرية، فكيف طبّقه أمل دنقل في هذا النص؟

تكاد تكون القصيدة من هذا الجانب على النحو الآتي:

• **المقطع الأول:** هو لوحة، عناصرها أربعة هي: الورق، والأغصان، والريح، والشاعر.

أما اللون الذي اتّسمت به اللوحة هنا فهو اللون الباهت وقد اصطبغت به الأوراق المتساقطة!

وأما الصّوت فهو حفيف الريح، أو صوت الأوراق الأخير الممتزج بحفيف الريح.

وقد أجاد الشاعر في التعبير عن الصورة الصوتية، ذلك أنه وظّف الصّمت الذي هو الوجه الآخر من الصّوت، أو هو ما يمثّل معه زوجاً، فلا يمكن تصوّر أحدهما بمعزلٍ عن حضور الآخر، أو استحضاره، وتصوّره. كما عمد إلى رسم صورة الصّمت ضمن الصورة الصوتية بتلك النقاط المتقطعة المتتابعة في السطر الثاني من المقطع. وأن يكون العمر من الريح، أو من الاضطراب، ففي هذا اعتماد التشبيه طريقة في التصوير، وقد صوّر بالتشبيه البليغ، وهو ما تضمّن قلق هذا العُمُر مشفوعاً بالضّياع الذي تعيشه هذه الورقة، أو تعيش فيه أمارات موتها وشواهدة. وهو إذ استعار للورق أفتراش التراب جواره، وكذا استعارته لها البُحث عن الذات، فإنّما على سبيل الاستعارة المكنية. ومثل ذلك يُقال عن استعارته المجيء: "تعالين"، ورواية الأفاصيص. وتضمّنت الاستعارات المكنية السابقة كناية عن الضّياع والاعتراب.

وفيما يتعلّق بالموسيقى الدّاخلية:

• فقد تواتر صوت التاء وحده في المقطع ثماني عشرة مرّة؛ ولعلّ في تكرار هذا الصّوت ما يُحقّق إحياء التتابع والتتالي.

• الحركات الطويلة، أو المدود، وهي الأصوات الطويلة فبلغت تكراراتها واحداً وثلاثين تكراراً؛ ولعلّ كثرة المدود المتحققة بالحركات الطويلة على مدار النصّ كلّ -ولا سيّما في هذا المقطع - زفرات محزون ينفثها، ومحاولات متكررة للبحث عن الراحة ممّا يعانیه من اغتراب وهمّ، وهي في الوقت نفسه مدعاة إلى أن تبعث الراحة في نفس المتلقّي.

• وقد ينضاف إلى ما سبق الإلماع إليه قوله: "راحة الروح"، وما حقّقه جناس الاشتقاق هذا من أثر صوتيّ نفسيّ في آن معاً، في سعيّ إلى ما يحقّقه اللفظ من "راحة" لـ "الروح".

• **المقطع الثاني:** لوحة تبدأ من السّجن وتنتهي به، وإن كان من مكانٍ آخر فيها فهو المشرب. أما عناصر اللوحة فهي: الشاعر. والخدم في المشرب. وأصدقاء الشاعر، وهؤلاء الأصدقاء هم في السّجن حقيقةً. وقد جعلهم الشاعر في البار من استدعاء الشاعر إياهم طيوفاً. اقتيد الأصدقاء إلى السّجن حتّى استحال شجيرة، وهم فيه ورق ثابت، غير أنّ الحنين يأتي بهم إلى المشرب طيوفاً ضيوفاً. فالحلم يجعل الأصدقاء كائناتٍ أثيرية، وهي فيه كائنات شعريّة لا يقيد حركتهم فيه حديد

1- أرسطو (384/1-322 ق.م)، (فنّ الشعر)، ترجمة وتقديم وتعليق، الدكتور إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1983م، ص192.

السَّجْن، ولا خرسانتُهُ، ولا حراسُهُ المسلَّحون. ولعلَّ الطَّيْف يغدو أكثر دفئاً إذ لا يقطعُ لقاء الشَّرْبِ – سواء أكانوا طيوفَ الأصدقاء أم جسداً متحقِّقاً في شخص الشَّاعر - إلا تصفيق الخدم المتعبين، فيدرك الشَّاعر أنَّه لم يكن إلا طيفاً مثلهم، ومعهم.

فكيف صوّر الشَّاعر المعنى، وجسَّده في هذا المقطع؟

يلحظ استعمال الكناية وغلبيتها مع الإرداف والتَّوابع، وهي: أي الإرداف والتَّوابع: "أن يريد المتكلِّم الدلالة على معنى، فيترك اللَّفْظ الدَّالَّ عليه، الخاصَّ به، ويأتي بلفظٍ هو ردفه وتابعٌ له، فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراد"¹، ثم الاستعارات المتضمنة كنايات، فالتَّشبيهِين إذ اشتمل المقطع على تشبيهِين بليغين، غير أنَّ هذين التَّشبيهِين يشكِّلان معاً صورة مركَّبة:

"قُلْتُ: ها أَصْبَحُوا وَرَقاً ثَابِتاً فِي شُجَيْرَةِ سِجْنٍ"

فكونُ الأصدقاء ورقاً، والسَّجْن شجرةً، تحقيقٌ للتَّشبيهِين.

أمَّا ما تحمله الصُّورة منهُما مجتمعين فهو الرَّموز الآتية:

- الورق: ويرمز إلى الخفة في الوزن، وبالتالي إلى خفة المكان، وما يترتَّب عليه فقدُ الهويَّة من معاناة.

- الثَّبات: ويرمز إلى وطأة الرَّمن وثقله على المسجونين، وعلى من ينتظرهم.

وإذا ما قُصِدَ إلى الوقوف على صور المقطع، بلة الرَّموز، وما تحمله من دلالات، فلعلَّ بيانها في الجدول التَّالي:

الرَّمز	الدَّلالة
"يقبلون"	شوق الشاعر إلى صحبه.
"لنشرب كأسين"	الدَّكريات.
"دقَّت السَّاعة الثَّانية"	تأخَّر الوقت.
"صقَّ الخدم المتعبون"	طول وقت خدمة العمل.
"فاختفى أصدقائي"	التَّنبه من زمن الحلم، والعودة إلى الواقع.
"وهم يضحكون"	الفرح، والاستبشار، وطيب المعشر.
"انقطع الخيط ما بيننا واستطال السَّكون"	الصَّمت والغياب.
"كان ما بينهم ذكريات"	التَّاريخ.
"وخبز مرير"	الكُدْح والمشقة.
"مسحة حزن"	الهموم.
"الرَّمن المتوقَّف"	الظلم والالام.
"ردهات الجنون"	ظلم السَّجْن ولا منطقيتته.

1 - العسكري، أبو هلال (-395هـ)، (كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر)، تحقيق، البجاوي، علي محمد، وإبراهيم، محمد أبو الفضل، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، د. ط، 1406 هـ، 1986 م، ص 350.

وأما من حيث التصوير الصوتي في المقطع فقد تحققت فيه أعلى نسبة من بين المقاطع في تكرار الحروف الأصلية (س، ص، ز) وما تحقّقه هذه الأصوات الصّفيرية من إشاعة جوّ الصّداقة والصّديق، وما بينهم من همسٍ وسمر؛ إذ بلغت تكرارات الأصوات الأصلية فيه / 13 / تكراراً.

● **المقطع الثالث:** هو مشهدٌ غنيٌّ في لوحة كبيرة، تعدّدت فيها آليات التصوير، فيتلامح فيها كلٌّ من التّشخيص والتّجسيد والاستعارة ويتعانق، من مثل:

- "ها هو الرّخّ ذو المخلبين": استعارة تصريحية مجردة، وفيها تخيل، وتجسيد، وتشخيص.
 - "... يحوم ليحمل جثة ديسمبر...": استعارة مكنية تخيلية وتجسيد، والتّجسيد في جثة ديسمبر.
 - "السّاخنة": كناية عن مفارقة الحياة حديثاً.
 - "السّحب تلقي": استعارة مكنية.
 - "طرحتها الدّاكنة": استعارة تصريحية مرشحة، شبّه فيها الغيوم بالطّرحة، فحذف فيها المشبّه، وصرّح بالمشبّه به، ورشّحت الاستعارة بوصف المستعار منه (المشبّه به) - وهو الجثة - بالدّاكنة فهذا الوصف المعبر عن الحزن، وهذا اللون الذي هو امتداد لروح النّصّ، هو الوجه الآخر للون الأوراق الباهتة في ابتداء القصيدة.
 - "سلامٌ على الأرض": استعارة تمثيلية¹ تضمّنتها هذه الصّلاة².
 - "كم جثة حملتها...": كناية عن الإمامة.
 - "خلف الجبل"، و "الضّقة السّاكنة": كنيتان عن الفناء، والتّغيب.
- فكلّ رموز الموت المذكورة لا تعدو كونها كنياتٍ عنه.
- وكلّ صور الحياة المذكورة هي في المحصّلة مرتبطة بالحركة النّابضة والدّفء والجمال.
- ويبقى التصوير السّلي للموت بأنّه يتلقّى النّفايات تلو النّفايات، وأنّه منتزِعٌ من الأشياء الجميلة، فأراده أن يكون في خطابه إيّاه كما في الرّموز ودلالاتها الآتية:

1 - هذا مجازٌ مركّب يسمّى -لدى البلاغيين- التّمثيل، لأنّ وجهه منتزِعٌ من متعدّد على سبيل الاستعارة؛ فقد ذكر المشبّه به وأريد المشبّه، وترك ذكّر الشّبّه بالكلية كما هو طريق الاستعارة، وما دام استعماله على سبيل الاستعارة، لا على سبيل التّشبيه، ولا في معناها الأصلي يسمّى مثلاً؛ ولكون المثل تمثيلاً؛ فلمّا استعمله على سبيل الاستعارة لا تغيّر الأمثال؛ لأنّ الاستعارة يجب أن تكون لفظ الذي هو حقّ المشبّه به أجد منه عارية؛ فهذا لا يُلْتَفَتُ إلى المثل الذي تضربه تذكيراً أو تأنيثاً، وإفراداً وتثنية وجمعاً، بل إنّها يُنظَرُ إلى مورد المثل. ويمكن القول في عبارة الشّاعر "سلام على الأرض" إنّها محمولة على الخبرية التي لم تستعمل للإخبار؛ فالغرض منها إظهار الحزن والتّحسّر، كما أنه استعملها بإرسال المثل. للتفصيل ينظر:

- التّفّازاني، سعد الدّين مسعود بن عمر (-792هـ)، (المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم)، تحقيق، الدّكتور عبد الحميد هندواي، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، 1422هـ-2001م، ص 605.

- مطلوب أحمد (الدّكتور)، (معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها)، بيروت، مكتبة لبنان، الطّبعة الثّانية، 1996م، ص ص 94-95.

2 - سبقت الإشارة إلى موضع الاقتباس المعنوي من الإنجيل: [إنجيل لوقا] 2: 14].

الرمز	الدلالة
"عاجزاً عن ملامسة الفرح العذب"	الحزن والغضب
"عن أن تبلّ جناحك في مطر القلب"	الحزن والحقد
"أن تتطهّر بالرفقة الفاتنة"	القسوة

غير أنّ الصور الفسيفسائية في هذا المقطع تعددت، وتقاربت، وتشابهت لتشكّل لوحةً كبيرة ترسم صورة الفكرة على نحوٍ أكثر تأثيراً، وأبقى أثراً، وأعمق أغواراً في النفس.

وفي هذا المقطع سادت أصوات الحروف الحلقية (55 تكراراً)، تليها حروف الاستعلاء (33 تكراراً). فالحروف الحلقية تتناسب والموضوع المطروق، وتحقق أو تسعى إلى استغوار النفس في رحلة أو مغامرة يتطلّبها عمق القضية المعالّجة. أمّا حروف الاستعلاء فتتناسب والموقف الداعي إلى مواجهة الموت ومقابلته وهذا أمر متوقّع من شاعرٍ يعتنق فكراً وعقيدة قائمين على تغيير العالم، لا على مجرد تفسيره من ناحية، وهو مُنسجمٌ وما أُشربته ويخملُهُ في نفسه من قيم الرّفصِ والدَيْنونة من ناحية أخرى.

• **المقطع الرابع:** ويتشكّل مشهده، أو لوحته التصويرية من العناصر الآتية:

1- الورق المتساقط.

2- الشّاعر.

3- حزنه المقيم.

4- جواز السّفر.

وَجُعِلَتِ الرِّيحُ خَلْفِيَةً لِلرَّوْقِ وَلِلشَّاعِرِ مَعاً.

أمّا الصّور الجزئية التي هي تكوينات اللوحة التصويرية للمقطع فكانت:

- "ذكريات الشّجر": استعارة مكنية من استعارة الدّكريات للشّجر تشبهاً لها بالإنسان.
 - "أترك الآن مثلك بيتي القديم": تشبيهه يوحي بالافتلاع عن الأصل، وفقد السّند، وفيه محاكاة لحال الورق المتساقط.
 - "تلقي بي الرّيح": استعارة مكنية تتضمن كناية عن الخفة. وفيها إيحاء بالضعف، والتّهافت، وانعدام الحيلة.
 - "أرسو": استعارة مكنية من تشبيه نفسه بسفينة، فحذف المشبّه به، وأبقى الرّسو من لوازمه. وفيها إيحاء عدم الاستقرار، والتّيّه، والاستلاب.
 - "ليس معي غير حزني المقيم وجواز السّفر": كناية عن تراكم الهموم، والتّرحّل، والاعتراب.
- ويُلاحظُ على أصوات المقطع الرابع ما يأتي:

- 1- حروف الاستعلاء: غاب عن المقطع أربعةً منها غياباً تاماً، وهي: (خ، ص، ض، ظ). وكان أنْ ذَكَرَ (غ، ط) مرّةً واحدةً لكلِّ. وتكرَّرَ (ق) ستّ مرّات.
 - وقد يُعَلَّلُ غياب أكثر هذه الأصوات بسيادة الإحساس بغلبة القوى الجبّارة القاهرة على محدودية الإمكانيات الفرديّة وضعفها.
 - أما ما يسترعي الاهتمام –وربّما لم يكن ليخطر على الدّهن– فهو عدم ورود صوت (غ) إلاّ مرّةً واحدة، وهو الصّوت الموحى بالغياب.
 - 2- وقد تكرّرت الحروف الأُسليّة (س، ص، ز) [الصّفيريّة]: أربع مرّاتٍ فقط.
 - 3- وتكرَّرَ صوت (التّاء) ستّ مرّاتٍ، وهي عدّة تكرارات (القاف) ذاتها؛ ولعلّ في ذلك توازناً نابعاً من التّطامن مع الحالة التي آل إليها الشّاعرُ في النّهاية.
 - 4- وأمّا الحروف الحلقية فقد بلغت عدّة تكراراتها ثمانية وقد ترتبط أصوات هذه الحروف الحلقية بما تستلزمه -لإخراجها من مخارجها- من موازاةٍ لاستغوارِ أعماق النّفس، وعمق قضيّة الاغتراب، وتمكّنها من مجامع الفؤاد، ومجاهل النّفس.
 - 5- كما يُلحَظُ أنّ النّسبة العُليا من ورود الأصوات في هذا المقطع كانت للحركات الطّويلة (المدود – الحروف الهوائيّة)، وقد بلغت تكراراتها خمسة عشر وهو ما قد يتناسب والرّغبة – مهماً يكن إمكان تحقّقها – ببثّ ما في النّفس، وراحتها.
- أما الصّوت الذي لم تخلُ منه مقاطع النّصّ كافّة فهو صوت النّون، سواءً في ذلك كونه حرفاً وكونه تنويناً. ولعلّ أوّل ما قد يخطرُ على قلب المتلقّي من هذا الصّوت هو الرّتين، والرّتم الذي ارتبط بالشّعر العربيّ حتّى عدّ سمةً تكادُ تلازمه على مدى تراكم قرون تراثه، ومخزونه الضّخم.

في الإيقاع الشّعريّ

لعلّ تسمية عدد من التّفعيلات المتكرّرة على نسق ما بانتظام في علم العروض بحراً لم تأت من دون أيّ قصدٍ ففيها من تسمية البحر المتلاطم الموج والعظيم الاتّساع شبهً كثيرٌ أو قليلٌ، ذلك أنّ البحر يكون لسطحه حركةً من مثل الموج، والمدّ، والجزر، وتكون ثمةً في الأعماق تيارات هي تيارات الأعماق. فأين هما من إيقاع هذه القصيدة؟

إنّ النّصّ كلّهُ تنظّم سلوكه تفعيلةً واحدةً بجوازاتها، من حَبْنٍ؛ وهو حذف الثاني الساكن من التّفعيلة¹؛ أي (فاعِلُنْ) تصير (فَعِلُنْ)، مثل: تَدَساقَطُ أو... = فَعِلُنْ فَعِلُنْ، أو إذالة؛ وهي: "زيادة حرف ساكنٍ على اعتدال التّفعيلة عند وتدها"²؛ أي (فاعِلُنْ) تصير (فاعِلانْ)، مثل: (اضْطَرابُ)، و(اغترابُ).

1- التّبريزي، الخطيب (472- 576هـ)، (الوافي في العروض والقوافي)، تحقيق، يحيى، عمر، وقباوة، فخر الدّين (الدكتور)، دمشق، دار الفكر، الطّبعة الثّانية، 1399هـ، 1979م، ص 206.

2- نفسه، ص 207.

وتطبيقاً على ذلك يمكن تقطيع المقطع الأول – وهو مُغْنٍ عن تقطيع كامل النَّصِّ – فيكون على النحو الآتي:

تَنَسَا قَطُّ أَوْ رَاقُ دِي سَمْبَرَلْ بَاهِتَهُ

o//o/ o//o/ o//o/ o/// o///

فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

... ..

هُوعُمُ رُنْمَرَزْ رِيحَهَا ذَلَّلَذِي

o// o/o//o/ o//o/ o///

فعلن فاعلن فاعلن فاعلن

بَيْنَ أَنْ تَتْرُكَلْ وَرَقْتَلْ غُصْنَحَتْ

o//o/ o//o/ o//o/o // o/

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

تَاتَلَا مِسَاطُ رَافُهَا حَافَتَلْ أَرْضِعُمُ

o// o/o // o/ o//o/ o///o // o/

فاعِلُنْ فَعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

رُنْمِنَلْ إِضْطِرَابُ

oo// o/ o// o/

فاعِلُنْ فَاعِلَانُ

فَافْتَرِشْ نَجْوَارِي أَيَّ يَهْلُ بِاحِثَا تُعِنْدُ

o/// o//o/ o/// o/// o/// o// o/

فاعِلُنْ فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَاعِلُنْ فَعِلُنْ

ذَاتُوجْ هَتُّرَابُ

oo// o/ o// o/

فاعِلُنْ فَاعِلَانُ

وَتَعَا لَيْنَنَزْ وَأَقَا صِيصَعَنْ

o// o/ o// o/ o// o/o///

فَعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

رَا حَتْرَ زَوْجِعِن

o// o/o // o/

فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

لَدَّتْلُ إِغْتِرَابُ

oo// o/ o// o/

فَاعِلُنْ فَاعِلَانُ

وَعُوبُو دِييْتَلْ أَغْصِنْتْ ثَابِتَهْ.

o// o/ o// o/ o// o/o//

فَعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ

وإذا كان هذا تقطيع المقطع الأول، أفليس من قراءة إيقاعية أخرى محتملة؟

فلو قطع السطر الأول على أن في تفعيلته الأولى خزماً وقبضاً لكان على تفعيلة المتقارب التي أساسها (فعولن)، والخزم هو "زيادة في أول البيت لا يُعتدُّ بها في التَّقْطِيع" ¹، أما القبض فهو: "سقوط الخامس الساكن" ²؛ فلا يُعتدُّ بسقوط التاء الأولى من "تساقط"، ويكون تقطيع السطر على النحو الآتي:

تَتَسَاقُ طُ أَوْرَا قُدَيْسَمَ بَرْلُبَا هِتَهْ

o// o/o// o/o// o/o// /o//

فَعَوْلُ فَعَوْلُنْ فَعَوْلُنْ فَعَوْلُنْ فَعَوْلُنْ فَعَوْلُنْ

والتفعيلة الأخيرة (هتة) = فَعَوْلُ [فعول] فيها حذف الحذف بالتعريف هو حذف الساكن الأخير من (فعولن)، ثم تسكين الرابع منها فتصير (فعولن)، فالمحذوف ما سقط من آخره سبب خفيف ³. وتكون (طراب) = (فعول) تفعيلة مقصورة. والقصر: علّة تستلزم حذف ساكن السبب الخفيف، وإسكان متحركه ⁴.

وبتطبيق جوازات تفعيلة المتقارب على القصيدة مع إمكانية قراءة تفعيلات في أوائل بعض الأسطر مراعى فيها (الخزم) كما كان في السطر الأول وذلك من مثل الثالث: "هو عمر" والسادس: "فافترشن"، والثامن: "وتعالين نرو...".

وتكون (فعولن) - وهي تفعيلة المتقارب - بجوازاتها هي التي عليها وزن المقطع. ومثله سائر مقاطع القصيدة.

1- التبريزي، نفسه، ص ص 205، 209 - 211. وقد يكون الخزم بحرف أو أكثر.

2- التبريزي، نفسه، ص 305.

3- التبريزي، نفسه، ص 306.

4- ينظر، وهبة، مجدي (الدكتور)، والمهندس، كامل، (معجم المصطلحات...)، م.س، ص 289.

وُستنتجُ ممّا سبق أنّ الشّاعر كان يستعملُ الوزنَ الشّعريّ وهو قابضٌ عليه، متمكّنٌ من أدواته، وفي مرونة إيقاعيّة تتّسم بالسّحر، أو تكاد، وهو قادرٌ بها أن يخادع حواسّ المتلقّين، وهذه براعة فنيّة تسجّلُ له اقتداراً، وعلوّ كعب.

وقد وفّر إمكانَ ركوبِ دائرةٍ عروضيّةٍ كاملةٍ هي الخامسة (دائرة المتّفِق)، وليسَ بحراً واحداً؛ ذلك أنّ النّصّ كلّهُ على تفعيلةٍ المُحدَث (فاعِلُنْ). ومعرفةُ الشّاعر العميقة، ودُرْبَتُهُ على موسيقى الشّعر، وإيقاعه، ومُكْنَتُهُ من علمي العروض والقافيّة جعلتْ نصّه – من خلال جوازاتِ تفعيلةٍ المُحدَث – على تخوم (المُتقارب) عبر القراءة المُمكنة الأخرى، وهي المُشارُ إليها قبلُ؛ أي على (فعولُنْ) وجوازاتِها؛ الأمرُ الذي قد يدعو إلى النّظر لهذا النّصّ من إيقاعاتِ هذه الدائرة العروضية ومُحيطها على أنّ فيه مرَجَ البَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بينهما برزخٌ لا يَبْغِيَانِ.

4- الخاتمة:

بعد هذا التّطواف في نصّ (ديسمبر) قد يمكن تسجيل بعض النّتائج المستخلصة من مَخْضِه وصولاً إلى زُبْدَة مجملته في ما يأتي، وأهمّها:

- النّصّ اشتمل على علاقات زمكانيّة تشي بعمق تأمل صاحبه، وتأثير مشكلة الزّمان في أمل دنقل حتّى يمكن وصفها عنده بالمشكلة المؤرّقة.
- أعاد الشّاعرُ تشكيلَ الزّمانِ فنيّاً، فأعادَه في صورةٍ فدّة من خلال تماهيه في ورقةٍ، أو ورقةٍ تسقطُ من غصن شجرتها لتشكّل زمان القصيدة.
- أفاد الشّاعر من ثقافته، فأحسن حشد مصادره ووضع الأقنعة التّاريخيّة والدينيّة والأسطوريّة في محاولة لمواجهة سطوة الزّمان غير المتناهية، والتي تجلّت في اصفرار الورقة = اصفراره، وضعفها = ضعفه، واقتلاعها = اقتلاعه.
- تداعيات الغياب في النّصّ اتّخذت تجلياتٍ عدّةً، ولعلّ هذا كان غريزةً من غرائز الموت أو دوافعه أو اتّجاهاته، ففي حركة الورقة تجلّى سجنُ الرّفاق، والموت الذي يمثّل أقصى درجات الغياب.



المراجع: 1

- 1- الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح، (المستطرف في كل فن مستظرف)، تحقيق، مفيد محمد قميحة (الدكتور)، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثانية، 1986م.
- 2- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عزّ الدين (-630هـ)، (أسدُ الغابَةِ في مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ)، تحقيق، علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، 1415هـ- 1994م.
- 3- أرسطو (384/1-322ق.م)، (فنّ الشّعْر)، ترجمة وتقديم وتعليق، الدُّكتور إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1983م.
- 4- الأصفهاني، أبو الفرج عليّ بن الحسين (-563هـ = 976م)، (الأغاني)، تحقيق، إحسان عبّاس (الدكتور)، وإبراهيم السّعافين (الدكتور)، وبكر عبّاس (الأستاذ)، بيروت، دار صادر، الطّبعة الثّالثة، 1429هـ-2008م.
- 5- البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبید (206 – 284هـ)، (ديوان البحتريّ)، تحقيق، الصّيرفي، حسن كامل، القاهرة، دار المعارف، [ذخائر العرب - 34]، الطّبعة الثّالثة، 1977م.
- 6- التّبريزي، الخطيب (472 - 576هـ)، (الوافي في العَروض والقوافي)، تحقيق، عمر يحيى، وفخر الدّين قباوة (الدكتور)، دمشق، دار الفكر، الطّبعة الثّانية، 1399هـ، 1979م.
- 7- التّبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن الحسن (421-502هـ)، والبطليلوسي، أبو محمد بن محمد بن السيّد (444-521هـ)، والخوارزمي، أبو الفضل قاسم بن حسين بن محمد (555-617هـ)، (شروح سقط الزند)، تحقيق، مصطفى السّقا، وعبد الرّحيم محمود، وعبد السّلام هارون، وإبراهيم الأبياري، بإشراف، طه حسين (الدكتور)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، [مصوّرة عن نسخة دار الكتب سنة 1364هـ- 1945م].
- 8- التّفّازاني، سعد الدّين مسعود بن عمر (-792هـ)، (المطوّل، شرح تلخيص مفتاح العلوم)، تحقيق، الدّكتور عبد الحميد هندراوي، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، 1422هـ-2001م.
- 9- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر [159-255هـ]، (الحيوان)، تحقيق، عبد السّلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1416هـ- 1996م.
- 10- ابن جني، أبو الفتح، عثمان (-392هـ)، (الخصائص)، تحقيق، محمد علي النّجار، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، الطّبعة الرّابعة.

1- لم توضع الكتب السّماويّة المقدّسة في قائمة المصادر، واكتفِي بالإشارة إليها في حواشي البحث.

- 11- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (-597هـ)، (المنتظم في تاريخ الأمم والملوك)، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م.
- 12- الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم (-751هـ)، (إعلام الموقعين عن رب العالمين)، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ-1968 م.
- 13- حسان، تمام (الدكتور)، (اللغة العربية، معناها ومبناها)، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، 1418هـ - 1998 م.
- 14- الحطيئة، جرول بن أوس (... - نحو 45 هـ = ... - نحو 665 م)، (ديوان الحطيئة)، بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني)، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1378هـ-1958 م.
- 15- الحنبلي، محمد بن أحمد السفاريني (-1188هـ)، (غذاء الألباب شرح منظومة الآداب)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1423 هـ - 2002 م.
- 16- الخلوتي، المولى أبو الفداء إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي، (-1127هـ)، (روح البيان)، بيروت، دار الفكر.
- 17- الخيام، غياث الدين أبو الفتح عمر بن إبراهيم (-515هـ)، (رباعيات الخيام)، ترجمتها نظماً عن اللغة الفارسية، أحمد الصافي النجفي، طهران، د.ط، د.ت.
- 18- الدقر، عبد الغني، (معجم قواعد العربية)، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1984 م.
- 19- الدميري، أبو البقاء، كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي (الشافعي) (-808هـ)، (حياة الحيوان الكبرى)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ، ص 221/2.
- 20- دنقل، أمل، (الأعمال الشعرية الكاملة)، بيروت، دار العودة، والقاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1985/4/1 م.
- 21- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (-276هـ)، (المعارف)، تحقيق، ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992 م.
- 22- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (-748هـ)، (سير أعلام النبلاء)، تحقيق، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ-1985 م.
- 23- الرويني، عبلة، (الجنوبي، أمل دنقل)، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- 24- الربيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (1145 - 1205 هـ)، (تاج العروس من جواهر القاموس)، تحقيق، مجموعة من المحققين، بيروت، دار الهداية.

- 25- الزركلي، خير الدين، (الأعلام)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، 2002م.
- 26- زيتوني، لطيف (الدكتور)، (معجم مصطلحات نقد الرواية، عربي-إنكليزي-فرنسي)، بيروت، مكتبة لبنان-ناشرون، ودار النهار للنشر، الطبعة الأولى، 2002م.
- 27- السّاقى، فاضل مصطفى (الدكتور)، (أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة)، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1397هـ-1977م.
- 28- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (- 911هـ)، (نواهد الأبرار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي)، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية (3 رسائل دكتوراه)، 1424 هـ - 2005م.
- 29- السيّاب، بدر شاكر، (ديوان بدر شاكر السيّاب)، بيروت، دار العودة، 1986م.
- 30- الشويخات، أحمد مهدي محمد (الدكتور، رئيس المؤسسة، المدير العام المشروع)، الطيب، صلاح الدين الزين (الدكتور، نائب المدير العام)، البازعي، سعد (الدكتور، رئيس التحرير)، (الموسوعة العربية العالمية)، المملكة العربية السعودية، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1419هـ-1999م.
- 31- الصّفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله (- 764هـ)، (الوافي بالوفيات)، تحقيق، أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، 1420هـ- 2000م، ص 274/13؛ وفيه: "... وقال قصيدته العينية في بين له خمسة أصيبوا في عام واحد بالطاعون".
- 32- عبّد بني الحّسّاس، سحيم، (ديوان سحيم عبّد بني الحّسّاس)، تحقيق، عبد العزيز الميمني، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1369هـ- 1950م.
- 33- عجينة، محمّد، (موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها)، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 1994م.
- 34- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بـ (-571هـ) (تاريخ دمشق)، تحقيق، عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ- 1995م.
- 35- العسكريّ، أبو هلال (- 395هـ)، (كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر)، تحقيق، البجاوي، علي محمّد، وإبراهيم، محمّد أبو الفضل، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، د. ط، 1406 هـ، 1986م.
- 36- [غير محدّد]، (ألف ليلة وليلة)، القاهرة، التزام سعيد خصوصي صاحب المطبعة والمكتبة السعيدية بجوار الأزهر الشريف (مقابلة ومصححة على النسخة المطبوعة بمطبعة بولاق الأميرية سنة 1820هـ).
- 37- [غير محدّد]، (الموسوعة الفلسفية المختصرة)، نقلها عن الإنكليزية، فؤاد كامل، وجمال العشريّ، وعبد الرشيد صادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية، زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم، ط؟، د.ت.

- 38- [غير محدد]، (الموسوعة العربية العالمية)، [ذُكر في (الشويخات، أحمد مهدي محمد (الدكتور، رئيس المؤسسة، المدير العام المشروع)، ...]
- 39- غير محدد، (ديوان الهذليين)، القاهرة، دار الكتب، الطبعة الثانية، 1995م.
- 40- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النُمري (-463هـ)، (الاستيعاب في معرفة الأصحاب)، تحقيق، علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.
- 41- كامو، ألبير، (الإنسان المتمرد)، ترجمة نهاد رضا، بيروت-باريس، دار عويدات، الطبعة الثالثة، 1983م.
- 42- الكاندهلوي، محمد يوسف بن محمد إلياس بن محمد إسماعيل (-1384هـ)، (حياة الصحابة)، حققه، وضبط نصّه، وعلّق عليه، الدكتور بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.
- 43- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثمّ الدمشقي (-774هـ)، (البداية والنهاية)، بيروت، دار الفكر، 1407هـ - 1986م.
- 44- المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (-458هـ)، (المحكم والمحيط الأعظم)، تحقيق عبد الحميد هندراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م.
- 45- مطلوب أحمد (الدكتور)، (معجم المصطلحات البلاغية وتطورها)، بيروت، مكتبة لبنان، الطبعة الثانية، 1996م.
- 46- المعري، أبو العلاء (363 – 449هـ)، (شرح ديوان أبي الطيّب المتنبّي، معجز أحمد)، تحقيق، عبد المجيد دياب (الدكتور)، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1992م.
- 47- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (-518هـ)، (مجمع الأمثال)، تحقيق، محمد محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة السلفيّة، الطبعة الأولى، 1374هـ-1955م.
- 48- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدّين (-761هـ)، (المباحث المرضيّة المتعلّقة بـ (من) الشّرطيّة)، تحقيق، الدّكتور مازن المبارك، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1987م.
- 49- وهبة، مجدي (الدكتور)، والمهندس، كامل، (معجم المصطلحات الفنيّة في اللّغة والأدب)، بيروت، مكتبة لبنان، الطبعة الثانية، 1984م.
- 50- ياكبسون، رومان، (قضايا الشّعريّة)، ترجمة محمد الولي، ومبارك حنون، المغرب- الدّار البيضاء، دار توبقال [سلسلة المعرفة الأدبيّة]، الطبعة الأولى، 1988م.

51- Encyclopædia Britannica Article, 2010.

العولمة وآليات التأثير في الهوية الثقافية: دراسة تحليلية

Globalization and the mechanisms of influencing cultural
identity: analytical study

أ. منير برقاد

باحث في علم الاجتماع
جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب

mounirberrakkad@gmail.com



العولمة وآليات التأثير في الهوية الثقافية: دراسة تحليلية

أ. منير برقاد

الملخص:

تسعى هذه الدراسة الى تفكيك ظاهرة العولمة وإبراز آلياتها التي تؤثر على الهوية الثقافية للمجتمعات، فهل يمكن الإقرار بانتهاء العولمة وتلاشيها؟ أم أنها ما زالت حاضرة ومنتشرة في تفاصيل الحياة البشرية؟ تحضر العولمة كظاهرة كونية ممتدة، تشمل العديد من المجتمعات، إنها قوة وامتداد للفكر الواحد الذي ينمط كل الممارسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية، إننا إزاء منظومة مركبة محبكة بعناية تتجه صوب صياغة نموذج موحد للعيش دون مراعاة خصوصية كل بلد أو احترام للتنوع الثقافي السائد بين بلدان العالم.

الكلمات المفتاحية: العولمة، الثقافة، التأثير، الهوية، النسق التربوي، آلية الاختراق، آلية السيطرة.

Abstract:

This study aims at analyzing the phenomenon of globalization and bringing out its mechanisms which influence the cultural identity of communities. Is it safe to assume that globalization does not exist anymore? Or is it safer to recognize the fact that it has become widespread?

Globalization is considered an extended universal phenomenon which concerns several communities. It represents the power and extension of a unique view according to which cultural, social, economic, and educational practices are patterned. It should be noted that we are dealing with a very complex and solid system that works towards shaping a unified model of life without taking into consideration the privacy and cultural diversity of the worlds' nations.

Keywords: Globalization, culture, influence, identity, educational system, penetration mechanism, control mechanism.

1- المقدمة:

لقد شكلت ظاهرة العولمة اليوم، أهمية كبرى في التفكير البشري، وانشغل بها المفكرون دراسة وتحليلاً ونقداً، فلفظ "عولمة" أصبح الأكثر شيوعاً وانتشاراً من حيث تداوله باستمرار في كل المجتمعات والثقافات. ويكتسي مفهوم العولمة طابعاً مركباً من حيث التعريف، بحيث تتعدد أشكال العولمة وتتنوع مجالاتها وآليات تأثيرها. إنها بمعناها الأوسع، تصبح ظاهرة أو حركة معقدة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وحضارية وثقافية وتكنولوجية، أفرزت تغيرات عالمية. كما أنّ لها تأثيراً على حياة الأفراد والمجتمعات والدول. ويمكن القول إنّ محاولة تناول ظاهرة العولمة ومقارنتها لهو أمر في غاية من التركيب والتعقيد، لكون مفهومها يتسم بالتعدد والعمق، الأمر الذي يعسر محاولات الإمساك به.

انطلاقاً من هذه المقاربة الفكرية التحليلية سوف يتم التركيز على دلالة العولمة كظاهرة كونية، ثم تناول أحد أشكالها الأكثر حضوراً وانتشاراً ألا وهي العولمة الثقافية، مع إبراز محتواها وتمظهراتها وتفكيك آليات تأثيرها على النسق الثقافي أو الهوية الثقافية. فالعولمة الثقافية أصبحت تفرض نفسها على الحياة المعاصرة، وهي بذلك من الموضوعات التي تحتاج معالجتها إلى قدر كبير من الفهم لعمقها وجوهرها، وإدراك بعدها وغايتها.

إنّ إبراز كيفية اشتغال العولمة الثقافية، يتطلب فهم بنية التأثير الذي يلحق بالثقافة كمركب من القيم والمعايير والعادات والمعتقدات والتقاليد والنظم والقواعد والسمات الفكرية وطرائق الحياة، من هنا، فإنّ العولمة كقوة حضارية يمكن أن تساهم في تغيير هذه المكونات الثقافية سواء بشكل مزدهر "إيجابي" أو بشكل قاصر "سلبي"، ومن هنا سيتم التركيز على الإشكالات التالية كمحاور أساسية لهذه المقاربة وهي: كيف تتحدد العلاقة بين العولمة والهوية الثقافية؟ وكيف يمكن تفكيك وتحليل تلك الآليات أو الميكانيزمات التي تؤثر من خلالها العولمة على الأنساق الثقافية أو بالأحرى الهويات الثقافية؟

إنّ أهمية التساؤل تبقى ملحّة، باعتبار أنّ الآليات التي يشتغل بها منطق العولمة ليس مجرد آلية اقتصادية وإعلامية وسياسية، بل هي على حدّ تعبير الباحث "عبد اللطيف الشقوري" آليات معرفية علمية تستمد جذورها مما يعرف اليوم بصناعة العلم والمعرفة.

سوف تركز هذه المقاربة التحليلية أولاً على محاولة إمساك مفهوم العولمة ومكوناتها وتحديدتهما، ثم تحليل ما يسمى بالعولمة الثقافية والتميز بينها وبين العالمية الثقافية، وتفكيك الآليات التي تحكم منطق العولمة في تأثيرها على الهوية الثقافية، بالإضافة إلى تأثير العولمة على النسق التربوي للمجتمعات، مع التأكيد على أنّ مسألة الغنى المعرفي لكل مفهوم تبقى حاضرة باستمرار.

2- في مفهوم العولمة:

إنّ محاولة تحديد مفهوم العولمة، يطرح عدّة مقاربات متعددة، لعلّ من أبرزها المقاربة التاريخية التي بحثت عن التأسيس الأولي للمفهوم، عبر البحث عن الجذور التاريخية لتشكّله، وأخرى مقاربة فكرية اتجهت نحو فهم العولمة كسيرورة كونية يتداخل فيها كل ما هو سياسي واجتماعي واقتصادي وعلمي. لقد

أصبح مفهوم العولمة سائد الانتشار عبر وسائل الاعلام كما في أوساط الرأي العام، مما يعني أنّ العولمة تهض بوظيفة حقيقية تثير تساؤلات ونقاشات ومعارضات لا حدود لها.

إنّ مفهوم العولمة في اللغة العربية هي ترجمة لكلمة Globalisation في الانجليزية، وتقابلها كلمة Mondialisation في اللغة الفرنسية، وهي كلمة حديثة في اللغة العربية، وتعود في أصلها إلى الاشتقاق العربي لكلمة عالم، و"تعني تصميم الشيء ليصبح عالمياً أو نقله من حيز الخصوصية إلى مجال العمومية في مستواه الكوني، ويغطي هذا المفهوم التطورات المذهلة التي شهدتها المجتمع الانساني في مجال الاقتصاد والمعلوماتية والانفجار المعرفي، ويعبر عن هذه التحولات وتكاملها بمصطلح القرية الكونية Global village الذي يرمز إلى حالة التكامل والاندماج بين أطراف العالم اقتصادياً ومعلوماتياً وثقافياً حيث تتوارى الحدود والحواجر الجمركية والثقافية والمذهبية بين مكونات الوجود الانساني"¹. ومن خلال هذا التعريف، يمكن اعتبار العولمة مرحلة جديدة تذوب فيها الحدود والحواجر بين مختلف الميادين، ولها مظاهرها الاقتصادية والسياسية والإعلامية والثقافية المعلنة بشكل كوني.

وتصبح العولمة من الوجهة الفكرية نسقا مترامي الأطراف، يتسم بغنى مكوناته ليتجه نحو تأسيس نسقه الخاص، أي تحقيق الكونية والشمولية والوحدة العالمية. في هذا السياق، نجد الباحث الانجليزي "جون توملينسون" في تعريفه للعولمة، يعتبرها حالة تجريبية، أطلق عليها اسم "الارتباطية المعقدة" (Complex connectivity). ومن هنا، يمكن التساؤل عن الدلالة المعرفية لهذا المفهوم، فماذا يقصد به "توملينسون"؟ يحدّد "توملينسون" هذا المفهوم في كونه يشير إلى تلك "الشبكة سريعة التطور ومتزايدة الكثافة دوماً من الترابطات (Interconnections) والعلاقات المتبادلة (Interdépendances) التي تميز الحياة الاجتماعية الحديثة"²، بهذا المعنى يصبح الحديث عن العولمة كالحديث عن حلقة وجودية مستمرة تحمل في طياتها تغيرات وعلاقات وعمليات تأثير وتأثر يكون فيها الإنسان فاعلاً في التاريخ المؤسس للعولمة وفي نفس الوقت متأثراً بمجموعة من الأحداث على نحو وظيفي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى تصبح فيها العولمة قوة موجهة ومسيطرة على الإنسان بفعل آلياتها، والارتباطية هنا، يمكن أن تتمظهر عبر ارتباط الإنسان بمجموعة من الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تفرض وقعها عليه لتجعله متفاعلاً معها بشكل علائقي وشمولي؟

ويمكن إدراج مفهوم آخر للعولمة، وذلك باعتبارها "ظاهرة تاريخية تعكس بصورة جدلية الحركة التاريخية لتطور البشرية في الحقول كافة، فهي نتاج لتحولات وحركة التناقضات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الفاعلة في المجتمعات البشرية، في إطار تفاعل الزمان والمكان"³، وبالتالي اعتبارها صيرورة

1- علي أسعد وطفة، التربية العربية والعولمة، عالم الفكر، العدد 2 المجلد 36 أكتوبر-ديسمبر 2007 ص 325.

- جون توملينسون، العولمة والثقافة، ترجمة ايهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 354، أغسطس 2008 ص 102

3- إبراهيم نصار، العولمة جدل الثقافة والتربية، مجلة تربويات العدد 1، 2007، ص 81.

تراكمية متواصلة بالمعنى التاريخي يمكن أن تتخذ أشكالاً متعددة كالعولمة الثقافية والعولمة الاقتصادية والعولمة الإعلامية.

تشهد الإنسانية في ظل ما يسمى بالعولمة، عصراً جديداً تتغير فيه العلاقات البشرية في الزمان والمكان، وتتغير فيه الهوية والعلاقة بالغير، وتصبح العولمة شكلاً جديداً من أشكال الإنتاج والاتصال والتداول، وهذا ما يتجلى عبر عدة مظهرات كاللغة الرقمية أو العالم الافتراضي والخبر الكوني والثقافة الكونية، أو اقتران ظاهرة العولمة (لا مكان، لا توطن) "بالنزعة الاستهلاكية Consumerism، باعتبارها تقليلاً لقيمة تفرد الأشياء المادية وعلاقتها مع الإنسان"¹.

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن عولمة ثقافية تتجه لصياغة نموذج أحادي عابر للحدود أو ما يسمى "بكلية الوجود"، أو ما عبر عنه "توملينسون" بأحادية عالمية (Unicity) وهي إحساس بأنّ العالم يصير لأول مرة في التاريخ مكاناً وزماناً اجتماعياً وثقافياً واحداً، بمعنى تعميم نموذج واحد لكي يشمل كل المجتمعات والثقافات في العالم، هذا ما يجعل الحديث عن موقع الإنسان في العالم كحصن وجودي يمكن أن يتفاعل مع إفرزات العولمة سواء على نحو فعال، بحيث يتأثر الإنسان بظواهر كونية ليست نابعة من بيئته الاجتماعية وإنما هي دخيلة قطعت وتيرة واسعة في الانتشار والتأثير لتحمل معانٍ وقيم وأفكار جديدة تؤثر عليه، أو يمكن لهذه الظواهر أن تؤثر على نحو قاصر على البنيات الذهنية للأفراد داخل مجالهم الاجتماعي المحلي. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الإنسان يستطيع أن يتفاعل مع هذه الظواهر مثلما يستطيع أن يتخلص منها ويتجنبها بإرادته وقدرة تميزه لينايبع هذه الظواهر المعولمة ومصادرها التي منها ما يهدد وجوده أو بوجه آخر يلغيه.

لقد ظهرت العولمة كما يتحدث عنها العديد من المفكرين، في مجال الاقتصاد والتجارة والمال، ثم أصبح يجري الحديث عنها بوصفها نظاماً أو نسقاً وأنها ذات أبعاد متعددة تتجاوز ما هو اقتصادي لتشمل إلى جانب ذلك الفكر والمبادلات والتربية والسياسة والاتصال والايديولوجيا. وعلى ضوء هذه الدلالات المتعددة لمفهوم العولمة، يمكن هنا صياغة مفهوماً مركزياً واجرائياً للعولمة، والذي من خلاله يمكن موضعها كمفهوم أساسي للاشتغال به في هذه المقاربة، ومن خلاله أيضاً، يمكن الإجابة عن الاشكالات التي تم طرحها في البداية.

إنّ الدلالة التي يكتسبها مفهوم العولمة، هي اعتبارها صيرورة وجودية مؤثرة ومستمرة ومترابطة تضم المكوّن الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والإعلامي والسياسي، وتمارس في الوقت نفسه مجموعة من آليات التأثير على الأنساق الثقافية والتربوية والاجتماعية. وبمعنى آخر وعلى حد تعبير "تيمونز روبرتس"، تصبح العولمة تعبيراً عن مرحلة جديدة أو "نقطة نوعية" أثرت على تنظيم المجتمعات، من حيث أنّ الجماهير

1- لوتشيانو فلوريدي، الثورة الرابعة، كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 452، سبتمبر 2017، ص 66.

المحليّة وحكوماتها خصوصاً لم "تعد لها السيطرة على مفاتيح القرارات التي سوف تشكل حياتها".¹ سواء تعلق الأمر بالقرارات المرتبطة بالشؤون الثقافية أو التربوية أو الاقتصادية وحتى السياسية، فالعولمة انطلاقاً من منطقتي امتدادها واشتغالها تسود على هذه الأنظمة وتؤثر في بنيتها.

إذن، ومن خلال هذه الرؤية المفاهيمية، يمكن التّساؤل عن ما تفرزه العولمة كصيرورة، لمجموعة من التأثيرات على الهوية الثقافية والنظام التربوي، كما يمكن التّساؤل عن هذه الظاهرة التي تسمى بالعولمة «Globalisation» هل هي أمر جيد للبشر الذين يعيشون على هذه الأرض؟

3- آليات التأثير على الهوية الثقافية:

يتحدّد مفهوم الهوية الثقافية كنسق يضمّ مجموعة من المكونات والعناصر والخصائص المشكلة لوجود الإنسان في المجتمع، كالحديث عن الدين ونمط العيش والقيم والمعايير والتقاليد والعادات التي تؤسّس هوية ثقافية لمجتمع ما وتميّزه عن الهويات الثقافية الأخرى. ويمكن القول إنّه ليست هناك هوية ثقافية واحدة بل هويات متعدّدة تختلف من مجتمع إلى آخر وتعرف أشكالاً وتمظهرات ثقافية مختلفة، فكما نتحدث عن الثقافة الهندية مثلاً، والتي تتميز بالتعدّد على مستوى اللغة وأشكال التدين والتقاليد وعادات مختلفة، يمكن الحديث أيضاً عن الثقافة العربية ومكوناتها التي تختلف عن الثقافة الهندية أو الأوروبية. ومن هنا، فإنّ الإقرار بالتنوع الثقافي يصبح فكرة حضارية تطرح نفسها بشكل جوهري نظراً لما تحمله من معانٍ قيمية، ولكن أمام هذا التحوّل الذي يعرفه العالم وبالخصوص في ظهور ما يسمى بالعولمة كقوة وامتداد، وانتشار تكنولوجيا المعلومات والاتصالات كوجه من أوجه العولمة، فهل يمكن القول بأنّها تؤثر على الهويات الثقافية؟

تتحدّث الباحثة "ليزا ه نيوتن" عن وجود اتّجاهين حول العولمة، "اتجاه يدافع عن العولمة كمشروع عالمي، واتجاه آخر يعارضها بحجة أنّها تهدّد مصير الإنسان"² معنى هذا أنّ الحديث عن العولمة الثقافية يعرف اختلافاً على مستوى الرؤية، حيث تكمن فكرة التأثير السلبي والتأثير الإيجابي للعولمة على الأنساق الثقافية. لكن الذي يهّمنا هنا، هو إبراز هذه التأثيرات وتفكيكها، واكتشاف أيّهما يهيمن على الآخر. بمعنى هل تكتسي ظاهرة العولمة وجه التأثير البنّاء المزدهر الذي يصبح فيه التنوع الثقافي قيمة جوهريّة ذات أهميّة في مجمل الإنتاج الثقافي الكوني، ويكون النسق الثقافي في هذه الحالة قائم بذاته يطور نفسه بنفسه؟ أم أنّ هناك بروز لمسألة التأثير "السلبي"، "الهدام"، والذي فيه تتجلى العولمة كقوة هدامة قد تمحي مكونات النسق الثقافي وتضعفه من حيث وجوده واستمراره؟

إذا كانت العولمة تتجه إلى تشكيل وصياغة ثقافة كونيّة (Global Culture) لتشمل جميع الأمم والمجتمعات والثقافات، وتؤكّد على إنشاء نوع جديد من الوعي يستجيب لأبعاد واتجاهات هذه الكونيّة

1 - ج تيمونز روبرتس، ريمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، الجزء الثاني، سلسلة عالم المعرفة، عدد 310 ديسمبر 2004، ص 141.

2 - ليزا ه نيوتن، نحو شركات خضراء، ترجمة ايهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 329، 2006، ص 2

الثقافية الجديدة، فهي تفرز في الآن نفسه مجموعة من الآليات والميكانيزمات التي من خلالها تؤثر على الأنساق الثقافية للمجتمعات، وبالتالي قد تغير من بنية هذه الأنساق وتضفي عليها طابعها الكوني مما يجعل أمر الحديث عن هوية ثقافية محلية يبقى أمراً ملغى وغير متجانس، باعتبار أن تأثير العولمة غير من خصوصية هذه الثقافات.

في ظل العولمة الثقافية، يتفاعل النسق الثقافي للمجتمع مع أنساق ثقافية أخرى، وهو الأمر الذي ينتج مظاهر هامة يجب الاهتمام بها وقبولها، وهي كما حددها الباحث "محمد زغو" في حديثه عن أثر العولمة على الهوية الثقافية، تصبح العولمة على المستوى التكنولوجي مساعدة على اكتساب ثقافة البحث العلمي والتقدم التقني وخاصة في مجال الإعلام والاتصال، ثم هناك مستوى التواصل والتعاون، بحيث تعد العولمة الثقافية سبباً كافياً للاتصال والشراكة الثقافية بين الأمم والأفراد. ثم على المستوى الاجتماعي حيث تعدّ العولمة من خلال وسائلها الخاصة: وسائل الإعلام وحرية الصحافة والرأي الحر بمثابة دعامة للحوار والتفتح الثقافي والاستفادة من ثقافة الغير، ثم إن الإعلام يساهم في الرفع من مستوى الهوية الثقافية الوطنية والفردية لإثبات وجودها وبروزها على المستوى الدولي، كما يكمن دور العولمة الثقافية كموضوع للتفاعل والتواصل خاصة في مجال الإعلام، الذي يدعم حقوق الإنسان والحريات السياسية وثقافة التعبير والمعارضة ووجهات النظر والدفاع عن السياسات الثقافية للشعوب في مفهوم الحقوق والحريات، ثم هناك تأثير هام على المستوى الشخصي والإنساني للعولمة حيث أنها تقوم بتحويل الانتماء من حالة التّعصب إلى حالة المرونة والاعتراف بالغير في ظل الإنسانية بهدف القضاء على التّعصب والجمود الفكري. من هنا فالعولمة الثقافية تدفع الناس إلى التحرك والسّير في الإصلاح والقضاء على التبعيّة الثقافية في القيم والعادات، وذلك باستعمال وسائل وأسباب دعم الهوية الثقافية استناداً إلى التعاون والترابط والتّماسك بالانتماء وعدم التّعصب.

وفيما يخص الآثار "السلبية" للعولمة على النسق الثقافي أو الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، تكمن فيما قاله "صامويل هنتغتون": "أنّ الاعتقاد بضرورة تبني الشعوب غير الغربية لقيم ومؤسسات ولحضارة غربية لهو أمر غير أخلاقي في نتائجه (بالنظر الى نتائجه وتوابعه)"¹، بهذا المعنى تسعى الثقافة المعولمة إلى إقصاء الخصوصيات والهويات الثقافية الأخرى إلى حد لا يكون فيه لأي مجتمع ثقافة ذاتية أو هوية ثقافية أو نسق ثقافي قائم بذاته، فالعولمة بهذا المعنى حسب "دانييل ميركور" (Daniel mercure) "تحقق معرفة موحدة للنظام العالمي والتوافق الكوني في سياق العلاقات الحالية للسلط والمجتمعات والثقافات"².

تؤثر العولمة باعتبارها سيرورة ممتدة لا تعترف بالحدود المجالية والوطنية، على الهويات الثقافية للمجتمعات والشعوب وذلك عبر مجموعة من الآليات والميكانيزمات وهي:

1- محمد زغو، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية 4-2010 ص 97.
2- يوضح الباحث "دانييل ميغكوغ" كيف ساهمت العولمة في بلورة مجتمع جديد، أو ما يسمه بالمجتمع العالمي من حيث التوافق الحاصل بين الدول وقبولها بالدينامية العالمية الحاصلة بفعل تأثير ظاهرة العولمة، وهذا ما قام بتحليله سوسيولوجياً في كتابه:

3-1- آلية التعميم:

من خلال التّوصيف الدقيق الذي قام به المفكر السوسولوجي "دانييل ميغكوغ" "mercure Daniel"¹، يمكن إبراز آلية التعميم والكشف عنها كإحدى آليات العولمة الثقافية والتي من خلالها تسعى إلى تعميم نمط أو فكرة ثقافية على كلّ المجتمعات والهويّات أو الأصناف الثقافية، ويتمّ ذلك عبر وسائل الإعلام والاتّصال التي تلعب دوراً مباشراً وغير مباشر في تمرير مجموعة من المعايير والقيم والسلوكيات والظواهر الدخيلة على المجتمعات والثقافات المحلية على نحو "سلي"، وعمل الواقع يثبت ذلك حينما يتمّ بثّ خبر أو حدث معيّن في بلد ما، لينتشر ويعم باقي المجتمعات والثقافات الأخرى، كالحديث مثلاً عن تعميم صورة العرب في مخيال الثقافات الغربيّة أو تمثّل صورة الإنسان العربي لدى الثقافات الأوروبية والأمريكيّة عبر الساحة الإعلامية، بحيث يقدّم الإعلام العالمي صور نمطيّة عن الإنسان العربي باعتباره شخص متعصب، يتحكم فيه "الهاجس الجنسي" ويتميز ب"الغباء" ثم الوصول إلى درجة نعتة "بالإرهابي" في أي حدث إرهابي يقع، فكلّ هذه الصور النمطيّة تصبح متداولة لتمرّر وتعمّم بمنطق ثقافي، وتصبح فكرة معولمة تسود العديد من المجتمعات في العالم، وهذا ما يقوم به الإعلام "المعولم" عبر تجليات كثيرة. ومن هنا، فألية التعميم التي تشتغل بها العولمة الثقافيّة تتّجه في سياق اشتغالها، إلى بلورة أشكال وصور ثقافية لا تخلو من الأخطاء والمعاني القاصرة والأحكام المسبقة، وهذا ما يفرز نوعاً من قصور الفهم الثقافي الذي يشمل البنيات الذهنيّة للأفراد، مما ينتج في نهاية الأمر بما يمكن تسميته بالألا تواصل الثقافي الذي تغيب فيه فكرة الحوار الحقيقي مع الآخر.

3-2- آلية التحويل:

هناك أيضاً آليّة التحويل بوصفها إحدى آليات تأثير العولمة، تتمّ من خلال تعزيز صورة وشكل ثقافي معين وتحويله إلى نموذج عالمي يقتدى به، ينطلق من مجتمع واحد ليعمّ جميع المجتمعات والثقافات المحلية، وهذا ما جعل "توملينسون" يعتبر أنّ العولمة تعزّز قابلية الحركة المادية أكثر بكثير لتؤثر على تحويل النواحي المحليّة ذاتها، بمعنى تحويل هويّة ثقافية لمجتمع ما وإخضاعها لرؤية ثقافية شموليّة عابرة للمجتمعات، وهذا ما قد يتجلّى على سبيل التّحديد في تلاشي بعض مكوّنات التّراث الثقافي المحليّ بفعل انجراف العولمة واجتثاثها لما هو محلي. وتجدر الإشارة إلى أنّ آليّة التحويل تشتغل على نحو ترابطي مع آليّة التعميم باعتبار أنّ الصورة الثقافية حينما يتمّ تعميمها فهي تُحوّل في مرحلة موالية إلى نموذج عالمي، كالحديث مثلاً عن ثقافة "الماكدونالد" التي أصبحت نموذجاً ثقافياً ينطلق من المجتمع الأمريكي ليتمّ تحويله إلى المجتمعات والثقافات الأخرى، وهذا ما يؤدي، إضافة إلى أشكال ثقافية أخرى، إلى عولمة ثقافية تشتغل بمنطق أحادي.

1-Daniel Mercure, Une société-monde ? les dynamiques sociales de la mondialisation, collection sociologie contemporaine, les presses de l'université Laval De Boeck , 2001

3-3- آلية السيطرة:

تشتغل العولمة كصيورة مؤثرة من خلال آلية السيطرة، وتتجلى عبر سيطرة العولمة على نظم القيم وأنماط التفكير وطرق العيش وكيفيات الوجود وطرق التربية بوسائل "مستترة علنية مضمرة، مباشرة وغير مباشرة، شعورية ولا شعورية ذكية ومتناهية الذكاء، قادرة وبالغة الاقتدار، وذلك من أجل محاصرة وعي الإنسان وتصفية قدراته النقدية ومن ثم استلابه وتوظيفه في خدمة التسليح الاقتصادي والسلعة"¹، كما أنّ آلية السيطرة تشمل التأثير على الإدراك "وتعطيل فاعليته وقولبة السلوك، وتكثيف نوع معين من المعارف...وتعمل في اتجاه تسطيح الوعي واختراق الهوية وتعليب الثقافة"². وبالتالي يصبح الإنسان خاضعا لهذه التأثيرات سواء بشكل واع أو غير واع مما يجعله يفكر بطريقة تنميطية وسطحية دون تطلع نقدي ومساءلة فكرية، وتصبح العولمة هنا تهديداً لمصير الإنسان حيث أصبح العقل الإنساني أمام سرعة تدفق المعلومات وكميتها في وضع العاجز عن الاستجابة، فهناك جدلية على حد تعبير "ألفن توفلر" في مستوى العلاقات والواقع والوعي. هذا بالإضافة إلى ما تحدّث عنه "نيكولا كار" في سياق حديثه عن التحكم والسيطرة التي أصبحت تمارسها التكنولوجيا المتطورة (كتجلى من تجليات العولمة) اليوم على وجود الإنسان من حيث تجعله مقيدا بمجموعة من الاشتراطات التقنية التي أصبحت تشكل خطرا عليه، فالانترنت مثلا أصبح اليوم أداة تقنية يستعملها البعض لمراقبة سلوكيات وتحركات الأفراد، وأكثر من ذلك توظيف التقنيات لفهم توجهات الافراد واختياراتهم وقراراتهم في الحياة، كلّ هذا يصبح نتيجة نهائية لأشكال التأثير التي تسببها العولمة بفعل قوتها وامتدادها كصيورة مؤثرة.

3-4- آلية الاختراق:

يتحدث المفكر المغربي "يحيى اليحياوي" عن مفهومي "الغزو" و"الاختراق" اللذين تتعرض لهما "الثقافات المتدنية"، فإلى أي حد يمكن اعتبار "الاختراق" آلية مؤثرة من آليات العولمة؟ يجيب المفكر المغربي "يحيى اليحياوي" انطلاقا من حديثه عن السوق الدولي "المتميز بالعولمة والشمولية والذي يصبح عبارة عن مجموعات كبرى من الأفراد تتقاسم، بغض النظر عن حدودها الوطنية، نفس طرق الحياة ونفس أنظمة القيم، ونفس الأولويات والأذواق والمعايير، وبالتالي نفس العقلية السوسيوثقافية"³، وهو ما يجعل هذه الفئات تفرض نماذجها على الثقافات الأخرى مخترقة كافة القيم والمعايير الثقافية المحلية، وتتمّ آلية الاختراق عبر وسائل الإعلام كالتلفزة والانترنت، فعبرها ومن خلالها يتمّ صنع الخبر و"فبركته"، وبواسطتها يتمّ رسم وإعادة رسم الاقتصاد والسياسة والثقافة. من هنا يمكن القول إنّ التكنولوجيا أصبحت تشكل خطرا قويا على الثقافات المحلية، وهذا ما جعل "يحيى اليحياوي" يعتبر أنّ الغزو الثقافي المحلي إنّما هو حملة ضد قيم وأنماط وسلوكيات تثبت أنّها مناهضة ومناقسة للثقافات المركزية (الغربية) التي أبانت عن

1- علي أسعد وطفة، مرجع سابق، ص 343.

2- نفسه، ص 343.

3- يحيى اليحياوي، في العولمة والتكنولوجيا والثقافة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى يناير 2002، ص 32.

حيويتها وديناميتها وإبداعها، فهو وباختصار إيديولوجيا تتبنى نظرية البقاء للأقوى، وتؤمن بأن الهدف الأسمى يكمن في القضاء على هذه الثقافات والحد من خطورتها وتقويضها كمرحلة أساسية لتطويعها.

إنّ العولمة الثقافية تصبح هنا أحادية، أي أنّ العالم يصبح مكانا وزمانا اجتماعيا وثقافيا واحدا، ولعلّ النقاش العالمي حول العولمة والثقافة يطرح هنا حول مفهومين أساسيين ألا وهما مفهوم العولمة (Globalisation) والعالمية (Universalisme)، فالعولمة هي "طموح بل إرادة لاختراق" الآخر" وسلبه خصوصيته، وبالتالي ففيه من "العالم". أما العالمية فهي إغناء للهوية الثقافية، فالعولمة هي اختراق لها وتمييع، وتستهدف السيطرة على الإدراك واختطافه وتوجيهه، وبالتالي سلب الوعي والهيمنة على الهوية الفردية والجماعية¹. إنّ أهميّة التمييز بين هاذين المفهومين يكمن في أنّ العولمة ليست نظاما يتّجه نحو التقدم بل هي أيضا وبالدرجة الأولى "إيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة على العالم" (محمد عابد الجابري). هذا يمكن الحديث في مقابل العولمة الثقافية عن العالمية الثقافية التي هي إغناء للهويات الثقافية المحلية، والحفاظ على التراث الثقافي من حيث خصوصيته وتعدّده وقابليته للتبادل مع الثقافات الأخرى. فبقدر ما تعرفه المجتمعات من ثقافات خصوصية في العالم ككلّ، إلا أنّ الغاية الجوهرية تكمن في حفاظها على مكوناتها الثقافية كتميز واختلاف يؤدي الى خلق تنوع ثقافي عالمي يفرز إمكانيّة الحوار والتبادل الرمزي الثقافي وهذا هو كنهه العالميّة الثقافيّة.

وفي كتابه "التنوع الثقافي والعولمة" يتحدث "أرمان ماتلار" عن "مفهوم أو فكرة" تقلص العالم "أي وصل الأشخاص والمنتوجات والأفكار إلى درجة خارقة من الحضارة العالمية، فالإنسان يعيش الشمولية وبحث عنها، وهكذا تكونت تدريجيا من كل الأفكار القومية والاثنية فكرة عالمية"²، وهذا يتجلى في كون اعتبار العولمة الثقافية لا تؤسس معنى للهويات الثقافية بل تقلص تعددية المجتمعات والثقافات لتصبح ثقافة شمولية واحدة ممتدة، وهذا ما حلله "أرمان ماتلار" ليستنتج في النهاية ما أطلق عليه "بنهاية الثقافة المحمية" وذلك انطلاقا من تفكيكه لفكرة "بول فاليري" القائلة: "نحن الحضارات، نعرف الآن أنّنا حضارات فانية".

في سؤال محوري طرحه المفكر "جيرار ليكرك" وهو: كيف يكون للعولمة كلّ هذا الرّخم من التأثير الثقافي؟ ويجيب عن ذلك باعتبار أنّ "التّخوف من الميزان الحالي للقوى في العالم سوف يوجه الاقتصاد والسياسة والثقافة لصالح الغرب وعلى حساب هذه الدّول. وبالتالي لن يوجد تنوع ثقافي بين الأطراف المشاركة في عملية العولمة، وإنّما هي هيمنة من جانب الطرف الأقوى"³. فليس هناك رؤية عالميّة تجمع كلّ الثقافات والمجتمعات وتعترف بتنوعها، بل هناك إرادة قوة واحدة تحاول فرض هيمنتها على شتى الجوانب الثقافيّة والسياسية والاقتصادية لكلّ المجتمعات، وبالتالي فهي تفرز وتؤسس نموذجا واحدا يعبر عن

1- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة فكر ونقد، العدد 6، فبراير 1998، ص 9-10. 1

2- أرمان ماتلار، التنوع الثقافي والعولمة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، الطبعة الأولى 2008، ص 33-34

3- جيرار ليكرك العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى،

سبتمبر، الفاتح 2009. ص 343

طموحاتها ومنطقها الذي يتجه إلى تحقيق التّئميط العالمي بحيث يصبح الحديث عن مجتمع أو ثقافة محلية هو حديث ملغى ومتجاوزا ما دمنا أمام نموذج ثقافي معلوم يفرض ثقله بميكانيزمات تنظّمه وتمنح له امكانات الامتداد والاستمرار.

4- معالم تأثير العولمة على النسق التربوي:

إذا كانت التّربية تشكّل بعدًا من أبعاد الثقافة، فإن العولمة أصبحت تخترق النسق التربوي للمجتمعات، لتؤثر على نظام التعليم كحقل تربويّ على مستوى تغيير مجموعة من الأنساق التربوية القائمة لتحلّ محلها منظومات معلومة جديدة، فتأثير العولمة يشمل القيم والسلوكات وبنية التفكير والنظام الأخلاقي، وهذا ما تحدّث عنه الباحثة " إنيث شونفلونج" في مقالة لها حول العولمة والتعليم، لتبين أنّ الإنسان يعاني اليوم مشكلات كبرى في التّكيف مع الأوضاع الاجتماعية والثقافية الجديدة التي تفرضها العولمة. فالعدّة الوراثيّة ومهارات الإدراك الحسي التي يمتلكها الأفراد تساعدهم في التّكيف وحلّ المشكلات التي تقع في وسطهم القريب ومحيطهم التّقليدي، ولكن أدوات التّكيف هذه أصبحت عاجزة اليوم عن أداء دورها في فضاء التّحولات الجديدة والبيئية الجديدة التي تطرحها مرحلة العولمة.

وبالفعل يشهد العالم قفزة كونية على مستوى تطوير التكنولوجيا ووسائل الاعلام ودورها في تسهيل المعلومة واختصار المجهود البشريّ إلا أن هذا الأمر يصبح قوّة داعمة وهدميّة في نفس الوقت، باعتبار أنّ آليات العولمة تخترق الأنظمة التّعليمية وتحدّد من مستوى الإبداع والابتكار التربويّ، وهذا ما تشهده بعض الدّول النّامية والتي تقوم بتقليد نماذج تربويّة عالميّة وإسقاطها محليًا دون أن تكون ملائمة لبنيتها التّجهيزية والبشرية والاجتماعية ومتوافقة معها. وأمام هذا الامتداد المرعب لعالم الصورة أيضا في عصر العولمة "تشهد المعرفة العقلية النقديّة ضمورا وتراجعا وتصدعا وانحسارا يهدّد القيم التّقليدية، ويبدّد عطاءات الثقافة الإنسانيّة على نحو مروّع. وفي هذا كلّه تهض قيم الفردية والأنانية والتّفعية والغرائزيّة على حساب القيم النبيلة الخلاقّة التي تتسم بالعقلانيّة والغيريّة والتّسامي والإنسانيّة"¹. ويذهب الباحث "علي أسعد وطفة" إلى أنّ الأسرة والمدرسة لم تعودا قادرتين وفق أدائهما الحاليّ على حماية الأمن الثقافي في المجتمع والوفاء بحاجات أفرادهم من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات. كما أنّ سيلا من الصور والأفكار والمنتجات يغرق الكوكب بكامله، ويغيّر يوما بعد يوم من أذواق الإنسان وتطلّعاته وتصرفاته وطرق عيشه ورؤيته للعالم وكذلك رؤيته لذاته.

وأمام هذا الحضور القوي للعولمة الثقافية يصبح نظام التّربية في حاجة إلى إعادة التّجديد، وتقويض مجموعة من الحثثيات المعقدة التي تتخلله كحضور الارتجال على مستوى التخطيط التربوي وتراجع مستوى الأداء المؤسّساتي باعتبار أنّ التربية تحتاج إلى رؤية عقلانيّة تتنافى مع العجز الإبداعي لتؤسس لنفسها نسقا معرفيا وتنظيميا يصب في بلورة نماذج تربوية متينة قائمة على أسس أخلاقية وحضارية

1- علي أسعد وطفة، مرجع سابق، ص 333.

وثقافية قوامها العقل والنقد، يصبح فيها الأفراد ذوات فاعلة وصانعة ومبدعة لا ذوات تسأم من وجودها ولا تؤمن بالثقافة المبدعة الخلاقة.

في نهاية هذه المقاربة يمكن طرح السؤال الآتي: ما السبيل إلى مواجهة الاختراق الثقافي للعولمة؟ ونجد الإجابة لدى كل من المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" و"يحيى اليحياوي" بالنسبة للجابري فيضع ويقر ما يسميه بإستراتيجية ثقافية في مستوى العصر قادرة على الاختراق الثقافي مواجهة فاعلة، ثم التصدي بشكل سلمي ومنطقي للقيم والأفكار الدخيلة التي تهدد الثقافة المحلية، بينما يركّز "يحيى اليحياوي" على خطاب المواجهة باعتباره إحدى وسائل الدفاع عن الثقافة والهوية المستهدفين، وهو في طرحه هذا يتبنى ضرورة تقوية مناعة وسائل الغزو المضاد، وذلك عبر ما يسميه بالأمن الثقافي ومواجهة الظاهرة، هذه المواجهة التي تتجلى في التركيز على تبيان محدودية خطابها.

5- خلاصة:

تبقى ظاهرة العولمة ظاهرة كونية تنتشر في مختلف المجتمعات، وتشتغل انطلاقاً من ألياتها في التأثير على غرار السيطرة والتعميم والتحويل، إضافة إلى الاختراق و"الغزو". كما أنّ العولمة الثقافية تتجه إلى خلق نظام عالمي نموذجي لا يقبل التمايزات ولا الخصوصيات، أي أنّها تسعى نحو الوحدة والنمطية مع القضاء على الهويات الثقافية التي تتسم بالتنوع والتعدد.

من جهة أخرى يمكن استنتاج أنّ العولمة الثقافية أصبحت تشكل خطراً على التراث الثقافي للمجتمعات دون اهتمامها بمسألة التنوع الثقافي والخصوصيات الثقافية والتفاعل الإيجابي بينها. وتصبح العولمة الثقافية أيضاً إيديولوجيا مدمرة لبنيات المجتمعات وتهميش لثقافتها، فهي بتعبير السوسولوجي الفرنسي "بيير بورديو" عنف رمزي يستند إلى علاقة تواصلية إكراهية لاغتصاب الخضوع، كما أنّها تعولم الخصوصيات وتستلمها.

بغض النظر عن الوجه المزدهر للعولمة فإنّها تصبح إمبريالية ثقافية وإمبريالية ثقافية هي مجموعة من المسارات التي بموجبها يدخل المجتمع في صميم نظام عالمي تنجز طبقته القيادية بالإغواء وبالضغط وبالقوة أو الفساد إلى تنميط المؤسسات الاجتماعية لكي تتطابق مع قيم مركز النظام السائد وبنائه. ويصبح الحديث عن العولمة الثقافية "كمركية عنصرية فاعلة سياسياً"، إنّها بتعبير ماتلار "اثنومركزية" تحوّلت إلى إيديولوجيا تقدّم نفسها كطريق لخلاص الجماعات الدنيا.

أمام هذه الحثثيات المعرفية التي تفرزها العولمة الثقافية والتي تؤثر سلباً على الهوية الثقافية، يقترح مجموعة من المفكرين والباحثين بعض الأفكار النقدية والتقويمية، في مقدمتها ضرورة الولوج إلى ما يعرف بالثورة المعرفية والتكنولوجية، أي دخول العلم لا كمستهلكين وحسب بل كأعضاء مساهمين وفاعلين، وذلك عبر امتلاك العلم والتأهيل والقدرة على الانخراط في عالم المعرفة والعلوم. ثم الانفتاح على الثقافة الإنسانية والتفاعل الإيجابي معها على أساس الإيمان بالقدرة على الأخذ منها ورفضها كذلك، أي التمتع بالحس النقدي أثناء ممارستها.

ويمكن القول في النهاية، وانطلاقا مما قدمه المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"، إنَّ العولمة هي نظام Système، والنظام لا يقاوم من خارجه إلا بنظام مكافئ له أو متفوق عليه، فلا سبيل إذن إلى مقاومة سلبيات العولمة إلا من داخل العولمة نفسها بأدواتها وبإحراجها في قيمها وتجاوزاتها.



المراجع:

- 1- توملينسون (جون): العولمة والثقافة، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 354، أغسطس 2008.
- 2- الجابري (محمد عابد)، العولمة والهوية الثقافية، مجلة فكر ونقد، العدد 6، فبراير 1998.
- 3- روبرتس (ج تيمونز)، هابت (ايبي)، من الحداثة الى العولمة (الجزء الثاني)، ترجمة سمر الشيشكي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 310 ديسمبر 2004.
- 4- زغو (محمد): أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية. 4-2010.
- 5- الشقوري (عبد اللطيف): العولمة ورهان البيو-تقنيات، مجلة فكر ونقد، العدد 25، يناير 2000.
- 6- عماد (عبد الغني): سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، فبراير 2007.
- 7- فلوريدي (لوتشيانو): الثورة الرابعة، كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني، ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 452، سبتمبر 2017.
- 8- كيو (فيليب): من الملك العالمي الى عصر المعلومات، ترجمة حسن الوزاني، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 29 مايو 2000.
- 9- ليكلرك (جيرار): العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، سبتمبر، الفاتح 2009.
- 10- ماتلار (أرمان): التنوع الثقافي والعولمة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، الطبعة الأولى 1429، 2008.
- 11- نصار (براهيم): العولمة جدل الثقافة والتربية، مجلة تربيوات العدد 1، 2007.
- 12- نيوتن (ليزا ه)، نحو شركات خضراء، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 329، 2006.
- 13- وطفة (علي أسعد) التربية العربية والعولمة، عالم الفكر، العدد 2 المجلد 36 أكتوبر-ديسمبر 2007.
- 14- اليحياوي (يحيى): العولمة وطرق الإعلام والاتصال السيارة، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة 29 مايو 2000.2
- 15- اليحياوي (يحيى): في عولمة الاحتجاج على العولمة، مجلة فكر ونقد، السنة الخامسة، العدد 45، يناير 2002.

16- الياوي (ياي)، في العولمة والأكنولوجيا والأقفية، مءل الى أكنولوجيا المعرفة، ءار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، يناير 2002.

17-Daniel Mercure, Une société-monde? les dynamiques sociales de la mondialisation, collection sociologie contemporaine, les presses de l'université Laval De Boeck, 2001-.
Disruption and Control by Nicholas Carr. Rough Type. June 6, 2013.

**قراءة في الفكر التربوي بإفريقية، من خلال النصوص التراثية
لابن سحنون والقاسبي وابن الجزار**

**Reading in educational thought in Ifriqiya, through
traditional texts For Ibn Sahnoun, Al Qabsi and Ibn Al
Jazzar.**

د. هشام صمايري

**كلية الآداب
جامعة صفاقس**

Smairi_hichem@hotmail.com



قراءة في الفكر التربوي بإفريقية، من خلال النصوص التراثية لابن سحنون والقابسي وابن الجزار

د. هشام صمايري

الملخص:

يتناول هذا البحث معالم الفكر التربوي بإفريقية خلال القرون الأولى للهجرة، بالاعتماد على ثلاث نصوص تراثية، تعتبر من المصادر التربوية المبكرة في المغرب خاصة وفي العالم الإسلامي عامة. وهم على التوالي: كتاب "آداب المعلمين" لابن سحنون، و"الرسالة المفصلة في أحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين" للقابسي، و"سياسة الصبيان وتديبيرهم" لابن الجزار. وهو بحث يسعى إلى تجاوز نزعة التعميم التي تلف هذه المؤلفات التراثية، لا سيما المرتبطة بالجوانب العلمية منها. ويسعى إلى الوقوف على ما تحويه من طرافة وتجديد تتوافق مع بعض الأفكار والمناهج البيداغوجية والنظريات الحديثة في التربية، مع ضرورة تبين الصلة بين ما ألفه هؤلاء العلماء وبين الأنساق وأنماط الفكرية والذهنية المميزة لبيئة عصرهم.

الكلمات المفتاح: التربية، التعليم، سياسة الصبيان، الفكر التربوي، إفريقية.

Abstract:

This research deals with educational thought in Africa during the first centuries of migration, relying on three heritage texts that are considered among the earliest educational sources in Maghreb and the Islamic world in general. They are, respectively: « *Ādāb āl-mū‘alimīn* » by Ibn Ibn Saḥnūn, and « *Al-risāla al-mūfaṣala fī ahwāl al-mūta‘alimīn wa aḥkām al-mū‘alimīn wa al-mūta‘alimīn* » by Al-Qābisī, and « *Syāsāt aṣ-ṣibyān wa tadbīrihim* » by Ibn Al-Jazzār. This work seeks to overcome the generalization trend, surrounding the heritage literature related to education, principally those related to the scientific aspects of it. Furthermore, it seeks to find out what content corresponds to some ideas, pedagogical approaches and modern theories of education in the light of the patterns of intellectual and mental patterns characteristic of the environment of their time.

Key words: Education, pedagogics, Boys' Education, educational thought, Ifriqiya.

1- المقدمة:

نظرا إلى ما أولته عديد الدراسات السابقة من اهتمام بالمؤلفات التربوية في العالم الإسلامي، شكلا ومضمونا والإطار الذي ظهرت فيه¹، فإننا سنكتفي في هذا العمل بتحديد بعض مواطن التأمل وتدقيق بعض نقاط الاستفهام، خاصة وأن قضية التربية ليست بالقضية المعزولة التي تنحصر في المناهج التعليمية أو تقف عندها، وإنما هي قضية مفصلية متعدّدة المنافذ والأبعاد. وحتى ينحصر مجال التمعّن ضمن إطار إشكالي بيّن، نرى أنّه من الأنسب أن نذكر في البداية، بأن المؤلفات التربوية التي ظهرت بإفريقية خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة (9 و10 م)، لم تتقيد بالتعليم باعتباره رصيда معرفيًا تلقينيًا فحسب، وإنّما التزمت به في مستوى كونه اتجاهًا وفلسفة وسياسة كذلك²، كما أن هذه المؤلفات كان لها هدف حضاري وفكري مضبوطًا، ترتّب -على ما يبدو- عن وضع ديني اجتماعي وقانوني معيّن. ومع أن هذا الوضع يختلف عن بقية بلاد الإسلام، إلا أن من مستلزماته المشتركة، تأسيس فكري تربويًا، يهدف إلى تقنين وتنظيم العملية التعليمية برمّتها، وضبط الأسس والقواعد الاجتماعية والنفسية التي تقوم عليها، وهي لا تخلو من طرافة علمية تتوافق وبعض الأطارح المعاصرة في التربية، رغم ما تخلّلها من ضوابط متعلّقة بالأدوات الذهنية وبالعصر الذي ظهرت فيه.

لهذا السبب ارتأينا من خلال هذه المحاولة إعادة قراءة ثلاثة نصوص من شأنها أن تساعد على التعرف إلى بدايات نشوء الفكر التربوي وتطوره، مركّزين اهتمامنا على محورين اثنين، يتعلق أولهما بظرفية ظهور هذه المؤلفات التربوية واتجاهاتها الفكرية والاجتماعية، أما الثاني فيتعلق بالوضع المؤسس لهذه الأفكار، وما يكون قد ترتّب عنها من لويّنات محلية ذات خصوصية بارزة مميزة، وما يمكن أن يكون قد احتوته من مفاهيم ومبادئ وتصورات اجتماعية ونفسية مثلّت البذور الأولى لتأسيس فكري تربويًا، تبلور بإفريقية منذ القرن الثالث الهجري، بقدر لا بأس به من التناسق والتكامل بين عناصره، وضمن بنية واحدة متطورة باستمرار.

1- Chaudhri, R. A. *A book of religious knowledge (questions and answers)*. 2nd ed. London, London Mosque, 1982. 79pp. Cherif - Chergui, A. *La Ideologia islámica : dimension psicoeducativa*. Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Ginebra, Institut internacional de Estudios Labores, 1977. 314pp. C Houdhury, M. A. *A model of educational planning and development in an Islamic perspective*. Muslim education quarterly. 1983. pp.42-58. Gardet, L. « Notion et principes de l'éducation dans la pensée arabo-islamique », in *Revue des études Islamiques*. Vol.44. 1976. pp.1-13. MAKDISI, G. *The scholastic method in medieval education: an inquiry into its origins in law and theology*. *Speculum*. Vol.49. No.4, 1974. pp.640-661.

2- المسعودي (محمد مهدي)، العلماء والمعلمون بالمجتمع المغربي في القرون الإسلامية الأولى، سلسلة علوم التربية عدد 4، تونس 1993. ص 131.

2- تقديم النصوص التربوية التأسيسية:

تتوزع النصوص التي اخترناها للدراسة، على ثلاثة قرون، تمتد من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة، وهي نصوص وقع التقديم لها في العديد من الدراسات المختصة، لذلك سوف نكتفي بالمهم دون الدخول في التفاصيل.

يعتبر كتاب "آداب المعلمين"¹، لفقيه القيروان ومحدثها محمد بن سحنون (سنة 202 - 256 هـ/817 - 870 م)²، من أقدم المؤلفات التربوية المعروفة إلى حدّ الآن، ونظرا إلى أهميته، حظي بالنشر عدة مرّات. فقد قام حسن حسني عبد الوهاب بتحقيقه ونشره بتونس سنة 1931. ثم ترجم ج. لوكونت (Gérard Lecomte) هذا النص إلى الفرنسيّة، ونشره في "مجلة الدّراسات الإسلاميّة"³، سنة 1953. وبعد ذلك أعاد محمد العروسي المطوي، مراجعة النص ونشره في الجزائر، سنة 1972. وأخيرا قام، محمد عبد المولى، بتحقيق النص من جديد، ونشره بالجزائر، سنة 1981.

ويهتمّ هذا الكتاب بالمسائل المتعلقة بالمعلمين، وما يجب عليهم نحو تعليم الصّبيان وتأديبهم من النواحي الدينية والفقهية، فتضمّن أحاديث وآثارا مسندة، ومسائل في أبواب التربية والتعليم كان قد ألقاها على أبيه الإمام سحنون (240 هـ/854 م). لذلك يمكن اعتبار أن مضمون هذا الكتاب هو الأساس الذي كان يُعتمد في تعليم الصّبيان بإفريقية، خلال أواسط القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي⁴.

- الكتاب الثاني هو: "الرسالة المفصّلة في أحوال المتعلّمين وأحكام المعلمين والمتعلمين"⁵. لأبي الحسن القابسي (324 - 403 هـ / 935 - 1012 م)⁶. الذي اعتبره الدارسون، إعادة لما ورد في كتاب "آداب المعلمين"، بطريقة حرفيّة في بعض المواضع، مع اختلاف يسير في مواضع أخرى⁷. لكنّ صاحبه كان حريصا على إتباع

1- ابن سحنون (محمد)، آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وتعليق محمد العروسي المطوي، دار الكتب الشرقية، تونس 1972.

2- هو: أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد بن حبيب بن حساف بن هلال بن بكار بن ربيعة التنوخي، اعتنى به والده كثيرا وخصوصا في المجال التربوي، راجع ترجمته لدى: المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساجهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق البشير البكوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت 1994. ج 1، ص 443-449؛ الدباغ، معالم الإيمان في أهل القيروان، تحقيق محمد المجذوب وعبد العزيز المجذوب، المكتبة العتيقة، د. ت. ج 2، ص 68.

3- Gérard Lecomte, « Le livre des règles de conduite des maîtres d'école par Ibn Sahnoun », in *Revue des Études Islamiques*, XXI / 1953, pp 77 - 105.

4- إذا عدنا إلى نص الكتاب وجدنا أنه كثيرا ما يحكم بما اشتهر بين الناس وبما جرى به العرف في القيروان في تلك الفترة.

5- القابسي (أبو الحسن علي)، الرسالة المفصّلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، دراسة وتحقيق وتعليق وفهارس أحمد خالد، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، تونس 1986.

6- هو: أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القروي، المعروف بالقابسي، أمام في الحديث ومتمونه وأسانيده وجميع ما يتعلق به، وهو يعتبر من أشهر من يعود له الفضل في نشر المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وقد دؤن مترجموه شيوخه ورحلته إلى المشرق وأشادوا بعلمه وسعة معرفته بالمذهب. راجع ترجمته لدى: القاضي عياض، ترتيب المدارك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المغرب 1970. ج 2، ص 621؛ الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، ص 168، 169.

7 Gérard Lecomte, «Le livre des règles de conduite des maîtres d'école par Ibn Sahnoun», op. cit, pp 77.

النسق المنطقي في بناء النص وفي تسلسل أبوابه وفصوله، كما أضاف عديد التفاصيل الثمينة حول مناهج التعليم وبرامجه، وتضمن إرشادات تربوية قضائية طريفة¹. الأمر الذي أكدّه أحمد فؤاد الأهواني بقوله: "فإذا كان لابن سحنون فضل الصّدارة في تحرير كتاب خاص في تعليم الصبيان فللقابسي مزّة التوسّع في هذا الموضوع، والإضافة في أبوابه المختلفة، والترتيب الذي يدلّ على استقرار فكرة التّعليم في الدّهن، والعمل على بيان السبل المختلفة المؤدّية إلى تحقيق الغاية المنشودة منه"².

عالج القابسي في الجزء الأول من الكتاب بعض المفاهيم كالإيمان، والإحسان، والاستقامة والصلاح، وهي مفاهيم اعتبرها ضرورية لتأصيل الفكر التربويّ على أساس ديني متين. ثم ينحو منحى ابن سحنون، الذي كتب رسالته انطلاقاً من حوار جرى بينه وبين أبيه، فيبيّن ما جاء في فضل من تعلم القرآن وعلمه وفي وصف حامل القرآن وأدابه³. ثم يطرح في آخر الجزء الأول مجموعة من الأسئلة المهمّة تخص امتناع الآباء عن تعليم أولادهم، ويجب عنها في بداية الجزء الثاني من رسالته.

- الكتاب الثالث: "سياسة الصبيان وتديبرهم"، لابن الجزار القيرواني (المتوفى في القرن الرابع هجري/10 م)، قام محمّد الحبيب الهيلة بتحقيقه ونشره، بدار الغرب الإسلامي سنة 2001، ثم أعيد نشره في بيت الحكمة سنة 2008.

يتناول الباب الأول من هذا الكتاب مسألة تديبر الأطفال عند ولادتهم، ثم يتناول في الأبواب الموالية وصفا كاملاً للمرضعة ولبنها المحمود والمذموم، ويقدم العلاج لإصلاحه، ثم يعطينا فكرة عن التربية الصحيّة للرضيع والعناية بسلامته من حيث مضجعه وغسله وتنظيفه وغذائه⁴.

احتوى الكتاب ستة وعشرين مرضاً، استعرضها ابن الجزار بطريقة هرمية من أعلى البدن إلى أسفله، مع تسمية المرض ووصف أعراضه، وتقديم العلاج والدواء وتركيبه كيفية تناوله. ولا يتطرق ابن الجزار إلى موضوع التربية بمعناها المحدّد إلّا في الفصل الثاني والعشرين، فبين طبيعة الطفل والعادة المكتسبة، ويؤكد أهمية تعويده العادات الحسنة، حتى إذا اتفقت الطبيعة والعادة الحسنة في نفسه تمكنتا واستحال تغييرهما.

3- ظرفية ظهور المؤلفات التربوية واتجاهها العام:

يحمل ظهور هذا الخطاب التربوي بإفريقية بالذات خلال القرن الثالث الهجري/9 م-دون شك- عديد الدلالات الرمزية، وهو في علاقة تأثير وتأثر مع البنية الاجتماعية-الثقافية التي يتحرك ضمنها. لأنّ هذه الأفكار التربوية التعليميّة، تعتمد عوامل عدة أهمها: الظرفية التاريخية، والبيئات الاجتماعية، والأهداف

1- المسعودي، العلماء والمعلمون، ص 196.

2- الأهواني (أحمد فؤاد)، التربية في الإسلام، دار المعارف، مصر 1968. ص 59.

3- القابسي، الرسالة المفصلة، ص 278.

4- ابن الجزار القيرواني، سياسة الصبيان وتديبرهم، تحقيق وتقديم محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت 1984. ص 47.

التي يرجى تحقيقها، والمذهب الفكري الذي انبثقت عنه هذه الأهداف. وهو ما يضيء عليه مشروعية اجتماعية وتاريخية، ويكسبه نجاعة وأهمية.

ولكي تتضح معالم هذا المشروع التربوي والاتجاه الفكري المترتب عنه، يكون علينا العمل على تحديد الإطار التاريخي العام ثم الظرفية المباشرة المحيطة بهذا المشروع. وسوف نحاول الاكتفاء بالملاحظات التالية:

- لقد أصبحت مدينة القيروان -منذ بداية القرن الثالث هجري/ 9 م-، الفضاء الجغرافي والاجتماعي الذي انصهرت فيه علاقات بشرية متنوعة، وتحولت إلى قطب ثقافي مهم، تتلاقى فيه التيارات الفكرية وتمرّ عبرها شبكة المعرفة الممتدة بين الغرب والشرق الإسلامي¹. وقد مثلت كتابات الرحالة شهادات حيّة على هذه المكانة المتميزة، فاعتبر أبو علي البغدادي (الوافد عليها من الأندلس في عهد بني مروان) أن ما يمرّ به من أهل الأمصار، درجات في الغباوة وقلة الفهم بحسب تفاوتهم في مواضعهم من القيروان بالقرب والبعد، "حتى كأن منازلهم من الطريق، هي منازلهم من العلم محاصة ومقايسة..."². وتواصل هذا الإشعاع الثقافي حتى منتصف القرن الخامس الهجري زمن حكم المعز بن باديس (398 - 454 م / 1008 - 1062 م)، فذكر ياقوت الحموي أنّ: "القيروان كانت وجهة العلماء والأدباء، تشدّ إليها الرّجال من كل فوج لما يرونه من إقبال المعز على أهل العلم والأدب وعنايته بهم"³.

لعبت هذه الشخصيات الدينية والعلمية الوافدة على القيروان من الغرب والشرق خلال القرنين الأولين من الاستقرار العربي الإسلامي، دورا بارزا في نقل المعارف والعلوم وروايات الحديث، ومثلت النواة الأولى لحركة فكرية ازدادت عمقا واتساعا بمرور الزمن⁴. يبدو من الواضح ونحن نتابع ما ورد في كتب التراجم، أن ما يسمى "بالتوطين الثقافي"، قد تم على يد الطبقة الثالثة من فقهاء القيروان، مثل علي بن زياد، واليهول بن راشد الذي اعتبره المالكي وتدا من أوتاد المغرب⁵. ومنذ بداية القرن الثالث للهجرة، أصبح بعض العلماء والمحدثون، المرجع في أمور الدنيا والدين، وأشهرهم سحنون بن سعيد، الذي جعل القيروان تصل بفضل قوة شخصيته وتعاطيه مهنة التدريس، إلى رتبة العواصم الثقافية في الإسلام، حسب ما ذهب إلى ذلك عمار المحجوبي⁶.

1- حسن (محمد)، القيروان في عيون الرحالة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، الطبعة الأولى، قرطاج 2009. ص 13.

2- ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق احسان عباس، دار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، ليبيا- تونس 1981. ج 1، ص 15.

3- ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1993. ج 6، ص 2636.

4- السعودي، العلماء والمعلمون، ص 118.

5- الهنتاتي (نجم الدين)، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، تبر الزمان، تونس 2004. ص 49 - 50.

6- Mahjoubi A, « la Tunisie arabo-musulmane », dans les Atlas de jeune Afrique, Tunisie, jeune Afrique, Paris 1979, pp 24-25.

- وأهم ما يمكن أن نشير إليه - إلى جانب الحديث عن دور هؤلاء العلماء - هو أن القيروان قد شهدت منذ القرن الثاني للهجرة صراعا، دام طويلا بين المذاهب السنية بفرعها الحنفي والمالكي، وبين الفرق الكلامية والإباضية والشيعة¹، وقد لعبت السلطة أدوارا حاسمة في هذا الصراع. فبينما حاول الأغلبية نصرته المذهب الحنفي وجعله المذهب الرسمي للدولة²، حاول الفاطميون بدورهم خلال فترة حكمهم بالمهدية فرض مذهبهم وإزالة كل ما عاداه من المذاهب. ثم تجند الزيريون لنصرة المذهب المالكي ومحاصرة التيار الإباضي والشيوعي المترص به، ولم يتوانوا في بعض الأحيان من استعمال القوة العسكرية لتثبيت دعائمه³، كما اعتمدوا إلى جانب هذه الوسيلة، أسلوبا مهماً لنشر المذهب ومحاصرة المذهب الشيعي، ويتجلى ذلك في إنشاء المساجد والكتاتيب، التي تم تأسيسها بشكل مكثف ومحكم حتى تؤدي غايتها وتحقق الأهداف المرجوة منها⁴.

وقد أسفر هذا الصراع عن انتصار بين للمالكية، وعن تكوين أطر كلفت بالتدريس ونشر تعاليم المذهب، بعد فترة طويلة من المنع والتشدد وهيمنة مجالس الدعوة الشيعية على العلم والتعليم⁵. ولا شك أنه أثر أيضا، بشكل واضح في توجيه الكتابات نحو تقنين التعليم ليصبح حائلا يقف على الدوام في وجه كل ما يمكن أن يتسرب، إلى البلاد من نظريات أو اتجاهات لا تتماشى والسنة الأصلية في مذهب مالك⁶. وما كانت رسالة ابن سحنون إلا وليدة هذه البيئة الدينية وما كان كتاب القابسي إلا تراثا حفظ قواعد التعليم وأصوله وركز قواعده⁷.

- إلى جانب هذه المعطيات التي تفسر اهتمام العلماء بالوسائل البيداغوجية والتطبيقية في التعليم، لا بد من التركيز على الجانب المتعلق بالبيئة الاجتماعية التي ظهرت فيها هذه الأفكار التربوية. فقراءة تلك الظرفية تجعلنا نربط ربطا جدليا بين محتوى هذه المؤلفات وبين ترحيب مختلف الشرائح الاجتماعية بها

- 1- المجذوب (عبد العزيز)، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية. تونس 1985.
- 2 الجيدي (عمر)، "محاربة المذهب المالكي بالمغرب"، ضمن: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ، الرباط 2012. ص 44 - 45 - 46.
- 3- روجي ادريس (الهادي)، الدولة الصنهاجية: تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12 م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1992. ج 1، ص 180.
- 4- راجع مقدمة تحقيق كتاب: آداب المعلمين، ص 37.
- 5- قد أثرت المرحلة العبيدية طويلا في التعليم المالكي، إذ تراجع عدد الطلبة، وقلت الدروس، وانحصرت في فضاءات ضيقة، بشهادة دراس بن ميمونة الفاسي، عند مروره بمدينة القيروان. راجع: الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص 163.
- 6- ربما ليس من المبالغة أن نعتبر هذه المؤلفات من أولى ملامح انبعاث المد السني أمام المذهب الشيعي بالعالم الإسلامي، مع العلم أن تأسيس المدارس بالشرق خلال القرن الخامس الهجري قد تم أيضا في مناخ يتسم بمقاومة الاسماعيلية ومن نحى نحوهم من الفصائل والتيارات الشيعية المتطرفة.
- 7- ألف محمد بن سحنون كتابه في زمن الصراع بين المالكية والأحناف وانتهاء سيطرة أهل البدع وحظوتهم في القيروان بعد إخراجهم من المساجد. كما عايش القابسي فترة رحيل الفاطميين للشرق وبداية الدولة الزيرية التي فتحت الباب لفقهاء المالكية للعودة للتدريس في المساجد وحلقات العلم وفي الكتاتيب بعد زوال المنع والتشدد الذي رافق أساسا فترة عبد الله المهدي وولده القائم وخاصة شدة أبي العباس أخو الداعي أبو عبد الله الشيعي، وما يعنيه ذلك من وجوب وضع برنامج للكتاتيب والمساجد والتدريس المالكي. راجع: الشايب (سامي)، التعليم والمعرفة بإفريقية من الفتح الإسلامي إلى قدوم الهلاليين، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط، تونس 2014. ج 2، ص 251.

تمشيا مع ثقافتها وانتماءاتها¹. فإذا كان لكتب ابن سحنون والقابسي طابع عام، لأنها لا تتوجه بخطاب إلى فئة بعينها أو جهة دون أخرى، فإن مقارنة نصوصهما ومقارنتها ببعض النصوص التاريخية التي عاصرتها، والاسترشاد بالأوضاع العامة آنذاك، يجعل الدارس يقف عند ملاحظة أن هذه المؤلفات تعتبر مشروعا تربويا موجها إلى معلمي إفريقية دون غيرهم، وأداة تنحو نحو محاورة واقع المجتمع بنوع من المسaire واثبات ما يجرى به من عرف وعمل². ما يدل على أن الخطاب التربوي الذي احتوته هذه المؤلفات كان يخضع إلى جملة من المتطلبات التي تتماشى مع البيئة الاجتماعية-الثقافية التي يتحرك ضمنها.

لذلك فإن هذه المؤلفات والكتب تعطينا فكرة عن البعد الاجتماعي للنظام التربوي، وعن الحاجة الثقافية والدينية والاقتصادية للتعليم في ذلك العصر. ونحن نتفق مع ما ذهب إليه محمد مهدي المسعودي عندما اعتبر أن الأنساق الدينية والمؤسسية والإدارية والسياسية ونظم القيم، كانت تتسم جميعها بطابع ثقافي مدرسي، خاصة في المجتمعات التي بدأت تتسع فيها الحركة الفكرية لتصبح أكثر انسجاما وتطابقا مع واقعها وتطلعاتها³.

- يجب التأكيد أيضا في هذا الصدد على عامل آخر مهم هو العنصر الحضاري العمراني، وما لذلك من أهمية في نشر التعليم وفي بلورة الفكر التربوي، وهو ما أشار إليه ابن خلدون عندما اعتبر أن القيروان وقرطبة -حاضرتا المغرب والأندلس-، قد رسخ فيهما التعليم "لامتداد عصورهما وما كان فيهما من الحضارة"⁴. وهذا يعني أن تأسيس القيروان العربية الإسلامية كان ولا شك نقطة انطلاق لثقافة فريدة متميزة، إضافة إلى كونها كانت امتدادا للحركة الفكرية التي أفرزتها الحضارات الإفريقية السابقة.

لكن لماذا لم يظهر هذا الخطاب التربوي في الشرق بالمستوى نفسه الذي جاء فيه في القيروان؟ تستوجب الإجابة على هذا السؤال دراسة مستفيضة حول طبيعة العلاقة بين المعلم والمتعلم، وبين المعرفة والمجتمع المزمع دراسته، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الواقع المدرسي وتنوع العوامل التي تؤثر في الظواهر الاجتماعية والثقافية. وهو أمر ليس متاحا لنا من خلال هذا الحيز الضيق للدراسة. لكن في حقيقة الأمر، يلاحظ المتأمل في بعض النصوص المشرقية التي اهتمت بمسألة التعليم، وجود موقف سلبي نحو معلم الصبيان، وأغلبها يدل على أن الأرضية الاجتماعية والثقافية لم تكن مهيأة لظهور مثل هذه المؤلفات التي تعنى بالشأن التربوي، رغم رسوخ مهنة المعلم في المشرق الإسلامي، واحتراف مهنة التعليم، الذي شاع بتقدم العلوم واتساع المعارف وازدياد الرغبة في التحصيل⁵.

1- يبدو أن سياسية المنع والتشدد التي اتبعتها الاسماعيليون قد ساعدت الفقه المالكي، من التغلغل والانغراس في البنية الاجتماعية للقيروان، رغم حرمان القائمين عليه من التدريس ومن بث تعاليمه، راجع: الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص 163.

2- كثيرا ما يحكم القابسي بما اشتهر بين الناس وبما جرى به العرف. وهو يقصد من العرف ما جرى عليه الناس في بلاده.

3- المسعودي، العلماء والمعلمون، ص 12.

4- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، الطبعة الثانية، بيروت 1988. ص 544.

5- يكفي العودة الى كتب التراجم، وما زخرت به من أعلام للتأكيد على هذه الفكرة.

ومن القرائن التي تنهض حجة على ذلك، هو أن معلمي الكتاتيب الذين وجّه إليهم كل من سحنون والقابسي الكتابة والنصيحة، وهم أنفسهم الذين شاع حولهم في النصوص المشرقية "الحمق وقلة العقل"، والأمثلة عديدة على ذلك، نذكر منها: "الحمق في الحاكة والمعلمين والغزالين"¹، "ولا تستشيروا معلّمًا ولا راعي غنم ولا كثير القعود مع النساء"²، حتى أن ابن الجوزي في كتابه "أخبار الحمقى والمغفلين"، ينقل روايات تؤكد أنّ الفقهاء لا يقبلون شهادة المعلمين، وذهب البعض منهم إلى اعتبار: "النساء أعدل شهادة من معلم"³.

ربما انتشر هذه الصورة السلبية عن المعلم، دفع الجاحظ في القرن الثالث للهجرة إلى تأليف رسالة للدفاع عنهم وإنصافهم والارتفاع بمكانتهم، بقوله: "كيف تستطيع أن تزعم أنّ مثل علي بن حمزة الكسائي ومحمد المستنير الذي يقال له قطرب وأشباه هؤلاء يقال لهم حمقى. ولا يجوز هنا القول على هؤلاء ولا على الطبقة التي دونهم..."⁴. ورغم ذلك فقد تواصلت النظرة الدونية للمعلم خلال القرن الرابع الهجري، حيث أعطانا ابن حوقل أبشع صورة عن معلمي صقلية عند قوله: "وبالإجماع... أن المعلم أحمق محكوم عليه بالنقص والجهل والخفة، وقلة العقل..."⁵.

وقد أرجع محمد المهدي المسعودي ما لحق المعلمين من انحطاط مكانتهم الاجتماعية ومن ضروب الاستهزاء والتحقير، إلى سوء تنظيم المهنة والارتباط الشخصي للمعلم في معيشته وأجرته بالأولياء والمتعلمين⁶، في حين أرجع الأهواني ذلك إلى تدني منزلتهم العلمية مقارنة بالنحاة والأدباء والفقهاء، ممّا لا يسمح لهم بالتطلع إلى مرتبة اجتماعية أسمى من مرتبة المعلمين⁷.

مهما يكن من أمر، فإن الجدل الذي حصل حول المنزلة الاجتماعية للمعلم في المشرق، لم يكن مطروحا في إفريقية خلال الفترة نفسها (أي القرن الثالث والرابع الهجري)، بل الأمر كان متجها نحو تقنين وضبط وتأسيس ووضع الأحكام الشرعية للعملية التعليمية، وكأننا تحولنا ممّا هو هامشي بالمشرق إلى مركزي بإفريقية، وهو ما يدل بوضوح على أنّ لكل مجتمع خصوصياته وإن اشتركا في انتمائهما إلى الحضارة العربية الإسلامية.

1- الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، بيروت 1423 هـ. ج 1، ص 210.

2- المصدر نفسه، ج 1، ص 209.

3- ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، شرحه عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت 1990. ص 149.

4- الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 210 - 211.

5- ابن حوقل، صورة الأرض، دار صادر، بيروت 1938. ج 1، ص 127.

6- المسعودي، العلماء والمعلمون، ص 153 - 154.

7- الأهواني، التربية في الإسلام، ص 202 - 204.

4- المفاهيم والمبادئ والتصورات المؤسسة للفكر التربوي:

أول تساؤل قد يطرحه الباحث بخصوص هذه الإشكالية هو: هل ثمة مبرر "أكاديمي" يمنع استعمال مصطلح "فكر تربوي"، عند دراسة النصوص التراثية التي كتبت بإفريقية خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة؟

أثبتت الإنتاجات التاريخية والقراءات والمتابعات التي قامت بفحص هذه النصوص أنّ هناك قلقا فعليا يراود بعض المؤرخين من جرّاء توظيف المصطلحات ذات المدلول التربوي المعاصر كالتربية، التعليم، التدبير، التأديب، والسياسة، وغيرها من المصطلحات، التي رغم ورود بعضها في ثنايا المصنفات التراثية، إلا أن الحاجة إلى تحديد مفاهيمها بدقة تظل ضرورية، وذلك بناء على المحددات اللغوية والمعطيات التاريخية التي تنزلت في إطارها. وهي نقطة اتفق حولها عديد الباحثين الغربيين عند دراستهم للتعليم في أوروبا خلال الفترة الوسيطة¹، علما وأنّ المصطلح هو علامة لسانية ونتاج حضاري لا يحصل إلا بعد الاتفاق على إعطائه دلالة معينة تميزه من باقي الدلالات، ويتحدد بضبط موقعه في النظام المفهومي الذي يندرج تحت سلطته.

بناء على كل هذه المسوغات اعتبر كلّ من محمد مهدي المسعودي وعبد الله عبد الدائم، أنّه لا يمكن تطبيق التعريفات الحديثة على واقع التربية العربية-الإسلامية خلال العصور الوسيطة، وذلك بناء على أن السمة المميزة للتربية في الإسلام هي العفوية وعدم الخضوع إلى نظام معين، هذا إضافة إلى أنها لم تكن فنّا جماعيا منظما في إطار مؤسسات مختصة ومستقلة، يرمي المجتمع بواسطتها إلى إعداد الناشئة وتدريبها على كسب المعارف والمهارات وقصد استغلالها في مجالات مختلفة، ولكنها كانت تربية خاصة بتنوع بتنوع الأوساط الاجتماعية التي تسيرها أو تتقبلها، وهدفها تبليغ الأنماط السلوكية والقيم والتقاليد التي يريد المجتمع تركيزها².

تلك هي مجموعة الهواجس التي شكلت قاعدة الخطاب المستعمل للتعبير عن هذه الإشكالية، ورغم "المعقولية" النسبية لهذا التحفظ من الناحية النظرية الصرف، (خاصة إذا علمنا أن المؤسسات المختصة والمستقلة قد ظهرت فعليا خلال فترة تبعد قليلا عن الفترة التي اتخذناها عينة للدراسة)، فإن ابن سحنون والقابسي وإن لم يستعملا هذه المصطلحات، فإنهما عبّرا عن مفهومها وفق معايير دينية وأحيانا وفق مقاييس أخلاقية ونسبية، وهي كلّها تدلّ-دون أدنى شك-على استقرار فكرة التربية في أذهان هؤلاء المؤلفين، وأنهم كانوا يعملون على بيان السبل المختلفة المؤدية إلى تحقيق الغاية المنشودة منها، وهي جملة من المبادئ

1-Duby G., «histoire des mentalités», in Charle Samaran (édit.) « L'histoire et ces méthodes », Paris Gallimard. p 957. Lett Didier. « L'éducation et les conceptions pédagogiques au Moyen Age », in: Recherches et Prévisions, n°57-58, Septembre-décembre 1999. Petite enfance, normes et socialisation : points de vue. pp. 85-89

2-المسعودي، العلماء والمعلمون، ص 131، 132.

والتصورات تستدعي -كما أشار إلى ذلك أحمد خالد في مقدمة تحقيقه لكتاب القابسي- مقارنة جديدة على ضوء دراسة "بيداغوجية" مقارنة، لإتمام ما قام بتقديمه الأهواني خلال دراسته للتربية في الإسلام¹. ومن نافل القول إن أهم مبرر يسوغ مشروع إنجاز دراسة مقارنة في التاريخ التربوي يكمن في التراكم المعرفي الذي أفرزته الأبحاث الجامعية، وممارسة البحث والتأليف في هذا التخصص، كما أن الرغبة في مساءلة التراث، وإعادة قراءته قد يساعد على سد بعض الثغرات البحثية التي لا تزال في حاجة إلى دراسة وتحقيق، خاصة وأن مضمون هذه المؤلفات يؤسس فعليا لفكر تربوي ويتوجه أساسا إلى المعلمين الذين لا تقيدهم في تلك الفترة أي ضوابط مؤسسية أو حد أدنى من قواعد العمل.

4-1- قراءة في المضامين التأسيسية للتربية لدى ابن سحنون والقابسي:

تقتضي مراجعة هذه المؤلفات الاستهلال بفكرتين أساسيتين، يمكن اعتبارهما من أبرز الأفكار التي أضفت على المشروع التربوي لابن سحنون والقابسي، طابعا اجتماعيا مميزا: تتعلق الأولى، بالفكرة التقدمية التي نادى بها الإمام القابسي، والمتمثلة في ضرورة تعميم التعليم بين جميع أبناء المسلمين دون حصره في فئة اجتماعية ما، ويورد لتأكيد ذلك، عديد الفتاوى التي تسد كل سبل التراخي أمام السلطان والأهل وعموم المسلمين²، وسيصبح هذا التصور الاجتماعي للتربية بعد ذلك من البديهيات التي ينادي بها الفقهاء المسلمون، فقد أثنى كل من ابن عربي الإشبيلي (543 هـ/ 1148 م) والزرنجي (سنة 591 هـ/ 1194 م) وابن خلدون (808 هـ/ 1405)، على هذه الفكرة وأصبحت ممّا يقررونه ويتداولونه في كتبهم.

أمّا النقطة الثانية، فتتعلق بمسألة العدل بين الصبيان وعدم التمييز بينهم لأسباب اجتماعية أو مادية، فيخصص ابن سحنون بابا كاملا في كتابه بعنوان "ما جاء في العدل بين الصبيان"³، ويتبعه القابسي ويضع في ذلك الشروط الشرعية التي تحذر من مغبة السقوط في التمييز بين الطلبة لأي سبب من الأسباب⁴. وعليه، فإنّ هذه الأفكار والمبادئ الأساسية، المدسنة للفكر التربوي، هي في الحقيقة قابلة -رغم بساطتها- للنظر إليها من زوايا متعددة، اعتبارا لمقاصدها وأهدافها المتنوعة. ويجوز من خلالها أن نعتبر أنّ الهدف الأساس، هو أن تكون التربية عملا حضاريا ثقافيا يسعى بجميع صيغته وأشكاله إلى تأكيد ذاتية المجتمع والمحافظة على بناءه وتمتين روابطه. ولا نغالي إذا اعتبرنا أنّ هذا الهدف يمس في الصميم الاتجاه المدرسي والسياسة التعليمية التي اختارها كل من سحنون والقابسي، ويفسر أيضا استدامة هذا المشروع الذي جاء بعد أن أعلن الصنهاجيون مقاطعة الفاطميين (حوالي سنة 440 هـ/ 1048 م) وعودة المالكية للريادة، وما يستوجبه ذلك من محاولة توسيع القاعدة الاجتماعية للمذهب ليمس جميع الفئات دون استثناء.

1- القابسي، الرسالة المفصلة، ص 10.

2- القابسي، الرسالة المفصلة، ص 94.

3- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 85.

4- القابسي، الرسالة المفصلة، ص 94-95.

لذلك جاء هذا المشروع متكاملًا بعد أن توضحّت معالم الأساليب التعليمية التي اتبعها معلمو إفريقية، مما استدعي التعجيل بتقنين سلوك وأفعال رجل التعليم، وضبط أحكامه وأوامره، إلى جانب ضبط وتحديد جملة المفاهيم الإجرائية التي تحدد المهنة من قبيل التعليم والتربية والجزاء والعقاب، وغير ذلك. يتركب هذا المشروع في النهاية من أربعة عناصر، تربط باستمرار بين المعلم والأولياء، وبين المعلمين والمتعلمين.

- أخلاق المعلم وأداب التعليم: يعتبر الاهتمام بأخلاق المعلم وضبطها بمعايير محددة، المستوى الأول البارز الذي قدّمه كل من ابن سحنون والقاسبي لتنظيم مهنة التعليم. وقد لاحظ كل الذين درسوا هذه النصوص، أن الاهتمام لم يكن مصوّبًا نحو الشروط التي ينبغي توفرها لطلب العلم بل توجه الاهتمام أساسًا نحو المعلم، ومن سيقوم بالعملية التعليمية بشروطها، وهو ما يظهر واضحًا من خلال عنوان الرسالة التي كتبها ابن سحنون والتي تهتم بشكل واضح بمعالجة أحوال المعلمين، وجاء الاهتمام بالمتعلمين من باب طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الطرفين (المعلم والمتعلم)، مبينًا ما يترتب عنها من حقوق والتزامات دينية وأخلاقية¹.

ويقودنا التمعن فيما ورد في هذا الصدد، إلى تأكيد الأحكام التالية:

- ضرورة التحري في اختيار معلمي الصبيان، فلا يتمّ اختيار إلا من تقرر حسن أخلاقه واشتهر بالاستقامة والعفاف والعدالة مع الخبرة التامة بعلم عصره².
- ضرورة مراعاة الأمانة والوفاء بالمسؤولية أمام الأولياء والتلاميذ³.
- ضرورة التفرغ الكامل للتدريس، وذلك بتعمير أوقات الفراغ للنظر فيما يعود على التلاميذ بالنفع والفائدة⁴.
- ضرورة اتباع مبدأ العدالة بين التلاميذ وعدم التمييز بين الفقير والغني⁵.
- ضرورة المحافظة على السريرة، و"ألا يكون عبوسًا فظًا، ولا متبسطًا ضاحكًا دائمًا، وألا يغضب ولا يفتاظ"⁶.

نلاحظ أن هذه النقاط لم تتناول النواحي المهنية والتعليمية بشكل مباشر، بقدر ما تسهب في تحليل آداب المعلم وواجباته وشروطه وغير ذلك من الالتزامات الأخلاقية أو الشرعية، التي تدور حول مهنة المعلم، والتي تستوجب على المشتغلين فيها، أن يتحملوا مسؤولية ما يترتب عليها من نتائج مهنية والتزامات شرعية.

1- الأهواني، التربية في الإسلام، ص 58.

2- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 76 - 77؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 66 - 67.

3- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 78؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 86.

4- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 99 - 100؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 126.

5- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 84 - 85؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 134.

6- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 108 - 109؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 132.

وقد طبعت هذه الضوابط الأخلاقية مستقبل التعليم بإفريقية وبلاد المغرب لفترة طويلة، وجعلت مهنة المعلم ميثاق شرف، يحدد باستمرار علاقة المعلم بالتعلم والمجتمع وبالجهاز التعليمي نفسه. وهو ما جعل ربما الأجيال الأولى من الذين قرأوا هذه المؤلفات يتبينون من مهنة التعليم. فيذكر مثلاً صاحب رياض النفوس، أثناء ترجمته لأبي إبراهيم بن العربي: أنه لما قرأ كتاب "آداب المعلمين" لمحمد بن سحنون، ترك التعليم تورعاً، لأنه خاف ألا يقدر على الالتزام بالشروط التي وردت في الكتاب¹.

وما يميّز هذه الشروط التي كتبت خلال القرن الثالث والرابع للهجرة هي الأسبقية التاريخية، فلم يحظ موضوع أخلاقيات مهنة التعليم باهتمام المشرعين إلا خلال نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ميلادي²، وتضافرت منذ ذلك التاريخ الجهود من أجل ضبط القوانين واللوائح المتعلقة بالمبادئ والقيم والمعايير الرسمية وغير الرسمية التي تحكم سلوك المربي، والمصادر التي يجب اعتمادها مرجعاً يرشد سلوكهم أثناء تأديتهم لهذه المهنة، كما فاضت الدوريات العلمية بتقارير عديدة حول دور تمهين الممارسات التربوية وتحديدها بمعايير أخلاقية وسلوكية.

- نظام الدراسة: ما يفيدنا من الجانب التأسيسي هو أن هذه النصوص، قامت بتنظيم ما يسمّى بالزمن المدرسي (زمن الحفظ، زمن المراجعة، زمن الترويح). فنظام الدراسة الذي أشار إليه القابسي يتوزع على كامل أيام الأسبوع باستثناء يوم الجمعة، والنصف الثاني من يوم الخميس. وتكون الدراسة في أول النهار حتى الضحى مخصّصة للقرآن، ومن الضحى إلى الظهر لتعليم الكتابة، وعند الظهر ينصرف التلاميذ للراحة، ثم يعودون بعد صلاة الظهر ليدرسوا فيما تبقى من النهار بقية العلوم كالنحو والحساب والشعر، ويخصص مساء الأربعاء وأول يوم الخميس للمراجعة والتدقيق³. أما بالنسبة إلى أيام العطل، فهي لا تتجاوز أيام الأعياد وربما تتواصل الحصص في فصل الصيف لكن بتوقيت مختلف مراعاة للطقس وظروف الصبيان⁴.

- المنهج التعليمي: أمّا فيما يخص المنهج التعليمي الذي اعتمده ابن سحنون وأكده القابسي، فيتميز بالشمولية ويحتوي ثلاثة محاور كبرى: مكون ديني إلزامي، يتمثل في القرآن والسنة وعلوم الدين، ومكوّن أدبي ثقافي، اختياري يتجلى في دروس اللغة والأدب والشعر والخطبة والخط والرسائل، ومكوّن علمي اختياري، يتمثل في دروس الرياضيات.

1- المالكي، رياض النفوس، ج 2، ص 353 – 354.

2- Claude Gendron et Mathieu Gagnon, « L'éthique en éducation : fondements et orientations actuelles de la - 2 Recherche », in *Education et francophonie*, Volume 45, numéro 1, printemps 2017. p 1 – 13.

3- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 96 – 97؛ القابسي، الرسالة المفصلة، ص 134 – 135.

4- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 97.

وعلى المعلم إتباع أسلوب التدرج مع صبياناه في التدريس، مع ضرورة متابعتهم واختبار مدى تقدمهم في التعلم وأن يخصص وقتاً للمراجعة، إلى جانب إتاحة الفرصة للتفاعل بينهم علمياً واجتماعياً¹، وهو ما عبّر عنه أحد الباحثين بالتنظيم المنطقي السيكولوجي للمحتوى التعليمي².

وقد استمر العمل بهذه البرامج والمناهج التعليمية، دون انقطاع منذ عهد سحنون، إلى نهاية الفترة الوسيطة، رغم أنه أصبح عرضة للمناقشة والنقد من قبل بعض فقهاء القرن التاسع الهجري/15م، وهو ما قام به ابن خلدون أساساً، عندما اعتبر أن اهتمام أهل إفريقية بدرجة أولى بالقرآن مع وقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر ممّا سواه من بقية المواد³، كانت من الأسباب التي أعاقتهم على امتلاك ملكة اللّغة، وهو بذلك يتفق مع أبي بكر ابن العربي (543هـ/1148م)، على ضرورة تقديم مبادئ اللّغة على تعليم القرآن وسائر العلوم⁴.

– تنظيم عملية الجزاء والعقاب: إلى جانب ما وقع ذكره من نقاط تأسيسية مهمة، يمكننا القول إنّ قيمة هذه الكتب لا تكمن فقط في دعوتها إلى تحديد وضبط أخلاقيات المعلم، وإنما أيضاً في تقنين عملية الجزاء والعقاب، وفق شروط محدّدة مراعاة لنفسية الطفل. فقد كان كلّ من القاسبي وسحنون حريصين على توخي العدل في العقوبة ليكون لها مردود تأديبي ناجح، فنصحا بضرورة التدرج في العقوبات، بدءاً بالعبوس والاستحياء، ثم الضرب في الأوقات المناسبة لتقع فيهم موقع الأدب، ولا يمكن إنزال العقوبة بالضرب إلا في الحالات القصوى لما فيها من أضرار جسدية ونفسانية تحيد بها عن الغرض الأصلي للتربية⁵. وهكذا يتبين أنّ المسائل التي طرقتها كل من ابن سحنون والقاسبي، كانت تهدف إلى ضبط الأسس والقواعد التي تقوم عليها العملية التعليمية برمتها، وأنّ الأفكار التأسيسية المضمنة في هذه المؤلفات لم تكن وليدة الصدفة، بل أتت نتيجة لبيئة اجتماعية وثقافية معينة. وانطلاقاً من ذلك فإنه من المشروع -كما ذهب إلى ذلك الأهواني-، طرح الأسئلة التالية: هل أن المنهج الذي اتبعه أصحاب هذه المؤلفات يصلح لكشف حقائق هذا العلم؟ هل يمكن اعتماد هذه النظريات كمناهج لمعالجة موضوع التعليم في الماضي والحاضر، سواء كانت صادرة عن وعي أو دون وعي؟

من المفيد أن نذكر أن الدراسات المتعلقة بالتربية تمر -حسب بعض المختصين-، عبر ثلاث قواعد أساسية⁶:

– طريقة الاستقراء التي تبدأ بالمشاهدة الخارجية وتنتهي بكشف القوانين.

- 1- يقول ابن سحنون: "ينبغي له أن يجعل لهم وقتاً يعلمهم فيه الكتاب ويجعلهم يتجاوزون لأن ذلك ممّا يصلحهم ويخرجهم. ويبيح لهم أدب بعضهم بعضاً." آداب المعلمين، ص 78.
- 2- الشايب (سامي)، التعليم والمعرفة بإفريقية، ج 2، ص 251.
- 3- ابن خلدون، المقدمة، ص 740.
- 4- المرجع نفسه، المقدمة، ص 741؛ ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله)، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد سلمان، دراسة القبة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى، بيروت 1986. ص 415 – 420.
- 5- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 88-89؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 129.
- 6- الأهواني، التربية في الإسلام، ص 54.

– منهج علم النفس الذي يعتمد الاستقراء والتأمل الباطني، والمنهج التجريبية.

– المنهج القياسي الذي يستمد النتائج من المقدمات التي نحصل عليها من الطريقتين السابقتين.

وقد أكد الأهواني أن لا سبيل للباحث في تربية الصبيان وتعليمهم، إلا إتباع الطرق السابقة إذا أراد أن يصل إلى نتائج صحيحة. بدعوى أنه لا يمكن فهم سلوك الصبيان وأحوالهم وتدرجهم في النمو العقلي والجسماني إلا بالمشاهدة والتجربة والاستقراء والقياس، وهي الوسائل الأنسب للمعرفة¹. وتبعاً لذلك يعتبر، أن هذه المؤلفات، ترشدنا فقط إلى الأحوال والأحكام التي يجب استعمالها لمعالجة مشكلة تعليم الصبيان انطلاقاً من الواقع، لأن أصحابها قاموا فقط بتهديب طريقة المشاهدة (رغم أنهم لم يضعوا لها القاعدة التي تضبطها)، وتغاضوا عن أساليب التجربة والاستقراء والقياس، التي تقرر الحقائق العامة والفروض الموصلة إلى قوانين التربية².

لا شك أننا نتفق مع الأهواني في اعتبار أن التجربة هي الميزان الذي تضبط به النتائج العملية في المسائل الخاصة بالتربية، وأن موضوع التعليم الذي ذكره القابسي كان وصفيًا يقرّ الواقع ويحيطنا علماً بالأحكام التي يجب استعمالها لمعالجته، إلا أنه لا بد من الانتباه قبل الحكم على هذا الخطاب، إلى أن التراث التربوي في تلك الفترة لم يظهر كنسق فكري مستقل، وإنما اتصلت الأسباب وأقيمت الجسور بينه وبين غيره من الأنساق المعرفية الأخرى.

لذلك نرى أن الأمر لا يجب أن يُقدّم بمثل هذا التبسيط، وأنه يتحتم وضع هذا المشروع التربوي في بيئته الفكرية والتاريخية العامة، خاصة وأن المعرفة على وجه العموم لم تكن قد وصلت إلى ذلك الحد الذي نلمسه حالياً من الثراء والتنوع في المقاربات والمنهج، إنما مثل الفكر التربوي جزءاً غير مستقل من النسق الفكري العام. فالقابسي مثلاً كان غزير الإنتاج حيث يمكن تصنيف كتاباته إلى: فقهية وحديثية وعقدية، في الزهد، والأحكام... لذلك نجد أنه يلتزم بمنهج الفقهاء، وتحديدًا منهج أصحاب الحديث الذين يلتمسون الآثار ويعتمدون أصولاً ثابتة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ويفرغون عليها ما يريدون من الأحكام، فليس من الغريب أن تبدأ كتاباته في المجال التربوي من حيث كان ينبغي أن تنتهي، أي بدأت بالأحكام قبل النظر إلى أحوال الصبيان، وذلك راجع إلى البيئة العقلية والفكرية للعصر كله.

رغم ذلك، فإن كل هذه المعالجات وإن بدت فقهية مبنية على القرآن والسنة، فما نلاحظه أن هناك معالجات طريفة لبعض المسائل التربوية، من قبيل تحديد الأسس النفسية للنمو الجسدي والعقلي لدى الطفل³، وكذلك مراعاة الفروق الفردية بين الصبيان أثناء التدريس⁴، وكيفية معالجة مسألة الذاكرة

1- المرجع نفسه، ص 55.

2- المرجع نفسه، ص 56.

3- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 78؛ القابسي، الرسالة المفصلة، ص 131.

4- القابسي، الرسالة المفصلة، ص 151.

وتحديد مراحلها، من قبيل الحفظ والوعي والاسترجاع¹، وهي كلّها طروحات تربوية طريفة وردت وفق ذهنية العصر، لكن أصبحت اليوم محل اشتغال فلسفي ونفسي.

4-2- قراءة في الآراء التربوية لابن الجزار:

لا تكمن قيمة كتاب "سياسة الصبيان وتديبيرهم"، لابن الجزار -في رأينا- في محتوياته الطبيّة المتعلقة بطب الأطفال فحسب، وإنما أيضا في استعماله للفظ التربية لأول مرة بمعنى التدبير والتأديب والتهديب والتعليم، بالمفهوم القريب من مفهومنا المعاصر، كما يعتبر أول من وقف على الأصول النفسية والاجتماعية والثقافية المؤسسة للفعل التربوي، وتميزت آراءه ببرهنة واضحة ودقيقة ومنطقية، مع قدرة فائقة على الربط بين مختلف الظواهر المتعلقة بنفسية الطفل².

وليس غريبا أن يثير هذا التراث التربوي اهتمام الباحثين، فقد توجهوا إليه بالتحليل والمتابعة والمراجعة، خاصة بعد أن أدركوا أهميّة هذه النظريات، وما احتوته من أفكار سبّاقة تؤكد وجود قاسم مشترك بين المعارف التربوية وبين سائر العلوم والمعارف الأخرى كالنفسية والاجتماعية، التي أصبحت فيما بعد من المعارف الساندة للفكر التربوي.

يمكن تلخيص الأفكار التربوية التي قدمها ابن الجزار في النقاط التالية:

- يدعو ابن الجزار إلى أن يؤخذ الأطفال بالأدب، "لأن الصغير أسلس قيادة وأحسن موادة وقبولاً"³، وهي ملاحظة مهمة سبقت أطراح علماء النفس المعاصرين المؤكدة على القابلية المطلقة للطفل للتعلم، وسهولة القدرة على تشكيل شخصيته كيفما نشاء. ويدعم ابن الجزار هذا الطرح بما ذهب إليه أحد الفلاسفة، حين يقول: "إن أكثر الناس إنما أوتوا في سوء مذاهمهم من عادات الصبا، إذا لم يتقدمهم تأديب وإصلاح أخلاقهم وحسن سياستهم"⁴.

- ولا يكتفي ابن الجزار بفكرة ضرورة أخذ الأطفال بالأدب منذ الصغر، وإنما يواصل في التحليل والمناقشة، ويرى إمكانية أن يحوّل الأدب، "الطبع المذموم إلى طبع محمود"⁵. ويبرر ذلك بأن اكتساب الطبع المذموم يكون نتيجة الإهمال، وترك الصبي "إلى ما تميل إليه طبيعته أو الاعتياد على عادات مذمومة ليست في غريزته"⁶. وهنا تكمن حسب ابن الجزار أهمية "تأديب الصبيان وهم صغارا"، لأن الثقافة والتربية قد تغيران ما كنّا نظنه طبيعيا وغريزيا، بينما هو في واقع الأمر عادة اكتسبها الأطفال منذ الطفولة، وكلما تأخر التأديب غلبت تلك العادات المذمومة، وعسر مفارقة الصبي لما اعتاده في مرحلة الصغر⁷، لهذا يرى ضرورة

1- ابن سحنون، آداب المعلمين، ص 101؛ القاسبي، الرسالة المفصلة، ص 137.

2- راجع: المسعودي، العلماء والمعلمون، ص 182 - 183.

3- ابن الجزار، سياسة الصبيان وتديبيرهم، ص 113.

4- المصدر نفسه، ص 114.

5- المصدر نفسه، ص 113.

6- المصدر نفسه، ص 114.

7- المصدر نفسه، ص 114.

تعويد الأطفال على العادات الحسنة وتأديبهم وتربيتهم تربية فاضلة ليكونوا "أخباراً فضلاء"، ويقول في هذا لسيّاق "وقد علمنا أن صغير الخطأ في أوائل الأشياء وأصولها ليس يبسير الضرر في العاقبة، كذلك العاقبة في الصواب، كأن الأشياء لتنبئ على الأصول"¹.

يميّز ابن الجزار أيضاً بين الطبائع المختلفة للأطفال وكيفية التعامل معها: فيعتبر أن الصبي إذا كان مطبوعاً على الحياء وحب الكرامة والألفة والصدق، فإن تأديبه يكون سهلاً، لأن المدح أو الذم يبلغان منه عند الإحسان والإساءة ما لا تبلغه العقوبة بالضرب عند غيره، أما إذا كان الصبي قليل الحياء مستخفاً بالكرامة قليل الألفة محباً للكذب، فيعسر تأديبه، ولا بد أن يستعمل معه طريقة تبدأ بالترغيب والتخويف عند الإساءة، وتنتهي بالضرب إذا لم تنجح الطريقة الأولى².

ويؤكد ابن الجزار ضرورة تفقد الطفل في كلامه وعوده بين الناس، وفي حركته ونومه وقيامه، ومطعمه ومشربه، ويلزم في جميع ذلك ما يلزم به العقلاء أنفسهم، وذلك كي تصبح أفعالهم طبيعة من طبائعهم³.

يتبين لنا أن المسائل التي طرحها ابن الجزار تشمل أساساً كيفية تربية الطفل منذ سن مبكرة، فتضمنت المبادئ الأولية، التي تمس بالواجبات والمعاملات التي من شأنها أن تربي الطفل لحياة متوازنة. وقد كتبها بمنهج واضح ودقيق، وكان هدفه توجيه الأولياء والمجتمع توجيهاً علمياً صحيحاً ومدّهم بدليل ميسر يسرون على هديه في التربية الأطفال السليمة. فنظم عادات الطفل الأصلية والعادات المكتسبة، وأكد على أهمية حسن سياستها وعلى ضرورة تعويده الخصال الحميدة.

ننوه في هذا الإطار بأهمية هذه الأفكار التي عالجت قضية التربية بأبعادها، الجسدية والعقلية والنفسية، وبرز الطابع المتميز لفكر ابن الجزار، الذي لم يستمد مبادئه وغاياته التربوية من النصوص الدينية والتأصيلية والحديثية كما هو سائد في بيئة عصره، بل حاول أن يبني نظرياته على أساس المعطيات العلمية والمنطقية⁴. وهو يعتبر بذلك من العلماء الأوائل إلى جانب ابن خلدون، الذين تناولوا التربية والتعليم بمنظور علمي. ويعتبر كتابه أيضاً من الكتب الأولى التي تجمع بين طب الأطفال والموضوعات التربوية، حتى أن محمد الحبيب الهيلة، يرى أن ما كتبه أبو بكر الرازي (المتوفى سنة 313 هـ / 925 م) حول أمراض الأطفال والعناية بهم، لا يقوم حجة على أن ابن الجزار قد اطلع على كتاب الرازي بنصه الأصلي أو مترجماً، كما اعتبر أن جميع أبواب كتاب الرازي، تتناول وصف الأمراض ومداوماتها، في حين أن أبواب كتاب ابن الجزار تتناول إضافة إلى كل ذلك مسائل التدبير والسياسة والتربية⁵.

1- المصدر نفسه، ص 127.

2- المصدر نفسه، ص 116.

3- المصدر نفسه، ص 118.

4- راجع ما كتبه محمد المهدي المسعودي، العلماء والمعلمون، ص 183.

5- انظر مقدمة محمد الحبيب الهيلة لكتاب، سياسة الصبيان، ص 42.

5- خاتمة:

وفي ختام هذه المحاولة في البحث يمكننا الوقوف عند الاستنتاجات التالية:

- تحوّل تعليم الصبيان في إفريقية خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة/ 9 – 10 م، من قطاع هامشي إلى قطاع له نظرياته وأحكامه وأهدافه.

- كانت منطلقات الفكر التربوي عند كل من ابن سحنون والقاسبي نابعة من الدين، تأثراً بالسائد الثقافي وما يميّزه من خضوع إلى سلطان المقدّس. رغم ذلك فإنّ كل الآراء والأفكار وإن بدت فقهية مبنية على القرآن والسنة، إلا أن المنهج الفقهي لم يكن سوى مطيئة تسائر الواقع (لأنّ الواقع هو الذي ينتج الفقه)، أي أن الممارسات في المجتمع هي التي ألزمت الفقه بمسيرة التطوّرات الواقعة في اليومي، وذلك عن طريق احتواءها وتسييجها وتأطيرها بالأحكام التأصيلية والاستنباطات الفقهية، ليجعل لها شرعية دينية. فشرح كل من ابن سحنون والقاسبي التعليم بما يلائم المجتمع بأسره ويتفق مع طبيعته الذهنية دون مغالاة أو إسراف.

- لم يعد التقدم التربوي في تلك العصور مقتصرًا على الاستفادة من مصدري التشريع الإسلامي فحسب، وإنما أصبح مع ابن الجزار خاصة يتجاوز لأول مرة المسائل الدينية، ليبني عملية تربوية تقوم على أساس عقليّ منطقيّ، مستفيدًا من وسائل علمية تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الاجتماعية والنفسية للطفل. ورغم أن رسالته لم تتضمن منهجا عاما وشاملا يفصح عن فكره التربوي بشكل واضح، إلا أنه سيبقى من العلماء الأوائل الذين سعوا إلى وضع منهجية تربوية وتعليمية لا تستند إلى المنهج الشرعي.

- طبعت هذه المؤلفات -التي ارتبطت بمرحلة دينية-سياسية معينة، وتوجه فكري معين، وبظرفية داخلية مضبوطة-، مستقبل التعليم بإفريقية لفترة زمنية طويلة، كما سمحت لهذا الفكر التربوي بأن يتموضع في إطار جهوي واسع ووضعية إسلامية أوسع.



المراجع:

- 1- ابن الجزار القيرواني، سياسة الصبيان وتديبيرهم، تحقيق وتقديم محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت 1984.
- 2- ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، شرحه عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت 1990.
- 3- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله)، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد سلمان، دراسة القبة للقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى، بيروت 1986.
- 4- ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق احسان عباس، الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، ليبيا- تونس 1981.
- 5- ابن حوقل، صورة الأرض، دار صادر، بيروت 1938.
- 6- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، الطبعة الثانية، بيروت 1988.
- 7- ابن سحنون (محمد)، آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وتعليق محمد العروسي المطوي، دار الكتب الشرقية، تونس 1972.
- 8- الأهواني (أحمد فؤاد)، التربية في الإسلام، دار المعارف، مصر 1968.
- 9- الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، بيروت 1423 هـ.
- 10- الجيدي (عمر)، "محاورة المذهب المالكي بالمغرب"، ضمن: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ، الرباط 2012.
- 11- حسن (محمد)، القيروان في عيون الرحالة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، الطبعة الأولى، قرطاج 2009.
- 12- الدباغ، معالم الإيمان في أهل القيروان، تحقيق محمد المجدوب وعبد العزيز المجدوب، المكتبة العتيقة، دت.
- 13- روجي ادريس (الهادي)، الدولة الصنهاجية: تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12 م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1992.
- 14- الشايب (سامي)، التعليم والمعرفة بإفريقية من الفتح الإسلامي إلى قدوم الهلاليين، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط، تونس 2014.
- 15- القابسي (أبو الحسن علي)، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، دراسة وتحقيق وتعليق وفهارس أحمد خالد، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، تونس 1986.
- 16- القاضي عياض، ترتيب المدارك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المغرب 1970.

- 17- المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونسأكلهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق البشير البكوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت 1994.
- 18- المجذوب (عبد العزيز)، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزييرية، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية. تونس 1985.
- 19- المسعودي (محمد مهدي)، العلماء والمعلمون بالمجتمع المغربي في القرون الإسلامية الأولى، سلسلة علوم التربية عدد 4، تونس 1993.
- 20- الهنتاتي (نجم الدين)، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، تبر الزمان، تونس 2004.
- 21- ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1993.
- 22-Claude Gendron et Mathieu Gagnon, « L'éthique en éducation : fondements et orientations actuelles de la Recherche », in *Education et francophonie*, Volume 45, numéro 1, printemps 2017. p 1 – 13.
- 23-Duby G., « histoire des mentalités », in Charle Samaran (édit.) « L'histoire et ces méthodes », Paris Gallimard. p 957.
- 24-Gardet, L. « Notion et principes de l'éducation dans la pensée arabo-islamique », in *Revue des études Islamiques*. Vol.44. 1976. pp.1-13.
- 25- Gérard Lecomte, « Le livre des règles de conduite des maîtres d'école par Ibn Sahnoun », in *Revue des Études Islamiques*, XXI / 1953, pp 77 - 105.
- i. Lett Didier. « L'éducation et les conceptions pédagogiques au Moyen Age », in: Recherches et Prévisions, n°57-58, Septembre –décembre 1999. Petite enfance, normes et socialisation : points de vue. pp. 85-89.
- 26-Mahjoubi A, « la Tunisie arabo-musulmane », dans les Atlas de jeune Afrique, Tunisie, jeune Afrique, Paris 1979, pp 24-25.
- 27-MAKDISI, G. The scholastic method in medieval education: an inquiry into its origins in law and theology. *Speculum*. Vol.49. No.4, 1974. pp.640-661.

**سيكوسوسيولوجيا التمكين:
مفاهيم، مقاربات وتجارب**

**The Psycho-sociology of Empowerment: definitions,
approaches and experiences**

د. عبد الله أبو أياد العلوي

**أستاذ التعليم العالي مؤهل بالمعهد الملكي لتكوين
أطر الشباب والرياضة
الرباط - المغرب**

aabouayyad@gmail.com



سيكوسوسولوجيا التمكين: مفاهيم، مقاربات وتجارب

د. عبد الله أبو أياد العلوي

الملخص:

في سياق أصبح فيه الأساسي من التنمية البشرية هو التمكين الفردي والجماعي للقدرات وتحقيق السعادة والرفاه الإنساني، وأضحت التنمية بهذا المعنى ليست هي فقط الطرق والكهرباء والعمارات والتهيئة الحضرية... يأتي هذا المجهود العلمي لدراسة مفهوم التمكين انطلاقاً من زاويتين علميتين، سيكولوجية وسوسولوجية، وعبر استحضار الإطار العلمي الذي أسس لهذا المفهوم من حيث أنواعه، وسيرورة تبلوره تاريخياً، وحضوره على مستوى الاقتصاد الدولي باعتباره أداة حقيقية معتمدة من طرف المنظمات الدولية كأداة للرفع من المردودية والفعالية الإنتاجية، أصول ظهوره وأبعاده المتعددة، ثم حضوره على مستوى خطاب الدين الإسلامي، وفي بعض التجارب المقارنة.

الكلمات المفتاحية: التمكين، الإنسان، التنمية.

Abstract:

In a context in which the essential part of human development has become the individual and collective empowerment of capabilities and the achievement of happiness and human well-being, and development in this sense has become not the roads, electricity, buildings and urban preparation ... this scientific effort comes to study the concept of empowerment from two scientific approaches, psychological and sociological, and through the scientific frame work that founded this concept in terms of its types, its historical development process, its presence at the international economy level as a real tool adopted by international organizations to increase productivity and efficiency, its origins and multiple dimensions, then its presence at the level of Islamic religion discourse, and in some comparative experiences.

Key words: Empowerment, Human, Development.

1- المقدمة:

لم يعد مفهوم التنمية البشرية منحصرًا في البعد الاقتصادي فحسب، ولكنه أصبح شاملًا لمختلف الأبعاد والأنساق، بما فيها البعد البيوعصبي والاجتماعي والثقافي والبيئي. لذلك أصبح الهدف الأساسي من التنمية البشرية هو التمكين الفردي والجماعي للقدرات وتحقيق السعادة والرفاه الإنساني، فأصبحت التنمية بهذا المعنى ليست هي الطرق والكهرباء والعمارات والتهيئة الحضريّة... ولا هي التقارير المحلية أو الدولية، إنّها منح الفاعلين فرصة صقل المواهب والقدرات والكفاءات، ناهيك عن العدل والديمقراطية والإنصاف بين المواطنين بصفتهن ذوات فاعلة، قادرة على تغيير الواقع وتطوير القدرات.

ترمي التنمية البشرية إلى توسيع خيارات المواطنين والإمكانات المتاحة وتمكين الأفراد والجماعات وفق سيرورات متجددة ومتطورة في الزمان والمكان، فلا تنمية دون تمكين ولا تمكين دون حرية: حرية التعبير، وابداء الرأي، والتفكير، والإبداع والمشاركة. وبالتالي، يصبح مفهوم التنمية أوسع من المؤشرات الرقمية الدالة على الولوج إلى الخدمات العمومية من قبيل الصحة والتعليم والدخل الفردي والخدمات الاجتماعية، ذلك أنّ نموذج النمو الاقتصادي (نموذج المؤشرات والأرقام) يقوم على الناتج الوطني الخام، وليس على تحسين القدرات وتطوير الكفاءات، وتمكين الأفراد ليصبحوا قادرين على حل وضعيات معيشية اعتمادًا على مكتسباتهم وقدراتهم الخاصة.

وبناء عليه، يصبح التمكين هو محاولة توسيع مجموع الأفعال والقدرات الممكنة الفردية والجماعية، عبر تقييم وافتحاص الواقع من أجل تجاوز الوضعية السلبية أو الأقل إيجابية.

أنواع التمكين:

- فردي: تملك القدرة على الفعل.
اكتساب المهارات.
- بين فردي: الانتماء إلى الجماعة والفعل.
إنشاء علاقات التضامن.
- سياسي: حسن التصرف.
استهداف الفعالية السياسية.
- سيكولوجي: القوة والفعل في ذهننا "

LE POUVOIR C'EST DANS VOTRE TETE"

SENTIMENT DE POUVOIR est DIFFERENT DU POUVOIR REEL".

"الإحساس بالفعل يختلف عن الفعل والممارسة الواقعية"

● المرادفات الفرنسية لمصطلح "التمكين" المتداولة

- APPROPRIATION DU POUVOIR.
- AUTONOMISATION.
- HABILITATION.
- POUVOIR D'AGIR.
- POUVOIR D'AGIR ET DE REFLECHIR.
- REAPPROPRIATION DU POUVOIR.
- POUVOIR D'INFLUENCE.
- RESPONSABILISATION.
- CAPACITATION.
- EMPOUVOIREMENT.

جدول يوضح سيرورة التمكين وأنواعه:

السيرورة	التوصيف	نوع التمكين
وضعية الانطلاق	العيش في وضعية سلبية تثير غضب واشمئزاز الافراد	فردى / شخصي
وضعية التقدم	دعم وتنمية الوضعية الاجتماعية	بينشخصي
وضعية الدمج	تحليل ومواجهة التحديات والصعوبات الاجتماعية والاقتصادية	بينشخصي / سياسي
مرحلة الالتزام	تنمية السياسات العمومية لصالح الانسان	سياسي

فالتمكين لم يعد فقط تنمية الملكات والقدرات الفردية والجماعية التي تدفع الفقراء إلى الاختيار، ولكنه يتجاوز ذلك إلى الطريقة التي تعتمد في العلاقات الاجتماعية بشكل واسع على مستوى المؤسسات حيث سيتم تحويل الاختيارات إلى أفعال.

هذا الوضع والمكانة المركزية التي أصبح يحتلها التمكين في المعاجم الدولية والمرتبطة أساسا بمحاربة الفقر، سينعكس بسرعة على برامج دول الجنوب وسياساتها، ففي سنة 2005 مثلا مول البنك الدولي حوالي 1800 مشروع للتمكين.

2- مصطلح فضفاض لم يتم التراضي والإجماع عنه بعد:

بالرغم من أن التمكن أصبح اليوم مستعملاً بقوة في خطاب التنمية البشرية، إلا أنه غير معرف بشكل دقيق (Exaal, Bodon 1997). فغياب التعريف كان منذ الوهلة الأولى، أي منذ بزوغ المفهوم والاشتغال على تمكين النساء، فهناك من كان يقصد به "التساوي حسب النوع والجنس"، وهناك من كان يسعى من خلاله إلى تعزيز مكانة المرأة. فعندما نعرف المفهوم، التعاريف تختلف من وكالة إلى أخرى ومن منظمة إلى أخرى، أو بالأحرى قد نجد تصورات ورؤى مختلفة عن التمكين داخل المنظمة نفسها، كما اتضح ذلك من خلال التعاريف المختلفة التي قدمها البنك الدولي للتمكين بين 2001 و2005: حيث نجد ثلاثة مفاهيم مختلفة في ثلاثة تقارير رسمية للبنك الدولي.

أما بالنسبة إلى المنظمات الدولية للتنمية فهي تربط التمكين بمقاربات أخرى: الديمقراطية، اللامركزية، والتشاركية والدمج الاقتصادي (Wong 2003).

فمن دون تعريف محدد ودقيق، يصبح التمكين مفهوماً شامعاً، وغير قابل للأجراً على مستوى الميدان (Exaal, Bodon, 1997, Bebdington et alii, 2007). لكن في المقابل لقي المفهوم نجاحاً باهراً من قبل المنظمات، كل يتداوله حسب غاياته وأهدافه كما أشار إلى ذلك Cornwall et Brock 2005، أي أن الطرق قد تختلف والهدف واحد وهو محاربة الفقر. يجعل هذا الأمر جميع التنظيمات تتوافق بشكل أو بآخر على الحد الأدنى من دلالات التمكين، الذي يبعث على الطموح والعدالة وإدراك الأفراد والاهتمام بالحاجات، إنه يحيلنا على الأمل والقيم والعمل الإنساني.

3- تبينة المفهوم: نحو رؤية فردانية ومتناغمة للقدرات:

بالنسبة إلى العديد من الباحثين، وبالخصوص النسويين منهم، كلمة "تمكين" أصبحت مثار إعجاب واستقطاب وكالات التنمية الدولية الخاصة. فإذا كان مفهوم التمكين هو تلك السيورورة المركبة والمتعددة الأبعاد التي تعني بالجوانب الفردية والجماعية للقدرات، فإن استقطاب وهيمنة المصطلح على الخطاب النسوي أصبح شيئاً فشيئاً ينحو نحو فردنة مفهوم القدرات كذلك، حيث أصبح مفهوم التمكين مرادفاً دقيقاً للقدرية الفردية من حيث تحقيق المنجزات وكسب الثقة. يقول بعضهم في هذا الصدد: "إننا نتنقل من التمكين المحرر libérateur إلى التمكين التحرري Liberal المتمركز حول تعظيم اهتمامات الأفراد واحترامها" (Sardenberg 2008).

وهذا ما أشار إليه Halfon عندما قام بتحليل السياسات والبرامج التمكينية، التي تم وضعها في مؤتمر القاهرة، حيث استنتج أن تمكين النساء ركز أساساً على احترام رهاناتهن وخياراتهن، خصوصاً فيما يتعلق بمنع الحمل، مستبعداً أي نقاش حول الصراعات السياسية الجماعية للنساء من أجل السلطة. فمؤشرات التمكين المستعملة في هذه البرامج تركز على منح الاستقلالية والولوج إلى الخدمة العمومية وسوق الشغل والتربية والتعليم، وتهتم بدرجة أقل بالتعبئة السياسية والمشاركة في الفعل السياسي.

إنّ التمكين الإنساني المرتبط بمحاربة الفقر والهشاشة، جعل المؤسسات الدولية تحاول خلق مشاريع عن طريق المجتمع المدني والجماعات المحليّة أو "جمعيات الفقراء" بهدف تدعيم القدرات المحليّة. فبالنسبة إلى مشاركة الفقراء في سيرورة صياغة المشاريع والسياسات التنموية فإنّها تبقى محصورة في مستوى الإخبار والاستشارة، مع العلم أنّ الأمر يقتصر فقط على فئة قليلة من المنظمات غير الحكومية ONG، التي تعتبر وكالات لتزليل المشاريع فقط، عوض أن تكون فاعلة في السياسات والبرامج¹.

هذا الأمر أثار حفيظة مجموعة من الحركات النسوية في أمريكا اللاتينية وبالخصوص ضد التوجهات النيوليبرالية التي تدعمها وكالات التنمية الدولية.

يقول يونج (Wong) إنّ التمكين ينبغي اختصاره فيما هو فردي وفرداني، بالرغم من أنه على مستوى الممارسة يتم السعي إلى تحقيق التمكين الاقتصادي، وهذا الأمر غير صحيح، لا ينبغي الوقوف على ما هو مادي فقط، إنّ التمكين له بعد سيكولوجي واجتماعي مهم، وهذه المقاربة ستبعدها المنظمات الدولية للتنمية حيث تعتمد على منح القروض الصغرى وبرامج SHG (Self-help group) كآلية وحيدة فقط لتحقيق التمكين. فعند تقييم أثر هذه البرامج على التمكين النسائي بالخصوص، يتضح أنّ الولوج إلى الموارد المادية والمالية يبدو كافيا على مستوى التمكين الاقتصادي، ويمتدّ ذلك إلى التمكين الاجتماعي، ولكن على مستوى الميدان، تُظهر النتائج أنّ التمكين المادي ليس له تأثير على البعد النفسي للمعنيين من حيث رضاهم السيكولوجي وثقتهم في مستقبلهم، حيث نجد أنّ تسديد الأقساط الشهرية للديون هي السمة المسيطرة على مجموعات المساعدة الذاتية Self-help group. هذا الأمر يجعل نسبة الأنظمة التربوية والتعليمية ضئيلة جدا، بالرغم من أنّ الولوج إلى القروض يتم بشكل إجباري من طرف النساء، لكن المستفيد منها هم الرجال حيث يسلمونها لهم ويبقى عبء العمل وتحمل مشاق تسديد الديون من نصيب النساء.

4- التمكين: مفهوم أداة لخدمة Statu quo:

إذا كان مفهوم التمكين في جذوره يمثل استراتيجية منافية للنموذج التنموي المبني على قاعدة من أعلى إلى أسفل top down، فإنّه اليوم أداة حقيقية معتمدة من طرف المنظمات الدولية كأداة للرفع من المردودية والفعاليّة الإنتاجية وفق نموذج statu quo أكثر منه آلية للتغيير الاجتماعي (paspart 2002)، وبالتالي فالمنظمات الدولية لا تعطي أهمية كبرى للتغيرات التي تحصل على علاقات القوة والسلطة في المجتمع لصالح الفقراء أكثر ما تهتم بخلق فرص ومجالات تمكن الفقراء من الولوج إلى سوق الشغل. فالبنك الدولي العالمي مثلا يفرض تصورات فعالة لتمكين الفقراء من الإسهام في تنميتهم الذاتية، أكثر من وضع تصورات لتنمية سلطة الفقراء (Wong 2003, Mohan, Stoke 2000). وهذا ما ورد في تقرير 2001/2000 للبنك الدولي حول التمكين: "إن الهدف من التمكين هو تقوية الفاعلين من الفقراء ليصبحوا أكثر فاعلية من

1-Cling, Razafindrakoto, Roubaud 2002, Bendana 2007, page 115.

الماضي في سوق الشغل"¹. في الميدان، ومن خلال الدراسات التي قامت بها المنظمة النسوية الهندية Nirantar حول SHG تبين أنه بالرغم من الهدف الأساسي للتمكين النسائي في تنمية القدرات، فإن ولوج سوق الشغل أصبح ممكنا جدا مع هذه الآلية المعتمدة والمتمثلة أساسا في التمكين النسائي. كما أثبتت العديد من الدراسات في هذا الاتجاه بأن برامج التمكين المعلنة تحت يافطة "إشراك الفقراء" قلصت من نسبة القروض الصغرى ومن البرامج المسطرة من طرف الجهات العليا top down حيث بين Halfon في سنة 2007 أنّ النساء لم تعد تستفدن من الدعم المالي أكثر من أتهن أصبحن قادرات على خلق قدراتهن بذواتهن. وهذا ما ظهر كذلك في تحليل Pareira سنة 2008 عن مجلة National Economic Empowerment (NEED) development strategy الذي تم اعتماده من طرف الحكومة النيجرية بين 1999 و2007. إنّ كل هذه البرامج كانت تسير وفق مقارنة statu quo حيث يتم تدبير الواقع أو الوضع الحالي من خلال اعتماد مقاربات تمكينية والتي تتجلى أساسا في:

- التمييز الإيجابي.
- التغييرات التشريعية والقانونية.
- محاربة الأمية.
- التكوين بالمواكبة.

بالنسبة إلى المنظمات الدولية، التمكين ليس سيرة للتحويل التصاعدي bottom-up الطويل الأمد وغير قابل للقياس، بل إنه حالة ونتيجة وهدف محدد سلفا يمكن قياسه بمؤشرات (Genda SMART empowerment measure) من قبيل: مشاركة النساء (PNUD) ومؤشرات البنك الدولي من قبيل الربط بشبكات الماء، مستوى التغذية بالمنازل. ولكن ما يلاحظ أنّ البنك الدولي لم يهتم بالوسائل والآليات الخاصة للوصول إلى هذه المؤشرات. ذلك أنّ التمكين لا يمكن قياسه بمؤشرات معيارية ونمطية محدودة من طرف الجهات العليا، ولا يمكن تطبيقها على الكل. كما تم ذلك مع "أهداف الألفية" لأن فلسفة التمكين هي أن نترك المعنيين يحددون أهدافهم الخاصة في الميدان من خلال وضعياتهم المعيشية وترتيباتهم اليومية.

إنّ جينياالوجيا مفهوم التمكين في مجال سوسيوولوجيا الفعل والتنمية تبين أنّ للمفهوم أبعاد فلسفية ووجودية، تركز في اهتمامها على الفئات المهمشة والهشة في تجاوز واضح للنموذج "العمودي" الذي تم اعتماده منذ 70 القرن الماضي. وبالتالي تم اعتماده كمقاربة تنموية من طرف المنظمات الدولية للتنمية. وفي الولايات المتحدة الأمريكية، تم تأسيس منظمة خاصة بمدينة شيكاغو سنة 1940 تحت عنوان: Industrial Areas Fondation (IAF) من عالم اختصاصي في الجريمة Saul Alinsky. حيث تمكن من

1 -تقرير البنك الدولي 2001/2000، ص 46.

تأسيس حوالي ستين مؤسسة في مختلف الأحياء المهمشة¹، لكن هذه المؤسسات لم تحقق أهداف التمكين بسبب ارتفاع معدل الجريمة، وعدم انسجام هذه البرامج التمكينية مع رغبات الساكنة، مما جعل هذه المؤسسات تعتمد مقاربات أخرى للتغيير بعنوان: "الكثير من اللطف لا يقود إلى التغيير" (there is no nice, polite way to get change).

أما في فرنسا، فهناك نموذج أثار الانتباه كثيرا، لأنه يهتم منطقة ذات خصوصية، والذي تمت برمجته وتنفيذه من طرف بلدية Courneuve بمدينة Saint Denis: حيث قام فريق من المستشارين بقيادة وتنشيط الساكنة عبر ورشات في الميدان إلى جانب المستفيدين من أجل إشراك الساكنة في تدبير ثلاثة مشاريع خاصة بالتهيئة الحضرية².

هذه الأبحاث ساعدتنا على اكتشاف مجموعة تدعى "مجموعة الثلاثاء" من حي يدعى Minguettes بمدينة Lyon، هي عبارة عن نواة لساكنة تشتغل منذ 15 سنة برفقة متدخلين اجتماعيين. فمن خلال الحديث مع مجموعة متكونة من فئات عمرية مختلفة ومن أحياء مختلفة، اتضح غضب واستياء الساكنة ضد غلاء رسوم إيجار السكن.

ولكن في المقابل، هناك أمثلة مضادة لهذه النماذج في الولايات المتحدة الأمريكية، ظهرت سنة 1994 تسمى أحياء التمكين أو مناطق التمكين برعاية من حكومة الرئيس Clinton، تسعى بالأساس إلى التجديد الحضري والعمراني وتقوية قدرات الساكنة.

فعلى الرغم من أن الحكومة وجدت صعوبة لتجاوز هذا الوضع، فإن الرئيس بوش Bush ابتكر توجهات جديدة باسم opportunity zones متمحورة حول الإصلاحات الضريبية والنجاح المدرسي، لكن هذه التجربة لم تدم طويلا حيث لم تتجاوز مدتها ثلاث سنوات في خليج Boston مثلا.

المشاريع الطموحة يصعب تنزيلها أحيانا، بسبب صعوبة الأنشطة المبرمجة في الأحياء الهامشية، أو بالأحرى في المدن ذات الكثافة المرتفعة. ففي الولايات المتحدة نلاحظ توسع الأنشطة غير المدرة للدخل من طرف بعض الجمعيات، وهذا ما وجدناه فعلا في خليج "بوستون" عندما التقينا بجمعيات نشيطة في مساعدة الأشخاص ذوي الصعوبات.

في فرنسا النماذج تظهر أقل وضوحا خصوصا فيما يتعلق بالمشاريع الصغرى لمحاربة البطالة، ولكن يمكن أن نجد مشاريع مختلفة على امتداد التراب الفرنسي، نذكر هنا على سبيل المثال: مشروع "إعادة التأهيل الذاتي بالمواكبة" بمنطقة Mureaux، حيث يقوم السكان بإعادة هيكلة وإصلاح منازلهم تحت تأطير تقنيين ومساعدين اجتماعيين، وهذه العملية تتم بدعم من البلدية المحلية.

1-Edward. T CHAMBERS, Roots for Radicals, organizing for power, Action, and justice, NEW YORK, continuum 2003, page 31.

2-Cet exemple, y compris avec ses difficultés, est détaillé par Monique CRINON «la place des habitants dans les projets urbains» in Profession Banlieue, la conduite des projets de renouvellement urbain, 2005, page 47-52.

في الولايات المتحدة الأمريكية المؤسسات والأنشطة المحلية في مجال التمكين والتنمية تعطي فرصة لما يمكن أن نسميه "Community based development model" "modèle de développement communautaire" لنذكر هنا مثلا هيئة CDC "Community development corporation" حيث يعمل السكان بشكل مستقل عن البلدية بعد انتخاب مكتب يمثلهم في الهيئة¹: نشاطهم الأساسي هو دعم التجار الصغار والمتنقلين وإعادة تأهيل السكن للفئات الهشة (حوالي خمسمئة سكن في السنة بخليج بوستون). CDC تشتغل كذلك في مجالات أخرى من قبيل مناهضة العنف والجريمة والأنشطة السوسيوثقافية. CDC هي بنيات غير مدرة للدخل ومحايدة سياسيا إلا أنها تتأثر بالسياق الاقتصادي والسياسي العام، (حوالي 2000 مؤسسة CDC موجودة حاليا بالولايات المتحدة الأمريكية).

التمكين² هو منح أكبر قدر من السلطة للأفراد والجماعات من أجل تغيير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيكولوجية التي تعيشونها³. فالتمكين هو أخذ السلطة وصنع القرار بين الأفراد دون موافقة الجهات الرسمية أو الحكومية.

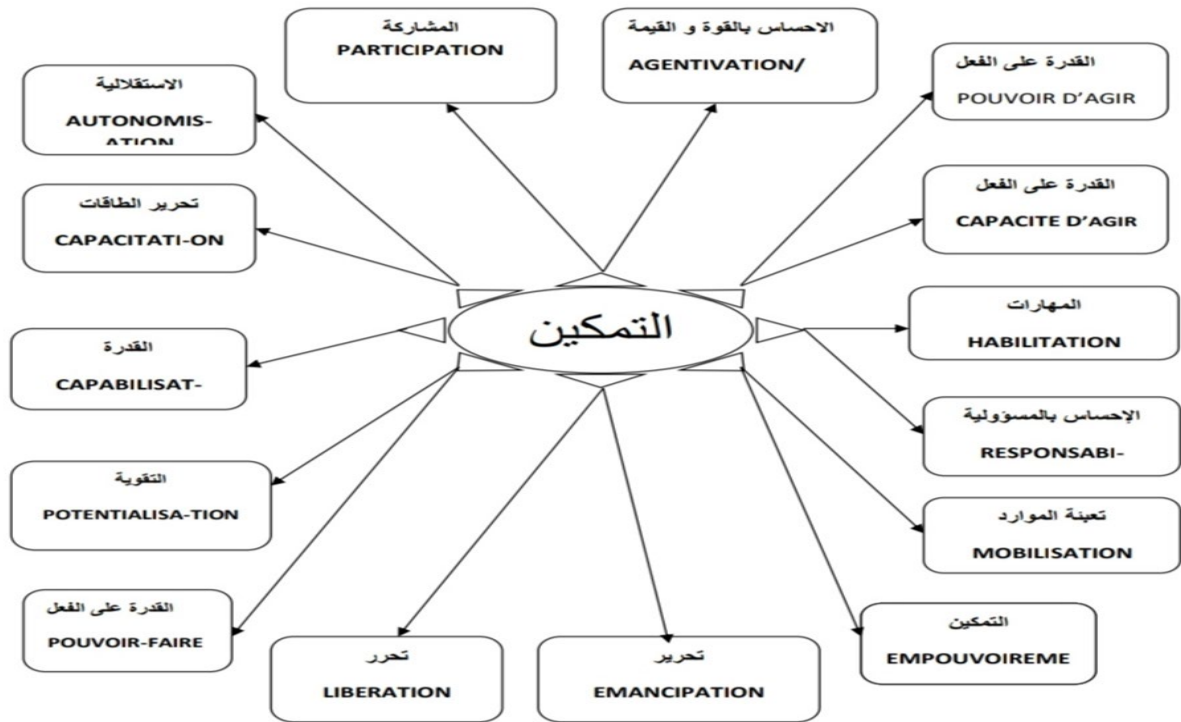
ظهر مصطلح التمكين* منذ بداية القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية في سياق القضاء على الفقر والتمييز. ثم بعد ذلك بدأ المفهوم يستعمل بتصورات واسعة وغير واضحة يوحى في جزء كبير منها إلى المشاركة. أما على مستوى المؤسسات الدولية، فالتمكين يستعمل في سياق النظام الليبرالي الجديد. ولهذا فالمفهوم أصبحت له امتدادات للحد من الفقر في إطار السياسات التنموية.

1- Cette originalité explique sous doute pourquoi différents chercheurs français s'y sont intéressés voir notre propre ouvrage : «Travailler avec les quartiers en difficultés, op. cit, page 63 -

2Origine du terme, d'après le OnlineEtymologyDictionary de Douglas Harper. « empower V 1650.

Power Related : Empowered, empowering ; empowerment.

3-Voir aussi Sylvia Zappi "l'empowerment, nouvelle horizon de la politique de la ville. Le Monde, Fr 7 février 2013.

جدول مصوريوضح المفردات المرادفات للتمكين¹:

5- أصل التسمية في أمريكا الشمالية:

يقول Bernard Vallerie²، أنّ التداول الأول لمصطلح التمكين في الولايات المتحدة الأمريكية يعود إلى بداية القرن العشرين، حينما تم استعماله من طرف النساء حين كنّ يدافعن عن حقوقهن الأساسية. إذ نجد هذا المصطلح في مناهج التنظيمات الاجتماعية Community organizing لـ Saul Alinsky³ منذ 1930 ثم بعد ذلك في حركات الدفاع عن الحقوق المدنية خلال سنة 1960.

في سنة 1965 سيتم استعمال مصطلح التمكين من طرف الباحثين المشتغلين على سيكولوجيا الجماهير، ثم بعد ذلك تم تداوله في برمجة السياسات العمومية ضد الفقر. وهكذا أصبح التمكين يستعمل شيئاً فشيئاً في مجالات متعددة.

1-Martin Gobriel, l'empowerment : d'autonomisation à agentivation le collectif, vol 40 n° 2, 20 septembre 2016, p 15.

* l'expression désigne le processus qui permet aux individus de prendre conscience de leur capacité d'agir et d'accéder à plus de pouvoir.

2-Bernard Vallerie ; Chercheur associé université Pierre Mendès France.

3-Marie Hélène Bacqué; Chercheur associé université Pierre Mendès France

في الكيبك مثلا، تستعمل الجمعيات النشيطة في مجال محاربة الفقر مرافق التمكين للتخفيف من العبء الاجتماعي والاقتصادي للأوساط المهمشة.

انتقال المصطلح إلى الأدبيات الفرنسية:

بالرغم من ظهور المصطلح في الكيبك منذ 1960، إلا أنّ التمكين بقي لمدة مفهوما يصعب ترجمته للغة الفرنسية، فبالنسبة إلى Marie Héléne Bacqué¹، "فالأمر يتعلق بسيرورة يتمكن خلال الأفراد أو الجماعات من اكتساب الآليات التي تمكنهم من تقوية قدرتهم على الفعل". أما بالنسبة إلى Bernard Jouve² "فالتمكن فعل إجرائي يقتضي تكوين مجموعات من أجل إبراز قدرات الفاعلين الاجتماعيين الذين يتقاسمون نفس الإشكاليات"³ تضيف كذلك Marie Héléne Bacqué و Biewener Carol³ في كتاباتها أنّ مصطلح التمكين ظهر في فرنسا سنة 2000 كـ "نموذج مثالي للديمقراطية التشاركية" ومقاربة جماعية للتدخل الاجتماعي".

في مجال قيادة الجماعات، يتمركز التمكين حول ثلاثة محاور:

■ التصور vision

■ الاستقلالية autonomie

■ التملك appropriation

فالفئة المستهدفة تعرف توجهاتها بمعنى تملك تصورا وتشتغل بإرادتها الخاصة أي أنها مستقلة. كما أنها تشتغل بحقها في ممارسة الفعل والنشاط.

فالتمكن يقتضي التكوين وتدبير الموارد ولهذا فدور المدبر يبقى محصورا فيما يلي:

❖ تهيئ وتقبل المخاطر.

❖ إعداد المستخدمين من خلال عملية التكوين.

❖ تحديد صعوبات المقاربة.

❖ التتبع الفردي لكل عامل على حدة.

❖ تثمين مجهودات العاملين الأوفياء.

قام YANN LE BOSSE أستاذ مؤهل في علوم التربية بمختبر تنمية القدرات والممارسات بجامعة LAVAL، بتجربة من خلالها انتقل بالتدخل التمكيني من الممارسة إلى التقعيد الأكاديمي، إذ خلص إلى ما يلي:

1-Saul Alinsky (1909/1972), sociologue American Fondateur du groupement d'organisateur de communauté.

2-B. Jouve, politiques publics et empowerment, l'exception française, économie et humanisme, N° 379 décembre 2006, page 99.

3-Marie Héléne Bacqué, Carole Biewener, la découverte mai 2015, introduction: pourquoi l'empowerment ?

- لا يمكن التمييز أو الفصل بين الفئات المهمشة كذوات فاعلة ووضعياتها المعيشية كسياقات للفعل الإنساني.
- لا يمكن أن نمارس الفعل محل الآخرين لأن في ذلك إقصاء لهم، واستبعاد لقدراتهم، علينا أن نشركهم في عمليات التدخل الاجتماعي من أجل التمكين الفعلي.
- تنمية ذكاءات الفاعلين ترتبط بالوضعيات التي ينشطون فيها أو يعيشونها باستمرار. بالإضافة إلى أنّ العمل الاجتماعي مع الأفراد والجماعات يكتسي حلة التمكين من خلال استدراج الأشخاص إلى تغيير أوضاعهم إلى الأحسن، وحثهم على أنهم ليسوا الوحيدين الذين يواجهون الصعوبات.
- منح الثقة للأفراد من حيث إمكانياتهم ومؤهلاتهم الفكرية والبدنية، من أجل تحسين شروط حياتهم، وهذا الأمر يتطلب الاشتغال على ظروف السكن والشغل والتعليم في علاقة مع الموارد المتاحة.
- اقتراح أنشطة ترفيهية للأطفال والمراهقين في نهاية الأسبوع باتفاق مع آبائهم وأوليائهم من أجل تقاسم اللحظات السعيدة والمتعة وإكسابهم القدرة على تنظيم الوقت.

6- أبعاد التمكين:

- ✓ التحفيز: بوصفه بناء افتراضي يستعمل من أجل تشخيص القوى الداخلية أو الخارجية التي ينتج عنها تغيير السلوك من خلال التواصل مع الآخرين.
- ✓ وضوح الهدف: نقصد به الأهداف الخاصة للفاعلين والمتعلقة أساسا بتحسين الوضعية.
- ✓ الأخلاقيات: وتشمل الثقة المتبادلة بين الفاعل والمؤسسة ومرونة السياسات والبرامج، وتقدير الإنجازات والمجهودات، وتقدير الاختلافات الفردية، ومراعاة الفروقات عند توزيع المهام والأدوار.
- ✓ العدالة والإنصاف: من أهم مؤشرات هذا المحدد هو درجة الرضا الوظيفي، بالإضافة إلى الانخراط والمشاركة في الأنظمة من قبل الفاعلين، وكذلك نذكر ثقتهم في الفعل التنموي ومستوى مردودية المؤسسة.
- ✓ العمل في الفريق أو العمل الجماعي: هو الاشتغال مع مجموعة أفراد يسلكون نظام وبناء مترابط، ولديهم هدف مشترك حيث يتبادلون المعلومات والمصالح.
- ✓ المشاركة: تعني إشراك المعنيين في صنع القرار عن طريق التواصل وتبادل الآراء حول المشكلات والتعثرات التي تعترضهم حين مناقشتها، وتقديم الاقتراحات بشأنها.
- ✓ بنية العمل: ويقصد بها مجموعة الخصائص الداخلية للمؤسسة ومحيطها والتي تنعكس على مستوى أداء الفاعلين.

7- الإسلام والتمكين:

التمكين مصطلح ذو مرجعية دينية، ويمكن رصده في النص المقدس على النحو الآتي:

الآيات القرآنية	الرقم والسورة	رقم الصفحة من التفسير	تفسير الآيات
أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَتَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِدُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخِرِينَ	سورة الأنعام الآية 7	الصفحة 329 الجزء الأول	- أي ألا يعتبرون بمن أهلكنا من الأمم قبلهم لتكذيبهم الأنبياء ألم يعرفوا ذلك. - مكناهم....: من أسباب السعة والعيش والتمكين في الأرض ما لم نعظكم يا أعل مكة. - وجعلنا...: أي من تحت أشجارهم ومنازلهم حتى عاشوا في الخصب والريف بين الأنهار والثمار. - فأهلكناهم...: أي كفروا وعصوا فأهلكناهم بسبب ذنوبهم، وهذا ما أصاب أهل هؤلاء على حال قوتهم وتمكينهم في الأرض. - وأنشأنا من ...: أي أحدثنا من بعد إهلاك المكذبين قوما آخرين غيرهم.
وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ	سورة الأعراف الآية 9	الصفحة 381 الجزء الأول	ولقد مكناكم في الأرض: أي جعلنا لكم أيها الناس في الأرض مكانا وقرارا قال البيضاوي: أي مكناكم من سكنها وزرعها والتصرف فيها (البيضاوي ص: 160) وجعلنا لكم فيها معاش: أي ما تعيشون به وتحبون من المطاعم والمشارب وسائر ما تكون به الحياة. قليلا...: أي ومع هذا الفضل والأنعام قليل منكم من يشكر ربه كقوله "وقليل من عبادي الشكور".
وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ	سورة يوسف الآية 56	الصفحة 50 الجزء الثاني	وكذلك مكننا...: أي وهكذا مكننا ليوسف في أرض مصر وجعلنا له العزة والسلطان بعد الحبس والضيق. يتبع منها...: أي يتخذ منها منزلا حيث يشاء ويتصرف في المملكة كما يريد.

<p>نصيب برحمتنا...: أي نخص بأنعامنا وفضلنا من نشاء من عبادنا ولا نضيع...: أي لا نضيع اجرا من أحسن عمله وأطاع ربه بل نضاعف له.</p>			<p>وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ</p>
<p>أي يسألك اليهود يا محمد عن طي القرنين ما شأنه؟ وما قصته؟ قل "سأتلو عليكم منه ذكرا". أي سأقص عليكم من نبأه وخبره قرآنا ووحيا إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا.</p>	<p>الصفحة 179 الجزء الثاني</p>	<p>سورة الكهف الآية 83</p>	<p>إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا</p>
<p>أي يسرنا له أسباب الملك والسلطان والفتح والعمران وأعطيناه كل ما يحتاج إليه للوصول إلى غرضه من أسباب العلم والقدرة والتصرف، قال المفسرون: ذو القرنين هو "الاسكندر المقدوني" ملك المشرق والمغرب فسعي ذا القرنين وكان ملكا مؤمنا مكن الله له في الأرض فعدل في حكمه وأصلح، وكان في الفترة بين عيسى ومحمد صوات الله عليهما. روي أن الذين ملكوا في الأرض أربعة: مؤمنان وكافران أما المؤمنان فسليمان وذو القرنين وأما الكافران فنمرود وبختنصر. (البحر 6/157)</p>	<p>الصفحة 179 الجزء الثاني</p>	<p>سورة الكهف الآية 82</p>	<p>وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا</p>
<p>قال ما مكني: أي ما بسطه الله علي من القدرة والملك خير مما تبدلونه من المال. فأعينوني بقوة...: أي لا حاجة لي إلى المال فأعينوني بالأيدي والرجال. أجعل بينكم...: أي أجعل بينكم وبينهم سدا منيعا، وحاجوا حصينا وهذه شهامة منه حيث رفض قبول المال وتطوع ببناء السد واكتفي بعون الرجال.</p>	<p>الصفحة 180 الجزء الثاني</p>	<p>سورة الكهف الآية 91</p>	<p>قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا</p>
<p>قال ابن العباس: هم المهاجرون والأنصار والتابعون بإحسان، والمعنى: هؤلاء الذين يستحقون نصرة الله هم الذين إن جعلنا لهم سلطانا في الأرض وتملكا</p>	<p>الصفحة 256 الجزء الثاني</p>	<p>سورة الحج الآية 39</p>	<p>الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا</p>

<p>واستعلاء عبدوا الله وحافظوا على الصلاة وأداء الزكاة.</p> <p>وأمرنا بالمعروف... أي دعوا إلى الخير ونهوا عن الشر.</p> <p>ولله عاقبة الأمور: أي مرجع الأمور إلى حكمه وتقديره.</p>			<p>بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ</p>
<p>وعد الله... أي وعد الله المؤمنين المخلصين الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح.</p> <p>ليستخلفنهم... أي وعدهم بميراث الأرض أن يجعلهم فيها خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في ممالكهم، كما استخلف المؤمنين قبلهم فملكهم ديار الكفار.</p> <p>قال المفسرون: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه المدينة رمتهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا في لأمتهم – أي سلاحهم – فقالوا أترون إننا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نجاف إلا الله عز وجل!! فنزلت الآية "زاد المسير 57/6" وهطا وعد ظهر صدقه بفتح مشارق الأرض ومغارها لهذه الأمة وفي الحديث بشارة كذلك فقد قال صلى الله عليه وسلم:</p> <p>"إن الله قد زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغارها وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها". رواه مسلم</p>	<p>الصفحة 305 الجزء الثاني</p>	<p>سورة النور الآية 53</p>	<p>وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ</p>
<p>وليمكنن لهم... أي وليجعلن دينهم – الإسلام – الطي ارتضاه لهم عزيزا مكينا عاليا على كل الأديان.</p> <p>وليبذلنهم من بعد خوفهم... أي ليغيرن حالهم التي كانوا عليها من الخوف والفرع إلى الأمن والاستقرار كقوله "وأمنهم من خوف" (قريس:4).</p> <p>يعبدونني لا يشركون بي شيئا: استئناف بطريق الثناء عليهم كالتعليل للاستخلاف في الأرض أي يوحدونني ويخلصون لي العبادة. لا يعبدون غيري.</p>	<p>الصفحة 180 الجزء الثاني</p>	<p>سورة النور الآية 53</p>	<p>وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ</p>

8- تجربة: التمكين والجينوم:

عنوان الدراسة: تأثير الجينوم على التمكين التعليمي.

صاحب الدراسة: كاثرين أسبري.

ـ روبرت بلومين.

ترجمة: ضياء وراء.

مراجعة: نيفين عبد الرؤوف.

الطبعة: 2017

رقم الإيداع القانوني: 3924/2017

مؤسسة هندأوي للتعليم والثقافة مصر.

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: [http:// www.hindawi.org](http://www.hindawi.org)

تخصص الباحثان: علم الوراثة السلوكي.

أهداف الدراسة:

- تحديد نوع العلاقة بين الجينوم (المكون الوراثي) والتمكين المعرفي.
- استغلال الدروس المنتقاة من أبحاث الجينات في طرق التدريس.
- تحديد الكيفية التي يتفاعل بها ADN مع الخبرات التي يكتسبها المتعلم في المنزل والمدرسة.
- تطبيق الاكتشافات المتعلقة بالجينات في علاقة مع التمكين التعليمي، في الرفع من جودة التعليمات لتحقيق النجاح المدرسي.

امتدادات الدراسة:

- جعل علم الوراثة جزءاً جوهرياً في برامج تكوين المدرسين والمربين عامة.
- مواكبة منظومة التربية والتكوين للتطورات التي تعرفها الأبحاث في مجال علم الوراثة والتعلم.

تمويل الدراسة:

- الأكاديمية البريطانية.
- معاهد الصحة الوطنية الأمريكية.

نبذة عن الباحثان:

❖ **كاثرين أسبري:** أستاذة محاضرة بمركز علم النفس والتعليم في جامعة يورك بالمملكة المتحدة، وقد نشرت الكثير من الأبحاث العلمية حول تأثير بيئة المنزل والمدرسة على تحصيل الأطفال وسلوكهم وسعادتهم.

❖ **روبرت يلويمين:** أستاذ علم الجينات السلوكي بمركز الطب النفسي والاجتماعي والجيني والتنموي بمجلس الأبحاث الطبية في جامعة كينجر كوليدج لندن بالمملكة المتحدة، وهو المؤسس والباحث الرئيسي لدراسة التطور المبكر للتوأم.

خلاصات الدراسة:

إنّ الهدف من التعليم هو منح جميع المتعلمين الأدوات الأساسية التي هم في حاجة إليها لأداء وظيفتهم في المجتمع، وفي أغلب الحالات تتشكل هذه المهارات والقدرات من القراءة والحساب والكتابة والقدرة على التفاعل والتواصل عن طريق التقنيات الرقمية.

فقد توصلت الأبحاث التي تناولت الأنواع الثلاثة للاقتزان بين النمط الجيني والبيئة والتمكين التعليمي: أنّ قابلية التأثر بالاختلافات على مستوى الجينات بين الأطفال هي مدخلا رئيسيا لتحقيق النجاح المدرسي عبر تقديم تعليم متخصص حقيقي من خلال:

- حجرات دراسية مصممة من أجل احتضان الإبداع والنمو الشخصي.
- فهم علاقة الوراثة بالسلوكيات المختلفة.

إنّ معاملة الأطفال بصفتهم صفحات بيضاء أو أوعية فارغة واستخدام أساليب ومناهج تعليمية تشبه الإنتاج في المصنع وتوحيد الأهداف ذاتها بشكل استبدادي، هي تصورات تعرقل النمو الطبيعي للأطفال، إنّ جودة التعليم مرتبطة بمدارس مصممة بشكل يستجيب للاختلافات الفردية والطبيعية والقدرات ومراحل النمو.

لقد حان الوقت لتغيير الوضع، حان الوقت لاقتحام علماء الوراثة والجينات في فريق التدريس أو إعداد البرامج والمخططات التربوية فعلى سبيل المثال:

سيمكن قريبا استخدام تقنية رقاكات ADN للتنبؤ بنقاط القوة ومواطن الضعف واستخدام هذه المعلومات من أجل تطبيق استراتيجيات متخصصة من أجلهم، هذه التقنية تستخدم أيضا في مجال الطب والمناعة وحان الوقت لإدراجها في حقل التعليم.



المراجع:

- 1- -تقرير البنك الدولي 2001/2000.
- 2- -Bernard Jouve, politiques publics et empowerment, l'exception française, économie et humanisme, N° 379 décembre 2006.
- 3- -Cling, Razafindrakoto, Roubaud 2002, Bendana 2007
- 4- -Edward. T CHAMBERS, Roots for Radicals, organizing for power, Action, and justice, NEW YORK, continuum 2003.
- 5- -Marie Hélène Bacqué, Carole Biewener, la découverte mai 2015, introduction : pourquoi l'empowerment ?
- 6- -Martin Gobriel, l'empowerment : d'autonomisation à agentivation le collectif, vol 40 n° 2, 20 septembre 2016.
- 7- -Monique CRINON «la place des habitants dans les projets urbains» in Profession Banlieue, la conduite des projets de renouvellement urbain, 2005.
- 8- -Saul Alinsky (1909/1972), sociologue American Fondateur du groupement d'organisateur de communauté.
- 9- -Sylvia Zappi "l'empowerment, nouvelle horizon de la politique de la ville. Le Monde, Fr 7 février 2013.

الرأسمالية والتغير الاجتماعي رؤية ماركسية

في رواية "جوع" لمحمد البساطي

Capitalism and Social Change

A Marxian Vision of Mohamad el-Bosati's Novel
entitled "Hunger"

د. هاني إسماعيل محمد إسماعيل
أبو رطيبة

أستاذ الأدب والنقد الحديث
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة بني سويف

hany.ismail@art.bsu.edu.eg



الرأسمالية والتغير الاجتماعي رؤية ماركسية في رواية "جوع" لمحمد البساطي

د. هاني إسماعيل محمد إسماعيل أبو رطيبة

الملخص:

يعبر أدب محمد البساطي الروائي عن طوائف المسحوقين المهمشين والبسطاء، فأدب البساطي يصف حياة هؤلاء في ظل عمليات التهميش والتجاهل لهم ولمعاناتهم، فتهتم رواياته بهم وتعيد نسخ واقعهم من خلال مجتمع النص الروائي، لذلك اختار البحث رواية "جوع" التي تعد من أهم رواياته المعبرة عن حياة المهمشين والمسحوقين، لتكون مادته.

فهذه دراسة نقدية تسعى للكشف عن الأيديولوجيا الفكرية التي تتبناها رواية "جوع"، وتبشر بها، وفق نظرية المعرفة الماركسية، خاصة أن الرواية قد اتخذت الرؤية الماركسية محوراً أساسياً في بنائها الفكري والفني. فتناولت الدراسة عدة مباحث أهمها: السياق التاريخي، الاستهلاك وعمليات تسليع الجسد، وصناعة النخب الرأسمالية، والوريث الرأسمالي.

تهدف الدراسة إلى الكشف عن دور المبدع المعاصر في مناقشة الواقع الاجتماعي والاقتصادي للوطن، وإسهامه في نقد تلك التغييرات ومعارضتها؛ بهدف الإصلاح والاستمرار في عمليات النهضة الحديثة، فالمبدع صاحب التوجه الأيديولوجي يركز - من خلال إبداعه - على مناقشة بعض سلبيات الواقع؛ بهدف إصلاحها، ونشر المعرفة التي تتيح للقارئ التفاعل الإيجابي في محيطه الثقافي والاجتماعي. وقد اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي التاريخي، للوقوف على البنية الفكرية والثقافية للنص الروائي، ومدى استجابته للواقع المجتمعي وتاريخه.

وجاءت الخاتمة لتبرز دور المبدع الأيديولوجي في نشر المعرفة، وإشراك المتلقي في خلق تفاعل إيجابي مع النص الروائي، والتغييرات الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الاشتراكية، التسليع، الوريث، المهمش، الاستهلاك، صراع الطبقات.

Abstract:

Mohamad el-Bosati's literature deals with the crushed, the marginalized and the poor. He describes the lives of those people who suffer from marginalization and ignoring. His novels re-build their realities in society of the fictional text. The researcher chooses his novel entitled "Hunger" which is considered one of his most important novels that deal with the lives of the marginalized and the crushed.

This is a critical study aiming at revealing the ideology, which supports the novel according to the Marxian theory of knowledge especially that the writer adopts the Marxian view as a pivotal idea in its intellectual and aesthetic structure. The study dealt with a number of topics, most important are: the historical context, consumption and the processes of changing the body into a commodity, the building of capitalist elites, and the capitalist inheritor.

The study aims at revealing the role played by the contemporary creative writer in dealing with the social, economic and social realities of the nation. He participates in criticizing these changes with the aim of reformation towards a real awakening. The creative ideological writer seems to have the duty of dealing with the negative phenomena in life, to enable the reader to react with the his social and cultural surrounding.

The researcher adopts the historical method in dealing with intellectual and cultural structure of the narrative text, and the extent of its reaction to the reality of his society.

The conclusion came to highlight the role of the creative writer who holds a certain ideology in spreading knowledge, and in sharing the reader in creating a positive attitude with the narrative text together with the ongoing social changes

Key words: Socialism -changing into a commodity -inheritor -marginalized -prelude -class conflict

1- المقدمة:

يعبّر أدب محمد البساطي الروائي عن طوائف المسحوقين المهمشين والبسطاء، فيصف حياة هؤلاء في ظل عمليات التهميش والتجاهل لهم ولمعاناتهم، فتهتم رواياته بهم وتعيد نسخ واقعهم من خلال مجتمع النص الروائي.

"ويظل الريف منبع المخيلة الفنية الأكثر تدفقاً عند البساطي؛ ربما لجذوره الريفية من ناحية، وما هو مخزون في الذاكرة من ذلك؛ لانشغاله بتواضع الريف أمام العاصمة والمدن الكبرى في الوطن، من حيث الاهتمام الحضاري والاجتماعي والثقافي، وإن كان الريف في أعماله ينفث على المدينة في خروجه للهامش؛ كي يصاحب مناطق النفوذ الإقليمية أو يأتي إليه الغريب ليتصل بالسياق العالمي كما في المقهى الزجاجي¹؛ فحياة الريف بكل تفاصيلها المهمّشة يبرزها البساطي بهدف الإعلان عن حياة هؤلاء ووضعهم في خارطة الوطن؛ كي يعاد النظر إليهم من جديد، بوصفهم مواطنين يحتاجون إلى مزيد من الرعاية والاهتمام، وأن يكونوا في القلب من السياسات الاقتصادية الوطنية مثلهم في ذلك مثل أبناء المدن الكبرى. تتكشف المعاناة التي تطال الجميع، وذلك في ظل التغييرات المهمة التي طرأت على المجتمع المصري، وفي ظل التوجّه الرأسمالي، الذي بدأ تأثيره في الظهور في حياة الجميع.

هذه دراسة نقدية تسعى للكشف عن الأيديولوجيا الفكرية التي تتبناها الرواية، وتُبشّر بها، وفق نظرية المعرفة الماركسيّة، خاصة أنّ الرواية قد اتخذت الرؤية الماركسيّة محوراً أساسياً في بنائها الفكريّ والفنيّ. إنّ الرواية بمنطقها الفكريّ الذي تبنته تعد وثيقة معرفيّة، قصدت -من خلال السرد الروائيّ- نشر المعرفة الاقتصاديّة السياسيّة؛ لتبرز حقيقة التحول الأيديولوجي المهم الذي حدث في مصر في الحقبة الأولى من القرن الحادي والعشرين، الذي خلق نوعاً من الصراع الطبقي لم يكن معهوداً منذ ثورة 1952م؛ لذلك سعت الدراسة إلى تحليل النص وفق النظرية الماركسية؛ لأنها الأقرب إلى توجّه الرواية ومؤلفها الذي يهتم في كتاباته بالمهمّشين والمسحوقين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.

يمنحنا تحليل الرواية -وفق النظرية الماركسية- قدرة الوقوف على بنية النص الدلالية، وسبر أغواره من خلال تحليله داخلياً، وقراءة السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي عاصرت الرواية، أو ظهرت بفعله، من خلال مجتمع النص، الذي برزت فيه الصراعات الطبقيّة، التي هي في جوهرها صراعات اقتصاديّة سياسيّة.

لم تتبنّ الرواية رؤية مناهضة للتحول غير المدروس للرأسمالية؛ وإنما تبنت مناهضة الرأسمالية بكل صورها، من منطلق الرفض التام، وتعاضم الفروق بين النظريتين الاقتصاديّتين في التداخل مع فئات المجتمع المختلفة، كما أنّ الرواية ركّزت على عقد مقارنات بين الماركسية أو الاشتراكية الناصرية والرأسمالية، من خلال عرضها لحياة أبناء الطبقتين؛ كاشفة عوار الطبقيّة الرأسمالية، وفقدانها لسبل

1- د. أميمة عبد الرحمن محمد، السيرة المجتمعية وسرد ما بعد الواقعية السحرية، دراسة في رواية جوع لمحمد البساطي، فكر وإبداع، ص 71

الحياة الإنسانية السليمة، في حين صوّرت أبناء الطبقة الماركسية في صور السلام النفسي والتصالح الاجتماعي رغم الفقر والعوز، كما أراد الخطاب الروائي أن يوضح -عبر انتمائه للنظرية الماركسية- أنها الأقرب إلى الفطرة الإنسانية، عبر التأكيد على أخلاقيات القرية، وما فيها من تكافل اجتماعي، وتعاون وتشارك؛ لتؤكد أنّ فكرة الابتعاد عن الفطرة الإنسانيّة، والتحول إلى الاستهلاك والتسليع تعرّض المجتمع للخطر.

إن رواية "جوع" بمنطقها ورؤيتها التي تتبناها تعد رواية اجتماعية مهمّة، تناولت حياة المهمشين والمسحوقين، وفي دراستها تأريخ وتأسيس للسياق التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه؛ فهي تهدف إلى التبشير بالمستقبل، في ظل التغييرات الكبرى داخليًا وخارجيًا، وأثار تلك التغييرات في بنية المجتمع. تهدف الدراسة إلى الكشف عن دور المبدع المعاصر في مناقشة الواقع الاجتماعي والاقتصادي للوطن، وإسهامه في نقد تلك التغييرات ومعارضتها؛ بهدف الإصلاح والاستمرار في عمليات النهضة الحديثة، فالمبدع صاحب التوجه الأيديولوجي يركز -من خلال إبداعه- على مناقشة بعض سلبيات الواقع؛ بهدف إصلاحها، ونشر المعرفة التي تتيح للقارئ التفاعل الإيجابي في محيطه الثقافي والاجتماعي. وقد اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي التاريخي، للوقوف على البنية الفكرية والثقافية للنص الروائي، ومدى استجابته للواقع المجتمعي وتاريخه، لذا قُسمت الدراسة إلى عدة مباحث، كالتالي:

- السياق التاريخي للنص الروائي.

- الاستهلاك والمفارقة.

- المكان والبعد الرأسمالي.

- الاغتراب.

- صراع الطبقات الاجتماعية.

- الاستهلاك وصناعة الذات المتعالية.

- الرأسمالية وتسليع الجسد.

- صناعة النخب الرأسمالية.

- الوريث الرأسمالي.

- الجماعة.. التعاون الماركسي والواقع الاجتماعي.

وجاءت الخاتمة لتبرز دور المبدع الأيديولوجي في نشر المعرفة، وإشراك المتلقي في خلق تفاعل إيجابي مع النص الروائي، والتغييرات الاجتماعية.

2- السياق التاريخي للنص الروائي:

قبل الخوض في تحليل النص الروائي وتأويله وفق النظرة الماركسية، لابد أن نلقي نظرة حول السياق التاريخي الذي نشأ فيه النص الروائي، أو بعبارة أخرى -وفق النقد الماركسي- السياق التاريخي المنتج لهذا

النص الروائي، فلكل نص أدبي سياق تاريخي أثر فيه، وأسهم في إنتاجه، سواء كان هذا السياق سياقاً عاماً، يخص المجتمع بأكمله: نظمه، وسياساته الاقتصادية والاجتماعية، أو سياقه التاريخي الخاص بمؤلفه.

"تُسَمَّى الظروف الاقتصادية في اصطلاحات النظرية الماركسية بالظروف "المادية"، ويُسَمَّى الوضع السياسي والاجتماعي والأيدولوجي المنبثق عن هذه الظروف بالموقف التاريخي؛ لذلك يصير الناقد -الأديب - الماركسي على أنه لا يمكن فهم الأحداث البشرية سياسية كانت أو شخصية، ولا النتاج البشري بدءاً من الغواصات النووية إلى البرامج التلفزيونية دون فهمنا الظروف التاريخية والمادية المحددة التي ظهرت هذه البرامج في خضمها إذا ما أردنا صياغة هذه الفكرة بصور أوضح، ويمكن القول: إن الناقد الماركسي يؤمن أن جميع المنتجات والأحداث الإنسانية كانت نتاج مسببات مادية وتاريخية محددة؛ لأنه لا يمكن الوصول إلى صورة دقيقة عن الشؤون الإنسانية من خلال بحثنا في أمور تجريدية؛ بل من خلال فهمنا للظروف المادية المحسوسة في العالم؛ لهذا السبب يُركِّز التحليل الماركسي للأحداث والمنتجات الإنسانية على العلاقات بين الطبقات الاقتصادية - الاجتماعية داخل المجتمع الواحد من ناحية، وبينها وبين طبقات المجتمعات الأخرى من ناحية أخرى، كما يركز التحليل الماركسي على فهم الأنشطة الإنسانية عن طريق فهم توزيع القوة الاقتصادية وفعاليتها؛ لذلك فإنَّ النظرية الماركسية تُصر على أنه لا يمكن تقييم مدى أهمية الأفكار النظرية إلاَّ من خلال رؤية مدى إمكانية تطبيق هذه الأفكار عملياً في هذا العالم¹.

من هذه الرؤية الماركسية جاءت رواية "جوع" لمحمد البساطي؛ لتناقش قضايا المجتمع المصري السياسية والاجتماعية والاقتصادية، متأثرة أو مُنتجة بفعل التغييرات السوسيو اقتصادية التي تبنتها الإدارة السياسية لمصر في أواخر التسعينيات وأوائل الألفية الجديدة، ومحاولات التحول الاقتصادي من النظام الاقتصادي الاشتراكي - القطاع العام - إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي - القطاع الخاص -، ذلك التحول الذي عدَّه الفكر الماركسي أو مثقفو الماركسية انقلاباً اقتصادياً وفكرياً على الاشتراكية الناصرية أو ثورة 1952م، تلك الثورة التي وضعت الإنسان المصري في القلب من الاقتصاد المصري، وأعدت النظر - من وجهة النظر الماركسية- في توزيع الثروات والأراضي على المصريين عبر الاستصلاح الزراعي والملكيَّة العامَّة، التي ترسَّخت نفسياً ووجدانياً واجتماعياً واقتصادياً خلال الخمسين سنة التي سبقت تأليف الرواية.

يعكس الفكر الماركسي للرواية تلك المخاوف العميقة من ذلك التحول الاقتصادي الذي سيؤثر في بنية المجتمع المصري، ويؤسس لتوغل الرأسمالية ومن ثمَّ قتل فكرة الملكيَّة العامة والتكافل الاجتماعي، الذي تنادي به الماركسية، وقد كانت تلك الفكرة مطبقة في مصر طيلة الحقب السابقة على ذلك التحول الذي بدأ بفكرة الخصخصة، وبيع القطاع العام، دون دراسة وتخطيط يحمي ثروات المجتمع المصري، ويحافظ على التحول المتدرج في أي تغيير اقتصادي تتبناه الدولة. لكنَّ الفكر الماركسي يرفض هذا التحول برمته،

1- لويس تايسون، النظريات النقدية المعاصرة الدليل الميسر للقارئ، ترجمة د أنس عبد الرازق مكتبي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1434 هـ 2014م ص 58

وليس أساليبه وطرقه؛ لأنَّ هذا التحول سيزعزع الوضع الاجتماعي والاقتصادي للمصريين، ويؤسس للطبقية الاقتصادية المستغلة؛ مما يحدث فجوة كبيرة بين فئات المجتمع المصري وطبقاته المختلفة، كما في حالة الأستاذ الجامعي الشيخ رضوان.

إنَّ هذا التحول سيغير التركيبة الدينية وسيعيد إنتاج فكرة وعَاطُ الرأسمالية، أولئك الذين ينادون بالصبر والتحمل، ويحبون الفقر إلى الناس؛ لخدمة الرأسمالية الجديدة.

إنَّ رواية "جوع" محاولة أدبية ماركسية لإبراز النتائج المترتبة على ذلك التحول الاقتصادي الذي تبنته الدولة، وأرادت تحويله إلى أيديولوجية مجتمعية، تتبناه النخب السياسية، ومن ثم يصبح حقيقة مجتمعية مقبولة؛ لذلك جاء الخطاب الروائي ليبرز تلك المعركة الاجتماعية الاقتصادية، التي ستدور في مصر بين طبقة الملاك الرأسمالية و طبقة المحرومين والمشردين، بين البرجوازيين الذين يسيطرون على الموارد الطبيعية والاقتصادية والبشرية والعمال الكادحين، الذين يشكّلون معظم المجتمع ويعملون بأيديهم لملء خزائن الأغنياء لا جيوبهم، ولسوء الحظ فإن هؤلاء العمال هم آخر من يدرك هذه الحقيقة¹ التي كان زغلول وأسرته ترسًا مهمًا في إثراء طبقة الملاك الجدد "صاحب المقهى" أو محاولة دعمهم معنويًا ووجدانيًا وإنسانيًا "الحاج عبد الرحيم /الحاج هاشم" دون أن يكون له أي حق مادي، يحفظ له كرامته وأسرته. إنَّ الرواية كانت صرخة اجتماعية في وجه تلك التحولات الرأسمالية العشوائية القاسية، التي سادت في أوائل القرن الحادي والعشرين، تلك التحولات التي لم تسع لضمان حقوق المجتمع المصري البسيط، فبدأ عشوائيًا مضطربًا خاليًا من أي نظام أو ضمانات لحماية طبقات الكادحين والفقراء في مصر. فالرواية تنطلق من الرؤية الماركسية التي ترى أن الأدب نتاج من نواتج البيئة الاقتصادية المادية التي تدفع لتفاعل إيجابي مع البنية الفوقية.

فالأدب والفن -كما تصوّرهما الماركسية- جزءٌ من البنية الفوقية للمجتمع ... جزء من أيديولوجيا المجتمع أو عنصر من تلك البنية المعقدة من الإدراك الاجتماعي التي تُبرز الموقف الذي تسيطر فيه طبقة اجتماعية على غيرها، ولذلك فإن فهم الأدب يعني فهم العملية الاجتماعية التي تشملها، وكما يقرر جورجي بليخانوف فإن العقلية الاجتماعية لأي عصر مشروطة بالعلاقات الاجتماعية لهذا العصر وأوضح ما يكون ذلك في تاريخ الأدب والفن، ومعنى ذلك أن الأعمال الأدبية ليست إلهامًا غامضًا، أو أعمالًا قابلة لتفسير بسيط، يعتمد على سيكولوجية مؤلفها، إنها أشكال للإدراك وطرائق خاصة في رؤية العالم²؛ فهي رؤية اجتماعية اقتصادية قائمة على التأثير والتأثر، والتعاطي الإيجابي بين بني المجتمع المختلفة؛ لإنتاج ذلك النص، فرواية "جوع" هي خطاب إبداعي يصور وطنًا يمر بظروف اقتصادية مضطربة، فالنص يعد رد فعل إيجابي للكشف عن تلك التغييرات الاقتصادية، التي أَلقت بظلالها على البنية الاجتماعية للمجتمع؛ لذلك سعت الرواية إلى أن تختار بعناية المكان الذي تقع فيه غالبية أحداثها، وهو المجتمع الأكثر براءة وبدائية

1- المرجع السابق، ص 58

2- تيري إيجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، تر، جابر عصفور، فصول، مج 5، ع 3، ص 23

وأقرب للرؤية الماركسية القائمة على التكافل الاجتماعي والتعاون والتشارك؛ لذلك كانت القرية هي المكان النقي البريء الذي تدور فيه أحداث الرواية، وجاءت القرية مجهولة الاسم؛ ليؤكد الخطاب الماركسي للرواية أن تلك الأحداث تقع في عموم مصر، وأن المجتمع الأكثر استقرارًا وتعاونًا الحافظ للسمات المصرية المهمة، غدا مهددًا بالعوز الاقتصادي والاجتماعي، وانهيار القيم وانحلال الأخلاق الأصيلة، فالرأسمالية - من وجهة نظر الخطاب الروائي - نجحت في غزو المجتمع القروي وتهديده اجتماعيًا وإنسانيًا، في ظل مرحلة التغييرات المضطربة التي عمّت أرجاء الوطن اجتماعيًا واقتصاديًا.

ترصد رواية جوع التحول المجتمعي؛ لتؤكد "أن على الإنسان ألا يفهم الواقع كوجود بيولوجي، بل يفهمه كوجود اجتماعي بشكل رئيس، لأن الإنسان هو مجمل العلاقات الاجتماعية وكمالها"¹، فالإنسان المصري يعيش مرحلة التحول الاقتصادي العشوائي، وسلوكياته المتأثرة بالبنية المادية الاقتصادية تتفاعل مع الواقع، وكذلك الإدارة السياسة المصرية التي امتلكت بأيديولوجيتها القدرة على التوجيه للتغيير الاقتصادي والتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية رغم أن دستور ثورة 1952م كان يؤكّد على الاشتراكية والملكية العامة، والتكافل الاجتماعي الذي يضمن حياة كريمة للمواطن المصري.

3- الاستهلال والمفارقة:

للعنوان أهمية كبرى في كشف مضمون النص الأدبي؛ فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنص ودلالته العميقة، ويقودنا إلى إنتاج نص أدبي جديد، يرتبط بالنص السردي، ويقوم معه علاقة تواصل إيجابي، ينتج من خلالها نصاً موازياً، يتفق مع الخطاب الروائي أو يتعارض معه بهدف سبر أغواره العميقة من خلال المفارقة. فالعنوان هو اللبنة الأولى في الموضوع الذي اختاره الروائي محمد البساطي، فهو الذي يلفت انتباه المتلقي ويحفظ نشاطه، ويوجهه فكرياً؛ لإقامة علاقة تأويلية بينه وبين النص تكشف المسار الفكري الذي تتبناه الرواية، وتوجه قارئها له.

يُبشّر عنوان الرواية "جوع" المتلقي بالمصير الذي ينتظره من جرّاء القوانين الاقتصادية الجديدة، التي تتبناها الدولة متخليّة عن النزعة الاشتراكية التي كانت سائدة منذ يوليو 1952م، تلك النزعة التي فرضت نوعاً من الرضا والتسامح والتكافل الاجتماعي بين أبناء الشعب المصري، لكنّ العنوان أنتج نصاً متوقفاً يخبر به عن هذه الهجمة الرأسمالية التي ستحدث الجوع؛ لذلك جاء العنوان نكرة؛ ليؤكد عموم الجوع وشموله لكل مصر، لا فرق فيما بين نجع وقرية ومدينة؛ فسطوة الرأسمالية الجشعة أكبر من أن تقاوم، ولمزيد من تعميق الدلالة جاء العنوان المكمل للعنوان الأصلي، أو لنقل الاستهلال السردي؛ ليحدث مفارقة عبر التناس مع القرآن الكريم. فالاستهلال بالآية الكريمة ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [سورة الحجر: 46] يؤكّد أنّ السلام والأمان السائدين في مصر، التي كانت جنة من وجهة نظر النص الروائي، قد تغيرا بفعل حلول الرأسمالية محل الاشتراكية الناصرية؛ فتغيرت النفوس، وجاءت الأرواح والقلوب والبطون؛ وانتشرت الأنانية والانتهازية، وتحول الجميع إلى رأسماليين، حتى لو لم يتمكنوا فعلياً من أن يكونوا كذلك، لكنّ

1- د. عماد الدين خليل، نقد للرؤية الماركسية للجمال، مجلة الأدب الإسلامي، العدد الأول، ص 9

أخلاقهم وممارساتهم وسلوكياتهم صارت رأسمالية متسلطة؛ تسعى إلى تحقيق المنافع الخاصة على حساب المجتمع والوطن.

وقد أنتج العنوان والاستهلال السردي المتناس مع القرآن دلالة عميقة أو نصًا موازيًا يُكَمِّل ما جاء في الرواية من تصوير للمعاناة الإنسانية التي عاناها بسطاء هذا الوطن من جرّاء الرأسمالية وممارساتها، فهياً العنوان والاستهلال المتلقي لتلقي الخطاب الماركسي للرواية، والتفاعل معه عبر التخيل السردي، الذي يدمج المتلقي نفسه مع النص قبيل اقتحامه فكرياً عبر أفق التوقع المسير للنص في عنوانه "جوع" أو المخالف له في التناس القرائي، وفي كلتا الحالتين ينجح النص الموازي في خلق صورة ذهنية متخيلة ومتوقعة عن النص، تساعد في تأويله والاستمرار في قراءته والتخيل الواقعي من خلاله.

4- المكان والبعد الرأسمالي:

"لم يقدم المؤلف اسمًا للمكان الذي دارت فيه أحداث روايته، باستثناء الوصف التجريدي الذي يؤكد أننا بصدد مكان ريفي، وهو مع ذلك لا يقتصر على ريف معين سواء في الدلتا أو في الصعيد، وإغفال تحديد المكان له دلالاته العميقة، فالكاتب لا يريد أن يجعل الفقر يرتبط بمكان معين¹؛ بل يريد أن يشرك المتلقي معه في التأويل والتوقع، فالقارئ الصعيد سيرى أن القرية هي قريته، والفقر فقره والجوع هو ذات الجوع الذي يعاني منه، وقارئ الدلتا سيرى في الواقع المعاش واقعه، فصور الفقر والعوز وحالات العجز هي حياته بكل ما فيها من معاناة، وإن هذه الصور تمثل حالة التحول المتلاحقة في بيئتهما الهادئة ذات التراحم والتعاون والتشارك في لقمة العيش؛ فالرأسمالية الجشعة بدأت تغزو القرية المصرية، فالشيخ الذي يخطب في مسجدهم من وقت لآخر تحول إلى رجل دين رأسمالي يمتلك الأموال ويتاجر في كل شيء، حتى في الدين وأفكار الناس وأوجاعهم "كان أستاذ اللغة والشريعة بالجامعة يأتي في الإجازات إلى البلدة بالصدفة² والأكثر وضوحًا في التغيير الطارئ على القرية المصرية، الفقر والجوع اللذان راحا يتوغلان في تلك البيئة الأقرب للتكافل الإنساني الاشتراكي، فبدأت علامات الجوع تلتهم الأسر، فلا يجدون لقمة العيش، يبيتون جوعى في ظل توارى روح التكافل عن سلوكيات أهل القرية، فأسرة الحاج هاشم الثرية التي تواجه بيت أسرة زغلول لا تفتح أبوابها، ولا تقدم لهم ما يساعدهم على الحياة وقتل الجوع ولو على سبيل العمل لا الصدقة، بل إن أبوابهم دائما مغلقة في وجههم "مفيش وراهم غير قفل الباب"³.

يكشف البساطي ذلك التغيير الساعي إلى قتل روح التعاون والتكافل الاجتماعي؛ لذلك اختار القرية لتكون مكان أحداث الرواية الرئيسة؛ ليعلن الخطاب الروائي الماركسي ذلك الخطر الرأسمالي الذي يسعى إلى تغيير وجه مصر الحضاري المسالم؛ ليصبح طوفاناً رأسمالياً يجرف في طريقه كل شيء: القيم الإنسانية، والنقاء، والتكافل الاجتماعي الذي كانت تمثله القرية التي هي عنوان الوطن مصر.

1- د. ممدوح فرج النابي، جوع البساطي وغوايات المعرفة والاكتشاف والحرمان، مجلة الرواية، قضايا وآفاق، ص 161

2- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ج3، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط 2013م، ص 167

3- المصدر السابق، ص 203

وفي نقلة مكانية يراوح النص بين روح القرية النقية ذات الطابع الماركسي والمدينة صاحبة التوجه الرأسمالي، موضحًا أن الإنسان الفقير يستطيع أن يحيا بسلامة وهدوء في القرية رغم الفقر والعوز والمعاناة، دون أن يفرط في مبادئه، وأخلاقه وكرامته، عكس المدينة الرأسمالية التي تقوم على فكرة الاستهلاك، فكل شيء فيها معروض للبيع والشراء حتى الإنسان في ظل غياب روح التكافل الاجتماعي، وهذا ما كشفه حوار طلبة العلم الذين يدرسون في الجامعات المصرية المختلفة.

إن المكان في النص الروائي يلعب دورًا كاشفًا للهجمة الرأسمالية على مصر في أوائل القرن الحادي والعشرين، تلك الهجمة التي سعت إلى تغيير الروح الاشتراكية في مصر، وشعبها، أو نجحت في ذلك. لقد بدأت الصفات الإنسانية في الشخصية المصرية في التغيير والاستبدال؛ فحلت محل روح التكافل والتعاون روح الأنانية والاستهلاك التي أنتجت الجوع والفقر. لقد وقفت القرية بتاريخها القديم في وجه الرأسمالية الجشعة وقيم الاستهلاك، فجاءت الروح الإنسانية بادية على فقير القرية وعلى البسطاء من حوله، الذين يحيطون به ويقدمون له ما يسد جوعه وجوع أبنائه، لكن تلك الروح بدأت تختفي، وتسيطر روح الرأسمالية والثراء والاستهلاك.

5- الاغتراب:

"التفرقة بين الحرية والاعتراب - كما رأينا - كانت اللحن الرئيس في تطور ماركس الفلسفي والسياسي، وما رآه هيجل وفيورباخ في تاريخ (التفكير الإنساني)، رآه ماركس في تاريخ الإنتاج الإنساني والحياة الاجتماعية. لقد كان الاعتراب هو ما اكتشفه ماركس في وقائع الاقتصاد السياسي"¹، الاعتراب الذي يصيب الإنسان فيفقد القدرة على الإحساس بإنسانيته أو قيمة العمل الذي يقوم به، ويضطر تحت ضغط الوضع الإنساني المهودر أن ينزوي تاريخًا عمله ومنسحبًا من الحياة كما فعل (زغلول) بطل رواية "جوع"، الذي عانى من فقد حريته وقدرته على التأقلم مع النظام الرأسمالي في العمل، هذا النظام الذي يهدر كرامته في المواقف كلها، وحاول أن يتكيف معه أو يتجاهله لكنه لم يستطع؛ لأن فقد الإنسان لقدرته على السيطرة أو التحكم في عمله ماديًا ومعنويًا يعد نزعًا لإنسانيته كما يسميه ماركس، وإن فقد الإنسان السيطرة على إنتاج عمله هو ما يسميه ماركس "الاستغلال"، وهو مصطلح لا يعنى أن ماركس يقصد به أن الرأسمالي يحصل أكثر مما ينبغي أو أكثر مما هو "معقول"؛ بل يتضمن المصطلح أن ما يخص إنسانًا ما أو مجموعة من الناس بصفة عامة، إنما يملكه الآخرون أو بعض الآخرين بصفة خاصة². إن عملية الاستغلال تتجاوز الجوانب العملية والمادية إلى الجوانب الإنسانية محاولة دعس الكرامة الإنسانية، (زغلول) الرجل القوي المخلص في عمله لا يستطيع أن يستمر في عمله لمدة طويلة؛ بسبب شعوره بالاعتراب الذي نتج عن عمليات الاستغلال الإنسانية وهدر الكرامة "وعاجبك ايه في قعدة البيت

- لا يرد

1- أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة 2011، ص 194

2- المرجع السابق، ص 195

- مأحش حد يسب أمي
- ومن شتمها؟
- الزباين مرة. والمعلم صاحب القهوة مرة. أهو
- ويشتموها ليه؟
- اسألهم شتيمة الأم مزاج عندهم¹.

تسعى الرأسمالية إلى تحويل العامل إلى سلعة مادية تتقاضى أجرًا نظير كونه سلعة، وعليه أن يرضى بكل عمليات الاستغلال الرأسمالية التي تجاوزت في حالة (زغلول) حد الاستغلال المادي إلى الاستغلال المعنوي والإنساني، طالبة منه أن يتحمل عملية الاستغلال وهدر الكرامة الإنسانية، لكنه لا يقبل ذلك، وتتعلم داخله عملية الاغتراب؛ فيترك عمله، ويعود للانزواء في بيته رغم عوزه الشديد "يومان بليتين يظل نائمًا"².

إنَّ عمليات الاستغلال الرأسمالية تخاطب العوز والفاقة عند العامل الفقير الذي يسعى خلف لقمة عيشه، تدفعه إلى الاغتراب النفسي والاستسلام لتلك المحاولات؛ ليفهم أولاً أنه يحصل على أجره مقابل تحوله إلى سلعة مستسلمة لصاحب العمل، وهذا ما يدفع (سكينة) زوجة (زغلول) إلى الاستهانة بما يحدث مع زوجها وتتساءل "كل مرة عنده سبب يقوله، وماذا لو شتموا أمه أو أباه، انهدت الدنيا، الواد بيسمع شتيمته ويسكت"³.

تنازلت (سكينة) عن إنسانيتها، ورضيت أن تتحول هي أو زوجها إلى سلعة تغترب فيها، وتفقد كرامتها الإنسانية في سبيل الأجر الذي تحصل عليه، وتحقق للرأسمالية ما تريد. "والطبقة البروليتارية على حد تعبير هيجل هي في المذلة، ثورة على هذه المذلة يدفعها إليها التناقض بين طبيعتها الإنسانية وظروف حياتها التي هي نفي شامل وحاسم فوري لتلك الطبيعة"⁴، هذا التناقض هو الذي دفع (سكينة) زوجة (زغلول) إلى التساؤل حول ترك زوجها للعمل بسبب الشتائم، والتناقض والعوز هما اللذان دفعا (زغلول) إلى العمل مرة أخرى، رغم الإهانات المتكررة من صاحب العمل له، لكنها كانت عودة مؤقتة "وعمل زغلول في مقهى على النهر، هو رأى الزباين هناك من قبل، وقال إنهم ليسوا من النوع الذي تشتم الأم"⁵، كان زغلول يمني نفسه ويقتل الخوف داخلها من التطاول وهدر الكرامة، فراح يصدق أوهامه، لكنَّه لم يهنأ بهذه الأوهام؛ فالرأسمالية تحفز أتباعها إلى فكرة التسيّد وإحكام السيطرة على العاملين عبر الاستعلاء فتصبح صفات

1- محمد البساطي، الأعمال الكاملة، ج 3، مصدر سابق، ص 156

2- المصدر نفسه، ص 156

3- المصدر نفسه، ص 157

4- كارل ماركس، فريديريك انجلز، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، تر، حنا عبود، مر، د. فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر،

ص 41

5- محمد البساطي، الأعمال الكاملة، ج 3، مصدر سابق، ص 29

الاستعلاء وانحطاط القيم الإنسانية من أهم الصفات المميزة لهم، وتصبح سلوكياتهم مليئة بالتعجرف والتطاول المادي والمعنوي تجاه طبقة العمال الكادحين.

"وقبل أن يقبض أجره بساعتين شتم بعض من الزبائن أمه وأباه، وبلعها وسكت، واستلم راتب الأسبوع وبقي في عمله"¹. "إن البروليتاريا تنقذ الحكم الذي أصدرته الملكية الخاصة على نفسها بإنجابها البروليتاريا، كما أنها تنفذ الحكم الذي أصدره المأجور على نفسه بإنتاج الثروة للآخرين، والبؤس لنفسه² فيصور النصف الروائي البؤس الذي يقبع فيه (زغلول) ورضاه المجبر عليه، وصار فيه سلعة، مع الربط بين تقاضي الأجر وعملية الشتم؛ فقبيل تسلم (زغلول) أجره بساعتين تم التطاول عليه، وكأنها عملية إذلال ممنهج لنفس العامل الفقير؛ فلو تجرأ وتمرد وأظهر رد فعل تجاه المهانة ومحاولات التسيّد من قبل الرأسمالية المالكة لحُرّم من أجره؛ لذلك ينصاع (زغلول) للمهانة ويتسلم أجره، ليس نظير عمله فقط، إنما نظير استسلامه لفكرة التسيّد الرأسمالية "وبقي في عمله"، إنها محاولة الرضا بالبؤس المفروض عليه من قبل الرأسمالية الجشعة؛ لكنّ الرضا كان مؤقتاً؛ فنفس زغلول العزيزة، تأبى الاستمرار في عملية الإذلال الممنهج، والاستسلام لهدر الكرامة؛ لذلك "شتموا أمه وسكت، والثانية وسكت، والثالثة رد الشتمة، وانهاوا عليه بالضرب حتى صاحب المقهى شاركهم، ورموا به خارج الكراسي، إصاباته كثيرة³. تمردت النفس الإنسانية الماركسية المثالية على محاولات التسيّد الرأسمالي، وثارَت لنفسها، وردت الإهانة؛ فتعرضت للضرب، لكنّها لم تستسلم لهم، فقال عند عودته "بس الجلابية سليمة ولا قطع واحد"⁴. فالجلابية هنا عنوان الستر النفسي للذات الإنسانية، فالكرامة سليمة بلا أية خدوش أو جروح وجدانية أو نفسية، فالستر قائم والكرامة محفوظة؛ لأن الإهانة ردت بمثلها، وبقية النديّة قائمة بين طبقة البروليتاريا المحكومة والرأسمالية الحاكمة.

تعاني مجتمعات الرأسمالية من الاغتراب وتبعاته، فمن أجل الحفاظ على المادية ورأس المال يتنازل الإنسان عن أهم أسباب سعادته الإنسانية، فالطبقة الرأسمالية "تجد في هذا الاغتراب الذاتي ثباتها وازدهارها، وقوتها الخاصة، إنها تجد فيه مظهرًا للوجود الإنساني"⁵. أبطال رواية "جوع" الرأسماليين يتمسكون بالثراء مع الاغتراب، لا يفكرون مطلقاً في أن يتخلّوا عن وجودهم الرأسمالي؛ ظلّاً منهم أن المال هو الوسيلة الوحيدة للسعادة في ظل رؤيتهم لبؤس الطبقات الدنيا، وفي طريقهم لرأسماليتهم لا يتورعون عن الظلم والقهر والاستعلاء، الذي يقودهم إلى الاغتراب، فالحاج عبد الرحيم استسلم للرأسمالية؛ فترك نفسه للانعزال والغربة معتقداً أنه السبيل الوحيد للسعادة والراحة والهدوء، فلما عاد إلى وطنه عانى من الاغتراب داخل ذاته (بيته)، "كان رجع من بلاد بره، فوجئ من رآه بحجمه الذي زاد خمسة أضعاف ورقبته

1- المصدر نفسه، ص 229

2- كارل ماركس، فريديريك انجلز، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ص 41

3- محمد البساطي، الأعمال الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 240

4- المصدر نفسه، ص 240

5- كارل ماركس، فريديريك انجلز، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ص 40

التي اختفت، وحشجة صوته، وقيل إنه المرض. قدماء لم تتحملان كل هذا الثقل"¹. أثر الوضع الذي وصل إليه الحاج عبد الرحيم في حياته الخاصة والعامة؛ فانعزل وتوارى، وعندما فكّر في العودة إلى الحياة لجأ إلى (زغلول) ابن الطبقة الدنيا، الفقير الذي استطاع ببساطته وإخلاصه أن يعيد للحاج عبد الرحيم الحياة من جديد "استلقى الحاج على السرير. تهذب وقال: أه يا زغلول. أديني أشرب ماء، شرب وتمدد إلى ركن السقف كما اعتاد: أه يا زغلول أما يومين الواحد حتى لو مات كده ما يزعلش"².

يعرض محمد البساطي لنا اغتراب الطبقة الرأسمالية عبر مقارنة بين الطبقتين الرأسمالية والبروليتارية؛ ليرز حالة الرضا والقناعة والصحة والإخلاص الذي يتميز بها أبناء هذه الطبقة بالمقارنة مع أبناء الطبقة الرأسمالية، فنظرة سريعة نلمس تميز حالة زغلول النفسية والوجدانية والصحية عن حالة الحاج عبد الرحيم الثري الرأسمالي، الذي فقد قدرته على مواصلة الحياة؛ فزاد وزنه وعجز عن الحركة، وهجرته زوجته وخادمته العجوز، ولولا وجود ذلك البروليتاري الذي يؤمن بالتكافل الإنساني ما استطاع الحاج عبد الرحيم أن يعود للحياة ومهنياً بها. لم يكن الحاج عبد الرحيم هو الشخصية الرأسمالية الوحيدة التي تعاني من الاغتراب بفعل الشره الرأسمالي، فلقد كان هناك نموذج ثانٍ للاغتراب الإنساني والعاطفي، فابنة الحاج هاشم رغم عملها و ثروتها وثروة أبيها لم تستطع أن تحقق لنفسها السعادة؛ لأنها تزوجت على أساس رأسمالي، وتخلت عن خطيبها الأول، بفعل الطموح الرأسمالي، ولمّا رأته في عزاء والدها رغبت في أن تقاوم الاغتراب العاطفي وأن تستعيد حياتها "سألته شايف الأستاذ اللي في وشي على طول، بعيد لابس بدلة وشه مليون، وشنبه رفيع قوي، زي فتلة على شفته وعينه في الأرض... تروح له تعمل نفسك بتشيل الصينية وقل له في ودنه الست وداد عايزاك... وفي الست وداد؟ أنا بصيت لها وهي بصت لي وقالت خلي بالك وأنت بتوشوشه نفسك يبقى بعيد عنه ما يحبش النفس يجي عليه، وعملت زي ما قالت... والأفندي رجع بوشه بعيد ولونه تغير يبص لي وساكت، وبان إن مزاجه تعكر، وقام مرة وحدة، تعال اسمع... وسكت... قل لها خلاص الحكاية وانتهت سامع؟... هي في قعدتها بصت لي وبان عليها أنها فهمت من غير ما أقول كلمة، فظلت ساكتة، بعد شوية سألت: مثي؟ أه مثي فهم غلط، كنت بس حا أسأله عن أولاده وأسمعه يعزيني، وسكت وشية وقالت: كان خطيبي من سنين، الاسم خطيبي كنا قرانا الفاتحة اللي حصل³ لم تشفع الرأسمالية لأصحابها ولم تمكنهم - أحياناً - من الانخراط في الحياة بتلقائية، بل دفعتهم إلى الاغتراب المكاني وعدم الاندماج في المجتمع المحيط بهم، بدعوى الحفاظ على العادات والتقاليد، أو بدافع الطبقة والتعالى الرأسمالي الذي جعلهم يحيون في جزر معزولة، فأسرة الأستاذ الجامعي (رضوان) تضع نفسها في اغتراب مكاني شديد القسوة "وطوال وجودهن في البلدة لا يخرجن، ولا يزرن أحداً، ولا يزورهن أحد. نوافذ البيت مغلقة دائماً في النهار، وتفتح على سعتها في الليل والأنوار مطفأة، البيت ساكت حتى صوت الراديو لا يُسمع"⁴.

1- محمد البساطي، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 179

2- المصدر نفسه، ص 194

3- المصدر نفسه، ص 214، 213

4- المصدر نفسه، ص 169

6- صراع الطبقات الاجتماعية:

تقف الرواية أمام الصراع الطبقي في المجتمع المصري المتحول للرأسمالية في مطلع القرن الحادي والعشرين واصفة له، ومشيئة إلى طبيعة الصراع الجديد بين الطبقات، فكل طبقة اجتماعية تصارع من أجل الحفاظ على وضعها الاجتماعي والاقتصادي، أو تسعى إلى تحسين ذلك الوضع اقتصاديًا واجتماعيًا. فالصراع الذي يبرزه الخطاب الروائي لرواية (جوع) ليس صراعًا بين الطبقة المالكة الحاكمة وطبقة العاملين الكادحين المحكومة، إنما بين طبقتين محكومتين، تخضعان للطبقة المالكة الحاكمة، وكلاهما يقاوم من أجل الحياة الكريمة في ظل سطوة طبقة الأثرياء التي تملك وتحكم، وتعكس الرواية نجاح الرأسمالية الجشعة في إحداث شرح واضح بين الطبقات التي تخضع لها؛ لتضمن بقاءها متسيّدة المجتمع.

تخاف الطبقة المتوسطة الطبقة الدنيا، وتُطوّر هذا الخوف إلى الكره الشديد؛ لأنها تخشى تطلعات أبناء هذه الطبقة للحصول على مميزات تكفل لهم الحياة الكريمة، وهذه التطلعات تهدد بقاء الطبقة المتوسطة، وتهدد وجودها المميز نسبيًا إن هي نجحت في إزاحتهم عن وضعهم؛ لذلك تسعى هذه الطبقة في إبعادهم عن الوصول إلى الطبقة المتسيّدة؛ حتى لا يتمكنوا من الحصول على مواقعهم ومميزاتهم. تخاف الفتاتان العاملتان لدى الحاج هاشم من سكينه ابنة الطبقة الدنيا الكادحة المتطلعة إلى نيل حظوة لدى أسرة الحاج هاشم الثرية المتسيّدة، تساعدها وأسرتها على تحمل تبعات الحياة القاسية، كانت سكينه تبحث عن عمل أو مساعدة تسد بها جوع أسرتها، لكنّ خوف أبناء الطبقة المتوسطة كان قويًا، فقابلت محاولاتها بجفوة وقسوة "قالت سكينه إنها تريد الست هانم. وعايزها في إيه¹. كانت الحدة بادية في رد الفتاة على سكينه؛ لأنها تدافع عن وجودها، في خدمة الطبقة الثرية والحظوة المالية عندهم. "عايزها في حاجة، مال رأس البننت جانبًا وبانت في عينها نظرة غير مريحة، قالت حاجة إيه² تستمر ردة الفعل الحادة وتتبعها بنظرة ريبة وقلق، وبإمالة الرأس جانبًا، وكأنها تقول لها بالفعل إني أفهمك وأفهم الأعبك تلك، وتطلق تحذيرًا لها، بأنها لن تسمح بأن تقترب من مكانتها ومن سادتها؛ لتحمي وضعها من أي اختراق؛ لذلك كان الرد "حاجة إيه" وكأنها تعلن الوصاية على أسرة الحاج هاشم، وتؤكد تمكّنها من ثقتهم، وتعالّت صيحة الغضب والغلظة لتنهرها، كي تبتعد عن تلك المحاولات؛ ولتؤكد الصراع الطبقي الواضح بينهما، "ولم تمهلها البننت قالت بغلظة أنت بقى اللي بتفتشي الكراكيب كل مرة³. كشف النص عن الصراع الطبقي المحتدم بين الطبقة المتوسطة والدنيا؛ لنيل الحظوة لدى الطبقة الرأسمالية؛ فالفتاتان تحتفظان بموقعهما المتميز، و(سكينه) الكادحة تسعى لتحقيق طموحها المتمثل في لقمة العيش والمساعدة في إطعام أسرتها الجائعة، لكنّ خوف الفتاتين اللتين تمثلان الطبقة الوسطى المتوجسة حرمها من تحقيق الطموح الإنساني البسيط، ويصور مشهد غلق الباب وتكراره تأكيد الصراع والخوف والقلق، وحرص كل منهما على موقفه "ولم تسمع غير صوت إغلاق

1- المصدر نفسه، ج 3، ص 200

2- المصدر نفسه، ص 200

3- المصدر نفسه، ص 201

الباب وقالت لنفسها دايمًا كده يقفلوه"¹ إنها إشارة للمحاولات المستميتة لمواجهة تطلعات (سكينة) التي تمثل الطبقة الدنيا؛ لذلك تحقق هدف الفتاة، ولم تعد (سكينة) تحاول الاقتراب من بيت الحاج هاشم، "بعدها خاصمت البيت الكبير، لم تعد تذهب هناك، ولا ترقب بابه"².

خضعت الطبقة الوسطى للطبقة العليا الرأسمالية، واستطاعت أن تستعمل وعيها، فصارت أداة في يدها؛ لتحقيق مآربها الأساسي، بإشاعة النزاع بين الطبقتين الوسطى والدنيا، لتضمن هيمنتها وسيطرتها، وتحكُّمها في مجريات الأمور في أرض الواقع، فالطبقة الوسطى صارت العدو الرئيس للطبقة الدنيا؛ فهي تخاف تطلعات الطبقة الدنيا ومحاولات أبنائها الصعود للطبقة العليا، ومن ثم استبعادهم من مراكزهم، فالطبقة الوسطى تظن أنها ملزمة بمحاولة العطف على تلك الطبقة؛ للحد من طموحهم المتزايد، وحتى يضمنوا استسلامهم، وعدم ثورتهم، وعدم التجمع للمطالبة بحياة كريمة؛ لذلك "يمكن القول: إن صراعهم من أجل البقاء هو السياسة المنبثقة لإبقائهم مسحوقين"³. فحافظ النص الروائي على وضع أسرة زغلول "الفقير" المسحوق؛ حتى تضمن الرأسمالية الطبقة العليا ولاءها واحتياجها لها، فلا يستطيع أن يُغيّر من حياته أو حياة زوجته وأولاده إلاّ من خلال منح أو هبات السيد الثري من طبقة الرأسماليين؛ فجاءت محطات الراحة واستقرار المعيشة عبارة عن منح تمنحها له الطبقة الرأسمالية متمثلة في أسرة الحاج هاشم "فهتت أنهما تريدان أن تشاركهما الأكل، كادت تتحرك نحوهما، حين لمحت الذراع ممدودة إليها برغيف فوقه قطعة جبن وأخذته"⁴. جاءت لقمة العيش المقدمة ل(سكينة) منحة من الطبقة الوسطى الخاضعة للطبقة العليا "أسرة الحاج هاشم"؛ لذلك أوهمت هذه الطبقة سكينة بفكرة المشاركة ثم سرعان ما عدلت من موقفها لتضمن بقاء الفروق بينهما، ولا تكسرها، لتضمن خضوعها "كادت .. تتحرك .. لمحت .. الذراع الممدودة" إنها عبارة للحيل الرأسمالية عبر الإيهام ثم التحفيز ثم اجتزاء كل هذا في منحة تضمن الهيمنة والاستعلاء وتثبيت الوضع الطبقي كما هو دون تغيير. "لا يا زهرة اعلمي أنت الشاي الخالة تعبت"⁵، محاولة أخرى للتحفيز النفسي والتهيئة للقبول بالتبعية مع إيهام بالمساواة والمشاركة، سرعان ما تبدد "أعمله أنا مفيش تعب ولا حاجة"⁶ إنهم يستغلون طاقات الحرمان والعوز داخل النفس الإنسانية الفقيرة؛ لتوظيف قدراتهم البدنية والحرفية لمصلحتهم، "عملت الشاي وحملت الأكواب والأطباق الصغيرة على صينية وذهبت إليهما"⁷. استطاعت الفتاتان / الطبقة الوسطى إخضاع سكينة / الطبقة الدنيا وتهيئتها لقبول ما يمنح لها دون اعتراض، وتحجيم الطموح داخلها؛ لتقبل ما تريده الفتاتان؛ لذلك جاء الإعلان عن المنحة الكبيرة لسكينة من السيد الحاج هاشم، تلك المنحة التي تضمن تبعية سكينة وأسرته.

1- المصدر نفسه، ص 202

2- المصدر نفسه، ص 204

3- لويس تايسون، النظريات النقدية المعاصرة، ص 60

4- محمد البساطي، الأعمال الكاملة، ج3، مصدر سابق، ص 216

5- المصدر نفسه، ص 219

6- المصدر نفسه، ص 219

7- السابق، ص 219

"قالت زبيدة إن الحاج كلمها حين دخلت لتأتي بالصينية قالت: إنه يريد من بيت هنا"¹، منحة كبيرة لطبقة معدومة، تضمن من خلالها لقمة العيش، التبعية والخضوع في مقابل لقمة العيش لسكينة وأسرتهما، إنه الصراع الطبقي النفسي الذي نجح في النهاية في إخضاع الطبقة الدنيا، وإقناعها بوضعها البائس الذي لن يتغير؛ لأنهم لا يملكون مقومات النجاح، ولأنهم وفق النظرة الرأسمالية خلُقوا ليكونوا هكذا بصفات تقبل المهانة والإذلال؛ لأنهم لا يمتلكون المقومات الشخصية والعقلية القادرة على تغيير واقعهم.

كشفت خطاب "جوع" ممارسات الطبقة العليا تجاه الطبقتين الوسطى والدنيا؛ حيث أشعلت الصراع بينهما، فالطبقة الوسطى أساءت معاملة الطبقة الدنيا وحاولت هزيمتها نفسياً؛ حتى تضمن عدم تهديدها لبنية السلطة الطباقية. قصد الخطاب الروائي التأكيد على أن "مثل هذه الضغوط وعدم الاستقلال الإنساني لا يمكن تقويضه بدون تقويض الرأسمالية والنظام الشامل للملكية الفردية الذي منه نمت الرأسمالية"².

7- الاستهلاك وصناعة الذات المتعالية:

من الأيديولوجيات التي يركز عليها الحلم الرأسمالي نظرية تسمى الاستهلاك، وهي تقول: إن مدى أفضلية الشخصية مرتبط بما يشتريه، بما يملكه أو يحوزه، ومن هنا نلاحظ أنها تحقق ثلاثة أهداف أيديولوجية في نفس الوقت: الأول: يتعلق بالوهم الذي يقول إنني إنسان جيد مثل الأثرياء طالما أشتري ما يشترون، وهذا يحقق الهدف الثاني في الوقت نفسه وهو ملء جيوب المصنّعين، والهدف الثالث هو تضاول الذات الفقيرة أمام ما يمتلكه الثري، وما يُزيّن به حياته، فهذه المسببات تدفع الذات الفقيرة إلى الانهزام أمام الطبقة الثرية، ومن ثم الخضوع لها، والسير في ركابها، منفذة ما تريد. وهذا ما أبرزته الرواية عندما وقف (زغلول) الفقير في سرداق "عزاء زوجة الحاج هاشم"، وأرادت ابنتها أن تتعالى أو تتباهى أمام الفقير الذي جاء لمعاونتهم؛ فراحت تؤكد له بنبرة تحمل بين ثناياها التباهي والاستعلاء المادي، حجم السرداق وقيمتها، والقارئ الفخيم الذي جلبوه خصيصاً لإحياء العزاء "وسألتني إن كنت سمعته؟"

بيقولوا كويس.

جنبناه من البندر

بيشكروا فيه

أول مرة يجي البلد

1- المصدر نفسه، ص 222

2- أوجين كامنكا، الأسس الأخلاقية للماركسية، ص 5

أصل سعره غالي قوي¹. إن ابنة المتوفاة الرأسمالية تؤكد سلطانها و ثراءها وقدرها من خلال قدرتها على إحضار القارئ الذي لا يأتي إلى البلدة إلا إليهم، فسعره -كما ذكرت- "غالي قوي" فالإشارة إلى السعر هي إشارة استهلاكية، تؤكد أنهم بقدر ما يملكون هم متسامون على من حولهم.

"تعتمد الرأسمالية على مذهب الاستهلاك؛ فإنها تشجع مبدأ قيمة سمة التبادل"²؛ ليكون المبدأ الرئيس للتعامل مع العالم من حولنا، فليس هناك شيء يساعد الرأسمالية أكثر من زرع فكرة عدم الرضا بما أمتلك، وبالتالي دفع إلى استهلاك المزيد مما قد يبدو لي أفضل وأقدر على إثارة إعجاب الآخرين به³.

تُعبّر راوية "جوع" عن حالة المجتمع المصري إبّان فترة التحولات الاقتصادية مطلع القرن الحادي والعشرين، وتضعنا أمامها كي نعي عبر التأويل ما سيحدث لنا من تغييرات استهلاكية، ستحول المجتمع إلى ساحة سباق رهيبه حول الامتلاك والاستهلاك؛ كي يشعر الإنسان داخل المجتمع الرأسمالي بقيمته وقدره اللذين يرتبطان بمقدار ما يملك وما يستهلك.

8- الرأسمالية وتسليع الجسد:

حوّلت الرأسمالية كل شيء إلى سلعة، ومعها تحول المجتمع إلى سوق كبير، قائم على عمليات التسليع الممنهج؛ فكل شيء في هذه الحياة قابل لعملية التسليع الرأسمالية، ومع التسليع تنهزم القيم والأخلاق والمقدسات، وتحل محلها رؤى السوق وقيمته "إن نمط إنتاج الحياة المادية يحدد عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بشكل عام، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم؛ بل على العكس من ذلك، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم⁴ فوعي السيدة الفقيرة التي تسكن في حجرة متواضعة يتحدد وفق وضعها الاجتماعي والمادي، كما أنّ الفقر وتواضع الحال هو الذي يشكل وعيها، الذي سيبنى -مجبوراً- عملية تسليع الذات والجسد، حتى تستطيع أن تواجه تبعات الحياة أو تضمن لنفسها البقاء في ظل السوق الكبير الذي صنعه الرأسمالية "الحجرة الأخرى تسكنها امرأة في الأربعين تقريباً، تقيم وحدها، تخرج أول الليل، وتعود ضحى اليوم التالي، وتأتي أيام تبقى في حجرتها لا يسمع لها صوت، ولا ضجة تأتي من ناحيتها، ملابسها محتشمة ولا تضع ألواناً بوجهها ... دورة المياه مشتركة، اعتادوا دون اتفاق أن يسعل الواحد منهما في صوت مرتفع لينبّه الآخر إلى أنه في طريقه لدورة المياه⁵. تشكل حالة الفقر الشديد فكرة التسليع، التي تلجأ لها السيدة الفقيرة لتوفير أسباب المعيشة.

"فوجئ بها تجلس إلى منضدة في مواجهة الباب، وجاءت عيناه في عينها ... هو اختلس النظر نحوها ومعها رجل في الخمسين أو أكبر قليلاً، يده تسقط مرات على يدها فوق المنضدة، يتحرك إصبع منها خفيفاً بين

1- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ج3، مصدر سابق، ص 211

2- قيمة سمة التبادل، هي المنزلة الاجتماعية التي تحققها السلعة لمالكها.

3- لويس تايسون، النظريات النقدية المعاصرة، ص 66

4- تيري ايجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ص 95

5- محمد البساطي الأعمال الكاملة ج3 مصدر سابق، ص 161

أصابع يدها ثم يبعدها، الجرسون حين جاء بالطلبات مال قليلاً... واستند بيده الخالية إلى كتفها، وبعدها خرجت والرجل وركبا تاكسي... صاحوا من حوله وحدة من إياهم"¹. إنها عمليات تسليع واضحة، الجسد مقابل المال.

يغزو صوت الرأسمالية مجتمع النص معزراً "فكرة أن قيمة الإنسان مادية بقيمة ما يملك"² إن صورة مجتمع النص الروائي تكشف جشع الرأسمالية وسطوتها، ودفعها المجتمع إلى الانحراف والتسليع الذي يُفقد الإنسان كرامته، ويفرغ الحياة الإنسانية من جوهرها.

تأثر المتعلمون والمثقفون من أبناء الطبقة الوسطى بفكرة التسليع الرأسمالية، وراحوا يمارسونها، ويتباهون بها؛ لأنها تعبر عن مكانتهم أو فحولتهم المادية والجسدية "أول ما قلت شال أخضر في أسود عرفت، ولا واحدة جت عندي إلا ونفس الشال على كتفها"³.

كشفت أحداث الرواية أن الرأسمالية نجحت في "اختزال جوهر الإنسان إلى علاقة اقتصادية، وإضفاء طابع مطلق على العلاقات الإنتاجية، واعتبار الإنسان في المحل الأول منتجاً اقتصادياً"⁴، أو بمعنى آخر سلعة خاضعة لمنطق السوق؛ حيث العرض والطلب، البيع والشراء، واحتل جسد المرأة في هذه العملية المقام الأول، المتعة مقابل المال، متعة الأثرياء مقابل جسد الفقيرات والمحتجات.

9- صناعة النخب الرأسمالية:

"قدّم ماركس فلسفة للتاريخ تمتد جذورها إلى الشروط المادية للحياة؛ أي أن البحث فيما سماه هيجل بالمجتمع المدني، يفسر على ضوء الاقتصاد السياسي، فأفراد المجتمع يدخلون في علاقات مختلفة مستقلة عن إرادتهم، هي علاقة إنتاج يتناسب مع قوى الإنتاج الخاص بمرحلة معينة من مراحل تطورهم، ومجموع هذه العلاقات تكون التركيبي الاقتصادي للمجتمع، الذي يكون بدوره أساساً للتركيب القانوني والسياسي الذي يعلوه، والذي يحدد صورة محدودة من الوعي الاجتماعي، وعلى هذا الأساس تؤثر طرق الإنتاج المادي على الحياة الاجتماعية والسياسية والفكر عمومًا"⁵، فالمنح الاقتصادي لحقبة الرأسمالية الجديدة في مصر، يفرض خلق وعي جديد لأفراد المجتمع، هذا الوعي هو الذي تتشكّل على أساسه علاقات المجتمع، وهذه العلاقات هي التي تخلق الأيديولوجيا الناشئة عبر تطور الفكر الاقتصادي للمجتمع المصري، مع حقبة التغير إلى الرأسمالية، وهذه الحقبة هي التي تفرز نخب الرأسمالية، أو تخلق ما يعرف بالانتخاب الرأسمالي للأفراد والمهن التي ستتولى تبني فكره ونشره والتنظير له ليسود المجتمع؛ لهذا ظهرت فكرة العالم

1- المصدر نفسه، ص ص 162 ، 163

2- لويس تايسون، النظريات النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 73

3- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ج3، مصدر سابق، ص ص 162، 163

4- إبراهيم فتحي، الاشتراكية وخصوصية الأدب، مجلة أدب ونقد عدد 27، 1 ديسمبر 1986. ص 26

5- د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2017م. ص 114

الرأسمالي، الذي يجمع بين قداسة الفكر لدى أفراد المجتمع، وسطوة المال، وبفكره وعلمه يفرض وجود الرأسمالية بوصفها نظامًا مقبولاً ومستحسنًا دينيًا.

"كان أستاذًا للفقه والشريعة بالجامعة، ويأتي في الإجازات إلى البلدة، يرى أطيانه ومصالحه الأخرى التي لا يفصح عنها¹. تنتخب الرأسمالية الشخصيات ذات الفاعلية المجتمعية للتأكيد على جوهرها وقيمتها، وشرعنة وجودها، فالأستاذ الجامعي يتميز بقيمة مجتمعية محترمة خاصة في المجتمعات الريفية، تحوّل هذا الأستاذ إلى تاجر يوظّف مكانته العلمية والدينية لترسيخ موقفه الرأسمالي، والتأسيس لقبول المجتمع للتحوّل الاقتصادي، وهذا ما كشفه الخطاب الروائي عندما أشار إلى اكتشاف الناس لممتلكاته المتعددة، فالنظرة الاشتراكية أو المثالية تجاه أستاذ الجامعة وعالم القرية كانت تحجب رؤية أهل القرية لرأسماليته، فالأهالي يكتشفونها بالصدفة، من كان يصدق أنه صاحب محل قماش النهضة بالسوق، ويقوم بإدارته واحد من أقارب أمه التي كانت من بلدة أخرى، أو أنه يشارك في تربية العجول². لقد لمس التحوّل كل أفراد المجتمع، وبدأت ثقافة الحقبة التاريخية تفرض نفسها على الجميع؛ لتناسب حقبة التحوّل الرأسمالي في مصر، فعالم الدين انشغل عن علمه بتجارته، وكذلك أستاذ الجامعة والمهندس والطبيب كلهم تحولوا لرأسماليين، ووظفوا مهنتهم لتكون وسيلة ناجعة في الاستثمار؛ لذلك نجد رضوان الأستاذ الجامعي وعالم الدين يُرَوِّج لنفسه رأسماليًا من خلال ارتقاء منزلة الإمام والخطيب والمفتي في قريته، يكتسب من خلالها السمعة الطيبة في التجارة والاقتصاد، فهو كما يرونه فوق المنبر أو الجامع وقورًا خيرًا، وانتشر علمه وذاع صيته، واتخذ من تصديه لفتوى الناس تأكيدًا على نزاهته ونجاحاته، فالرجل كان يعلن عن نفسه من فوق منبر جامع القرية.

"يزدحم الجامع على آخره، تفرش الحصر خارجه؛ لتستوعب المصلين الذين جاءوا من بعيد، تركوا الجوامع القريبة منهم، ويكون أعيان البلد تبرعوا بشراء حصر جديدة وحنفيات، والسباكون قاموا بتسليك مواسير الصرف التي تطفح دائمًا، وتنساب بروائحها في الشارع³. بدت العملية وكأنها انتخابات سياسية ودعاية للمرشح، فأعيان القرية يتبرعون بالحصر والمال لإصلاح الحنفيات والمواسير، يحدث هذا فقط وقت مجيء الشيخ الدكتور (رضوان) للخطبة في الجامع، رغم أن الحنفيات والمواسير تالفة طيلة العام، ولا أحد يحاول إصلاحها، فالجميع يسارعون للترويج لأنفسهم اقتصاديًا مستغلين وجود أحد رجالات الأعمال الذي يميزه العلم الديني، الجميع يروجون للفكر الرأسمالي بما يقدمون من تبرعات هي في الأساس دعاية رأسمالية لأنفسهم ولفكرهم، موظفين الدين وتطويع خطبة الجمعة لذلك، فكل شيء أمام التحوّل الرأسمالي فقد قداسته وصار وسيلة لإنجاح عملية التحوّل الاقتصادي.

للشيخ رضوان وجوه عدة، ففي الحياة مع البسطاء والمريدين باسم الوجه منطلق البشاشة، وفي المسجد حيث قناع الشيخ المتبحر في العلم له وجه مختلف عن واقعه "ما أن يعتلي المنبر حتى يصبح رجلًا آخر غير

1- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ج3، مصدر سابق، ص 167

2- المصدر نفسه، ص 167

3- المصدر نفسه، ص 170

الذي عرفوه، تفارق البشاشة وجهه، ويتخذ طابعاً منذراً، خطبته عنيفة"¹، فتتغير الملامح وتندثر الكلمات والعبارات جموع الفلاحين البسطاء الذين جاءوا يسمعون بوصفه نخبة علمية، وهو لا يُضَيِّع الفرصة ويأخذهم بالوعيد والتهديد، بعيداً عن الواقع والحياة وكيفية علاج مشكلاتها، لا يتحدث عن الجوع والجشع المستشري بينهم، بل يروج لنفسه راسماً صورة نخوية متعالية أمام المصلين الذين جاءوا من القرى المجاورة، صورة تدفع البسطاء الحائرين إلى اللجوء إليه؛ ليجيب عن تساؤلاتهم التي عجز عقلمهم عن الإجابة عنها، ف(زغلول) البسيط يلجأ للشيخ للإجابة عن التساؤلات الفلسفية التي تدور في عقله، ومع تساؤلات زغلول تبرز صورة الشيخ الحقيقية، وليست الصورة المرسومة من قبله، بل تنكشف شخصيته وحالة الانفصام التي يعاني منها، فعندما اقترب منه زغلول وجلس أمامه ليسأله، كان الرجل الرأسمالي الشيخ الدكتور يفكر بطريقة مختلفة تماماً عن صورته المثالية المرسومة له في وجدان مريديه ومستمعيه ومنهم (زغلول)، فالمقارنة بين الصورتين تبرز حقيقة الرجل "قرفص زغلول غير بعيد عنه، تقلص خفيف برقبته، كان يحركها من جانب لآخر، لمح الشيخ وتمتم متعجلاً من دي؟ الست اللي دخلت؟ التفت (زغلول) ولم ير أحداً، عاد ينظر إلى الشيخ الذي استقر في قعدته، وعيناه على باب المحل. قال زغلول وكان ينبش الأرض بقدميه: أول ما شفتك يا أستاذنا قلت أنت اللي يفتيني، رمقه الشيخ في ضيق، وتمتم هش بعدين². صورة مثالية رسمها الأهالي للشيخ، لكنَّ الواقع مختلف تماماً، فالشيخ مشغول بتجارته النسائية، فهو يفكر في السيدة البدينة الجميلة التي دخلت الدكان، شغلته عن كل الناس، وكشف وجودها أغواره النفسية الرأسمالية الساعية إلى اكتناز النساء في بيته، كما يكتنز المال والبضائع؛ ولأن تفكيره انصب على شهواته فلم يلحظ زغلول، أو بمعنى آخر قيمة زغلول السلعية تضاءلت جداً أمام السلعة الأعلى والمستهدفة من قبل الشيخ؛ لذلك قابل تساؤلات زغلول أو سعيه للفهم بالضيق والضجر "رمقه الشيخ في ضيق" وعندما هيمن الضيق عليه بدت رؤيته الاستعلائية في المعاملة للبسطاء في الظهور؛ فتعامل مع زغلول الفقير، وكأنه يتعامل مع دابة فنهريه قائلاً "هش" وتستخدم كلمة "هش" عند أهل الريف في التعامل مع الحيوانات والطيور والذباب، وكان الشيخ بنظرته الرأسمالية الاستعلائية لم يلحظ إنسانية زغلول.

عقد الخطاب الروائي مقارنة بين نظرة الشيخ لإنسانين يتعاملان معه: أحدهما يمثل سلعة يريدتها وهي المرأة فانهمك في متابعتها بنظره والسؤال عنها، والآخر زغلول الفقير الذي تعامل معه باستعلاء شديد، فلم يتحدث إليه، ولم يلحظ كلامه، وعامله وفق النظرة الرأسمالية سلعة ولا سلعة، وهو منطلق التجار لا الشيوخ والعلماء، وهذه المقارنة تكشف الرواية عن تأثيرات الرأسمالية في نفوس أصحابها، وكيف أنها تقتل الجوانب الإنسانية والأخلاقية داخل الإنسان، وتدفعه إلى عملية تسليع البشر، وتفرض عليهم تقييم الإنسان وفق المصلحة التي سيتحصل عليها منه.

كانت تساؤلات زغلول فلسفية تحتاج إلى عالم يفهم الحرية الإنسانية، والتطور العقلي، الذي يطرأ على الإنسان، كي يفهم تلك التساؤلات ومن ثم يجيب عنها، مراعيًا الاختلافات البشرية، ومحاولاً احتواء الذات

1- المصدر نفسه، ص 170

2- المصدر نفسه، ص 173

السائلة وفق الدين الذي يأمر بالحسنى والرفق بالإنسان، ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159] لكنَّ الشيخ الرأسمالي نسي هذا التوجيه الإلهي، وغلبت عليه نزعته الإنسانية الرأسمالية وضاق بالسائل؛ لأنه شغله عن متابعة سلعته الرائجة، التي يفتش عنها عبر شهوة الزواج والامتلاك؛ فقابل زغلول بالعنف والعصبية، والاثام بالكفر، وكان هذا العنف صادرًا عن نفسية متعالية استخفت بالسائل، بوصفه رجلاً فقيرًا لا يملك أي تأثير اقتصادي "الله سبحانه خلق الدنيا والناس، وكل حاجة، وأمرهم أن يعبدوه، أقول لنفسي إذا كان خلق ده كله عايز عبادتهم في أيه، وإذا لم يعبدوه يغضب ويتوعدهم بالعذاب¹. كانت تساؤلات زغلول تساؤلات فلسفية جوهرية تمس الإنسان في حيرته وبحته عن ذاته، ووجوده في الكون، ولم تكن تمس العقيدة بالاستهانة أو الاستخفاف، إنما هي تساؤلات تمر بكل صاحب عقل واع باحث عن الحقيقة، لكنَّ الشيخ الرأسمالي لم يستوعب بسهولة أن تصدر هذه الأسئلة من هذا الفقير "الشيخ أفاق تماما واتسعت عيناه ونظر حوله مأخوذاً"². عجزت العقلية المتبحرة في التجارة والمال عن أن تفهم هذه التساؤلات الصادرة من رجل بسيط "طب أنا فهمي شوية، إنما برضه بفكر"³. كشف زغلول عن ذاته البسيطة العاقلة القادرة على التفكير وتحتاج إلى من يفهمهما، فليس الأغنياء وحدهم الذين يفكرون، هذه الحقيقة التي عجزت عقلية الشيخ النخبوي عن فهمها "أقول لنفسي سبحانه أرسل أنبياء كثير، كل كام سنة واحد، أعرف منهم تلاته، موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، التلاته بيدعوا لعبادة الله، وكل دعوة ولها طريقها، واللي معاهم بيقولوا إنهم الأفضل عند ربنا، ويكذبوا غيرهم، ويحي الزمن ونشوف التلات دعوات في وقت واحد، ونازلين في بعض ضرب وقتل، أقول لنفسي طب ليه؟ إذا كان لا بد نبي واحد كفاية⁴ يستكمل (زغلول) تساؤلاته الفكرية، التي تحمل جوانب فلسفية تصدر من رجل بسيط يفهم الحياة أكثر من شيخ متعجرف يواجه تساؤلات الرجل بالحدة والعنف "بتعدل على ربنا يا ابن الكلب"⁵. كانت هذه الإجابة القوية التي وجهها الشيخ الرأسمالي للرجل الفقير، وأكملها بضربة قوية "تفادى زغلول ضربة قوية كانت مصوَّبة إلى بطنه، ووقف، احتوته قبضة الشيخ فجره متراجعاً للأريكة"⁶. إذن قابل الشيخ تساؤلات زغلول بالضرب والإهانة، فهل لو كان (زغلول) السائل غنياً أو مقتدرًا وله سطوة وجاه، كان سيعامله نفس المعاملة؟ لقد فقد الشيخ صوابه؛ لأنَّ الأسئلة صادرة عن رجل بسيط - وليست كما ادَّعى أنَّ الأسئلة تخالف شرع الله، أو تعد عدوانًا على الدين- تلقاها الشيخ بنظرة استعلانية لذاته، ودونية للسائل "الكافر. أنا. أنا اللي يتقال له الكلام ده"⁷. كيف لمثله أن يتجاسر على الشيخ ويسأله دون استئذان، وهو

1- المصدر نفسه، ص 173

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3- المصدر نفسه، ص 174

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

5- المصدر نفسه، ص 174

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

7- المصدر نفسه، ص 175

منشغل بشهواته، لذلك اتهمه بالكفر "يا كافر يا ابن الجزمة"¹. أهان الشيخ (زغلول)، وأهدر كرامته أمام الجميع، ومزق ثيابه، وقبلها مزق إنسانيته، وأذله، وأخرجه من الملة، وعندما فكّر في إصلاح ما فعله غلبت عليه نزعتة الرأسمالية المادية "قطعت الجلابية". ضم جانبي الشق الطويل حول جسده، صاح الشيخ، لقريبه الذي يدير المحل، اقطع خمسة متر وارمها في وشه"². لم يفكر الشيخ في لملة جراح (زغلول) وجدانياً ونفسياً وإنسانياً، بل باستعلاء تام طلب من قريبه أن يمنحه قطعة قماش بدل جلبابه الذي مُزق، باستهانة شديدة قال: "ارمها في وشه". لم يفكر الشيخ في جريمته في حق دينه وإنسانيته وإنسانية زغلول عندما حطم كبرياء إنسان مجرد أنه يفكر، ولم يرد عليه من منطق الدين والعلم والإصلاح، إنما استهان بالفقير الذي جاء يسأله، ظناً منه أن الشيخ نموذج مثالي لعالم الدين كما رآه واقفاً فوق المنبر، لكن الحقيقة أنه تاجر يتعامل بمنطق التجارة والرأسمالية والاستعلاء.

10- الوريث الرأسمالي:

في المجتمعات الإنسانية -قبل الرأسمالية- كانت الحياة الأسرية تتميز بالقداسة والاحترام؛ ومن ثم الاحترام الكبير لحق الأم من خلال توارث الملكية والمكانة الاجتماعية من جانب الإناث³ فكان للمرأة الأم دورها المهم في الحياة الاقتصادية للأسرة، هذا الدور الذي تقوم به سكينة في أسرة زغلول، فهي التي تقوم بتدبير احتياجات الأسرة والسعي خلفها، وكذلك هي التي تستهض الزوج والأبناء للبحث عن العمل والسعي خلف أسباب الرزق، وتسعى هي معهم خلف رزق الأسرة، محدثة نوعاً من التشارك والتعاون المجتمعي بينها وبين النسوة الأخريات داخل المجتمع الريفي، لكن هذا الدور بدأ في التراجع مع التطور الذي حدث في العالم بداية النهضة الصناعية، وحلول الرأسمالية بديلاً اقتصادياً عن تلك الأنظمة الاقتصادية القائمة على وضع الأسرة أهم نموذج اقتصادي "فالرأسمالية لقيامها على حيازة الملكية الخاصة بواسطة الرجال فقط أطاحت بحق الأم وجلبت ما يطلق عليه "إنجلز" الهزيمة التاريخية العالمية لجنس الأنثى⁴. تلك الهزيمة التي تحولت معها المرأة إلى نموذج للمتعة والإنجاب، ولم تعد تمتلك أية ميزة اقتصادية كما كانت في السابق؛ لذلك تُصوّرُها رواية "جوع" وسيلة للمتعة والإنجاب، فالشيخ الرأسمالي يفكر دائماً في الزواج من أجل الإنجاب، والإنجاب هنا أقصد به إنجاب الذكر "الوريث" فلقد نجحت الرأسمالية في ترسيخ فكرة الملكية الذكورية، التي معها سعى كل رأسمالي في البحث عن وريث شرعي يرث ممتلكاته ويعمل على تضخيمها، وفي حقيقة الأمر لن تكون الأنثى هي ذلك الوريث؛ فالشيخ يعاني من إنجاب الإناث؛ لذلك يسعى سعياً حثيثاً من أجل الزواج ممن تنجب له الوريث، "قال القريبون منه من ذكر محاسنه ومن باب الشفقة عليه أنه يتمنى

1- المصدر نفسه، ص 174

2- المصدر نفسه، ص 176

3- أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى 2012م، ص 296

4- المرجع السابق، ص 296

الصبي والله لا يعطيه، وهو صابر¹. ففي المجتمعات التي تؤمن بفكر الوريث الرأسمالي يصير عدم إنجاب الذكر الوريث سبباً للشفقة والتعاطف والحث على الزواج من أجل تحقيق الهدف "باح لهم في قعدة أنه يفكر دائماً فيمن يرثه ويحمل اسمه"². باح الشيخ بألمه النفسي الناتج عن الإيمان الرأسمالي بفكرة الوريث، فهو دائم التفكير فيمن سيرثه ويحمل اسمه، وكأن بناته الإناث لن يحملن اسمه، لكنّه الإيمان بالفكر الرأسمالي الذي غلب داخله الإيمان بالله وبالمساواة بين الذكر والأنثى، وبين البشر جميعاً؛ فقتلت الرأسمالية فكرة المساواة بين البشر وبين الأبناء داخل الأسرة الواحدة. ومن منطلق فكرة الوريث يبادر الناصحون "تزوج يا شيخ رضوان ولا أحد يلومك، وطلبك مشروع"³. والشيخ لا ينتظر النصيحة فهو يؤمن بالفكرة ويسعى نحوها بإلحاح مصدره فكرة الوريث، "قلتها لكم متزوج من ثلاث حقه المشروع ... وسبحان الله لم يأت الصبي والرابعة أكيد في الطريق"⁴.

11- الجماعة ... التعاون الماركسي والواقع المجتمعي:

"تقدم الاشتراكية (الماركسية) في عرضها رؤية شاملة عن البشر كمخلوقات اجتماعية قادرة على التغلب على المصاعب الاقتصادية والاجتماعية بالاعتماد على قوة الجماعة بدلاً من المجهود الفردي البسيط، وتلك رؤية جماعية؛ لأنها تؤكد على قدرة البشر على العمل الجماعي ورغبتهم وقدرتهم على السعي وراء أهداف معينة بالعمل معاً، وهو ما يعارض السعي المنفرد وراء المصلحة الذاتية للأشخاص"⁵. تلك هي الرؤية الفكرية التي قامت عليها رواية "جوع" للبساطي، فالرواية تُعد لوحة فنية، تبرز العمل الجماعي وقيّمته وأهميته في بناء المجتمعات في حالات السلم المجتمعي، الذي ينتج النجاح لتلك المجتمعات، فتعقد مقارنة بين أسرة زغلول -التي تعد هي وحالها محور الرواية الرئيس- وحالات الأناثية التي تسود المجتمعات في ظل سيطرة الرأسمالية وغياب روح العمل الجماعي البناء، (زغلول) البطل الاشتراكي يؤمن إيماناً عميقاً بالعمل الجماعي والتعاون لا على المستوى الفكري والنظري فحسب؛ إنما على المستوى العملي "ما من معزى في البلدة إلا وقصده، يمشي إليه ما يمشي ويظل بالسرادق حتى يختم المقرئ، ويساعد في جمع الكراسي"⁶. يسارع في مواساة الجميع وخدمة الجميع تأكيداً منه على روح الإنسانية التي تمنح الإنسان الهدوء والطمأنينة والاستقرار النفسي والرضا عن الذات.

وتبدو قداسة فكرة الجماعة والتعاون التي يبرزها الخطاب الروائي لحظة مجيء جهاز العروسة، ولحظة نقل الدولاب عندما عاودتهم ذكرى سقوط الدولاب للعروسة التي ماتت كمدّاً، في تلك اللحظات عندما دخلت زفة العروسة "تذكروا ما مات، الكل من لحظة ما دخلوا الحارة افتكر، والبعض همس -رحمة الله

1- محمد البساطي الأعمال الكاملة ج3، مصدر سابق، ص 169

2- المصدر نفسه، ص 169

3- المصدر نفسه، ص 169

4- المصدر نفسه، ص 170

5- أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص 129، 130

6- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ج3، مصدر سابق، ص 147

عليها- راحت في شربة مية¹. تأزم الموقف النفسي وتداعت الذكريات المؤلمة وخاف الجميع من تكرار ما حدث "الأربعة على الكارو مترددين ... الأربعة يرمقونهم من فوق العربة صامتين ولا يتحركون"². في تلك اللحظة يظهر زغلول المؤمن بأن البشر "رفاق، أو إخوة أو أخوات يرتبطون ببعضهم بروابط الإنسانية المشتركة وهو ما يعبر عنه مبدأ الإخاء"³.

"تقدم زغلول من الكارو وتكلم مع الأربعة، التفتوا إليه ووزنوه بنظراتهم، ربما كانوا وحدهم من بين الجميع الذين عرفوا قدره⁴ أعلى زغلول من قيمة التعاون والتشارك وروح الجماعة، وتقدم لينقذ الموقف المتأزم، "وصل أخيراً ودخل الدولاب البيت وضجت الحارة بالزغاريد، ولا أثر لزغلول، تلفتت هنا وهناك ولم تلمحه.⁵ أنقذ زغلول الموقف ثم رحل، لم يشعر به أحد؛ لأنه فعل ما فعل إيماناً بمبدأ الإخاء، لا ينتظر أجراً ولا شكراً؛ لأنه يُرضي ضميره الإنساني، لذلك يجيب على زوجته عندما تسأله "وعلى كده قبضت حاجة؟ أستغفر الله ثواب يا ولية ثواب"⁶.

"آمن الاشتراكيون بأن البشر حيوانات اجتماعية، لذلك فإن العلاقات الطبيعية بينهم ستقوم على أساس التعاون⁷. فالتعاون هو الذي يضمن لأسرة زغلول الحياة في محيطها الاجتماعي رغم حالة العوز الشديد، التي تعاني منها الأسرة، فحضور فكرة التعاون تضمن لهم الحياة ومواصلة المسيرة" كل مرة تنتظر طلعة النهار؛ لتمر على من تعرفهن تستلف رغيئين⁸ إنها روح التعاون الإنساني - التي تدعو لها الماركسية؛ لتسود بين أفراد المجتمع، التي تسمح لمثل هذه الأسرة بالحياة والحصول على ما يسد رمقها، عندما لا تملك المال لشراء الطعام للأطفال، وبنفس روح التعاون التي تسود المجتمع الريفي مجتمع الرواية ترد سكينه ما استلقت بفرح وسعادة بالغين "ما أن تعود من الفرن حتى تبدأ السداد، تذهب بنفسها كما أخذته ترده عيب أن ترسل الولد به"⁹. إن سكينه المؤمنة بفكرة التعاون الإنساني، تقدر الذات الإنسانية، تحفظ المشاعر وتقدر جيرانها اللاتي منحهن الخبز والطعام وقت الحاجة على سبيل السلفة؛ فترده عندما تمتلك، وتذهب بنفسها تقديراً لهن، ولروح التعاون التي سادت بينهن، تلك الصورة هي الصورة المثلى التي تسعى الماركسية إلى تحقيقها وتنميتها؛ لتسود المجتمعات حتى تستقيم الحياة، وتواصل سيرها دون صراعات طبقية؛ تضر بالإنسان، وتهزمه في أغوار نفسه العميقة، وتدفعه إلى الانحراف والصراع والعنف المبني على الطبقية الرأسمالية.

1- المصدر نفسه، ص 152

2- المصدر نفسه، ص 152

3- أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص 130

4- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ج 3، مصدر سابق، ص 152

5- المصدر نفسه، ص 153

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

7- انظر، أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص 132

8- محمد البساطي، الأعمال الكاملة ص 3، مصدر سابق، ص 146

9- المصدر نفسه، ص 155

تؤمن الشخصية الماركسية (الاشتراكية) داخل مجتمع النص الروائي بالتعاون مُتَبَنِيَّة فكرة المشروعات التعاونية القائمة محل المشروعات الهراركية التنافسية، التي تسود وتتكاثر في ظل الرأسمالية الوافدة على المجتمع القروي؛ لذلك فشخصية الفران تقوم على توجيه طاقات العمل الجماعي المشترك بين المجموعات البشرية؛ لتحقيق أكبر نفع متبادل ممكن. "قال لي ممكن أحضر أخذ العيش الكسّر كل أربعة أيام، الأيام الأخرى محجوزة، قبل ذلك كان يعطيه لواحدة تطعم به دواجنها، وعرضت عليه أن تحضر له كل يوم ثلاث بيضات مسلوقة، وقال لها إنه لا يأكله، ثم ظهرت واحدة أخرى وسألته أن يعطيها بعضه لأولادها وعندها أربعة أولاد وزوجها يعمل يومين ويمرض يومين، باليومية في الغيطان هي حكّت له ولم تكن تشكو¹. دفعت روح التعاون الإنساني عبده الفران إلى أن يمنح الفقراء الخبز الكسّر، ويُفضّلهم على السيدة التي عرضت المقابل المادي نظير حصولها على الخبز لدواجنها، لقد فطنت الذات الإنسانية المتعاونة أن الإنسان الفقير هو الأوج على الخبر من غيره، فإطعام الإنسان هدف نبيل لا بد أن يسود كي تعم روح السلام الإنساني "يعطيها العيش يومين متتاليين، وما يبقى عندها يكفيها يوماً ثالثاً فلا تأتي، قطعه عن المرأة صاحبة البيض وامرأة أخرى جاءت للعيش عندها أولاد -أيضاً- تأخذ يوماً ويبقى عندها ما يكفي ليوم آخر². يسلك عبده الفران السلوك الماركسي الاشتراكي، فهو يمنح الفقراء ويساعدهم، ويحفظ كرامتهم، ويوقف التعاون مع الأثرياء؛ لأنهم أقدر على توفير احتياجاتهم، إن سلوكه يشبه "الجمعيات التعاونية التي ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر، وقامت بشراء البضائع بالجملة، وبيعها بثمان زهيد إلى أعضائها من الطبقة العاملة³، لكنّ عبده الفران أكثر تعاوناً منهم؛ لأنه يوزعها على كل محتاج يراه، وعمله ليس حكرًا على مجموعة معينة قريبة له أو تشترك معه في العمل والفكر.

12- الخاتمة:

تُمثّل هذا الدراسة قراءة ماركسية اجتماعية لرواية "جوع"، التي استطاعت أن تُصوّر المجتمع بكل ملامحه: تغييراته، وصراعاته الطبقيّة القديمة والجديدة، وترسم آثار الرأسمالية، ومحاولاتها في التأسيس لوجودها عبر مجتمع النص الريفي.

تتضافر سمات المجتمع الريفي بعاداته وتقاليده، مع العادات الرأسمالية الوافدة؛ لترسم الرواية صورة جديدة للحياة الاجتماعية الريفية في ظل رياح التغيّر الاقتصادية والاجتماعية التي اجتاحت المجتمع في ظل الاتجاه نحو العولمة الرأسمالية، ومدى المعاناة التي تواجهها جميع الفئات المجتمعية، فقيرها وغنيها. أبرزت الدراسة الخطاب الماركسي للرواية، وأكّدت على الآثار السلبية التي أنتجتها التحول للرأسمالية، وتبنّت نظرية المعرفة في الكشف عن السياق التاريخي للوطن، وما يمر به من تحولات كبرى، نتجت عن التطور الكبير في المحيط الدولي.

1- المصدر نفسه، ص 245

2- المصدر نفسه، ص 276

3- أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص 133

كشفت الدراسة عن دور الأدب الماركسي في تطور الرواية العربية الحديثة، ومحاولة إشراك المتلقين في عملية التفاعل الإيجابي مع النص، وتغلُّل الفكر الماركسي داخل النص الروائي، والسير وفق منهجيته وعلاقته بالواقع، وأبرزت صور التكافل المجتمعي والتعاون؛ لتأكيد الرؤية الماركسية ومدى ملاءمتها للمجتمع المصري.

أبرزت الرواية عمليات التضليل المجتمعي التي يقوم بها بعض علماء الدين بهدف تحقيق مصالحهم الضيقة على حساب الدين والإنسان معاً.

يُعدُّ السرد الروائي وخطاب الرواية في "جوع" وثيقة فنية معرفية، تقرأ الحاضر وتُعيد إنتاج التاريخ في أحسن صوره، بهدف المحافظة على تقاليد المجتمع السلمية، وإحياء روح التعاون والتشارك التي كانت معروفة في المجتمعات الريفية القديمة.



مقالات

1. نقد الإسلاميات الكلاسيكية عند محمد أركون
د. محمد رياض الدقداقي.....142
2. النسوية في السياق العربي: ظروف النشأة السيورة التاريخية وأبرز التحولات
د. زينب التوجاني.....155
3. المجتمع المدني كأفق للتفكيروكرهان حقيقي للتنمية البشرية
أ. معاذ النجاري.....168
4. مدخل تعريفي جديد: التعريف بـ "الكينونة الناقصة"
أ. د. عبد الله البريدي.....188
5. ماذا بعد وباء - كوفيد-19 COVID - في سوسيولوجيا إعادة تشكيل العقل الجزائري
أ. د. علي سموك.....195
6. أزمة الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية: واقع وتطلعات
أ. هشام الحجوجي.....203
7. في تواطؤ "المؤمن" و"المواطن" وتعويض الإلهي بالإنساني "ماكس شتيرنر"
و"نيتشه": استئناف المشروع وامتداداته
د. عمر بن بوجليدة.....213
8. الفن بما هو نموذج خصب لتأويلية كونية عند غدامير
د. أحمد الدبوبي.....230

9. إشكال التعليم العالي بين حتمية سوق الشغل والقيم الإنسانية: قراءة نقدية
د. هيبه مسعودي 252
10. سوسيولوجيا الوقت الحر والترويح في المغرب: المفهوم والخصائص
د. عصام العدوني 266
11. تخيل الذات في "أرق الروح" ليمنى العيد
فتحي فارس 284
12. رمزية الماء والنار في الأساطير والأديان
زهرة الثابت 303
13. المواد الدراسية ذات المرجعية الدينية والتربية على المواطنة: دراسة حالة التربية
الإسلامية والتفكير الإسلامي بالمنهاج التربوي التونسي
د. محمد بالراشد 322

**نقد الإسلاميات الكلاسيكية
عند محمد أركون**

**Criticism of classical Islamism
by Muhammad Arkoun**

د. محمد رياض الدقداقي

**باحث
جامعة سوسة / تونس**

mohamedryadh@yahoo.fr



نقد الإسلاميات الكلاسيكية

عند محمد أركون

د. محمد رياض الدقادي

الملخص:

اخترنا الانشغال بنقد محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية على اعتبار الحيز الهام الذي خصّصه في مختلف أعماله لجهود المستشرقين الذين اهتموا بالتراث الإسلامي. ولئن أشاد أركون بالدور اللافت الذي نهض به أهل الاستشراق في إضاءة جوانب مهمة من هذا التراث، في وقت تعدّ فيه على نظرائهم المسلمين بلوغ نتائج مماثلة، فإنّه قد نبّه الباحث الجزائري إلى بعض المطاعن التي شابت عمل المستشرقين وعلى رأسها زهدهم في الظواهر الشفاهية التي هي جوهر الثقافة الشعبية الإسلامية وإهمالهم الظواهر الكتابية غير الرسمية، فضلا عن طغيان المنزع الفيلولوجي وتحوّل بعض رؤوس الاستشراق إلى أبواق دعائية تسوّق للثقافة الغربية.

الكلمات المفاتيح: نقد، الإسلاميات الكلاسيكية، الفكر الإسلامي، الاستشراق.

Abstract:

We chose to be preoccupied with Muhammad Arkoun's critique of classical Islamism, over the important space he devoted in his various works to the efforts of orientalists who cared about Islamic heritage. while Arkoun praised the remarkable role played by the people of Orientalism in illuminating important aspects of this heritage, at a time when their Muslim counterparts could not achieve similar results, the Algerian researcher warned about some of the challenges that marred the work of orientalists, most notably their asceticism in the oral phenomena that are the essence of Islamic popular culture and their neglect of informal written phenomena, as well as the overwhelming of the philological and the transformation of some heads of orientalism into propaganda trumpets marketed to western culture.

Key words: criticism, classic Islamism, Arkoun, Islamic thought, Orientalism.

1- المقدمة:

إن المتأمل في تناول محمد أركون للاستشراق (الإسلامية الكلاسيكية) يلفيه على وعي بقيمة هذا الخطاب، وبجسامة دوره في تقديم صورة عن الثقافة الإسلامية للغربيين.

فللاستشراق فضل لا ينكر في إرساء تقاليد البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية وهو ما لم يتسنّ للباحثين العرب والمسلمين تدشينه، قياساً بضعف صلتهم بالمصادر الأساسية للتراث الإسلامي التي كان معظمها غير منشور والمنشور منه غير محقق تحقيقاً علمياً، فضلاً عن افتقارهم إلى مناهج التنقيب والتحقيق التي كانت بحوزة المستشرقين.

إنّ هذا الاعتراف بمجهود المستشرقين، يستبطن نقداً ومؤاخذاً لنظرائهم المسلمين الذين زهدوا في الاهتمام بتراثهم، والحال إنه كان حرّاً بهم أن يحرصوا على الإقبال عليه وتحقيقه ونقده فـ "لماذا كان ينبغي علينا أن ننتظر الجمعيات الاستشرافية في القرن التاسع عشر (كالجمعية الآسيوية في فرنسا) (...) لكي يتمّ تحقيق بعض النصوص الكبرى كمقدّمة ابن خلدون؟ لقد أخرجها الفيلولوجي الكلاسيكي من غياهب النسيان ووضعها تحت التداول بعد أن غابت عن أنظار العالم العربي والإسلامي طيلة عدة قرون²، فللاستشراق دور معرفي محوري في نفض الغبار عن الكثير من نصوص التراث الإسلامي، وهو مجهود جليل يعكس التفوق العلمي والأكاديمي الغربي على نظيره العربي الذي ما فتئ يعاني الوهن والقصور³. وهو ما عبّر عنه أركون بتحصّر

حتّام يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة و تجديداً من الناحية الاستكشافية المعرفية قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين (..) حتّام يهملون أو يمرّون تحت ستار من الصمت أو يحذفون كلياً من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟⁴ إذن تبدو اللحظة الاستشرافية، لحظة مركزية ينبغي التوقّف عندها، لأنّ الإعراض عن مكتسبات الاستشراق العلمية والمعرفية له كلفة باهضة، ليس أهونها، السقوط في نزعة تبسيطية مخلّة، من شأنها أن تعيق فهمنا للكثير من المفاهيم التراثية حيث "لم يعد ممكناً اليوم أن نتكلّم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعّل حتى السبعينات من القرن العشرين وذلك من أجل رفضهم وإدانتهم والاعتراض على إنتاجهم العلمي، بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهمّ الأعمال المخصصة للدراسات

1- محمد أركون، (1928-2010) مفكر جزائري، اهتم بالفكر الإسلامي، أخذ بنصائح المناهج النقدية الحديثة، له الفضل في تأسيس مجال الدراسات التطبيقية، من أهم أعماله: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، حين يستيقظ الإسلام، تحرير الوعي الإسلامي .

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، دار الساقى، 2001، ص 65-66.

3- عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017، ص 175 .

4- أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم، تع: هاشم صالح، ط 3، بيروت، دار الطليعة، 2004، ص 54-

الإسلامية والتي ينتجها هؤلاء المستشرقون الأكاديميون بالذات . وذلك لكي نتمكن من مناقشتها على أسس علمية موضوعية، لا على أساس إيديولوجي عقائدي"¹.

2- مؤاخذات أركون على الخطاب الإشتراقي:

غنيّ عن البيان أنّ الخطاب الاستشراقي هو سليل الحضارة الغربية وأحد منتجات فكرها، وهو إلى ذلك سليل المترع العلمي الذي وسم الوعي الغربي بميسمه منذ القرن السابع عشر، آية ذلك أنه قصر اهتمامه على الحيز العالم من الثقافة الإسلامية ضاربا صحفا عن جوانب أخرى تزخر بها هذه الثقافة، أي القطاع الهامشي وغير الرسمي فضلا عن المكوّن غير العقلاني.

إنّ هذا الخلل الذي يعتري الخطاب الاستشراقي مرّده إلى عدم استيعابه للمتغيرات الإيستيمية الهائلة التي طرأت على تاريخ الأفكار والتي برزت أكثر ما برزت في أعمال ميشال فوكو والتي وظّف فيها جهازا مفاهيميا جديدا على حظّ لافت من الاتساق والتماسك، تحضر فيه مصطلحات القطيعة والحفريات والنظام والخطاب والإيستيمية.

وقد ساعدت هذه الطفرة المفاهيمية على إعادة النظر في تاريخ الأفكار وتاريخ الإيستيميات والنظم المعرفية المكونة للثقافة عبر تشكلها التاريخي².

لقد أفرزت غربية الرؤية الاستشراقية عن المجال الحضاري الإسلامي والمتوقعة على النزعة العلموية بداعي مراعاة الموضوعية والأمانة والدقة والعلمية، معرفة "باردة" بالإسلام، منقطعة عن المعيش اليومي الذي يكتّف تعامل المسلمين مع تلك النصوص. لذلك تنبه أركون إلى ضرورة تلافي مطبّات الاختزالية المخلّة التي وسمت تعامل المستشرقين مع الرصيد الثقافي العربي الإسلامي، وحثّ على توسيع نطاق الاهتمام بالتجربة الثقافية الإسلامية، أخذا في الاعتبار مختلف الأبعاد المؤلّفة لمفهوم المعيش، وهي أشكال التعبير الشّفاهي، خاصّة متى تعلّق الأمر بشعوب تفتقر إلى ثقافة المكتوب كما هو الشأن بالنسبة إلى الأمازيغ، فضلا عن معطيات التجربة اليومية التي تتجلّى من خلالها صلات القرى بين الفكر الديني والثقافة الشعبية وهو ما لا يتوقّر في الخطاب الديني الرّسمي الذي يدّعي احتكار الحقيقة أو أحقيّته في تمثيل الفكر الإسلامي والتجربة الدينية للمسلمين عموما. لذلك انصبّ اهتمام صاحب "نقد العقل الإسلامي" على البحث في أثر التعليم الشفوي في نحت صورة الإسلام في وعي المسلمين عبر التاريخ ابتغاء الإحاطة بالكيفية التي تسنّى لمجموعة بشرية أميّة لا دراية لها بالعربية ولا بالعقل الكتابي المنتج لها، أن تفهم الوحي ومرحليته وأن تتمثّل مفاهيمه الأساسية³.

1- أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تع: هاشم صالح، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص 8.

2- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تع: سالم يفوت، ط 3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005، صص 22-23.

3- راجع، نبيل فازبو، الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، ط 1، بيروت، منتدى المعارف، 2017، صص 33-34.

لقد شغلت هذه الإشكالية بال أركون يوم عاين بنفسه وضعية الإسلام في منطقة القبائل الجزائرية، مسقط رأسه، حيث تعلّم القرآن في كتّابه وتعرّف على الثقافة الإسلامية في مناخ يكاد ينعدم فيه التعليم الكتابي، حيث "تشكّلت نسخة مبسطة جدًّا عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين الأيمن الذين لا يعرفون القراءة والكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدّم المواعظ المشكلة من مبادئ بسيطة، سهلة، موجزة، وهي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه"¹. والصورة ذاتها تنسحب على مناطق أخرى في العالم الإسلامي كأندونيسيا والصين وإفريقيا حيث لا يستطيع المسلمون التّعامل مباشرة مع الأصل العربي للقرآن، إذ تقيم تلك الشعوب "علاقة مع الله أو محمد أو القرآن من خلال تكرار لتلاوة شعائرية لسور القرآن القصيرة، كما وتتوسّل في نسج تلك العلاقة الحكايات الأسطورية التي تروي قصص الملائكة والأنبياء الذين نقلوا الوحي أيضا. وهذه الحكايات تحكى شفويا للأطفال والبالغين باللغات المحلية والوطنية"². ولا شكّ في أنّ إهمال هذا الجانب الشفويّ الذي يعدّ أحد أعمدة الثقافة الشعبية، قد فوّت على الاستشراق ولوج حيّز هام من الثقافة الإسلامية، كان يمكن أن يسعفه باكتشاف جزيرة اللأمفكر فيه في هذه الثقافة. علاوة على ذلك، لم ينل المعيش غير المكتوب حظّه من الاهتمام. فبقدر ما حرص المستشرقون على التعاطي مع المدونة الرسمية المغلقة، فإنّهم زهدوا في رصد تمثّل المجتمع للدين كما تجسدها حرارة اللقاءات اليومية بين الناس في المساجد

والاجتماعات والمدارس والجامعات وفي نطاق الأسرة، أي رصد تمظهرات الدّين وقد استحالت تديّنا، أي ممارسة بشرية محكومة بفهم معين وبمنسوب وعي محدّد بالإسلام وهو ما يعطي صورة أدلّ وأعمق عن الإسلام. ولا ريب في أنّ التراث الإسلامي، قد استفاد من تطبيق المناهج التاريخية الفيلولوجية عليه، حيث عمقت معرفتنا به لأنّها تجاوزت ما بلغته القراءات التقليدية الإسلامية إذ "ينبغي أن نعتزّ لمنهجية القرن التاسع عشر بميزة أنّها أثارت مشاكل أساسية لم يجرؤ المسلمون أنفسهم على إثارتها بالنسبة لتراثهم الخاص (...). هناك تفاوت واضح بين المنهجية التاريخية للمستشرقين وبين "المنهجية" العقائدية التبجيلية السائدة من جهة المسلمين التقليديين"³. بيد أنّ هذا المنهج، على مزاياه، لا يخلو من مطاعن بدليل أنه ظلّ "محصورا بالتاريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرف ومعاجم"⁴. لذلك فات الخطاب الاستشراقي أن يطرح الإشكاليات المركزية المتعلقة بالخطاب وبنيته وشرطيته التاريخية وغيرها من المسائل المتّصلة بتكوّن النصّ. فمعضلة الاستشراق تبرز صريحة في اختزال تاريخ الإسلام في نصوص كلاسيكية بعينها ورفعها إلى المستوى التمثيلي ومحاولة كتابة تاريخ الإسلام من خلالها فيما لا تعدو هذه النصوص أن تكون سكونية⁵.

1- أركون، القرآن: من التفسير بالمأثور إلى تحليل الخطاب الديني، ص 18.

2- نفسه، ص 18.

3- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 183-184.

4- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تع: هاشم صالح، ط 3، بيروت، دار الساقى،

2007، ص 30.

5- بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق و المركزية الأوروبية، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017، ص 176.

ومن هنات المقاربة الفيلولوجية، وقوفها عند مستوى الوصف والتدقيق في مصادر الفكرة والمفهوم، وهو مجهود ولئن يبدو محمودا في مجال التحقيق وفي توسعة نطاق معرفتنا بتطور الأثر المكتوب وتاريخه الاصطلاحي والدلالي، فإنه يحول دون تطوير مستوى إدراك المادة المدروسة واستيعاب الوجوه الإشكالية المختلفة التي تنطوي عليها أو التي يمكن إلقاء الضوء عليها واستشكالها. فهي منهجية مبتورة وتفتقر إلى أفق معرفي اقتحامي ينتقل به الفكر من مستوى المعلومات إلى مستوى المعرفة الذي لا يتحقق من دون تفكيك المادة المدروسة¹.

أمّا أسطع مظاهر القصور في المنهج الفيلولوجي، فهي تلبّسه بموقف إيديولوجي يخفي نفسه في سلوك علمي ومنهجي حيث يشدّد على جدلية التأثير والتأثر بين الثقافات وهي علاقات تاريخية وموضوعية لا ينظر إليها من وجهة نظر بديلة تفاعلية، وإنما من حيث هي علاقات أحادية تعاقبية، يقع فيها اللاأحق تحت سلطان السابق فتستحيل هذه النظرة التاريخية للأديان وللثقافات، أصولية محافظة، تعيد كل شيء في التاريخ إلى "أصل"، فترى في المستجدّ والمتحوّل مجرد ظلّ أو فرع، وتقتل التاريخ باسم التاريخ وتهدر الصيرورة باسم الجوهر الثابت².

والمتملّ في مباشرة المستشرقين للتراث الفلسفي العربي، تستبدّ به قناعة مفادها أنّ هذه القراءة تنطوي على قدر من العسف غير يسير جراً إمعان المستشرقين في فرض مقولات المنهج الفيلولوجي على النصوص الفلسفية العربية كما تجلّى ذلك في أعمال المستشرق فالزر (walzer). وهو ما جعلهم يقعون في ذات المطبّ الذي وقع فيه أرنست رينان (ernest rinan) لحظة قراءته للمتن الفلسفي الرشدي.

كما زهدت الإسلاميات الكلاسيكية في الأنظمة الرمزية غير اللسانية، أي أشكال التعبير الثقافي التي لا تعتمد اللغة المنطوية أو المقروءة من قبيل ما يتضمنه من أشكال تعبير رمزي عن الحكايات التأسيسية للحقل الديني وطقوسه وكذا من أشكال التعبير الموسيقي والفني (المعمار، اللباس، بنية القرابة، الجسد...)، لقاء احتفالها بالخطاب العقلاني الذي أنتجه الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وهو ما وسم الرؤية الاستشراقية بميسم مثاليّ. في المقابل، لم تنل القضايا الكبرى التي يطرحها الإسلام كمنظومة دينية رمزية سوى نصيب زهيد من الاهتمام. فظلّ الهامشي نسيا منسياً³. لذلك بدا لأركون أنّ الإسلاميات الكلاسيكية تعاني ضعفاً استيمياً لافتاً، لأنّها لم تستفد من الرصيد التنظيري الإبتيمي الخصب الذي قدّمه ميشال فوكو (Michel foucault)، لا سيما في كتابه الفدّ "الكلمات والأشياء"، حيث اهتدى فيه أركون إلى مفتاح

1- في هذا الإطار يقول أركون: إنهم لا يفككون الأدبيات التاريخية الإسلامية، ككتاب الطبري مثلاً أو غيره لكي يكشفوا عن محتواها الأيديولوجي أو المذهبي، وإنما يأخذونها كما هي. بالطبع فهم يتساءلون هذا المصدر التاريخي إلى أي مذهب ينتمي (...). لكن هذا ليس كافياً للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية التاريخية في عصره. أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 183.

2- بلقزيز، نفسه، ص 17، -178.

3- فازيو، الإسلاميات التطبيقية، ص 37.

أتاح له تحديد مقارنته الخاصة، لأنه يشير إلى دينامية غير واعية، لكنها بنوية تميز البحث والعمل الفكري في لحظة من لحظات التاريخ¹.

وليس من لغو الخطاب التأكيد على أنّ محاولة إعمال مفهوم "الابستيمي" في فهم العقل الإسلامي وراءها غنم معرفي معتبر، لأنه يتيح تبين بعض ثغرات تاريخ الأفكار الذي اكتفى بدراسة الجانب الفكري من دون التجرؤ على اقتحام مساحات معرفية تتضمّن أشكالاً من التعبير الثقافي لم تولها المقاربة المثالية لتاريخ الأفكار ما تستحقّه من اهتمام². والرأي عند المفكر الجزائري أنّ المبادئ النظرية التي قامت عليها الإسلاميات التقليدية، لا تساعد أصحابها على نقد العقل الإسلامي جراء العوائق الإستمولوجية التي تشوب خطابها وقد حصرها أركون في مستويين هما: التمسك بالبنية الداخلية للنصوص والتشبث بتاريخ الأفكار الخطي. ففي خصوص التمسك بالبنية الداخلية للنصوص، يعتقد الخطاب الاستشراقي أنّ الحقيقة كامنة في النصوص، وأن القراءة اللغوية قادرة على استجلاء تلك الحقيقة عندما تقوم بتحرياتها الشكلية المعروفة. لكنّ أركون يعترض على هذا الطرح، لاعتقاده أنّ العقل ليس نتاج النصوص فحسب، كما أنّ الحقيقة ليست معطى موضوعياً، بل هي "حقيقة تواصلية" كما أكد ذلك الفيلسوف الألماني هابرماس، و"هكذا نبقى خارج النص نفسه وعلى السطح عندما نقوم بتحريّ يخصّ فقط المفردات والشكل والبنية النحوية والأسلوب"³، فالتمسك بالبنية الداخلية للنص، يجعل الإسلاميات التقليدية فعليا خارج خطاب نقد العقل، لأنّ هذا النقد يؤدي بالضرورة إلى تفكيك مفهوم الحقيقة وتذوّره، في حين تشدّد المعرفة الاستشراقية على الحقيقة الواحدة التي تكمن في الأسلوب، لذلك تبرأ أركون من هذا المنهج الذي ينعته بالأرثوذكسية⁴.

أما التشبث بتاريخ الأفكار الخطي، فهو بلا منازع أمّ العضلات بالنسبة إلى الاستشراق، إذ يمنعها من تجديد بنيتها العميقة للمعرفة وانتقالها إلى مجال تاريخ أنظمة الفكر وهو المجال المعني بالبحث عن الأصول النظرية التي يرجع إليها فكر ما بكلّ أبعاده وتفرّعاته العلمية على امتداد عهد زمني معين. إلّا أنّ إصرار الإسلاميات الكلاسيكية على خطيّة الفكر ببقائها في مستوى البنية السطحية، حيث لا تهتمّ إلا بالمضامين التي كثيراً ما تتسرّب إليها المفاكرة idéation في غياب نقد جذري للأصول التي تنتجها ممّا يجعلها تتطابق مع الفكر الإسلامي التقليدي في الكثير من آلياته الفكرية⁵.

1-Arkoun : *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Edition Maisonneuve et Larose, 1984, p46

2- فازيو: نفسه، ص 38

3- Arkoun : *lecture du Coron*, Paris , Albin Michel 2016., p20

4- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005. ص26.

5- يضرب محمد أركون مثال المستشرق أ.ت. ويليش مصنف مادة "قرآن" في دائرة المعارف الإسلامية، إذ لم يجد فرقا بين ما عرضه هذا المستشرق وما عرضه المفسرون التقليديون كالسيوطي مثلا، إذ أنّ "مخطط العرض هذا يذكرنا بمخطط كتاب "الإتقان" الذي استشهد به المؤلف (..) كما نلاحظ أيضا وجود ذلك الاهتمام الذي رأيناه عند السيوطي والذي يتركز على وصف المعارف وجرّد المشاكل المتعلقة بالأشكال التي صاغها الوحي في المصحف" M . Arkoun, *lecture du coron* , p20 وللزيد، راجع، الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص27.

فالتصور الخطّي الذي تتحمّس له الإسلاميات الكلاسيكية، علاوة على كونه لا يتأسّس على الترايط المتين بين الأفكار والواقع التاريخي، فإنّه لا يقيم للأواصر العميقة بين أساليب التعبير وطرائق التفكير الوزن الذي تستحقّه، وهو نقيض ما يتبنّاه صاحب "نقد العقل الإسلامي" الذي يقول: "أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه (الضمير يعود على الفقيه) بالشكل الذي يمكّني من موضعة عمله اللاهوتي (أصوليا معرفيا). أقصد إعادة تقييم عمله اللاهوتي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتعدها¹.

وأشدّ ما يعيبه أركون على أهل الاستشراق أسلوب تقديمهم الإسلام إلى الجمهور الغربي حين اختزلوه في "الجماعات الأصولية" وفي "المتطرفين" أو في الحجاب. وقد تلقّفت وسائل الإعلام خطاباتهم وأوسعت لهم المجال للحديث في الموضوع في مناسبات متكرّرة على غرار جيل كيبيل (Gilles Kepel) وبرونو إتيان (Bruno Étienne) حيث حوّلهم الإعلام إلى "علماء" و"خبراء" بتاريخ الإسلام، ومع ذلك فأمر هؤلاء أهون من غيرهم من علماء الإسلاميات من ذوي القدم الراسخة والمعرفة العميقة بالإسلام وتاريخه الديني والثقافي. ويأتي على رأس هذه الكوكبة برنارد لويس (Bernard Lewis) الذي حاد عن جادة العلم وانصرف إلى إنتاج كلام إيديولوجي شديد الانحياز ضد الإسلام والمسلمين، على مقاس سياسات بلده والغرب عموما مستغلا منزلته المرموقة وإصغاء السياسيين إلى آرائه فيما يتعلق بالإسلام والعالم الإسلامي، ذلك أنه "بدلا من أن ينظر إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية الحارقة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ويعتبرها سبب "الهيجان المسعور"، نجده يركّز همّه على الإسلام فقط وينعت هذا "الهيجان" بـ"الإسلامي" بمعنى آخر، فإنه يهمل كلّ المشاكل المادية المحسوسة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية وتسبب لها كلّ هذه الانفجارات العنيفة لكي يتمكن من أن يتّم الدين في أصله وجوهره². وقد سمح له ذلك الاتهام بأن يصطنع مقابلة يقيم بمقتضاها "تضادا مانويا أو ثنائيا، بل شيطانيا بين الإسلام والغرب بعد أن يفترض بأن الإسلام مصاب في جوهره وبشكل أزمي بالسعار الهيجاني ضد الثقافة الغربية³.

لذلك يرى أركون أنّ برنارد لويس قد ابتذل وظيفته كباحث وكمختص ضليع في تاريخ الإسلام الكلاسيكي، وانصرف يخدم أجندات سياسية تحوّل خلالها إلى مجرد صحفي أو داعية إيديولوجي همّه الأبرز تلاوة خطاب تجديشي وتحريضي ضد الإسلام، بل الأدهى من ذلك نزوعه إلى انتقائية مفتعلة وإلى ازدواجية في المعايير غير مستساغة، إذ أنّ ما ينطبق على الإسلام من أحكام، لا ينسحب على الغرب حين يكون التعريف سلبيا. فالمعادلة الإيديولوجية تبدو مختلة لمصلحة الغرب الذي يمثل الخير كلّه، بينما يمثل الإسلام الشرّ كلّه⁴. لقد عمّقت هذه النظرة الاستعلائية شعور المفكّر الجزائري بالاستغراب نظرا إلى غياب الموضوعية

1- أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 238.

2- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 166.

3- نفسه، ص 166.

4- في هذا الإطار يتساءل أركون "أليس من العدل أن نذكر البربرية النازية والتوتاليتارية الستالينية والنزعات الفاشية لليمين المتطرف في بلدان أوروبية عديدة؟ أليس من العدل والإنصاف أن نذكر القمع الاستعماري للشعوب بالأمس والهيمنة

والنزاهة العلمية لدى معظم الباحثين الغربيين، وهو ما يفسر النبوة الانفعالية المتشججة التي تملكته وهو يرد على برنارد لويس ومريديه: "أشعر بالكبت والوحشة والعجز أمام الرأي العام الأوروبي التي لا تستمع إلا لبرنارد لويس وأمثاله لأنه يعبر عن مصالح القوى المهيمنة أو "حقائق" الخطاب المهيمن في الغرب¹.

إن النبوة الانفعالية الطاغية على الخطاب الأركوني، مردّها إلى سطحية المقاربة الغربية للمسألة الدينية وللإيديولوجيا العدائية تجاه الإسلام حيث ظلّ وعي المجتمعات الغربية مسكونا بصورة نمطية عن الإسلام والمسلمين على مرّ القرون في سياقات اتّسمت باحتدام الصراع بين الإسلام والمسيحية وأفصحت هذه الصورة عن نفسها أيام حروب التحرير الوطنية، منتصف القرن المنصرم، وتأكّدت بصورة لافتة غداة الثورة الإيرانية وخاصة إبان أحداث الحادي عشر من سبتمبر، في وقت تراجع فيه نفوذ التيار العلمي في الغرب في ميدان دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، حيث لم تعد المعرفة بالإسلام تسلك مسالك النظرة الاستشراقية المتبحّرة التي سادت خلال القرن التاسع عشر وامتدت حتى ستينات القرن العشرين².

والرأي عند صاحب "نقد العقل الإسلامي" أن المعرفة الاستشراقية نفسها، ولئن ارتقت عن مستوى المعرفة العامية في المجتمعات الغربية، فقد ظلّت تستبطن بعض يقينيات المتخيّل الغربي عن الإسلام، ذلك أنّ المستشرقين يسايرون السّواد الأعظم من الناس عندما يعزّون سائر المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعانيها المجتمعات الإسلامية إلى الإسلام. فيعمدون إلى تضخيم الإسلام والتعالي به إلى مستوى الألوهية من خلال حسابانه قادرا على فعل كلّ شيء وعلى التدخل في كل شيء، وهي نظرة لا تاريخية إلى الإسلام وإلى المجتمعات التي تعتنقه أكثريتها دينا، والتي تختلف في بناها التاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية والأنثروبولوجية على نحو لا تقبل فيه جمعا عشوائيا تحت عنوان الإسلام³، فحين يذهب بعض المستشرقين إلى القول باستحالة قيام علمانية في مجتمعات إسلامية لأن الإسلام في نظرهم لا يميز بين الدين والدولة، فإنّهم لا يتجاهلون تاريخ الإسلام وما نشأ من تجربة الدولة من تمايز بين السّلطة الزمنية والسّلطة الدينية أو التجربة التاريخية لتركيبها الحديثة فقط، بل أيضا يردّدون صورة نمطية رانت على المخيال الغربي، وهي صورة المسلم المعادي للعلمانية⁴. ولا يخفي ما في طرح محمد أركون من جرأة وصراحة نادرتين يعزّ العثور على نظير لهما عند مجايليه ممّن اهتمّوا بالإنتاج الفكري للمستشرقين، ألا ترى أنّه مسكون بوعي

الاقتصادية المصرفية عليها اليوم؟ ومن قام بهذه الأعمال: هل هو الإسلام أم الغرب؟ فلماذا ننتهم جهة واحدة فقط ولا ننتهم الجهة الأخرى؟

أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 168.

1- أركون نفسه، ص 168.

2- عبد الاله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية، ص ص 168-169.

3- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 158.

4- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 127.

نقدي حادّ للموروث مع نزعة تاريخية في التفكير تلتمس العذر الموضوعي للظاهرة المنقودة وتحكّم اعتبارات التاريخ والظروف لفهمها؟¹.

يعي أركون أهمية القطيعة التي أحدثها المجهود الفكري الاستشراقي في الوعي الغربي من تعبيراته الشعبية العامة السائدة، بيد أن هذا المجهود اصطدم بثلاثة عوائق إستيمولوجية وإيديولوجية نالت من موضوعيته وهي النزعة المركزية الغربية والتعميم الإيديولوجي وحضور الأغراض غير العلمية. في قسم لا يستهان به من أعمال المستشرقين.

تتجلى أولى آيات المركزية الذاتية في عدم معاملة الإسلام كدين يمثل ما تعامل به اليهودية والمسيحية من درس واهتمام، حيث تتسم النظرة إلى الإسلام بقدر غير قليل من التحقير والتبخيس حيث أنهم "لا يزالون يأنفون من معاملة الإسلام كبقية الأديان الأخرى وبخاصة المسيحية واليهودية. إنهم يأنفون من الرّبط بينه وبينهما (...). وفي معظم الأحيان لا يذكرونه أو لا يدمجونه داخل مجال تاريخ الأديان². لذلك لم يخف المفكّر الجزائري حسرته على ما اعتبره كيلا بمكيالين في أعمال المستشرقين تجاه الديانات الثلاث، حيث يبرز المنزع العلمي صريحا عند مباشرة الموروث اليهودي المسيحي، بينما يطغى المنزع المحافظ الوصفي على مباشرة الموروث الإسلامي. أمّا تبريرهم الاكتفاء بعرض معطيات التراث الإسلامي بلغات الاستشراق الكبرى (الألمانية، الأنجليزية، الفرنسية) بدعوى لزوم الحياد والموضوعية، فيخشى أن يكون خلفه وعي يستصغر شأن الإسلام كموضوع للمعرفة العلمية أسوة باليهودية والمسيحية³.

أما العائق المعرفي الثاني والذي لا يقل خطورة عن عائق المركزية الأوروبية فيتمثل في التعميم غير العلمي وغير التاريخي وتبرز أمارته عند التطرق إلى الظواهر الاجتماعية والثقافية الموروثة ذات الصلة بالإسلام، حيث لا يندر عند المستشرقين الخلط بين الإسلام دينا وعقيدة وبين ظواهر اجتماعية ذات خصوصية تاريخية لا تقبل إخراجها من سياقاتها في النصوص الرسمية، لأنها تحيل إلى تمثل للديني يلتبس بكل شواغل اليومي⁴. والقول عينه ينطبق على التعبيرات الكتابية غير الرسمية التي ظلّت مقصاة، مبغوسة الحظّ، لأنها لم تحظّ باعتراف الخطاب السني الرسمي. حيث نجحت المنظومة السنيّة في تشكيل وعي جمعي مفاده أنها

1- يقول أركون في هذا السياق: "أودّ أن أقول بكلّ صدق وتواضع لزملائي المستشرقين والمراقبين الغربيين أرجوكم أن تأخذوا بعين الاعتبار ضغط التاريخ الزاهن على الإسلام عندما تدرسون واقع المجتمعات الإسلامية. إنني لا أهدف إلى مخاصمتكم أو محاربتكم أو خوض معارك جدالية مفتعلة معكم ولكني ألاحظ أنكم تهملون ضغط الظروف وصعوبة الأحوال إهمالا تاما عندما تحاكمون الوضع في البلاد الإسلامية وكذلك يفعل كبار المسؤولين السياسيين الغربيين، عندما يتعاطون مع قضايا الإسلام فلا أحد يرحم ولا أحد يقدر الظروف (...)

وهكذا أصبح الإسلام مخيفا يهدّد الغرب ويتعدّى عليه. يا له من تناقض غريب وقلب للأمر (...). أصبحت الضّحية على يد وسائل الإعلام الغربية عبارة عن قوّة هائلة، فاتحة ومدمّرة، وأصبحت الحداثة التي أدخلت بشكل عدواني فحّ وتفكيكي إلى المجتمعات العربيّة، عبارة عن خشبة الإنقاذ الوحيدة لهؤلاء المسلمين الجهلة الذين يرفضون نعيمها، بالرغم من أنهم أحوج ما يكونون لها. هذا التّصوّر للأمر اختزالي جدّا وغير مقبول على الإطلاق " نفسه، ص 127.

2- بلقرين، نقد الثقافة الغربية، ص 172.

3- Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, p45

4- نبيل فازیو، نفسه، ص ص 36-37.

تمثل الإسلام الحق أو الرسمي المؤسسي، وهو ما يعني ضمناً إقصاء ما عداها من الخطابات، أي بالأساس الخطابان الشيعي والخارجي اللذين عجزا عن تكوين رأس مال رمزي يمكن أن يعوّل عليه لتقوية الشوكة وحشد المؤيدين. إذن، استأثرت العقيدة السنّية بمركز الثقل، وكان عمودها الفقري القرآن باعتباره نصّاً مؤسساً ومنظومة الأحاديث التي عادة ما نظر إليها كمكمل للقرآن، لذلك اتّسمت هذه العقيدة بطابعها المكتوب الذي منه احتازت القدرة على استيعاب الثقافات غير المكتوبة وصهرها في خطابها الكتابي نسبة إلى مجتمعات الكتاب.

ولكن بدلاً من أن يعمل الخطاب الاستشراقي على بيان مظاهر الاستيعاب تلك في التعامل مع الأحاديث النبوية، فإنه انخرط في منهجية العلماء في النقد التاريخي قصد التثبيت من صحّة إسنادهما مع إضفاء صبغة فيلولوجية وتاريخانية بغاية فحص التشكل التاريخي

واللغوي للأحاديث فضلاً عن تبين المنطق الحاكم لعملية تبويبها وترتيبها ضمن المدونات الكبرى، وهو ما لا يساعد في نظر أركون على فهم الأسباب الحقيقية التي تقف وراء ظاهرة اكتساح العقل الكتابي لمجالات العقل الشفاهي، بل إنها تحصر فهم الإسلام في حيزه النصي الضيق.

ومن أظهر آيات التعميم الإيديولوجي وغير التاريخي، الحديث بلغة الجمع عن المجتمعات التي تدين شعوبها بالإسلام، وتجريد ظواهرها من طابعها التاريخي والاجتماعي الأنثروبوثقافي الخاص بها والباسها بدلاً من ذلك لبوساً دينياً¹. أضف إلى ذلك، فإن فهمها على هذا المقتضى يهدر تاريخيتها الخاصة كظواهر من جهة ويسقط ما بين المجتمعات الإسلامية من تفاوت في التطور والتراكم من جهة أخرى. ممّا يقلّص نصيب الطرح العلمي في دراسة تلك الظواهر، ويؤدي إلى اختزالها دينية أو سياسية لا تاريخية ولا واقعية.

أما ثالث العوائق الإيديولوجية وأفدحها أثراً على الاستشراق، فيتمثل في خضوعه لأغراض لا صلة لها بالبحث العلمي، حيث لاحظ أركون أن مستشرقين كباراً "يستخدمون هيبتهم العلمية لخدمة أغراض لا علاقة لها بالعلم"². ولئن تبدو هذه الملاحظة موجّهة بالدرجة الأولى إلى برنارد لويس وجيل كيبيل اللذين بالغوا في خدمة سياسات بلديهما تجاه العالم الإسلامي، إلا أنها تنشد فضح اللبوس الإيديولوجي للاستشراق الذي بات أداة سياسية تتسرّ بالبحث العلمي، مما يضفي قدراً من الواجهة على الاتهامات التي ما انفك الباحثون المسلمون يكيلونها للاستشراق على الرغم من القيمة العلمية التي لا تنكر لبعض الأعمال الاستشراقية³.

لا شك في أن النقد الأركوني للإسلاميات الكلاسيكية يؤكد الحاجة الماسّة إلى انفتاح الخطاب الاستشراقي على مكتسبات الطفرة المعرفية التي حققها حقل الإنسانيات منذ أواسط القرن العشرين والتيشملت مختلف المجالات كالتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاجتماع الديني فضلاً عن

1- أركون، نفسه، ص. 126.

2- أركون، نفسه، ص 122.

3- بلقزيز، نقد الثقافة الغربية، ص 173.

تطوّر آليات تحليل الخطاب تطوّراً أخرجها من الجفاف المنهجي الموروث. فأزمة الاستشراق متأتية من عدم اندراجها في السياق المعرفي المعاصر الذي يحث على هجر المسلمات واليقينيات نظير الانطلاق من فرضيات مرنة تكوّن مبدأ النسيّة. وهو ما من شأنه أن يخرج المنجز الفكري الاستشراقي من السياج الدوغمائي الذي أعاقه عن التطوّر جراء إحجام جمهرة من المستشرقين على تطوير مناهجهم.

3- خاتمة:

هكذا كانت قراءة محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية، وقد بدت نزاعة منزعا حدثيا صريحا متسلحة بنفس نقدي متين يؤثر خلخلة مسلّمات الاستشراق أملا في تدشين طور ثقافي جديد يكرّس النهل من المكتسبات المنهجية والمعرفية الحديثة ابتغاء تطوير النظرة إلى التاريخ الإسلامي وقراءته قراءة موضوعية منصفة تنأى به عن المنازع الايديولوجية الجامدة والأحكام الجاهزة والمواقف الانطباعية المتشنجة التي كانت في أغلبها متحاملة على هذا التراث. وهي رسالة إلى الباحثين العرب كي يقبلوا على مراجعة الإرث الاستشراقي مراجعة نقدية هادئة قصد ردّ الاعتبار إلى التاريخ الإسلامي على أسس معرفية بحتة.



المراجع:

- 1- أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم، تع: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2004.
- 2- الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، دار الساقى، 2001.
- 3- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تع: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 2007.
- 4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تع: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الطليعة، 2005.
- 5- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تع: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
- 6- 2- بلقزيز (عبد الاله): نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017.
- 7- 3- فازيو (نبيل): الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2017.
- 8- 4- فجّاري (مختار): نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005.
- 9- 5- فوكو (ميشال): حفریات المعرفة، تع: سالم يفوت، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
- 10- الأجمية:
- 11--Arkoun (Mohamed) - **lecture du Coron**, Paris , Albin Michel 2016.
- 12- **-Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Edition Maisonneuve et Larose, 1984.

**النسوية في السياق العربي:
ظروف النشأة، السيرورة التاريخية، وأبرز التحوّلات**

**Feminism in the Arab context:
The circumstances of the upbringing of the historical
process and the most prominent transformations**

د. زينب التوجاني

**كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة
تونس**

toujanizeineb@yahoo.fr



النسوية في السياق العربي: ظروف النشأة، السيرورة التاريخية، وأبرز التحولات

د. زينب التوجاني

الملخص:

ارتبطت النسوية في السياق العربي بظروف تاريخية وبسياق النهضة والتحديث ومساهما المتعثر، وأمسّت بمثابة فاعل من فواعل التغيير المأمول والنهضة الحقيقية المرتقبة. وفي هذا المقال مدخل إلى تعريف النسوية العربية والتعريف بأهم مراحل تطورها واتجاهاتها ورهاناتها الكبرى من منظور تاريخي الكلمات المفاتيح: نسوية عربية، فاعل اجتماعي، النهضة، الإصلاح، التحديث، حقوق النساء، المساواة

Abstract:

Feminism in the Arab context has been linked to historical circumstances and the context of renaissance and modernization and their faltering path, and has become an actor of the agents of the hoped-for change and the anticipated real renaissance. In this article, there is an introduction to the definition of Arab feminism and the most important stages of its development, trends and major stakes from a historical perspective.

Keywords: Arab feminism, social actor, renaissance, reform, modernization, women's rights, equality

1- المقدمة:

تزداد معالم النسوية في السياق العربي اليوم وضوحاً، وإن بدت مشتتة فهي فكرة جوهرها تغيير واقع النساء وتحقيق المزيد من المساواة، لا فقط بين الرجال والنساء، بل إن جوهر النسوية، في السياق العربي منذ انبثقت، هو تحقيق المساواة الاجتماعية، وتحقيق المواطنة باعتبار المرأة رمزا لجميع الفئات التي تعاني من التمييز. فخصوصية النسوية العربية كامنة في أنها عامل من عوامل تجديد البنية الاجتماعية بهدمها وإعادة بنائها، من بنية القبليّة وقيمها إلى بنية المواطنة عبر مسار النهضة المتواصل رغم العقبات.

وهذه النسوية التي تمثّل عنصراً بارزاً من عناصر الفعل الاجتماعي والفكري، لها أسماء لامعة وأخرى تعمل في صمت، ولها منظمات وجمعيات وجدت نفسها في قلب الصراع، وإن لهذه الحركات والجمعيات والاتحادات والأصوات النسائية المفردة تاريخاً، ولهذا التاريخ ماض قد ترك بصماته، وآخر أخفاها النسيان وتتطلب الحفر فيها والنّش عنها، وفرضية هذا المقال، أن النسوية في العالم العربي تأثرت بالنسوية الغربية لكتّها ليست تقليداً أعمى لها وتطوّرت بإسهامات الرجال من المصلحين، وكتّها لم تبدأ على أياديهم وحدهم، وإنما كانت النساء المنسيات أمهات هذه النسوية التي تجدد في المطالبة بحقوق النساء وكرامتهن بحسب ما تسمح به ظروف التاريخ وأحواله وصروفه. وهي تعبير عن رغبة في تغيير واقع النساء وكتّها أيضاً تأمل تغيير واقع التمييز نحو بنية اجتماعية أكثر عدالة.

ولسنا نعني بـ "النسوية العربية" شكلاً واحداً من أشكال التعبير النسوي، ولا نعني أيضاً حركة متسقة ومتكاملة بين النساء العربيات، ولا نقرّ بوجود وعي نسوي بكامل البلدان العربية يجعل النسوية حركة مدركة للصعوبات وللرهانات وللتحديات بل إن "النسوية العربية" لا تزال، من منظور تاريخي، في بداية التشكّل والتطور. وقد اجتمعت في 2009 باحثات ونسويات ضمن مؤتمر عقد في الجامعة الأمريكية في بيروت. وتمحور حول النسوية العربية لمحاولة تقييمها نظرياً وعملياً. وتمّ فيه الإقرار بوجود حركة نسوية عربية أصيلة، وإن من دون وجود شكل نسوي عربي وحيد شامل¹. ومن جهة أخرى نجد باحثات² ينكرن أن يكون التيار النسوي العربي كتلة منسجمة ومتألّفة، ويعتبرن أنه لا يمكن أن نعتبر النسوية العربية حركة بالمفهوم العلمي للكلمة. وتفسّر هؤلاء الباحثات ذلك بعوائق من خارج التيار النسوي وداخله كذكورية المجتمع وارتهاق الناشطين إلى تمويلات تحدّ من حريّتهم وبرجوازيّتهم، وإلى عدم توسيع شبكات تحالفهم وعلاقاتهم.

ويجدر التنبيه إلى الفرق بين نسوية ونسائية، فنحن في هذا المقال نستخدم نسوية بشكل عام لنعبّر عن مراحل تطوّر الفكر النسويّ من مرحلة ما قبل النسوية إلى المرحلة النسوية، بمعنى أن النسوية في منظورنا تشترط الوعي بها وبالخلفيات النظرية التي تحرك النساء ليتنظمن ضمن استراتيجية محددة لنيل حقوقهنّ،

1- النسوية العربية رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية- تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، 2012، ص 12.

2- صفاء صابر خليفة، المشاركة المدنية للشباب والبيئة العربية: ست سنوات على تحليل الخطاب وتقييم الفترة الماضية، نموذج مساهمة المرأة في الحياة السياسية العربية، في: مشاركة النساء في السلام، الأمن والعمليات الانتقالية في العالم العربي، مساهمة باحثات وباحثين، مؤتمر فريديريش إيبيرت/مساواة، بيروت، 16-17 نوفمبر 2017، صص 354-357.

فيما أن نضالات النساء اليومية التي تتم بشكل واع أو غير واع لا تعبر بالضرورة عن حدوث هذا الوعي بالخلفيات وبال الحاجة إلى التنظيم في حركة جامعة موحدة للجهود النسائية من أجل تأثير مباشر على حقوقهن وحيواتهن. لقد ذكرت حسن عبود في أحد مقالاتها أن مصطلح "نسوية" بدأ استعماله في التسعينات فيما كانت الكاتبات يستعملن قبل ذلك مصطلح "نسائيات"¹. وقد فسرت إلهام المرزوقي ارتباط النسوية العربية بظروف التحديث المنقوص في البلدان العربية وبنى لم تستوعب بعد المعايير العقلانية والتطور المطلوبين. فتخلف التنمية أدى، حسب رأيها، إلى غياب إمكانية تعريف لهذه النسوية العربية التي وجدت أمامها منذ نشأتها عقبات مضعفة اقتصادية وعالمية ترتبط بالهيمنة وبنى الاستغلال². ونحن نرى اليوم قوى نسائية يتحكم فيها السياق التاريخي، فتساعدتها التقنيات الحديثة على التعبير بشكل متزايد عن توقعها لتحقيق وجودها، وإن ظل ذلك التحديث المنقوص يمثل عائقا حقيقيا أمامها.

والنسوية في المنظور العلمي³ تركز أساسا على مفهوم فاعلية النساء وحركتهن، فهي الوعي بأن الظلم والتفرقة الواقعين على النساء ليسا مجرد صدفة تاريخية ولا مشكلة ثقافية أو جغرافية أو قضية مرتبطة بالفقر والجهل، بل أيضا توجد عوامل معقدة مباشرة وغير مباشرة تقع على النساء وحدهن ويعاني منها مجتمع بكامله. وهي حركة اجتماعية وسياسية تشير إلى عدم صحة الفصل التام بين المجالين العام والخاص، فالحياة الخاصة هي أيضا أمر سياسي ذلك أن قرارات النساء بالزواج والطلاق والانجاب تؤثر بسياسات الدولة. ويتمثل الوعي النسوي في الشعور والإدراك بمشكلة التمييز الواقع على النساء نتيجة لكونهن نساء بالأساس والالتزام بقضايا النساء من هذا المنطلق. وهي حسب آمال قرامي "حركة سياسية ذات أهداف اجتماعية تحولت إلى حركة اجتماعية تهدف إلى استقلالية المرأة وإبراز أهمية دورها في الحياة والدفاع عن حقوقها"⁴.

إن النسوية إذن في الأصل حركة سياسية غايتها إحداث تغييرات اجتماعية لفائدة النساء بتمكينهن من حقوقهن، ولكنها في السياق العربي ارتبطت بظروف تاريخية وبنسب النهضة والتحديث ومسارهما المتعثر، وأمسّت بمثابة فاعل من فواعل التغيير المأمول والنهضة الحقيقية المرتقبة. ولذلك يمكن عموما تقسيم هذه التيارات حسب مراحل التطور إلى ما قبل حدوث لحظة الوعي النسوي أي تلك اللحظة التي أمسكت فيها المرأة العربية قلمها لتنظيرها ونقدا وابداعا لتساهم بنفسها في التعبير عن احتجاجها وتوقها لتحطيم بنى التمييز. وقبل ذلك مرت النسوية بمراحل مهمة مهّدت السبيل لانبثاق الوعي بضرورة إعادة النظر في التاريخ العربي والإسلامي من منظور نسوي لتمكين النساء من حقوقهن. ومع أن جهود النساء في الأقطار العربية

1- حسن عبود، الخطابات المتباينة للنسوية والإسلام، باحثات، الكتاب 9، بيروت، ص 357.

2- إلهام المرزوقي، الحركة النسائية في تونس في القرن العشرين، ترجمة آمال قرامي، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2010.

3- انظر التعريف في: دليل للدراسات النسوية النسائية الشابة، نظرة للدراسات النسوية،

<https://nazra.org/sites/nazra/files/attachments/>

4- آمال قرامي، مقال النسوية الإسلامية، حركة نسوية جديدة أم استراتيجية لنيل الحقوق؟، في النسوية العربية رؤية نقدية، ص

كانت متفاوتة حسب طبيعة البيئة والظروف، إلا أننا سنحاول إجمالاً تلخيص تلك الجهود في ثلاث مراحل بارزة امتدت من أواخر القرن 19 إلى يومنا هذا:

- المرحلة الأولى: إرهاصات الوعي النسوي
- المرحلة الثانية: لحظة التسعينات: انبثاق الوعي النسوي
- المرحلة الثالثة: ما بعد الثورة التونسية والثورات العربية

2- المرحلة الأولى: إرهاصات الوعي النسوي العربي:

2-1- مرحلة المطالبة بالتّعليم:

تميّزت المرحلة الأولى لتكوّن الوعي النسوي العربي بانبثاقها ضمن سياق فكر التّهمّزة والإصلاح وخطابهما الذي يربط بين الوحدة الوطنية وحرية المرأة، ويركّز على المطالب الأساسية الأولى، أي الحق في التّعلّم والعمل أساساً. وطرحت في هذه المرحلة قضايا الحجاب والسّفور واحتدّ النقاش بين دعاة المعاصرة والتّجديد والأصالة والجمود، ويمكننا أن ننطلق في التأريخ لهذه المرحلة بالإشارة إلى دور الأميرة نازلي (ت. 1914) التي كانت تتقن أربع لغات، هي العربية والتركية والفرنسية والإنجليزية. ومكّنها ذلك من سعة الاطلاع على آداب الشعوب الأخرى، وكان لوالدها مكتبة ضخمة. ونشأت نشأة مكّنتها من أن تكون رائدة بإنشاء أوّل صالون ارتاده كثيرون تأثروا بما كان يجري فيه من نقاشات، من بينهم قاسم أمين ومحمد عبده والافغاني الذين ساهمت نازلي في تحسيسهم بالقضية النسائية في بوادرها الأولى¹. فكتب قاسم أمين (توفي 1908) كتابيه الشهيرين: تحرير المرأة والمرأة الجديدة ودعا فيهما إلى تعليم المرأة وحققها في العمل وخاض في قضية الحجاب والسّفور، وبرزت في هذه المرحلة كتابات أولى مهمة لرائدين كالطهطاوي (ت. 1873) وكتابه المرشد الأمين للبنات والبنين² دعا فيه إلى التّعليم المختلط وتعليم البنات، وحاجة الأمّة إلى ذلك. فكما تقرّ باحثات نسويّات³، يجدر بنا الانتباه إلى السرديات الأبوّية التي تجعل النّساء مجرد منفعلات بمبادرات المصلحين الأوائل في حين أنّه بإمكاننا العثور على أدلّة تؤكّد أنّ نساء عديدات من طبقة مرقّمة تلقّين تعليماً في طفولتهن في بيوتهن، واستطعن أن يؤثرن بشكل مباشر في تطور الفكر الإصلاحي واهتمامه بأحوال النساء، كما حدث مع تأثر قاسم أمين بالحوارات التي كانت تدور بينه وبين الاميرة نازلي في صالونها.

وقد سبقته إلى طرح قضايا النساء أقلام نسائية كعائشة تيمور (ت. 1902) واللبنانية زينب فواز (ت. 1914)، فوضعت الأولى كتاباً في القوامة وشروطها ومعناها، وكتبت الثانية تدعو لحرية المرأة وتدافع عن حقوقها في مجموعة من الرسائل تحمل عنوان "الرسائل الزينبية"، أو كما تأثر الطاهر الحداد

1- انظر ترجمتها في: أحمد رجائي، 1000 شخصية نسائية مصرية، سلسلة الموسوعة، ص 113.

2- الطهطاوي رفاة رافع، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1977.

3- ميرفت حاتم، ماذا تريد النساء؟ في النسوية العربية رؤية نقدية، ص 103.

بالحوارات التي كانت تدور بينه وبين النساء اللواتي يأتين يشتكين أوضاعهن الاجتماعية الصعبة في دكان أحد المشايخ الذين كان يجلس حذوهم. وكان قادرا حينئذ على مراقبة معاناتهن عن كثب. وقد وصف صدى تلك المحاورات والمعاناة في قسم من كتابه امرأتنا في الشريعة والمجتمع¹.

إنه ينبغي أن ننبه، ونحن نلخص أهم سمات هذه المرحلة الأولى إلى التاريخ الذي لم يكتب وبقي منسيا، على نساء كن يعملن في صمت وفي عتمة، ولم يحتفظ لنا التاريخ بأسمائهن، ولكنهن آثرن بشجاعتهم ويعملن الدائم في تطوير الأسئلة حول المرأة العربية وأوضاعها البالية. وكنّ أحيانا في مواجهة تلك البنى التقليدية بكل جرأة. لقد لعبت التجربة الشخصية دورا مهما في تطوير وعي النساء بمنزلتهن ومحاولتهن تحسين وضعهن، فخصّصت هدى الشعراوي- التي عاشت التمييز في طفولتها، وحرمت من التعلم في المدارس، وزوّجت باكرا، حياتها للتحسيس بحقوق النساء - في 1908 قاعة في الجامعة لتعليم النساء وتأسس الاتحاد النسائي المصري في 1923. ونزعت هدى الشعراوي الحجاب، وأسست في 1966 جمعية تحمل اسمها. وفي لبنان نظرت نظيرة زين الدين في 1928 للسفور والحجاب ولخلعه وكانت لحظة مهمة فارقة في تاريخ الوعي النسائي بقضاياهن. وتميزت هذه الفترة عموما ببوادر أولى للحراك النسائي أبرزت قدرتهن على مواجهة قدرهن في أحلك الظروف.

وتؤرخ إلهام المرزوقي للحركة النسائية التونسية بالعودة إلى مرحلة ما قبل الثلاثينات مشيرة إلى أهمية الاحتجاج الرمزي الذي قامت به حبيبة المنشاري ومنويّة الورتاني سنتي 1924 و1929 والذي أعلن انطلاق الوعي النسائي بقضية الحق في المساواة وفي المشاركة في الحياة العامة. لقد ساهمت المرأة التونسية في تلك الفترة التاريخية في الحراك ضد الاستعمار وفي الخروج إلى الفضاء العمومي في حركة رمزية احتجاجية أعلنت معركة السفور ودلت على قدرة النساء على مواجهة تحديات المجتمع وأعرافه وظروفه الاقتصادية والاجتماعية. وليس الأمر حكرا على المصريات والتونسيات فقط، بل تشابهت في هذه الفترة التاريخية حركة النساء العربيات ومساهمتهن في مقاومة الاستعمار في بلدانهم، وحتى في بلد جامد التقاليد كالسعودية استطاعت المرأة في هذه المرحلة أن تشرع بالتعبير عن نفسها بالكتابة، ونشر لها بعض المذكرات والمقالات². فقد ظهرت منذ 1911 حركة أدبية ساهمت فيها الكاتبة ملك حفني ناصف 1886-1918 ولبيبة هاشم محررة فتاة الشرق، وأثرت أيما تأثير في النساء العربيات في كامل البلدان العربية. وازداد الاهتمام بما ينتجه النساء وما يبرعن فيه، فكتب حسن حسني عبد الوهاب في تونس في 1917 كتابه "شبهيرات تونسيات".

وخلاصة هذه المرحلة تتمثل في بروز تحرك نسائي في المجال العام احتجاجا ضد الاستعمار أو ضد التمييز والحرمان من الحق في التعليم. ويساند هذا التحرك النسائي فكر النهضة والإصلاح المنبثق عن السياق التاريخي برمته. وسيزداد هذا الوعي قدرة على التعبير عن نفسه والبروز بالتقدم في الزمن وبتطور الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

1 - الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع.

2 - هتون أجواد الفاسي، في مقالها: هل هناك نسوية سعودية؟ في النسوية العربية، رؤية نقدية، ص 167.

لقد ظهرت بوادر الوعي النسوي في شتى الأقطار العربية حتى الأشدّ تحفظاً فيما يخصّ حقوق النساء، وهي، وإن كانت مواقف فردية أحياناً لغياب مشروعية الحديث عن تنظيم نسوي أو تيار نسوي، فإنّه لا يمكن التقليل من شأنها، وقد انتشرت هذه الموجة على كامل أقطار البلاد العربية، في شكل صحف وكتب ومقالات. وأُسست مجلّات للدّفاع عن النساء وحُبرّت كتب عديدة. وصدحت النساء بمواقفهن مثل تلك المواقف النسوية لسعوديات يقاومن البنى الجامدة، ويحاولن بكلّ شجاعة إيصال أصواتهنّ. ومن ذلك مقالة للردّ على فكرة أنّ النساء ناقصات عقل ودين في مجلة قريش سنة 1959¹، وغير ذلك من الأمثلة التي تركها لنا تاريخ الفعل النسائي الجبار المقاوم لكلّ البنى الجامدة. ومن ذلك اقتحام السعوديات لمقاعد العلم والدراسة رغم معارضة السّلط الدينية المتشدّدة. وستثمر كلّ هذه المقاومة النسائية وحصول أعداد غفيرة من نساء العالم العربي على التربية والتعليم وتمسّك بعضهن بالتدرج في التعليم إلى مراحل الجامعة والدكتورا، سيثمر كلّ هذا الواقع الجديد ثماره في التسعينات.

2-2- ما بعد الحرب العالمية الثانية: المساهمة في حركات التحرّر:

انخرطت الأصوات العربية النسائية الصاعدة والقوى الفاعلة في حركات التحرّر الوطني، وساهمن بشكل متزايد في الحراك النقابي والسياسي وفي معارك الاستقلال. وارتبطت رهانات الدولة الوطنيّة في هذه المرحلة بتحرير النساء وتعليمهن وتشريكهنّ في بناء الأوطان. وازدادت الأصوات النسائية وضوحاً، وتزامن إصدار مجلات نسائيّة عديدة مع تأسيس الجمعيات في كلّ البلاد العربية.

فقد تميزت مرحلة الثلاثينات وما بعدها بنشأة أولى المؤسّسات الرسمية النسائية التي انطلقت على إثر صدور بعض الكتب الرائدة والحراك المهمّ، فتأسس في 1936 الاتّحاد النسائي الإسلامي التونسي و1945 اتّحاد المرأة الأردني الذي اهتمّ بالتصدي للتمييز أساساً. وفي سنة 1953 تأسّس نادي البحرين للسيدات لمساعدة الفقراء وتعليم النساء المهارات الأساسية. وفي 1965 تأسس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية ومثّل قاعدة من قواعد منظمة التحرير الفلسطينية. وفي 1966 تأسّست جمعية هدى الشعراوي. ودعت للمقاومة والدفاع عن القضايا العربية، وفي 1975 تأسس الاتّحاد النسائي العام بالإمارات للمطالبة بحقوق النساء في التعليم أساساً.

لقد تميزت هذه المرحلة بالتزام النساء بقضايا تحرير الأوطان وببدايات المطالبة بالحقوق السياسية، فخرجت النساء في مظاهرات تنديدا بالاستعمار كتلك المظاهرة التي خرجت فيها نساء تونسيات سنة 1939 في باب سعدون، وقبض فيها على 12 امرأة. وساهمت النساء الريفيات مساهمة كبرى في معاضدة "الفلاحة-المقاومين" بالبلاد التونسية بين 1952 و1954. وتجمّع النساء سنة 1955 لمطالبة الحكومة بحقوقهن المدنية والمساواة مع الرجال. وتوجت هذه المساعي في 1956 بإصدار مجلة الأحوال الشخصية بتونس. غير أنّ ثمار هذه البذور النسوية المزروعة في المجتمعات العربية لم تزهر في كل البلدان بنفس الوقت ولا بنفس الدرجة، ففي السعودية مثلاً لم يتمّ الاعتراف أصلاً بقضية حقوق النساء إلا سنة 2003 على حدّ قول الباحثة

1- ذكرت هذا المثال هتون أجواد الفاسي، في مقالها: هل هناك نسوية سعودية؟ في النسوية العربية، رؤية نقدية، ص 167.

السعودية هتون أجواد الفاسي، وقد تأخر ذلك الاعتراف، وتأخرت معه مكاسب النساء، فيما استطاعت النسوة التونسيّات أن يقطعن أشواطاً نحو المزيد من الحقوق والحريات، ونحو المزيد من التحرّر من الأغلال. فلذلك لا يمكن الحديث عن حركة منسجمة، والحال أنّ لكلّ بلد عربيّ ظروفه وأنّ النساء العربيات اللواتي بدأن تقريبا من نفس النقطة لم يصلن إلى تحقيق نفس المنجزات بعد، لأسباب تتعلق بالسياسة والاقتصاد والحروب والقوى التي تشد إلى الوراء. وسيزداد هذا الواقع النسوي تمزّقا وتفاوتا بمرور السّنوات.

3- المرحلة الثانية: لحظة التسعينات:

3-1- انبثاق الوعي النسوي والمطالبة بالحقوق السياسية:

انبثق في التسعينات الوعي النسوي بالمفهوم الاصطلاحي مستقلاً عن السّلطة القائمة في جلّ البلدان العربية. فقد صعدت في هذه الفترة الدولة القوميّة، وحاولت احتواء الأصوات النسائية وإخضاعها لسلطتها فنشأت نسويّة يُصطلح عليها بنسويّة الدولة، وتصاعدت في هذه الفترة تيارات الإسلام السياسي، وعلت الصحوة الإسلامية، فتزايدت فاعليّة التيارات النسويّة، فقد كانت بمثابة ردّ فعل على هذا التنامي المتزايد للأسلمة الذي يهدّد ويستهدف النّساء وحقوقهنّ أساساً.

وهكذا فقد بدأت النسويّات ينفصلن عن السّلطة القائمة ليحدثن أولى المنظمات النسائية المستقلّة، فانفصلت لجنة سيّدات الوفد في مصر عن حزب الوفد بسبب تجاهل الوفد لآراء اللّجنة النسائية. وأسّست إلهام المرزوقي سنة 1978 نادي قضايا النساء ومجلّة نساء سنة 1985. وصعد تيار نسويّ يساريّ يعارض السّلطة القائمة. وتأسّست في 1989 جمعية النساء الديمقراطيات التونسيّة متصدية لسياسات الدولة ومستقلة عنها. وظهرت هذه الجمعيات المناهضة للصحوة الإسلاميّة وللإستبداد في الجزائر والمغرب كذلك، وفي 1985 تأسّست الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب وكانت تابعة لحزب التقدم والاشتراكية. وتأسّست في الجزائر جمعيات نسائية مستقلة بعد إصدار قانون الجمعيات سنة 1989، وركّزت هذه الجمعيات على المطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء، من ذلك الجمعية من أجل المساواة بين الرجال والنساء أمام القانون، وجمعية النّساء من أجل المساواة والمواطنة. وامتدت هذه الحركة المستقلة في المغرب العربيّ خاصّة وازداد وعيها بحضور فواعلها المؤتمرات العالمية التي لعبت دوراً في التأكيد على التلازم الضروري بين الديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان والسّلام، وتمسكت هذه الجمعيات النسائية المستقلة في تونس والمغرب والجزائر بالدّفاع عن هذا التّلازم بين قضايا النّساء وقضايا الديمقراطية، فوجدت نفسها في مواجهة الفكر السلفي من جهة والأنظمة السياسية الحاكمة التي ضيّقت عليها وعطلت نجاجتها من جهة أخرى.

وفي السعودية تعالت الأصوات النسائية سنة 1990 للمطالبة بالحقّ في قيادة السيارة. لكنهنّ واجهنّ قمعاً شديداً وضغطاً تحركه قوى دينية متشدّدة.

لقد شمل الحراك النسائيّ المستقل أوساطاً متعلّمة استفادت من التعليم الذي تلقّته في سنوات الاستقلال الأولى وبدأ يعطي ثماره، وفي تونس نشطت مجموعات من النساء المتعلّقات والعاملات، أبرزهنّ

لجنة المرأة العاملة صلب الاتحاد العام التونسي للشغل، ولجنة المرأة في صلب المنظمة التونسية للدفاع عن حقوق النساء الديمقراطيات التي تكوّنت من جامعيّات طالبين بمكاسب حقوقية. وكان السعي الأساسي هو الاستقلال عن السلطة.

لقد تميّزت هذه الفترة بتعدّد التيارات النسوية وتنوعها، فنجد نسوية تطلق على نفسها مصطلح: نسوية إسلامية، ظهرت تقريبا بعد الثورة الإيرانية وساهمت فيها نساء تصاعدت معهنّ آمال الصّحوة الإسلاميّة تمسكّن بما يسمّينه ثوابت دينية كالحجاب وغيره، ممّا يطلق عليه بالحدود البيتيّة، فأثرت هذه الفاعلية في تيارات الصّحوة التي باتت تشجّع النساء المنضويات تحتها على المبادرة والأخذ بزمام الفاعليّة النسوية الإسلاميّة، ثم سبّرت نسوية إسلامية لها بعد ثان غير إخواني منطلقها مراجعة التأويل الذكوري للتّصوص الدينية ومحاولة جعل الإسلام متلائما مع العصر ومع الاجتهادات المعاصرة. وتميّزت في هذه النسوية أصوات مجدّدة تملك معرفة دينيّة وتأويليّة جديدة كأمينة ودود وأسماء المرابط في المغرب وزهية جويرو في تونس. ونجد النسوية العلمانية التي تشعبت بدورها أيديولوجيا إلى ليبرالية ويسارية واستمرت إلى جانب تلك التيارات المتصارعة نسوية الدولة المتمثلة في الاتّحادات القومية التي ترعاها الدولة. وتمسّكت الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات بهذه العلمنة وبالمطالبة بالفصل بين الدين والدولة معتبرة أنّ تحقيق مطالب النساء في الكرامة والعدل والمساواة لا يتحقق إلا بتحقيق العلمنة الضرورية.

وبذلك يمكننا أن نلاحظ أنّ النسوية في العالم العربي بدأت مرتكزة على تعاليم الإسلام وقيمه، ونبعت من مفهوم الاجتهاد الفقهي نفسه، ومن مرجعية فقهية ودينية، ثم أمست ذات طابع قومي مع صعود الدولة القومية، ثم مع صعود الصّحوة الإسلامية افتقرت إلى نسوية إسلامية ونسوية علمانية مضادة. وتولّدت نسوية في خضم الصراع التاريخي من مخاض هذا الخطاب النهضويّ حول المرأة، وهذا يؤكّد على أصالة هذه التيارات الفكرية النابعة من عمق حاجة النّساء للتّغيير ومن حصول الوعي لديهنّ بحقوقهنّ المسلوبة ومن منظومة الفقه ذاتها التي أتاحت لهنّ بابا للتأويل والتّجديد. فالنسوية بذلك ليست غريبة عن تربتها وعن مشاغل النّساء وحاجاتهن.

لقد تأثرت النسوية العربية بالتيارات الأيديولوجية التي انتشرت في العالم العربي أيّما تأثر، فأمست الليبرالية والماركسية ومنتجاتهما الفكرية تغذّي هذه الاتجاهات، وتعمّق مفاهيمها، ولكن ذلك قد ساهم في تشتيت الجهود النسائية وإضعاف فاعلية هؤلاء وخسارتهم الوقت ومعارك عديدة خضنها، أهمّها معركة المشاركة السياسية في الوقت الذي أمست فيه كلّ النّساء العربيّات قادرات على المطالبة بالحقّ في التّعليم، وقد كان ذلك الحقّ البسيط في بداية القرن العشرين محلّ شكّ وتفاوض.

إن لحظة انبثاق هذا الوعي النسوي قد مثلت نقطة فارقة بين النسوية المنبثقة من الفكر الإصلاحي ومن مفهوم الاجتهاد الفقهي نفسه، ونسوية لها أسس علمانية متأثرة بالتيارات الغربية دون أن تكون منبثّة عن جذورها وعن حاجيات النساء. فوجدت النسوية العلمانية خاصّة في بلاد المغرب العربي نفسها في قلب الصراع السياسيّ من أجل الديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان.

4- المرحلة الثالثة: ما بعد الثورة التونسية والثورات العربية:

4-1- المشاركة في الثورات وتحقيق الذات:

اختلفت السياقات العربية اختلافا شديدا بين ثورات نجحت نسبيا وثورات أدت إلى سقوط الأنظمة والدخول في الفوضى والمجهول، وأمست التحديات التي تواجهها الأصوات النسائية وتنظيماتها أو حتى مبادرات النساء الفردية متزايدة بشكل هائل، فقد فرض سياق العالم الجديد قواعد العولمة القاسية، وفرضت التكنولوجيات الحديثة واقعها الخاص الحامل لشروط تطوير الحركات النسائية وعرقلتها معا. فازدادت جهود الفاعلات والفاعلين، وازدادت الضغوط لانفتاح الفضاء الرقمي ولتعدد المعرفلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية.

لقد تعالت أصوات الحركات النسائية في تونس تطالب بالحفاظ على المكتسبات التي تهددها الفترة الانتقالية وتصاعد الحركات الإسلامية ووصولها للحكم، واقترحت مؤسسات الدولة نفسها مشاريع تتعلق بإلغاء التمييز وإقرار المساواة التامة، وأثار هذا المشروع الرئاسي المقترح في عيد المرأة التونسية سنة 2017 جدلا كبيرا بين مؤيدين ورافضين. فنزلت القوى النسائية والنسوية والمدنية والمتعاطفة للشارع تطالب بالمساواة التامة وتشبث بحقوقها وتضغط لأجل المواطنة التامة.

وفي المغرب علت أصوات النساء يطالبن بالمساواة في الموارد، وكذلك في الجزائر بعد الحراك السياسي سنة 2018 تزايدت الفرصة للمطالبة بالمساواة التامة. ويمكننا ملاحظة ارتفاع الصوت النسائي بكامل البلدان العربية، فأمست المرأة فاعلا واضحا بارزا تقود المظاهرات المناهضة للنظام كما حدث في السودان وفي مصر وفي الجزائر وتطالب بحقوقها السياسية والاقتصادية.

لكن أوضاع النساء في بلدان كالعراق وسوريا تشهد المزيد من الصعوبات والتقهقر والتحديات التي تعيدهن إلى نقطة كنّ في بلدانهم قد تجاوزنها، ففي أثناء سيطرة تنظيم داعش على العراق وجزء من الأراضي السورية شهدت حقوق النساء تراجعاً كلياً، وبرزت ظواهر كدنا نعتقد أنه من المستحيل عودتها للوجود، كالتسبي والاعتصاب الجنسي الجماعي المشروع الذي مورس على الأيزيديات والكرديات وغيرهن من النساء اللواتي لم يخضعن. وتقهقرت حقوق النساء فعاد تعدد الزوجات، ومورست عليهن مظاهر عنف رمزي وجسدي عنيف بلا هوادة. وبذلك فإنّ الوقائع تثبت أن حقوق النساء في تهديد دائم، وأنّ النسوية العربية لا يزال أمامها عقبات مهولة لتتمكّن من تحقيق تقدم حقيقي ملموس يغيّر في حياة النساء العربيات.

أما في بلدان كتونس والمغرب والجزائر ولبنان ومصر فقد تزايدت في فترة بعد الثورات العربية الحركات الاحتجاجية وردّات الفعل من أجل المزيد من الحقوق والقوانين والتشريعات وتزايدت آمال الحركة النسوية في جل البلدان العربية لما تيسّر للنساء من فرص للحراك السياسي والحقوق، ومن حريات خاصة في بلد كتونس التي ازدادت فيها الجمعيات والمنظمات النسوية وغيرها. وساهمت الثورات في نقل النساء إلى قلب الحدث السياسي والمشهد الإعلامي والعام. فأثبتت النساء قدراتهن وكفاءتهن في القيادة والتعبير والاحتجاج والمقاومة وأكّدن إرادتهن في التغيير الاجتماعي والسياسي.

وتميّزت النسوية السعودية بحراك مهمّ في هذا السياق المتغيّر تساعدهنّ في ذلك ضغوط كثيفة لإقرار إصلاحات اجتماعية جذريّة في المملكة وانفتاح افتراضيّ غير ممكن التحكّم فيه ساعد النساء على الاحتجاج والمقارنة بغيرهن، والتثقف والمطالبة بحقوقهن، إضافة إلى تزايد الحراك الثقافي من نسوة أسهمن بأقلامهن في التعبير عن همومهنّ وهموم النساء الخليجيات اللواتي يخضعن لسلطة مجتمع محافظ فيه تراتبيّة تظلم النساء. وتمكّنت السعوديات من الطّفر ببعض المطالب، كقيادة السيارة وطرح مسألة الولاية والوصاية والحقّ في العمل والتمكين السياسي والحق في الانتخاب. ويمكن أن نعتبر هذه النتائج التي حققتها النسوية السعودية، على بساطتها، مهولة وعملاقة في مستوى رمزيّ حين نقارنها بما تعرّضن له في التسعينات من غضب وعقوبات، ويمكننا أيضا أن نعتبر هذه النسوية نموذجا لتأثير ثورة التكنولوجيا ووسائل الاتّصال والتواصل الاجتماعي. غير أنّ الطريق لا يزال صعبا عسيرا، ولا تزال التّحديات أمام كلّ النسوة العربيات مهولة.

5- الخاتمة: مستقبل الحركات النسوية العربية والرهانات الصعبة:

رغم كل الجهود المبذولة من النساء العربيات ومن فواعل الحراك النسويّ العربيّ المعاصر لا يمكن الحديث حقّا عن نسوية عربية موحّدة وبالمفهوم العلمي الدقيق كما هو الشأن في الحركات النسوية الغربية التي خضعت لمراجعات، وأرّخ لها بموجات أولى وثانية وثالثة وصولا إلى الحديث عما بعد النسوية¹. فهذه التيارات النسوية العربية لا تمثّل كتلا منسجمة ومتألّفة وهي تعمل بشكل فرديّ، وتتأسّس على جمعيات مجهدة، وتخضع للمتغيرات السياسية لهشاشتها وعدم صلابة أسسها. ولعلّنا "بحاجة في الوطن العربي إلى تعلّم الكثير من زميلاتنا في شبه القارة الهندية، وفي سائر أرجاء آسيا وبلدان افريقيا وكذلك من النساء السّود والمهاجرات إلى أوروبا والولايات المتحدة"²

لكن، مع ذلك، يمكن الجزم بوجود آمال نسوية عريضة يحركها انتماء هؤلاء النساء لثقافة عربية إسلامية لم تحسم بعد علاقتها بالتاريخ وبالعروبة والهوية، ولم تجدد بعد علاقات الأفراد فيها ببعضهم بعضا ولم تحسم بعد علاقتها بماضيها وبمستقبلها، فما يوحد هؤلاء النساء العربيات هو العراقيل اللواتي يجدنها أمامهنّ بسبب بنية ثقافية تميّز بين الأفراد وبسبب دونية مرتبتهم وتردّي التنمية الاقتصادية في بلدانهم، وخضوعهم للفقر وللتهميش والعنف بسبب هذا التردّي السياسي والاقتصادي المبرّر تبريرا دينيا والذي تغطّي عورته القوانين.

وبالرغم من كلّ ما تقدّم، فقد تمكن هؤلاء النساء ومجتمعهم وقواه الحيّة من تحقيق تقدّم ولو نسبيّ، فحازت السعوديات على الحقّ في سياقة السيارة ودفعت التونسيات المجتمع للنقاش العميق حول الحق في المساواة في الموارد ولا تزال النساء في الأراضي المحتلة والأنظمة المتعثّرة يقاومن أصنافا متعدّدة من

1- انظر حوارا مع أمال قرامي: لا توجد حركة نسوية في العالم العربي في <https://aawsat.com/home/article/150616>، عوين 2019/07/6.

2- جين سعيد المقدسي، حقوق المرأة، الفكر النسوي ولغة الحركات النسائية العربية، النسوية العربية، رؤية نقدية، ص 60.

التحديات كالأستعمار والاسيطان والقهر في فلسطين وتهاوي الأمن والنظام في ليبيا وسوريا والحكم العسكري في السودان والحرب والمجاعة في اليمن.

إنّ البلدان العربية تفرض على مواطنيها تحديات هائلة لمواجهة امتحان التاريخ المعاصر، وقد استعدت النساء بشكل تلقائيّ طبيعيّ للدفاع عن الحياة والحقوق وللتنظّم في البلدان الأقلّ فوضى لمواجهة الثقافة الذكورية والرأسمالية المتوحّشة والفساد والتمييز.

وأمتت الحركة التونسية نموذجاً لتقدّمها في الحصول على حقوق لا تزال أملاً في بلدان عربية عديدة كمنع تعدّد الزوجات وتنظيم الطلاق والحصول على الحقّ في الانتخاب والمشاركة السياسيّة وقوانين التمكين والتنافس. وهكذا فقد أمتت مسؤوليّة التونسيّات عسيرة للقيام بمراجعات وبمباشرة النقد الذاتي والتمحيص لمعرفة الهنات وضبط خطة للعمل المستقبلي. فواقع النسويّة العربية معقد ومختلف، ولا وجود لهياكل جامعة تشجّعه وتنظّمه، ولكن مستقبله واعد بلا شكّ، من أجل النضال للمزيد من الحقوق السياسية والحدّ من العنف السياسيّ وكشفه والمشاركة في إحلال السلام وتحقيق التنمية العادلة والخروج من الفوات التاريخي، وليس مطلب النساء العربيات سوى الحصول على مواطنتهن التامة وهذه المواطنة هي اتجاه المستقبل الذي يحدّد مستقبل الأوطان العربية برمتها، فإذا تحقّقت هذه المواطنة تحقّقت الأوطان، وإذا تعسّرت هذه المواطنة تعسّرت الأوطان، فمستقبل النسويّة العربية هو في حقيقة الامر متطابق تطابقاً تاماً مع مستقبل الأوطان العربية. إن خيراً فخير وإن شراً فشرّ.



المراجع:

- 1- أبو بكر، أميمة، النسوية الإسلامية بين إشكاليات الداخل والخارج، مجلة طيبة، العدد 7، القاهرة، 2006.
- 2- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999.
- 3- بن سلامة، رجاء، النساء في الخطاب العربي المعاصر، منشورات تجمع الباحثات، بيروت، ط1، 2004.
- 4- تاريخ الحركات النسائية في العالم العربي، وضع المرأة العربية 2005، الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا.
- 5- جدعان، فهيم، خارج السّرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت، 2012.
- 6- جماعي، النسوية العربية رؤية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية- تجمع الباحثات اللبنايات، بيروت، 2012.
- 7- جويرو، زهية، الواد الجديد مقالات في القنوى وفقه النساء، مسكيليانى للنشر، ط1، 2014.
- 8- الحداد الطاهر، امراتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، الدار التونسية للكتاب، ط5، 1989.
- 9- الحداد، محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحى العربى، دار الطليعة، بيروت.
- 10- رجائي أحمد، 1000 شخصية نسائية مصرية، سلسلة الموسوعة
- 11- صابر، خليفة صفاء، المشاركة المدنية للشباب والبيئة العربية: ستّ سنوات على تحليل الخطاب وتقييم الفترة الماضية، نموذج مساهمة المرأة في الحياة السياسية العربية، في: مشاركة النساء في السلام، الأمن والعمليات الانتقالية في اعالم العربي، مساهمة باحثات وباحثين، مؤتمر فريدريش إيبرت/مساواة، بيروت، 16-17 نوفمبر 2017.
- 12- عبود، حسن، الخطابات المتباينة للنسوية والإسلام، باحثات، الكتاب 9، بيروت.
- 13- المرزوقي، إلهام، الحركة النسائية في تونس في القرن العشرين، ترجمة أمال قرامي، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2010.
- 14- قرامي، أمال: حوار معها: لا توجد حركة نسوية في العالم العربي! في: <https://aawsat.com/home/article/150616>، عوين 2019/07/6.
- 15- دليل للدراسات النسوية النسائية الشابة، نظرة للدراسات النسوية: <https://nazra.org/sites/nazra/files/attachments/>

**المجتمع المدني كأفق للتفكير
وكرهان حقيقي للتنمية البشرية**

**Civil society as a horizon of reflection and a real bet
for human development**

معاذ النجاري

**باحث في علم الاجتماع، جامعة سيدي محمد بن عبد
الله
فاس - المغرب**

mouad1983@gmail.com



المجتمع المدني كأفق للتفكير وكرهان حقيقي للتنمية البشرية

معاذ النجاري

الملخص:

حاولت الورقة البحثية البحث في أصول تشكل مفهوم المجتمع المدني مع التركيز على المنظور السوسيولوجي في تحديد هذا المفهوم باعتباره مجموع المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيرات والمنافع العامة دون تدخل الحكومة أو توسطها. وبذلك، فإن الوظيفة الأساسية لهذا المجتمع إذا ما تمكن من الوصول إلى مرحلة التماسس والتنظيم القوي والفعال، هي لعب دور الوساطة بين الفرد والمواطن الأعزل والدولة القوية مطلقة السيادة، مع إبراز أهمية المجتمع المدني في تحقيق التنمية البشرية. الكلمات المفتاح: المجتمع المدني، التنمية البشرية، الديمقراطية، السلطة، المغرب

Abstract:

The research paper attempted to research the origins of the concept of civil society with a focus on the sociological perspective in defining this concept as a group of institutions that allow individuals to gain access to public goods and benefits without government interference or mediation, and thus the primary function of this society if it is not able to reach the stage of cohesion and strong and effective organization. It is to play the mediating role between the individual and the defenseless citizen and the strong and absolute sovereign state while highlighting the importance of civil society in human development.

Keywords: civil society, human development, democracy, authority, Morocco.

1- المقدمة:

شاع استخدام تعبير "المجتمع المدني" في النقاشات السياسية والاقتصادية في الثمانينات عندما بدأ بالتشكل من خلال حركات غير تابعة للدولة تتحدى الأنظمة الاستبدادية، خاصة في وسط أوروبا وأمريكا اللاتينية وشرقها. ويعد هذا التعبير من المفاهيم الحديثة التي ترسخت بقوة في الفكر الديمقراطي. ومع تزايد أهميته، أضحى المفهوم الأكثر توظيفاً واستخداماً في أبعاد عديدة وسياقات مختلفة مما زاد من تشوشه واضطرابه وحجّب ضرورة التفكير في تأصيله النظري، وغيب إلى حد كبير إمكانية تناوله النقدي، فبقي من المفاهيم الأكثر إثارة للنقاش لأن دلالاته لم تكن محددة بنفس الطريقة بالنسبة إلى الجميع وهذا ما يجعله مشحوناً ومحاطاً بالتباسات عديدة خاصة في استعمالات المفكرين المتنوعة له وتبنيه من طرف مختلف التنظيمات الحكومية والحزبية والنقابية.

2- المجتمع المدني: المفهوم والدلالة الاشتقاقية:

يرجع الفضل بشكل مباشر في انتشار اصطلاح المجتمع المدني إلى الكتاب المشهور الموسوم بـ "مقال في تاريخ المجتمع المدني" الذي ظهر سنة 1767 للفيلسوف الاسكتلندي التنويري آدم فيرجسون Adam Ferguson (1723-1817) حيث قدّم في هذا الكتاب نظرية تشرح مراحل تطور الإنسانية من الناحية الاجتماعية الثقافية وأقرّ بوجود ثلاث مراحل للتطور الثقافي الاجتماعي تتوزّع على النحو التالي⁽¹⁾:

-المرحلة الأولى: هي المرحلة الوحشية التي كان يتصرف فيها الإنسان وفق منطق الغريزة الحيوانية.

-المرحلة الثانية: هي المرحلة البربرية التي ظهرت فيها الملكية الخاصة حيث ظهر المجتمع التجاري القائم على المصلحة الذاتية وتحقيق الثروة.

-المرحلة الثالثة: هي مرحلة المجتمع المدني الذي ظهرت فيه الروابط الاجتماعية الراقية، مجتمع تحكمه الأخلاق، وتسوده نظم سياسية حرة وغير مستبدة، ويسيطر على النزعات البربرية والفردية والأنانية، وقد مثّلت هذه المرحلة الحضارة في جانبها المتمدين.

لا يمكن لأي مفهوم/ مصطلح، كما هو مقرر لدى الدارسين لعلم المصطلحات، أن يدرس خارج إطار السياق التاريخي الذي تكون فيه ونشأ، وعليه فالمعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية تؤثر بالغ الأثر في تحديد مفهوم المجتمع المدني⁽²⁾، لذلك نجد الباحث محمد الغيلاني يقول بأن البحث في جذور المجتمع المدني يكاد يكون مستحيلاً بالنظر إلى الطبيعة المعقدة والمتداخلة للتحويلات والانتقالات التي رافقت أعمال وجهود ترجمة النصوص التأسيسية للفكر الفلسفي والسياسي والاجتماعي، ويضيف قائلاً: تاريخ المجتمع المدني، يعد أطول وأقدم التواريخ كلها. ذلك أن تحول المفهوم من لغة إلى أخرى، وما واكب ذلك من انتقال لمضامين مجمل السياقات، السوسيوسياسية، والملاى بالتّنوع والتعدد حد التناقض

1- محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني عند هيجل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، ص: 19.

2- رشيد جرموني، "المجتمع المدني بين السياق الكوني والتجربة المغربية"، مجلة فكر ونقد، عدد 97، أبريل 2008، ص: 22.

والتنافر، عبر تاريخ طويل ومعقد، يضعنا، بالنظر إلى كل هذه الحثيات أمام مفهوم تاريخي شديد الحساسية إزاء التعريفات الإجرائية والتي ربما تقلل من أهميته النظرية والمعرفية⁽¹⁾. ورغم هذه المحاذير الاستمولوجية التي أبداهها الباحث محمد الغيلاني فإن الإمساك بهذا المفهوم يقتضي من الناحية العلمية والمنهجية تحديدا واضحا يرفع عنه كل لبس، ويساعد على الاقتراب منه أكثر.

فما هي دلالة المجتمع المدني؟

2-1- الدلالة الاشتقاقية للمفهوم:

يمكن إجمال أهم ما توصل إليه الباحث أحمد الغيلاني في أن civil في اللاتينية مرادف Political في الإغريقية، كما أن Polis في الإغريقية و Civitas في اللاتينية لا يؤديان الدلالة نفسها، فمفهوم Polis له وجود مستقل بصرف النظر عن العلاقات التي تنسجها مكوناته. ومع ذلك، لا يبدو واضحا ما إذا كان لهذا التمييز تأثيراً على التعارض القائم في أزمنتنا المعاصرة بين Civil society و Political society⁽²⁾. هذا ويتحوّل الباحث إلى الإقرار بأن مفهوم المجتمع المدني له أصل فيما تركه أرسطو 350 ق.م، ويحتمل أن يكون المفهوم ترجمة مفترضة لمفهوم Potiliké Kononia الذي ورد ضمن كتابي أرسطو Politiqué و Ethique a Nicommaqué. وقد تمّت أول تجربة لترجمة الكتاب الأول إلى اللاتينية سنة 1260م ومنها إلى الإنجليزية والفرنسية وباقي لغات أوروبا⁽³⁾.

وضمن هذا التعريف العام لمفهوم المجتمع المدني، انتقل بنا المؤلف إلى الحفر في دلالاته في اللغتين الألمانية والفرنسية، فبالنسبة إلى الأولى وجد أن مفهوم Gesellschaft Burgerliche ينطوي على دالتين: فالأولى تعني المجتمع المدني، وأما الثانية فتحيل على المجتمع البورجوازي. ويحيلنا كل من مفهوم civil ومفهوم Burger على التعارض مع الدين. من هنا فإن المجتمع المدني مجتمع لا ئكي بطبيعته وفي جوهره، وهو الذي قام على أساس مناهضة الكنيسة ومجتمع الإكليروس... بل يمكن القول إن مسار العلمنة (Laïcité) الذي تعرضت له في الغرب، والذي طبع نهاية العصر الوسيط يبدو وكما لو أنه البداية الرسمية لتطور المجتمع المدني، كما كان الشأن مثلا مع لوك، الذي نادى بالتسامح في قلب المجتمع المدني مميزا إياه عن المجتمع الديني⁽⁴⁾.

هذا عن دلالة المصطلح في اللغة الألمانية فما هي دلالاته في اللغة الفرنسية؟ برز أول ظهور لمصطلح المجتمع المدني في اللغة الفرنسية مع ترجمة كتاب "somme de théologie" عن اللاتينية وكان ذلك سنة 1546، حيث يبدو مفهوم المجتمع المدني كمرادف للمجتمع السياسي، أي بصفته نظام قائم على التشريع

3- محمد الغيلاني، "محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية"، دفا تر وجهة نظر، العدد 6، 2005، ص: 22.

2- المرجع نفسه، ص: 44.

3- رشيد جرموني، "المجتمع المدني بين السياق الكوني والتجربة المغربية"، مرجع سابق، ص: 23.

4- محمد الغيلاني، "محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية"، مرجع سابق، ص: 45.

لتجمع من المواطنين، وقد كان الفضل في إقرار الترجمة لـ Melanchton من Koinoniapolitike بمصطلح Sociétascivilis أو Société civile ونجد أيضا تعبير Compagnie de citoyens⁽¹⁾.

ربما يظهر أن هذه اللمحة السريعة عن تجذير المفهوم داخل التربية الغربية الأوروبية على الخصوص لا يساعدنا في تكوين صورة واضحة لذلك، فربط المفهوم بالسياق التاريخي يبدو جد مهم في هذا الباب. وعليه، فمع نهاية القرن الخامس عشر جاءت ترجمة ليوناردو برونو Leonardo Brunid'arrezo لكتابي أرسطو 1438 politique و Ethique a Nicomaque بين 1416 و 1417 لتدشين مرحلة انتشار مفهوم societascivilis وتعزيز وجوده في لغات أوروبا مستفيدا من التطور الذي عرفه فن الطباعة⁽²⁾...

وقد عرف برونو بنزعتة الإنسانية، وهي نزعة ارتبطت بما كانت تواجهه فلورنسا من تهديد من طرف مملكة ميلانو، وأن ترجمة كتاب أرسطو "السياسة" تأتي كرد فكري على هذه الأحداث⁽³⁾.

فمحاولة برونو وغيره من المعاصرين الذين عملوا على ترجمة نصوص أفلاطون وأرسطو، تعبير إيديولوجي وفلسفي عن اندراج فلورنسا القرن الخامس عشر ضمن نموذج الفضيلة السياسية المدنية، أو بمعنى آخر، هي محاولة تبوأ جمهورية فلورنسا موقع الوريث الشرعي لأثينا وروما، وفي ضوء ذلك قد تمثل فلورنسا موقع الوريث الشرعي لأثينا وروما، وقد تمثل أيضا بهذا المعنى أول مجتمع مدني في التاريخ البشري. وكما ألمحنا سابقا، فإن دلالة المفهوم تثير عدة التباسات مرتبطة بعملية التبيئة التي يقوم بها كل مجتمع بما يتلاءم مع خصوصياته الثقافية والحضارية. في هذا السياق، نجد أنّ المجتمع الصيني يستعمل كترجمة للمفهوم المجتمع المدني Citizen society gongminshehui وهذا الأمر ذاته الذي حصل في التايوان، حيث استخدم الباحثون مصطلح المجتمع المتحضر wenmingshehui أو مصطلح المجتمع الحضري urbain society/ shiminshehui⁽⁴⁾.

خلاصة القول، نجد أنّ مفهوم المجتمع المدني يضرب في عمق التاريخ والثقافة الإنسانيين، ابتداء من الثقافة اليونانية القديمة لينتقل عبر عمليات استلهام هذا التراث الغني إلى اللاتينية ومن ثم إلى اللغات الوطنية للدول الأوروبية⁽⁵⁾.

حيث أن عملية الترجمة ليست عملية ميكانيكية ومعزولة عن السياق الحضاري الذي تتم فيه، ذلك أنّ التحولات التي بدأت تعرفها أوروبا ابتداء من عصر النهضة قد كانت ذات دلالة عميقة في ترسيخ هذا المصطلح ليس كمفهوم فحسب بل كتمارسه تعبر عن وجه أوروبا الجديد. فما هو المجتمع المدني إذن؟

1-المرجع نفسه، ص: 45-46.

2-المرجع نفسه، ص: 48.

3-المرجع نفسه، ص: 49.

4-المرجع نفسه، ص: 69.

5-رشيد جرموني، "المجتمع المدني بين السياق الكوني والتجربة المغربية"، مرجع سابق، ص: 25.

2-2- مفهوم المجتمع المدني:

يقدم مجموعة من المفكرين الباحثين تعريفات للمجتمع المدني تختلف وتباين من خلال وجهة نظر كل مفكر على حدة، فمثلا نجد أنّ skills يعرف المجتمع المدني بكونه مجموعة مؤسسات اجتماعية متميزة ومستقلة عن دوائر الانتماء بما فيها: العائلة والطبقة والجهة والدولة⁽¹⁾.

أمّا كارل ماركس فيرى أنّ المجتمع المدني هو الفضاء الذي يتحرك فيه الإنسان، ذاتا عن مصالحة الشخصية وعن عالمه الخاص، فيتحوّل (المجتمع المدني) إلى مسرح تبرز فوقه التناقضات الطبقيّة بجلاء، ويضع مقابل ذلك الدولة التي لا تمثل في نظره إلا فضاء بيروقراطيا يتحول فيه الإنسان إلى عضو ضمن جماعة مسيرة يقف في حقيقة الأمر غريبا بينها⁽²⁾.

في حين يرى المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي أنّ المجتمع المدني هو: مجموعة من البنى الفوقية، مثل النقابات والأحزاب والمدارس والجمعيات والصحافة والأدب والكنيسة⁽³⁾.

كما ينظر هيجل إلى مفهوم المجتمع المدني على أساس ثلاثيته الجدلية التي شيد عليها فلسفته من جهة، وعلى ضوء الوضع الجديد في أوروبا – وبالخصوص حاجة ألمانيا إلى دولة قوية تخرجها من تخلفها- من جهة أخرى.

وهكذا، ميز هيجل انطلاقا من الثلاثية الجدلية (الإثبات، النفي، نفي النفي) بين ثلاث مؤسسات في الحياة الاجتماعية: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة⁽⁴⁾.

الأسرة هي المؤسسة الأساسية وتقوم على ثلاثة أركان أو لحظات:

- الزواج الذي ينظم غريزة التناسل – دخل الأسرة أو ملكيتها- تربية الأطفال.

وفي لحظة تفكك الأسرة يبرز المجتمع المدني كنفي لها، ذلك أن الهدف من تربية الأطفال وتعليمهم هو أن نجعل منهم رجالا مستقلين قادرين على القيام بشؤونهم بأنفسهم. من هنا، فإنّ انتقالهم من وضعية الأبناء إلى وضعية الرجل المستقل رب الأسرة يجعل من كل واحد منهم غاية في ذاته، بمعنى أن كل واحد يتخذ الآخرين وسيلة لتحقيق غايته، ولا أحد منهم يستطيع الاستغناء عن الآخرين، هكذا ينشأ اعتماد متبادل بينهم، وهذا الاعتماد المتبادل بين الأشخاص المستقلين هو جوهر المجتمع المدني في نظر هيجل.

وكما أنّ الأسرة ثلاث لحظات فإن المجتمع المدني أيضا لحظات ثلاث كذلك⁽⁵⁾:

لحظة الحاجات ونظامها، ولحظة العدل وتحقيقه، ولحظة الشرطة والنقابة.

1- المرجع نفسه، ص: 25.

2- المرجع نفسه، ص: 25.

3- محمد الغيلاني: "محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية"، مرجع سابق، ص: 25.

4- محمد عابد الجابري: المجتمع المدني إضاءات وشهادات، مجلة مواقف، العدد 39، ط1، ماي، 2005، ص: 16.

5- المرجع نفسه، ص: 17.

تتمثل اللحظة الأولى في أنّ المكون الأساسي للمجتمع المدني هو الفرد، وأنّ الغاية الأهمّ هي المصلحة الذاتية له والتي تحددها حاجاته المتكاثرة والمتوالدة. فبالإضافة إلى الحاجات الاجتماعية الطبيعية من مأكل ومسكن وملبس والتي يحتاج توافرها إلى اعتماد متبادل، توجد حاجات يخلقها الأفراد كالتعليم والاستشفاء والسياحة والتوسع في المصنوعات إلخ، وكلها تزيد من ضرورة الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وتقتضي تقسيم العمل، ممّا يؤدّي إلى ظهور ثلاث طبقات في المجتمع هي: طبقة المزارعين ومسكنهم الريف، وطبقة التجار والصناع ومسكنهم المدن، وطبقة الموظفين القائمين على شؤون الإدارة والنظام في المجتمع.

أما اللحظة الثانية لحظة العدل، فتتمثل في كون الاعتماد بين الناس في المجتمع المدني واسع ومعقد ومتنام، وهو لذلك يحتاج إلى تنظيم وإلى قوانين تُداع بين الناس ليعرفوها.

ومن هنا تتحدّد اللحظة الثالثة، لحظة الشرطة والإدارة على العموم⁽¹⁾ فالقوانين التي مهمتها حماية الحقوق تحتاج إلى من يسهر على تطبيقها (الدولة).

تأسيساً على ما سبق، فإنّ الأسرة في ثلاثية هيجل الجدلية تمثّل لحظة الأطروحة، في حين يمثل المجتمع المدني مرحلة النقيض، لتأتي الدولة كلحظة ثالثة، لحظة التركيب، فالتقدم في هذا المجال يمر من الأسرة إلى المجتمع المدني ثمّ إلى الدولة، وهي قمة التقدم في التطور الاجتماعي. أمّا الأسرة فتتمثل لحظة الكلّي لأتمّها كيان روحي واحد مهما تعدد أفرادها. أما المجتمع المدني فيشكل لحظة الفردي، لأن الفرد والفردي هما الحقيقة الأولى فيه. وتمثّل الدولة مرحلة المشخص، وهي المرحلة التي تتحقق فيها الحرية الموضوعية التي لا شقاق فيها ولا نزاع.

ويرى هيجل أنّ المجتمع المدني يتموقع في الفرق الموجود بين الأسرة والدولة، وإن تكونه يأتي في فترة لاحقة عن الدولة التي تسبقه كواقع مستقل، حتى يتمكن من البقاء. وعلاوة على ذلك، فإنّ إنشاء المجتمع المدني يرجع إلى العالم الحديث، فهو وحده الذي اعترف له بالحق في الوجود بكل ما يحمله هذا التحديد من معنى⁽²⁾.

إنّ المجتمع المدني، بوصفه مجتمعا بورجوازيًا، يمثّل في نظرية هيجل قطاعًا من المجتمع العام الذي تدور همومه ومشاغله حول السوق. وهذه نقطة من الأهمية بمكان، حيث أنّ السوق هو المجال الذي يطغى فيه التعاقد الحر وتنمو بفضل الملكية الخاصة. والعلاقة بين الملكية الخاصة والسوق هي علاقة جدلية طبعا من حيث أنّ السوق تتوسع بتوسع الملكية الخاصة، وفي نفس الوقت تنمو الملكية الخاصة مع دينامية

1- محمد عابد الجابري، المجتمع المدني إضاءات وشهادات، مجلة مواقف، مرجع سابق، ص: 20.

2- علي الكنز: "المجتمع المدني في البلدان المغاربية، بعض التساؤلات" ضمن الكتاب الجماعي وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، (إشراف عبد الله حمودي)، مجموعة أعمال ندوة معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة، أبريل 1996 منشورات دار توبقال والدار البيضاء، 1998، ص: 21.

السوق⁽¹⁾. أما Dominique Colas فيعتبر المجتمع المدني عبارة عن حياة اجتماعية منظمة انطلاقاً من منطلق خاص بها وبخاصة الحياة الجماعية التي تضمن دينامية اقتصادية وثقافية وسياسية⁽²⁾.

في حين يعرفه برتراند بادي بأنه كل المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيارات والمنافع دون تدخل أو وساطة من الدولة⁽³⁾. ويعرفه وايت جوردون بأنه مملكة توسطية تقع بين الدولة والأسرة، وتقطعها منظمات منفصلة عن الدولة، وتتمتع باستقلال ذاتي في علاقتها معها، وتتشكل طوعاً من أفراد يهدفون إلى حماية مصالح أو قيم معينة⁽⁴⁾.

كما يعرفه عبد الغفار شكر بأنه مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة، التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح، والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف⁽⁵⁾.

ويعرف الحبيب الجنحاني المجتمع المدني بأنه نقيض المجتمع الديني التيوقراطي الذي تزعم فيه السلطة السياسية أنها تستمد شرعيتها من السماء، بهذا لا يحق للبشر محاسبتها. وهذا ما نعنيه بالمجتمع الديني، وليس المجتمع المتدين، ذلك أننا نجد مجتمعات مدنية، ولكن سكانها متدينون⁽⁶⁾. وكذلك، فالمجتمع المدني هو نقيض المجتمع الشمولي الاستبدادي ونقيض المجتمع القبلي أو الطائفي⁽⁷⁾.

وترى هويدا عدلي أن المجتمع المدني يشير إلى مجموعة التنظيمات الطوعية والاختيارية القائمة فعلاً في معظم المجتمعات المعاصرة، مثل النقابات المهنية والعمالية واتحادات رجال الأعمال، واتحادات المزارعين والجمعيات الأهلية وغيرها من تنظيمات⁽⁸⁾.

أما محمد عابد الجابري فيرى أن المجتمع المدني هو النتيجة العملية للتحول الديمقراطي، التحول الذي يتم بفعل تطور داخلي للمجتمع، ولكن أيضاً بفعل النضال من أجل تحقيقه عبر مطالب معينة كمطالب حقوق الإنسان والمواطن⁽⁹⁾.

1- عبد الله حمودي: المجتمع المدني في المغرب العربي، تجارب، نظريات وأوهام"، ضمن الكتاب الجماعي وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، " (إشراف عبد الله حمودي)، مجموعة أعمال ندوة معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة، أبريل 1996 منشورات دار توبقال والدار البيضاء، 1998، ص 223.

2- عبد القادر العلمي: في الثقافة السياسية الجديدة، منشورات الزمن، العدد 47، 2005، ص: 167.

3- المرجع نفسه، ص: 167.

4- المرجع نفسه، ص: 167.

5- عبد الغفار شكر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2003، ص: 37.

6- الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، منشورات الزمن، العدد 49، 2006، ص: 36.

7- المرجع نفسه، ص: 36.

8- هويدا عدلي، " دور منظمات المجتمع المدني في صنع سياسة للرفاهية الاجتماعية في الوطن العربي: حالة للمنظمات غير الحكومية"، ضمن الكتاب الجماعي: دولة الرفاهية الاجتماعي (إشراف السيد أحمد النجار وآخرون)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت، 2006، ص: 498.

9- محمد عابد الجابري، المجتمع المدني: بين المعنى والمفهوم " سلسلة مواقف، العدد 39 ماي 2005، ص: 14.

ويرى أحمد زايد، أنّ المجتمع المدني يفهم عادة على أنه شبكة المؤسسات التي تقع خارج نطاق سلطة الدولة. وقد يفهم من هذا أنّ المجتمع المدني هو كل ما يقع خارج كل ما هو رسمي أو خارج كل ما يمت لسلطة الدولة بصلة⁽¹⁾.

في حين يرى تركي الحمد أن مفهوم المجتمع المدني ظهر كتظهير مضاد، وكتبشير مستقبلي بالمرحلة الاجتماعية القادمة⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم المجتمع المدني يتداخل مع معنى المجتمع الأهلي واسع الانتشار في الكتابة السياسية العربية في المشرق، إلى درجة يكاد الواحد منهما يؤدي في الاستعمال الوظيفية الدلالية التي للآخر، والواقع أن بينهما مساحة من التقاطع موجودة على الرغم من التمايز الماهوي، إذ يشار إلى مؤسسات المجتمع المدني والمجتمع الأهلي على السواء بوصفها المؤسسات الاجتماعية التضامنية التي يقع تأليفها وغالبا ما تكون لذلك التأليف وظيفية دفاعية يؤمن بها المجتمع بالقدر الضروري من استقلاله في مواجهة فاعلية التدخل السياسي والاجتماعي للدولة أو للسلطة المركزية، وتشترك القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب والعائلة في هذا، وهي بنى المجتمع الأهلي و مع النقابة والرابطة الحقوقية للمستهلك، والمنتمى الثقافي إنّها بنى ومؤسسات المجتمع المدني⁽³⁾.

على أن ذلك ليس أكثر من توافق عابر بين نمطين من الاجتماع (المدني) يختلفان في مضمون الرابطة التي يتحقق فيها ذلك الاجتماع، حيث يمكن للقبيلة، وللعشيرة، وللطائفة أن تؤدي بكفاءة كبيرة وظيفية امتصاص مشاكل الفرد المنتسب إليها، وتأمين الحماية الضرورية له من السلطة، واحتكارها العنف الشرعي والعرقى. وقد أقامت تجارب بعض البلاد العربية الدليل الكافي على أنّ بنى المجتمع الأهلي تستطيع ملء الفراغ الناجم عن غياب الدولة أو تراجع القدرة لديها بفعل فاعل على أداء وظائفها الطبيعية. ومع ذلك، فإن قوام تلك البنى والمؤسسات، نعني العشيرة والطائفة والمذهب وما في معناها وسلالتها، قوام سلطوي تتجمع فيه منتهى مظاهر الاستئثار والتفرد بالسلطة، ويكتسي رداء القمع المنظم. فمراتبية السلطة وهرمية العنف في تلك البنى ترسم لذلك التضامن حدودا عصبية على التعديل والاختراق، بعد أن تكون قد قررت شكله ومضمونه كتضامن عصبوي قائم على علاقة النسب الدموي، أو الولاء الرمزي للفرد (أو الجماعة الروحية)، فضلا عن أنه تضامن ينطوي على تضاد مادي صارخ في شروط المعاش، وتديبر الثروة والسلطة: حيث التأليف المستحيل بين اليسر والعسر، بين البذخ والفاقة بين الوجاهة والوضاعة، السلطة والخضوع، التملك والحرمان...وهي عناصر تكوين التضامن الأهلي العصبوي⁽⁴⁾.

في مقابل ذلك، يصنع التضامن المدني الحديث قواما مختلفا في الطبيعة للاجتماع الإنساني، فهو إذ يبقى على عصبية الضرورية ضد الانتظام والاشتغال المؤسسي القهري للدولة، يؤسسه على قاعدة تنظيمية

1- أحمد زايد، "المجتمع المدني" المجال والفاعلية"، مجلة سطور، العدد 2، فبراير 1998، ص: 24.

2- تركي الحمد، "ما هو المجتمع المدني"، جريدة الشرق، العدد 7306، الأحد 1998/12/29.

3- عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، إفريقيا الشرق، بيروت، 2003، ص: 20.

4- المرجع نفسه، ص: 21.

مختلفة، ويمنح السلطة فيه مضمونا على درجة من الحداثة عميقة. هنا لا تكون السلطة (سلطة المؤسسة) فردية أو مزاجية ولا تقوم بالدين أو برابطة الدم أو بعصبية الإقليم، وإنما تكون سلطة عمومية معروضة للتداول، تمتنع عن الاحتكار والاستئثار تحت أي ظرف من الظروف، في نفس الوقت الذي ينتظم فيه التضامن المدني على مبدأ المصلحة، ويخضع إلى علاقات القوة التي تقرر وجهة تبنيه التنظيمي. وبكلمة، ففيما يتجه التضامن الأهلي الموروث إلى إعادة إنتاج العلاقة السلطوية فيه، يتجه التضامن المدني الحديث إلى إرساء نفسه على قوام من العلاقة الديمقراطية. في هذا فقط نستطيع أن نتمثل الاختلاف المفهومي بين المدني والمجتمع الأهلي⁽¹⁾.

نخلص في النهاية إذن إلى أن المجتمع المدني لا يشتغل إلا في مجتمع ديمقراطي يحترم حقوق الإنسان ويعمل على تثبيتها وتكريسها في جميع المجالات والأصعدة والمستويات. كما أن المجتمع المدني من حيث المبدأ، نسيج متشابك من العلاقات التي تقوم بين أفرادها من جهة، وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى. وهي علاقات تقوم على تبادل المصالح والمنافع والتعاقد والتراضي والتفاهم والاختلاف والحقوق والواجبات والمسؤوليات، ثم إن هذا النسيج من العلاقات يتطلب حتى يكون ذا جدوى، أن يتجسد في مؤسسات طوعية اجتماعية واقتصادية وثقافية وحقوقية متعددة⁽²⁾.

2-3- المنظور السوسيولوجي في تحديد مفهوم المجتمع المدني:

لم تتداول السوسيولوجيا بكيفية واضحة مفهوم المجتمع المدني إلا في العقود الثلاثة الأخيرة خاصة مع ازدياد اهتمام علماء الاجتماع بمسائل السلطة والأحزاب والنخب السياسية، بحيث سيشكل هذا المفهوم عنصرا أساسيا، في كل الأبحاث التي سعت إلى اكتشاف منطق اشتغال الحقل السياسي وآلياته، مثلما سعت إلى بناء نظرية عامة للسلطة منسجمة ومرتبطة بأوضاع وتجارب اجتماعية معينة.

غير أن الملاحظة الأساسية على التداول السوسيولوجي لهذا المفهوم هي غلبة الصياغة الإجرائية عليه. وهي صياغة تستهدف تقليص حدة التعارضات والتناقضات في الحقل الدلالي، وذلك بالتركيز على القواسم المشتركة والعناصر الثابتة، التي ألح عليها أغلب من ساهموا في تأسيس وبلورة هذا المفهوم، خاصة في أصوله الفلسفية البعيدة⁽³⁾.

وقد جاء في كتب السوسيولوجيا السياسية أن المجتمع المدني هو مجموع المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيرات والمنافع العامة، دون تدخل أو توسط الحكومة. وبذلك، فإن الوظيفة الأساسية لهذا المجتمع إذا ما تمكن من الوصول إلى مرحلة التماسس والتنظيم القوي والفعال هي لعب دور الوساطة بين الفرد والمواطن الأعزل، والدولة القوية المطلقة السيادة.

1- المرجع نفسه، ص: 22.

2- عبد الغفار شكر، المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، مرجع سابق، ص: 40-41.

3- عمر برونوسي، "مفهوم المجتمع المدني بين الفلسفة السياسية الغربية والسوسيولوجيا المعاصرة: محاولة في التركيب" مجلة فكر ونقد، العدد 37، 2001، ص: 30.

وتقوم ثقافة المجتمع المدني على ثلاثة أركان:⁽¹⁾

- الركن الأول: ويقتضي توفر إرادة الفعل الحر والطوعي. لذلك، فالمجتمع المدني يختلف عن الجماعات القرابية مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة والتي لا دخل للفرد في اختيار عضويتها.
- الركن الثاني: وهو أن المجتمع المدني مجتمع منظم، يساهم في خلق نسق من المؤسسات والاتحادات التي تعمل بصورة منهجية خاضعة في ذلك إلى معايير منطقية و إلى قواعد وشروط وقع التراضي بشأنها.
- الركن الثالث: وهو ركن أخلاقي سلوكي ينطوي على قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، وعلى الالتزام في إدارة الخلاف داخل وبين مؤسسات المجتمع المدني وبينها وبين الدولة، بالوسائل السلمية، وفي ضوء قيم الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس والصراع السلمي.

إنّ المجتمع المدني في تتبع نشأته التاريخية منذ القرن الثامن عشر، وباعتباره الكيان المعادي للاستبداد أو المجال البعيد عن سلطة الدولة الذي يضمن الوجود الاجتماعي والسياسي بالأسلوب الديمقراطي لمختلف الأفراد والجماعات. بمعنى آخر، يمكن القول إنّ المجتمع المدني في دلالاته العامة يشير إلى بناء نظام سياسي اجتماعي مدني، خارج نطاق النظام الشمولي والبيروقراطي وهيمنة الإكليروس، بعيدا عن نظرية الحق الإلهي، ينزل به من السماء إلى الأرض، ومن الحق الإلهي إلى الحق الطبيعي، ومن مشروعية الكنيسة ورجال الدين والنبلاء، إلى مشروعية الإدارة العامة وإلى الإنسان كمصدر لبناء المشروعية الدستورية للنظام السياسي، وكتعبير عن مبدأ المواطنة وحقوق الإنسان خاصة في إطار المتغيرات الدولية الراهنة التي أحدثت تغييرات عميقة في مجمل النظريات السياسية ومناهجها ومفاهيمها كاستجابة للمتغيرات في الواقع المعاش سياسيا واقتصاديا. معنى ذلك أن المفهوم ينتمي إلى الحقل السوسيولوجي ويشكل تعبيرا عن الحركة المجتمعية (فاعلية الحوامل الاجتماعية والطبقية الحديثة) في إعادة بنائها للمجال العام سياسيا وتنمويا⁽²⁾.

3- المجتمع المدني بالمغرب:

3-1- نبذة تاريخية:

رغم أنه لا جدال في كون نشأة المجتمع المدني لا تختلف كثيرا في البلاد العربية نظرا لكون هذه الشعوب تتقاطع في مجموعة من الخصائص والملابسات التاريخية والسوسيو ثقافية، فإن وجود تمايزات وسط التقاطعات ميزة أساسية طبعت تجربة ميلاد المجتمع المدني بالمغرب. ولعله في الجوهر، أن نثير في هذا المحور، مسألة أساسية تتمثل في أن المغرب وأيضا باقي البلدان العربية، عرفت أشكال من التنظيمات الاجتماعية التي ساهمت بدور فعال في تأطير المجتمع والقيام ببعض المهام الأساسية في عدة مستويات.

1- المرجع نفسه، ص: 32.

2- فؤاد عبد الجليل الصلاحي، "المنظور السوسيولوجي في تحديد مفهوم المجتمع المدني"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140، 2007، ص: 44.

وإذا عدنا إلى المغرب نجد عبر مختلف المراحل التاريخية التي مر منها قد عرف أشكالاً متعددة للتأطير الاجتماعي من أجل الإدماج. كما عرف أصنافاً شتى من المؤسسات التي كانت تتولى مهام التأطير والتربية والتنشئة الاجتماعية بهذا المجتمع، منها ما كان مرتبطاً بالبنية الاجتماعية التي كانت تكونه كالعائلة والجماعة (مؤسسة القرية)، والقبيلة، أو ما كان مرتبطاً بالأنساق الدينية أو الاقتصادية، كالطوائف الدينية والزوايا، أو الطوائف الحرفية والتعاونيات إلخ... وأمام التغيرات المجتمعية المتوالية التي تمس هياكل كل مجتمع وبنياته بفعل التطور، ما كانت هذه المؤسسات لتصمد أمام قوة التطور وديناميكيته، فظهرت تنظيمات جديدة إلى جانب القديمة للتأطير الاجتماعي، خاضعة هذه المرة إلى قانون الحريات العامة⁽¹⁾، حيث تم إنشاء العديد من الجمعيات باهتمامات متنوعة، كما أدى التنافس بين الأحزاب الوطنية إلى تكوين عدة جمعيات قريبة منها، أو موازية لها كالشبيبة الاستقلالية، وبنات الاستقلال، وفتيات الانبعاث والعصبة المغربية للتربية الأساسية، ومحاربة الأمية، والكشفية الحسنية التي انفصل عنها معظم قادتها وأطرها وأسسوا منظمة الكشاف المغربي، وكل هذه التنظيمات مرتبطة بحزب الاستقلال، ولعبت دوراً أساسياً في شق وبناء طريق الوحدة، وفي عمليات التشجير، وغيرها من الأعمال والأنشطة الاجتماعية والثقافية والبيئية، كما كانت هناك جمعيات مرتبطة بحزب الشورى والاستقلال، غير أن حضورها كان أضعف نسبياً⁽²⁾.

وقد أدت التراجعات التي عرفها الحقل السياسي منذ بداية الستينات، والحصار الذي ضرب على القوات الحية بصفة عامة، وما صاحب ذلك من قمع ممنهج، ومصادرة للحريات العامة، وهيمنة النفوذ المخزني التقليدي كوجه من أوجه الحكم المطلق، إلى التقليص نسبياً من حركية النسيج الجمعوي التلقائي، وذي التوجهات الوطنية الحداثية، ووضعت الحواجز للحيلولة دون توسعه. ولم يؤد الوجه القمعي الذي أبانت عنه الدولة إلى إيقاف حيوية المجتمع، بل كان رد الفعل هو أن المجتمع أصبح يرى في الدولة خصماً لا مجال للتعاون معه، وتأججت ثقافة الصراع، وانعدام الثقة، وأضحت المنظمات النابعة من المجتمع رديفاً للقوى السياسية الديمقراطية في مواجهة آلة القمع المخزني، والدفاع عن الحريات، وحماية كرامة المواطنين. وفي هذا السياق تأسست العصبة المغربية لحقوق الإنسان سنة 1988، وتعددت بعد ذلك المنظمات الحقوقية، وتكونت عدة جمعيات نسائية للدفاع عن حقوق المرأة، والمطالبة بالمساواة وفق ما تقتضيه الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المعتمدة في 18 دجنبر 1979، وفي نفس المرحلة عرفت المنظمات الوطنية للشباب حركة نشيطة، وفتحت جسور التعاون والتنسيق فيما بينها، وباعتبارها مرتبطة بالقوى الديمقراطية، فقد كان للتنسيق بينها أثراً إيجابياً على المشهد الحزبي، حيث بدأ التحول بشكل واضح للثقافة السياسية بتراجع ظواهر الأحادية والإقصاء والتنافر، وانفتاح الأحزاب

1- علي الشعباني، "المؤسسات الاجتماعية وأشكال التأطير الاجتماعي"، منشورات جمعية الشعلة للتربية والثقافة، دار النشر المغربية، 2006، ص: 33

2- عبد القادر العلمي، في الثقافة السياسية الجديدة، مرجع سابق، ص: 180.

الوطنية على التعاون لبناء المجتمع الديمقراطي، بعد أن أدركت القيادات الحزبية أن أي حزب لن يستطيع بمفرده تحقيق التغيير المنشود⁽¹⁾.

وفي غمرة الصراع والمواجهات بين الدولة والمجتمع، وتعميقا لتوجه منحرف، قامت الإدارة المخزنية باختلاق ما عرف بـ (الأحزاب الإدارية)، كما أنشأت "جمعيات جهوية"، أصبحت تعرف لدى الرأي العام بـ (جمعيات السهول والجبال والوديان...)، وأغدقت عليها الكثير من الأموال والمساعدات من خزائن الدولة، وذلك في محاولة لفك العزلة التي أصبحت تشعر بها سلطات المخزن في مواجهة المجتمع من جهة، ومن أجل تحجيم الأحزاب الديمقراطية والمنظمات المنبثقة عن المجتمع وإقصائها من جهة أخرى، وساهم ذلك في ترسيخ ثقافة الموالاتة والتبعية والخضوع، وهي الظواهر التي تتنافى مع مبادئ الديمقراطية وقيم المواطنة وتتعارض مع أحد المرتكزات الأساسية التي لا تقوم للمجتمع المدني قائمة بدونها، ألا وهي الاستقلالية⁽²⁾.

3-2- تطور المجتمع المدني في المغرب الحديث:

يمكن اعتبار ظهور المجتمع المدني في المغرب أحد أهم التحولات الأساسية التي عرفها المجتمع المغربي في السنين الأخيرة من القرن الماضي، فقد أصبح لمفهوم دولة الحق والقانون دلالة أكثر وضوحا وتجسيدا، وأصبح المسؤولين في أجهزة الدولة، بالإضافة إلى مختلف الفعاليات الثقافية والسياسية في البلاد، يتكلمون عن ضرورة التمسك بالطابع القانوني للدولة، كما ظهرت إلى الوجود مجموعة من التنظيمات الخارجة عن مراقبة الدولة المباشرة، وأصبحت تلعب دورا كبيرا في الحياة اليومية للمواطنين، كما هو الشأن بالنسبة إلى الجمعيات الحقوقية المهتمة بحقوق الإنسان والجمعيات الجهوية⁽³⁾.

ويرى عبد الله ساعف، أن الاستعمال العادي للمجتمع المدني يطرح بوصفه مجموعة من الحدود أمام هيمنة الدولة وضد هيمنة أجهزتها الإدارية، والأمنية وسلطاتها الاستخباراتية. فالمجتمع المدني يذهب بالموازاة مع ذلك إلى توسيع فضاء الحريات⁽⁴⁾. ويعود بروز الحديث عن المجتمع المدني بالمغرب إلى بداية عقد التسعينات، حيث تداخلت جملة من الأسباب والعوامل الذاتية والموضوعية نجمها على النحو الآتي⁽⁵⁾:

* العامل السياسي: مع مرحلة الانفتاح السياسي الذي شهده المغرب والذي تبلور بوضوح مع الديمقراطية المتصاعدة للمؤسسات والتطور الذي لم يسبق له مثيل للحركة من أجل حقوق الإنسان.

1- عبد القادر العلمي، في الثقافة السياسية الجديدة، مرجع سابق، ص: 181.

2- المرجع نفسه، ص: 182.

3- حسن قرنفل، المجتمع المدني والنخبة السياسية إقصاء أم تكامل، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1997، ص 53.

4- Abdallahsaaf, "l'hypothèse de la société civile au Maroc", in: la société civile a Maroc, (collectif); SMER, Rabat, 1992, p: 12.

5- محمد زين الدين، "المجتمع المدني بالمغرب: أية علاقة؟" المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية عدد 65، نونبر- دجنبر 2005، ص ص: 123-124.

* العامل الاقتصادي: مع بداية عقد الثمانينات شهد المغرب اختلالات اقتصادية داخلية قادت السلطات تحت ضغط صندوق البنك الدولي إلى تبني سياسة استقرار قائمة بالأساس على ثلاثة محاور رئيسية:

- تصحيح التوازنات الاقتصادية

- تقليص حجم القروض

- صرامة مالية كبيرة في تدبير الملفات الاجتماعية

لقد قادت سياسة التحرير الاقتصادي، والتي تبلورت بوضوح مع تدشين سياسة الخصخصة التي قادها المغرب بجرأة، إلى تخلي الدولة عن جزء من مسؤولياتها للقطاع الخاص أو الجمعيات، ففي خطاب لجلالة الملك الحسن الثاني بمناسبة خطاب العرش ليوم 3 مارس 1988 حينما أشار إلى أن دور الدولة لا ينبغي أن يبقى دور مساعدة وتحمل، بل دور المرافق والضامن لحسن سير الاقتصاد الليبرالي.

وإذا كان المغرب قد قطع أشواطاً هامة في مسلسل الخصخصة، فإن فعاليتها تتوقف على ضرورة جلب الاستثمارات الأجنبية التي تظل شرطاً رئيسياً لإنجاحها. فالخصخصة والاستثمارات الأجنبية المباشرة عنصران أساسيان يرتبطان بشكل مباشر بمسألة تحرير الاقتصاد الوطني الذي يفرض مبدئياً على المغرب بأن يحقق معدل نمو يصل إلى 5% من الناتج الإجمالي ونسبة من الاستثمارات تصل إلى 26% سنوياً الأمر الذي لم يتحقق إلى حد الآن لأن الرهان على مجتمع مدني قوي يتطلب وجود اقتصاد قوي وفعال، فالعلاقة جدلية بين الاثنين.

* العامل الاجتماعي: مست سياسة التقويم الهيكلي مجالات متعددة، فتقليص دعم المنتوجات الأساسية، وانخفاض المصاريف الخاصة بقطاعي التربية والصحة والإسكان أصاب في العمق النسيج القروي بشكل عام والطبقات المستضعفة بشكل خاص الأمر الذي انعكس سلباً على مستوى الفقر والبطالة... فقادت كل هذه العوامل مجتمعة إلى اضطرابات 1984 ووجنب 1990 فكان من الطبيعي أن يتم احتواء هذه الاضطرابات الاجتماعية بهيكلية مجال جديد ألا وهو مجال العمل الجمعي الذي يشكل قاطرة أساسية للمجتمع المدني.

* العامل الخارجي: شهد عقد التسعينات تحولاً نوعياً في مسار العالم، فبعد إقبار نظام الثنائية القطبية ساد نظام عالمي جديد قوامه نشر مفاهيم العدالة والمساواة وحقوق الإنسان والحريات الفردية ومساهمة المجتمع المدني. وقد لعبت المنظمات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة دوراً هاماً في التشجيع على خلق الحركات الجمعوية، فانتشرت المؤتمرات التي تعالج بالدرس والتحليل هذه القضايا، حيث نجد من أبرزها مؤتمر بيروت في 19-22 مارس 2004 الذي نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع جمعية الدفاع عن الحقوق والحريات "عدل"، والمنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان، وبالتنسيق مع الشبكة الأورو متوسطية لحقوق الإنسان، والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، وبمشاركة 87 مشاركاً ومشاركة يمثلون 52 منظمة غير حكومية في 13 دولة عربية، وأيضاً مؤتمر القاهرة في 5-7 يوليوز 2004

الذي نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ومجلة السياسة الدولية بحضور نحو 100 مشارك ومشاركة من 15 دولة عربية لينتهي بإصدار توصيات حول أولويات الإصلاح في العالم العربي وآلياته.

ويمكن القول بصفة عامة أنه، ومنذ بداية العقد الأخير من القرن العشرين، اتسعت اهتمامات المجتمع المدني في المغرب بشكل أكبر، وأصبح يقترح مختلف المجالات، ويقوم بدور أكثر فاعلية في الحياة العامة، فمن الميادين الجديدة التي أصبح المجتمع المدني يهتم بها في هذه المرحلة، محاربة الرشوة وحماية المال العام، وحماية المستهلك. وتُحقِّقُ الجمعيات المتعددة سواء على مستوى الأحياء، أو على صعيد المدن والقرى، عدة إنجازات تنموية وتقوم بمبادرات إيجابية لحماية البيئة، فضلا عما تقوم به من تربية على المواطنة وحقوق الإنسان، والعمل على إقرار المساواة بين المواطنين إناثا وذكورا، واحترام سيادة القانون، ومحاربة الأمية والفقر والتمهيش، والوقاية الصحية، ومساعدة المرضى من ذوي الاحتياجات، والدفاع عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية وحقوقها، وإشاعة ثقافة التضامن والتعاون من أجل المصلحة العامة⁽¹⁾.

4- دور المجتمع المدني في تحقيق التنمية البشرية:

تعاطم الاهتمام نظرية وممارسة بالمجتمع المدني، كما تناسلت مستويات الحاجة إلى توظيفه داخل حقل الخطابات الأكاديمية السياسية والإعلامية، والاستعانة به كبديل عن الدولة أو عن تنظيمات ومؤسسات أخرى. إنَّها حاجة مزدوجة؛ نظرية وعملية تزايدت في العقدين الأخيرين؛ في نهاية القرن العشرين، والعقد الراهن من بداية القرن الواحد والعشرين⁽²⁾.

يساهم المجتمع المدني بدور فعال في تحقيق التنمية البشرية لاعتبارات عديدة⁽³⁾:

* تجذر ثقافة العمل الجماعي التطوعي القائم على التكافل والتضامن والتشارك في تاريخنا العربي المشترك، فبالرغم من اتجاهه نحو الاندثار في المدن العربية، إلا أنَّ هذا الإرث الثقافي مازال يحظى بالممارسة المنتظمة في الأرياف والقرى وفي بعض المناسبات والمواسم (الحرث والحصاد والأعراس، الحج...) (المبادرة الوطنية للتنمية البشرية)، وفي ملتقيات شيوخ وأعيان القبائل والعشائر، وفي دروس وخطب فقهاء الدين وأئمة المساجد ثم في ممارسات وخدمات نقابات الأشراف والطرق الصوفية ومساهمات التنظيمات المهنية والحرفية والتجارية.

* التحديات العالمية الكبرى التي أصبحت تفرض نفسها على الساحة العربية، وفي مقدمتها ثقافة العولمة بمتغيراتها وتداعياتها السلبية والإيجابية، برهاناتها وإكراهاتها الحاضرة والمستقبلية، ومجتمع الإعلام

1- عبد القادر العلمي، في الثقافة السياسية الجديدة، مرجع سابق، ص: 184.

2- محمد شكري سلام، "المجتمع المدني بين الواقع والإيديولوجيا"، عالم الفكر، العدد الرابع المجلد 36، أبريل - يونيو 2008، ص: 25.

3- الغالي أحرشواو، "المجتمع المدني العربي ورهانات التنمية المستدامة"، مجلة علوم التربية، العدد 36، فبراير 2008، ص: 26-27-28.

والمعرفة بمقومات التكنولوجيا ومستلزماته التنموية، ثم ثقافة التطرف والإرهاب بمعتقداتها الأصولية وسلوكياتها التدميرية.

* احتضان المنتظم الدولي، من خلال عدد من الوثائق والتقارير التي أصدرها منذ 1972 إلى الآن، ودوره في خدمة التنمية المستدامة، ومطالبة كافة دوله الأعضاء بدعم هذا الدور وتفعيله على أرض الواقع من خلال إشراك الجمعيات المدنية في تصميم الأنشطة والبرامج وتنفيذها ونشر نتائجها وخاصة تلك التي لها علاقة مباشرة بتحسين جودة الحياة وحماية البيئة وتعزيز حقوق الإنسان وبناء مجتمع العدل والمساواة والرفاه الاجتماعي، ونقصد بالخصوص الوثائق والتقارير التالية:

- بروز حركة التربية البيئية بعد مؤتمر ستوكهولم حول البيئة (1972).

- وثيقة الأهداف الإنمائية للألفية الصادرة عام 2000 والتي تراهن على تحقيق ثمانية أهداف للتنمية في حدود سنة 2015.

- عشرية الأمم المتحدة للتربية على حقوق الإنسان (1995-2004)

- التقرير العربي حول التنمية المستدامة، القاهرة (2001)

- عشرية الأمم المتحدة للنهوض بثقافة السلم واللاعنف تجاه أطفال العالم (2001-2010).

- إعلان عقد محو الأمية في حدود 2012.

- عقد التعليم من أجل التربية المستدامة (2005-2014).

* التحديات الداخلية التي تكشف عن مظاهر إخفاق السياسات العربية وفشلها ومن بينها المغرب في مجال تكوين العنصر البشري وتنمية قدراته ومهاراته على السلوك المدني تجاه نفسه وتجاه الآخر والطبيعة والبيئة، وهي مظاهر تعبر عنها وقائع كثيرة أهمها:

- استفحال الأمية والجهل

- اتساع رقعة الفقر

- تزايد معدل البطالة

- محدودية نسبة الالتحاق بالتعليم الأولي

- تواضع ومحدودية هامش الحريات والعدالة الاجتماعية والديمقراطية الحقيقية والحكامة الرشيدة.

فهذه الاعتبارات تؤكد على الطابع الاستعجالي والضروري لإشراك جمعيات المجتمع المدني في تحقيق التنمية البشرية، وذلك من خلال قيامه بعدة أنشطة اجتماعية واقتصادية وثقافية وتكنولوجية وسياسية وعلمية لإخراج المجتمع من أزmate الخانقة، ومشاكله المادية والمالية والبشرية والمعنوية المحبطة، عن طريق رسم خطط إصلاحية وتغييرية جادة حاضرا ومستقبلا لتحقيق التنمية البشرية، وتطوير القدرات البشرية الذاتية لخدمة الآخر عن طريق الدفاع عن حقوقه المدنية والسياسية، والحفاظ على البيئة والقضاء على

ظاهرة التلوث والانحباس الحراري ومحاربة الأمراض المتفشية كالسيدا وانفلونزا الطيور، والوقوف في وجه الإرهاب وتوعية الناس بأخطار التطرف وضرورة تبني خطاب التسامح والتعايش والأخوة، والعمل على الحد من كل أنواع الأميات المتفشية داخل الوسط الاجتماعي، وتوفير رعاية صحية جيدة ومناسبة، وبناء المؤسسات التربوية لتربية المرأة وتعليمها، وتشديد مراكز لحماية الطفولة ورعاية الشباب، والسهر على خلق جمعيات اجتماعية تتكفل بمساعدة الفقراء والمعوزين، وتكوين أندية رياضية وثقافية وأدبية وفنية لتنشيط الفضاء الثقافي داخل الوسط الاجتماعي، وتوعية المواطنين عبر الصحف والأحزاب السياسية المستقلة، والتنسيق مع الحكومة لإنجاز المشاريع الضخمة التي تحتاج إلى إمكانيات مالية ضخمة وموارد هامة لتأهيل الوسط المجتمعي ليتبوأ مكانته اللائقة.

وعليه فالمجتمع المدني أساس التنمية البشرية، ولا يمكن تصور أية تنمية حقيقية وشاملة بدون مشاركة المجتمع المدني الذي يساهم بكل طاقاته التطوعية في تشغيل الإنسان، من أجل خدمة الإنسان نفسه ماديا وعقليا ووجدانيا وحركيا.

لقد أصبح معولا حاليا على جمعيات المجتمع المدني حاضرا ومستقبلا من أجل المساهمة في قيادة المسيرة التنموية، وذلك جنبا إلى جنب مع جهود الدولة وباقي القطاعات الخاصة الأخرى، خصوصا وأن جمعيات المجتمع المدني تحولت إلى قوة اجتماعية فاعلة ومنظمة تسهم في تفعيل التنمية الشاملة والمستدامة وفي العمل على تحقيق التنمية البشرية هذه القوة التي يؤكدتها حضورها الكمي الذي أصبح يقارب الأربعين ألف جمعية تغطي جل التراب الوطني، كما أنه يوظف أكثر من مليون منخرط ويلازم أكثر من ثلث ساكنة البلاد سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة⁽¹⁾. غير أن هذه الأهمية المتزايدة لجمعيات المجتمع المدني قد تعززت بفعل التصور الجديد للسياسات الحكومية التنموية، والتي أصبحت تستدعي حضور المجتمع المدني عموما والنسيج الجمعوي خصوصا كي يساهما باقتراحاتهما ومشاركتهما ومتابعتهما في العملية التنموية التي تتجسد في بعض البرامج والمبادرات التنموية الوطنية وخاصة بالمجتمع القروي وقد تتجلى على رأسها المبادرة الوطنية للتنمية البشرية باعتبارها النموذج الأكثر وضوحا في الوقت الحالي لاعتماد جمعيات المجتمع المدني كشريك وفاعل تنموي جديد من أجل تنزيل وتبنيته برامجها وآلياتها ومقاربتها، وعلى رأس هذه الأخيرة كآلية حكامةية⁽²⁾.

1- زهير لخيار، "المجتمع المدني والحكامة"، مجلة مسالك، العدد 8، 2008، ص: 21.

2- المرجع نفسه، ص: 21.

5- خاتمة:

نخلص إذن إلى أن جمعيات المجتمع المدني تعبير عن مجتمع حي ومتحرك، فكلما تنامت الجمعيات تبين أن المجتمع ينمو، وهي أيضا تعبير عن حاجيات المجتمع وأهم تحدياته "الديمقراطية، الفقر، حقوق الإنسان.." (1).

إن الجمعيات تشكل مقياسا للدمقرطة والتنمية البشرية في مجتمع معين، فكلما توفر المجتمع على مؤسسات مدنية قادرة على التحرك والمبادرة، كلما دل ذلك على مستوى التنمية البشرية وعلى قدرة البشر على الفعل، وأكثر من ذلك فإن هذه الجمعيات تعبير عن الرأسمال الاجتماعي والإنساني الذي يعتبر عند الكثير من الباحثين والمفكرين أخطر من الرأسمال المادي.

إن الجمعيات فضاء لتكوين المواطنة وتأسيسها فهي قوى ضاغطة تشكل محورا أساسيا من محاور التأثير في القرار، وفي استصداره وصنعه وتصريفه.

إن زمن العولمة وتزايد انحسار دور الدولة أدى إلى بروز فاعلين جدد، وعلى رأسهم الفاعل الجمعوي، بالإضافة إلى الفاعل الاقتصادي، وأصبح لهؤلاء دور المساهمة في تديير التّمايزات والاختلافات والمصالح والملاحظ أن العمل الجمعويّ في المغرب انتعش وارتفعت وتيرته في ظل الانتقال الديمقراطي، وأصبحت للمؤسسات غير الحكومية مهام جديدة مرتبطة بالتنمية والتحديث، وهو أمر يدفع في إطار منطلق العصر المبني على الثقافة التشاركية، إلى تثمين دور هذه الجمعيات" (2).



1- مصطفى محسن، "العمل الجمعوي والتنمية البشرية"، مجلة الشعلة للتربية والثقافة، عدد مزدوج 9-10، ماي 2005، ص: 41.

2- المرجع نفسه، ص: 42.

المراجع:

- 1- أحرشاو (الغالي)، "المجتمع المدني العربي ورهانات التنمية المستدامة"، مجلة علوم التربية، العدد 36، فبراير 2008
- 2- برنوصي (عمر)، "مفهوم المجتمع المدني بين الفلسفة السياسية الغربية والسوسيولوجيا المعاصرة: محاولة في التركيب" مجلة فكر ونقد، العدد 37، 2001.
- 3- بلقزيز (عبد الإله)، في الديمقراطية والمجتمع المدني، إفريقيا الشرق، بيروت، 2003.
- 4- جرموني (رشيد): "المجتمع المدني بين السياق الكوني والتجربة المغربية"، مجلة فكر ونقد، عدد 97، أبريل 2008.
- 5- الجنحاني (الحبيب)، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، منشورات الزمن، العدد 49، 2006.
- 6- حمودي (عبد الله)، المجتمع المدني في المغرب العربي، تجارب، نظريات وأوهام"، ضمن الكتاب الجماعي وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، (إشراف عبد الله حمودي)، مجموعة أعمال ندوة معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة، أبريل 1996 منشورات دار توبقال والدار البيضاء.
- 7- الخشت (محمد عثمان)، المجتمع المدني عند هيجل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر.
- 8- زايد (أحمد)، "المجتمع المدني" المجال والفاعلية"، مجلة سطور، العدد 2، فبراير 1998.
- 9- زين الدين (محمد)، "المجتمع المدني بالمغرب: أية علاقة؟" المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية عدد 65، نونبر- دجنبر 2005.
- 10- سلام (محمد شكري)، "المجتمع المدني بين الواقع والإيديولوجيا"، عالم الفكر، العدد الرابع المجلد 36، أبريل – يونيو 2008.
- 11- شكر (عبد الغفار)، المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديموقراطية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2003.
- 12- الشعباني (علي)، "المؤسسات الاجتماعية وأشكال التأطير الاجتماعي"، منشورات جمعية الشعلة للتربية والثقافة، دار النشر المغربية، 2006.
- 13- عابد الجابري (محمد)، المجتمع المدني إضاءات وشهادات، مجلة مواقف، العدد 39، ط1، ماي، 2005.
- 14- عابد الجابري (محمد)، المجتمع المدني: بين المعنى والمفهوم "سلسلة مواقف، العدد 39 ماي 2005.
- 15- عبد الجليل الصلاحي (فؤاد)، "المنظور السوسيولوجي في تحديد مفهوم المجتمع المدني"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140-141، 2007.

- 16- عدلي (هويدا)، "دور منظمات المجتمع المدني في صنع سياسة للرفاهية الاجتماعية في الوطن العربي: حالة للمنظمات غير الحكومية"، ضمن الكتاب الجماعي: دولة الرفاهية الاجتماعي (إشراف السيد أحمد النجار وآخرون)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت، 2006.
- 17- العلمي (عبد القادر)، في الثقافة السياسية الجديدة، منشورات الزمن، العدد 47، 2005.
- 18- الغيلاني محمد، "محنة المجتمع المدني، مفارقات الوظيفة ورهانات الاستقلالية"، دفاتر وجهة نظر، العدد 6، 2005.
- 19- قرنفل (حسن)، المجتمع المدني والنخبة السياسية إقصاء أم تكامل، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1997.
- 20- الكنز (علي)، "المجتمع المدني في البلدان المغاربية، بعض التساؤلات" ضمن الكتاب الجماعي وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، (إشراف عبد الله حمودي)، مجموعة أعمال ندوة معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة، أبريل 1996 منشورات دار توبقال والدار البيضاء.
- 21- لخيار (زهير)، "المجتمع المدني والحكومة"، مجلة مسالك، العدد 8، 2008.
- 22- محسن (مصطفى)، "العمل الجمعي والتنمية البشرية"، مجلة الشعلة للتربية والثقافة، عدد مزدوج 10-9، ماي 2005.
- 23--Abdallahsaaf; "l'hypothèse de la société civile au Maroc", in: la société civile a Maroc, (collectif); SMER, Rabat, 1992.

**مدخل تعريفي جديد:
التعريف بـ "الكينونة الناقصة"**

**A Proposed Perspective on the Definition: Definition by
"Imperfect Being"**

أ.د. عبد الله البريدي

**كلية الإدارة والاقتصاد جامعة القصيم
المملكة العربية السعودية**

beraidi2@yahoo.com



مدخل تعريفي جديد: التعريف بـ "الكينونة الناقصة"

أ.د. عبد الله البريدي

الملخص:

تتأسس هذه المقالة على الأهمية المحورية لتعريف الظواهر في بنية البحث العلمي، وتقرّر بوجود إشكالية إبستمولوجية تتمثل في جمود الفكر الإنساني فيما يخص المداخل التعريفية لمختلف الظواهر الإنسانية والطبيعية، بما في ذلك التورط بالتعريف أو الحدّ التام وفق المنطق اليوناني، مع التوهّم بأنّه يعكس حقيقة الأشياء المعرّفة، حيث استغرقت البشرية في هذا الوهم قروناً ممتدة. وتقدم هذه المقالة مدخلاً جديداً للتعريف يقوم على فكرة "الكينونة الناقصة": بوصفها كينونة مهرولة نحو الإتمام، وذلك أننا نرى بأن "النقص هو قنص التمام". هذا المدخل يمكن أن يُشكّل منظوراً توصيفياً تحليلياً تفسيريّاً لمختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. ولتفعيل هذا المقترح، طرحت المقالة عدة تعريفات في سياقات إيجابية وسلبية ومارست قدرّاً من العرض لمزايا هذا المدخل المقترح بقالب تحليلي مكثف.

الكلمات المفتاحية: التعريف، التعريف المنطقي، الكينونة الناقصة، الظواهر، المبدع.

Abstract:

This article builds on the focal importance of defining various phenomena in scientific research, and acknowledges the existence of an epistemological problem represented in the rigidity of human thought with regard to the definition approach of various human and natural phenomena, including the Greek logical definition, with the illusion that it reflects the reality or substance of the defined things, as humanity took this illusion for extended centuries. This article provides a new perspective to the definition based on the *idea of "imperfect being"*; as such imperfect being running towards "perfection", that we see that "imperfection is the snipe of perfection." This perspective can constitute a descriptive, analytical, explanatory definitions of various human, social and natural phenomena. In order to activate this perspective, the article put forward several definitions in positive and negative contexts and practiced some degree of presentation of the advantages of this proposed approach in a summarized analytical format.

Key words: definition, logical definition, imperfect being, phenomena, creative person.

1- التعريف: "كينونة ناقصة وتماهما الاجتهاد":

من المُسلّم به أن "مبحث التعريف" هو أحد أهم لَبِنات المنهجية العلمية لدراسة مختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، على أننا بحاجة بين الفينة والأخرى، إلى مخالطة المنهج العلمي لدراسة هذه الظواهر، بغية هزّه هزّاً قوياً، من شأنه مشاكسة الرتابة والآلية في التعاطي "المنهجي" مع هذه الظواهر. ونحن إذ ذاك، نمارس قدراً من الضدية للمنهج ولكن بالمنهج ذاته¹. ولعل من أكثر مسارات هذه المشاكسة نفعاً، ما يتعلق بمسألة التعريف الناجع، أي كيف نعرّف ما نقوم بدراسته وتحليله وتشخيصه بطريقة تُعمّق من فهمنا للظواهر وتزيد من الغلة الاستكشافية البحثية؟

تتأكد ضرورة تطويرنا للمداخل التعريفية إذا وضعنا في الاعتبار حقيقة تورط العقل الإنساني بمدخل تعريفي "أيقوني" جامد لقرون متطاولة، ولقد تأسس ذلك على خرافات المنطق اليوناني، الذي يزعم - مثلاً - بأن الحدّ أو التعريف التام (بالشروط المنطقية المعروفة: بالجنس والفصل القريبين)، إنما يعكس حقيقة الشيء أو ماهيته أو "جوهره"، ولذا فإن البشرية - على سبيل المثال - لا تحتاج لتعريف آخر للإنسان، بعد أن تولّى أرسطو تعريفه "نيابة" عنّا، فحسم الأمر بأنه "حيوان ناطق". تخيلوا هنا حجم الفقد للفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية حينما تتجمّد هذه الحقول على تعريف "ماهوي" أسطوري مدعٍ كهذا².

إن مثل هذا الجمود على المدخل التعريفي المنطقي يمثل إشكالية إبستمولوجية بامتياز، ويعوزنا إلى بلورة مقاربات لحلحلتها ومعالجتها. في هذه المقالة المختصرة، أقدم مدخلاً تعريفيّاً جديداً يقوم على فكرة "الكينونة الناقصة". إنها الكينونة الناقصة المهرولة نحو الإتمام، وذلك أننا نرى بأن "النقص هو قنص التمام". هذا المدخل يمكن أن يُشكّل منظوراً توصيفياً تحليلياً تفسيرياً لمختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. هذا المدخل التعريفي يتأسس على مبدأ وجودي نؤمن به ونرى أن له قدرة تفسيرية هائلة، ومفاده أن "النقص هو قنص التمام" في المحيط الإنساني. وهنا أبادر بالقول إنني حينما وصفتُ هذا المدخل بأنه يحمل قوة تفسيرية هائلة، في سياقٍ أتحدث فيه عن التمام، فإنني لا أعني البتة أنه تفسير تامّ أو كامل للظاهرة، وإنما هو تفسير لأجزاء أو لجزء من الظاهرة المبحوثة أو المُفكّر بها. وذلك أنني أؤمن بأن التعريف أو التوصيف أو التفسير ذاته إنما هو: "كينونة ناقصة وتماهما الاجتهاد"، ممّا يُفيد من كل المحاولات الاجتهادية المنهجية الدوّية، لرفع سقوف التفسيرية مع تطور مفاهيمنا ومدخلنا وأدواتنا المنهجية، كما نتوخّى تحقيق جزء منه في هذه المقالة عبر اقتراح هذا المدخل التعريفيّ.

1- قارن ما نقرره بالأطروحة الشهيرة لبول فيرابند: ضد المنهج Against Method.

2- تجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام فتح للعقل بوابة الاجتهاد، وضمن له الأجر، اثنين إن أصاب أو واحداً إن أخفق. ولقد ظفر التفكير الإنساني بانتصاره الكبير على هذا التفكير المجدد للعقل ومن ذلك المدخل التعريفي المنطقي في مراحل النهضة الفكرية الإسلامية المشرقة، وكان تتويجها الكبير على يد ابن تيمية، حيث أطاح بالتفكير التقليدي المقيد للإبداع والاجتهاد. للمزيد، انظر مثلاً: أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2011؛ وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، بيروت: دار ابن النديم، ط 1، 2019؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحية، عمّان: دار ورد، ط 1، 2008.

2- المبدع: "كينونة ناقصة، وتمامها التجديد":

بعد الإيضاح المقتضب لمدخلنا التعريفي المقترح، نبادر بطرح مثال تطبيقي، عبر تعريفنا للمبدع في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية، مع أنه يسعنا طرح أمثلة في رحاب العلوم الطبيعية، بيد أننا أثرنا الاكتفاء بالعلوم الاجتماعية والإنسانية طلباً للتركيز والتماساً للاختصار. هذا المدخل يقودنا إلى أن نعرّف المبدع بوصفه "كينونة ناقصة، وتمامها التجديد" (أو أيّ كلمة أخرى غير التجديد، بحيث تؤمّن معنى الانعتاق من إसार الألفة والجمود). ومثل هذا التعريف يمكن أن يحقق لنا مغنم مفاهيمية وتحليلية وتشخيصية عديدة وعميقة، إلاّ أنه لا يسعنا عكسها كلّها في هذا النص الصغير، ولذا فسأكتفي بعرض بعض الملامح والتطبيقات.

يمكن لنا أن نطرد هذا المدخل التعريفي في سياقات متنوعة ليمسّ مسائل وموضوعات ومفاهيم كثيرة، إذ يمكننا القول مثلاً:

- الأديب/الفنان كينونة ناقصة وتمامها الجمال.
- المبدع/المبتكر كينونة ناقصة وتمامها التجديد.
- المفكر كينونة ناقصة وتمامها العمق.
- المثقف كينونة ناقصة وتمامها المصلحة العامة.

وعلى هذا المنوال، يمكننا نسج تعاريف لبقية المسائل والموضوعات، وذلك وفق ما نختاره من أبنية مفاهيمية تُعبّر عن الظاهرة المبحوثة بحسب نتائج بحثنا، سواء أكان ذلك بكلمة واحدة (كما فعلنا في الأمثلة السابقة) أو أكثر. دعونا نأخذ بعض الشواهد العملية، لتتضح الفكرة أكثر من جهة، ولنفعّل هذا المدخل التعريفي في سياق حياتي معيش من جهة ثانية، مع إبراز قدرته التفسيرية المدهشة لبعض الظواهر الغامضة داخل نفوسنا وعقولنا وأرواحنا ومجتمعاتنا، ممّا قد يجعلها أداة منهجية يمكن لنا أن نبني عليها الكثير والكثير من التوصيفات والتحليلات والتفسيرات المُشسّعة للفهم العلمي والمعالجة العملية. في الفقرات الموالية، سنمارس قدراً من الإيضاح لهذا المدخل التعريفي والاختبار له.

المدخل التعريفي الذي نقترحه للمبدع، يمنحنا جواباً جذرياً وتحليلاً قاصداً، حيث يقول لنا: يبدع المبدعُ لأنه يشعر بالنقص المفضي به إلى الشعور بالحرمان والتوتر (=كينونة ناقصة)، الأمر الذي يدفعه إلى الظفر بأقدار كافية من التجديد عبر الخروج من شرنقة المألوف عبر ممارسة المرونة والطلاقة والأصالة (أركان الفعل الإبداعي)، ليُشبع من ثمّ حرمانه وليُسكّن توتره (=تمامها التجديد). أمّا الإنسان غير المبدع، فهو ليس "كينونة ناقصة"، وإنما "كينونة ممتلئة"، وتمامها اللاشيء (=اللاتجديد). إنها كينونة اللافراغ، فسطورها ممهورة بـ "الرتيب" ومكتظة بـ "المألوف" وضاجّة بـ "العادي". يسعنا تطبيق التحليل ذاته حيال تعريفنا للأديب والفنان، والمفكر وغير ذلك (جربوا ذلك وانظروا في الغلة التحليلية والتشخيصية).

لنحرب القدرة التفسيرية لـ "تعريف النقص القانص للتمام" عبر درجة التعريف في سياقات تشخيصية تفسيرية أكثر إشكالية، فنقول مثلاً: لماذا يبدو المبدعون الكبار متواضعين بدرجات باذخة الصديق مقارنة بمن هم أقل إبداعاً، بينما يتظاهر بالتواضع المدعون الإبداع؟ هذا التعريف وجود علينا بجواب مكثف مقنع فيما أحسب، والمتمثل في أنه كلما زادت درجة الإبداع زادت مشاعرُ النقص (=كينونة نقص أكبر)، ويترتب على ذلك أمران: أولهما بحثه المتنامي عن إبداعات أكبر (ما يسمى في الأدبيات بـ Breakthrough Creativity) وثانيهما ارتفاع مستويات التواضع، حيث إنه لا يرى أنه حقق إبداعاً ذا بال يوازي شعوره "العارم" بالنقص، وهذا ما يفسر أسرار ديمومة إبداع المبدعين الكبار أو مبدعي الدرجة الأولى واستمرار تواضعهم، إذ هم لا يغترون ولا يغرقون في إبداعهم، بل يبحرون دونما انقطاع صوب إبداع لا يكل ولا يمل. ينطبق مثل ذلك على بقية الفئات: الأديب والفنان والمفكر والقارئ ونحوهم.

3- القدرة التفسيرية للمدخل التعريفي المقترح:

لكي نخبر القدرة التفسيرية لمدخلنا التعريفي المقترح، دعونا نجرب زاوية أخرى في سياق الأدب، عبر الغوص في بعض الأسئلة الإشكالية التي تُطرح عادةً في الساحة الأدبية، وذلك بالتقاط مسألة عملية واحدة للتمثيل التطبيقي على ما نروم تقريره. لماذا يتوق روائي أن يصف جنسه الأدبي الذي يبدع فيه بأنه "شعر" (أو العكس)؟ هذا الروائي يصف جنسه بالشعر، لأنه يشعر داخل نفسه بأنه ليس روائياً بل شاعراً، وهذا يعني أنه "كينونة ناقصة وتمامها الشاعر" وليس "كينونة ناقصة وتمامها الروائي". وهو حين يفعل ذلك، إنما يروم إشباع جانبين من المشاعر الذاتية، وهما:

- (1) احترام الذات Self-Esteem، وهو الاحترام القابع داخل تخوم الذات، أي احترامه لذاته داخل ذاته.
- (2) تقدير الذات Self-Respect، وهو الاحترام العابر لتخوم الذات، أي ما يصور احترام الآخر له، وهو مرتبط بمسألة تأسيس المكانة المجتمعية¹.

تختلف مقادير هذين النوعين لدى إنسان وآخر، إذ تتوزع بنسب مئوية متفاوتة، على أن الأبحاث العلمية تشير إلى أن المتميز أو المبدع يتصف بكونه متوقفاً على ما يُسمى بضبط داخلي Internal Locus of Control، مما يعني أنه يعول كثيراً على العوامل الداخلية أكثر فيعوز لها النتائج المتحققة سلباً كانت أم إيجاباً، أي أنه هنا يُغلب جانب احترام الذات على حساب تقدير الذات، والعكس صحيح بالنسبة لمن يحمل ضبطاً خارجياً.

أيا كانت خلطة الاحترام هذه، سيكون صاحبنا "الروائي" هذا مدفوعاً إلى أن يُلصق نفسه بالشعر حتى لو لم يكن له مُجيداً، بل قد يتفحّمه تقحماً؛ يجلب له النقد الغليظ وربما السخرية السوداء، وقد يخسر روائيته وشاعريته في الوقت ذاته، ويمكن لنا طرد مثل هذه الخسارة الفادحة المحتملة في مختلف

1- ثمة توتر يصحب السعي لتحقيق مكانة اجتماعية، انظر مثلاً: آلان دو بوتون، قلق السعي إلى المكانة، ترجمة: محمد عبد النبي، بيروت، التنوير، ط1، 2018.

السياقات العلمية والمهنية والحياتية، وهنا تكمن خطورة التموضع الخاطئ لـ "كينونة النقص" داخل ذاتنا، وهذا ما يجعلنا نتبصر بما نخبئه من "كينونات النقص" دواخلنا، فهل هي عاكسة لما ينبغي لها أن تعكسه؟!

4- المدخل التعريفي المقترح في سياقات سلبية:

هل يمكن استخدام "تعريف النقص القانص للتمام" في السياقات السلبية في سياق الظواهر الإنسانية والاجتماعية؟ هذا سؤال مشروع بامتياز. نعم يمكننا استخدام هذا المدخل التعريفي في تلك السياقات، وهو يعمل بكفاءة عالية أيضاً. لنُجرب مثلاً عملياً على ما نزعم. لنأخذ حالة "الكذاب"، فهو وفق هذا المدخل التعريفي: "كينونة ناقصة وتمامها الخداع". هذا يعني أنّ الكذاب يشعر بنقص إن هو أخفق في كذبه أو خداعه، لأنه ربما يرى في كذبه ذكاء وفطنة، أو أنّه يرى في كذبه انتقاماً وتشقياً، أو خليطاً من ذلك أو نحوه. ومثله "الصادق" فهو: "كينونة ناقصها وتمامها الحقيقة"، ولذلك لا نعجب من الحديث النبوي الشريف الصحيح، حيث عكس هذا المعنى بقالب حاسم جلي: "عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صَدِيقًا، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا".

وفي مثل هذه السياقات السلبية، يمكن لنا تعديل بنية المدخل التعريفي، ليعبر عن الصورة المعاكسة التي تظهر بجلاء أكثر الجانب السلبي، فنقول مثلاً بحق المخادع أنه: "كينونة تامة ونقصانها الحقيقة"، إذ هو لا يتحمل النقصان المتأتي له من التلبس بالمعنى الإيجابي – البوح بالحقيقة، مما يجعله كأساً تفيض بالسلبية والخداع والبؤس القيمي. مثل هذا التقلب للمدخل التعريفي يمنحنا قدرات تحليلية وتوصيفية، وربما تفسيرية أكبر في بعض السياقات، وذلك أنّ المرونة المنهجية مفضية إلى منافع أكبر¹.

5- المدخل التعريفي في سياقات مجتمعية:

دعونا نجرب المدخل التعريفي في سياق مجتمعي هذه المرة، حيث كان التركيز في الأجزاء السابقة على سياقات فردية/نفسية بشكل أكبر. ماذا لو أردنا أن نعرّف -مثلاً- المجتمع المُستدام Sustainable Society؟ من المُسلم به أنّ تعريف المجتمع المُستدام موضوع إشكاليّ في الأدبيات المتخصصة²، لكن دعونا نفترض أن قد أرجعنا الاستدامة إلى فكرة ضمان حقوق الأجيال القادمة، عبر تأمين حقوق الأجيال الراهنة دون المساس بحقوق من سيأتي في المستقبل. هنا يسعنا سبكُ التعريف كما يلي: "المجتمع المُستدام كينونة ناقصة وتمامها الوفاء مع أحفادنا". هذا يفيدنا بأنّ المجتمع المُستدام، سيظل يبحث

1- يمكن لنا استخدام هذه القالب في السياقات الإيجابية أيضاً، فنقول مثلاً عن الصادق، هو: "كينونة تامة ونقصانها الخداع".

2- انظر مثلاً: عبدالله البريدي، التنمية المستدامة، الرياض: العبيكان، ط 1، 2015.

بصدق -للتخلّص من التوتر والتبعة الأخلاقية- عن كل ما يُؤمّن الأرصدة الكافية من الحياة الجيدة للأجيال القادمة، تماماً كما في الحكمة القائلة: نحن لا نرث الأرض من أسلافنا، بل نقترضها من أطفالنا! نخلص ممّا سبق، أنّ المدخل التعريفيّ المقترح أبدى قدرة تفسيرية جيّدة، وهو بحاجة إلى أن يُخضع لمزيد من الاستخدام والتفعيل والاختبار. كما أنّه بحاجة إلى تطبيقات في سياق العلوم الطبيعية أيضاً، مع تطوير أبنيته المفاهيمية والمنهجية والإجرائية.



ماذا بعد وباء - كوفيد -19- COVID؟
في سوسولوجيا إعادة تشكيل العقل الجزائري

**What is after Covid 19?: in the sociology of the
reformulation of the Algerian mind.**

د. علي سموك

**باحث في علم الاجتماع
جامعة باجي مختار
عنابة - الجزائر**

semmoukali@yahoo.fr



ماذا بعد وباء - كوفيد -19- COVID؟ في سوسيولوجيا إعادة تشكيل العقل الجزائري

د. علي سموك

الملخص:

تنخرط هذه المحاولة في إطار السوسيولوجيا النقدية لبنية العقل الجزائري "المأزوم معرفيا" كمعطى واقعي تتمظهر أزمته في ممارسات اجتماعية مأسسة.

لا شك أن الراهن الوبائي أبان عن الأنساق الخفية لأزمة العقل الجزائري التي تجلّت في أنماط التفكير المهترئة المهيمنة على الحقل الاجتماعي الجزائري، ومن ثمّة أظهرت مكامن العجز الاستراتيجي والوهن العقلي الذي يحول وخلق أدوات إنتاج المعرفة العلمية البحثية، في عالم متحول، تشكل المعرفة إحدى أدوات القوة والهيمنة.

الكلمات المفتاحية: العقل الجزائري - العجز البنيوي - الهوية - العولمة - الأنساق المعرفية - الثقافة العلمية البحثية.

Abstract

This attempt is carried out in the context of the critical sociology of the structure of the Algerian mind, "known as zombie," as a reality given that its crisis is reflected in consistent social practices. There is no doubt that the current epidemiological situation has demonstrated the hidden nature of the Algerian mental crisis, which has manifested itself in the subdued patterns of thinking that dominate the Algerian social field.

Keywords: Algerian reason, structural disability, identity, globalization, knowledge patterns and scientific research culture.

1- في إشكالية الماضي وهيمنته:

إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي والهوية في المجتمع الجزائري يستدعي ضرورة الاشتغال على أبنية العقل الجزائري "المهترئة" كمعطى واقعي لا بدّ من التأسيس عليه، دون أن نغفل "أطروحة" أولئك الذين يوظفون الماضي الميّت بالمفهوم "النييتشاوي" NIETZICHÉEN الذي تمأسس في الرّاهن المجتمعي الجزائري ويشكّل أحد مكوّناته المركزية في لعبة الهوية.

إن هذه التشكييلة المكوّنة لبنية الوعي في العقل الجزائري، من السداجة تجاوزها "إبستمولوجيا" عند محاولة الانخراط في عالم متغيّر لا نملك فيه أية أداة لإعادة تشكييله أو توجيهه فواعل متغيراته الاستراتيجية. لا نحتاج هنا للتذكير، بأن كثير من الجزائريين يتقاتلون بدوافع من ماضٍ يجهلون تشكييلته التاريخية وهويّة "المقاولة الأخلاقية" التي مأسستها في التمثلات والمخيل.

إن هذا الواقع، يؤثّر عن تواجد خلل بنيوي متحكّم بالرؤى الفكرية والاشتغاليّة وتمظهراتها في السلوك – كحالة هابيتوسية HABITUS – بالمفهوم "البورديفي" BURDIVIEN تنزع دون وعي إلى إعادة إنتاج التخلّف.

لذا، نجد أنفسنا في البدء، ملزمون "إبستمولوجيا" بتحرير أدوات الإجابة عن سؤال التاريخ والحضارة وعجزها البنيوي عن تفسير ظواهر العالم في إطارها الواقعي الكليّ والمتداخل. نعي أن هذا التركيب "المشكّل أو المبني" بمنطوق "أنطوني غيدنز" ANTONY GUIDENS يستدعي سلسلة الوقائع والأحداث، التي أوصلت الاجتماع الجزائري إلى حالة "الغناء الحضاري".

2- أزمة المناهج الكلاسيكية والانحباس الإبستمولوجي:

أمام عبء التخلّف بكل أبنيته وتعاضم تكلفته على المستوى المجتمعي أدركنا أن أدوات النّظر بالمفهوم "الخلدوني" أو مناهج الفهم الكلاسيكية صارت قاصرة عن استيعاب الاجتماع الجزائري الرّاهن، وفي السياق ذاته أدركنا عجزها التأسيس لانفتاح يستوعب "المحلّي والكوني" لذلك، يبدو "فعل الانبعاث" داخل هذا الفضاء مشروط بتصحيح أدوات اشتغال العقل من منطلق كيفيات مقارنة "المتغيرات والإكراهات والانتظارات".

إذا، لا يمكن "زحزحة" بالمفهوم "الأركوني" ARKONIC ما هو عائق إدراكي أو إبستمولوجي، والذات الجماعية الجزائرية، مغترية تستلهم أدوات المعرفة من "ماضٍ ميّت وأدوات تفكير ومناهج مهترئة"، فجاءت المحصّلة إعادة إنتاج العطب بحمولة تستدعي أسئلة "ما بعد السّوسولوجيا".

تعلّمنا "أركيلوجيا" ARCHIOLOGIE المجتمع الجزائري و"الانقسامية" LA MITOTIQUE في السّوسولوجيا الكولونيالية" في منطوقها الموضوعي أن العقل الجزائري في تجلّيه العلمي عبر تاريخه الحديث، تدنّى أثره، إن لم نقل غاب فعله وحالة لا فاعليته تبدو نتاجا "لنمطية الاشتغال" التي تحكم سيره. فالعقل ينتج فعله في حدود تلك الأنشطة ومن خلال إمكاناتها".

وفي ظل غياب البعد التأسيسي للهوية المنفتحة لمشروعه الحضاري الحدائني نجد أنفسنا في حالة انسجام مع "باراديغم PARADIGME" - "الجابري" الذي يوسّع من حجم الفجوة، برد هيكلتها إلى جدلية الاسترجاع التاريخي وإكراهات الواقع.

لقد كرسّت هذه "الجدلية" إكراهات العولمة بمضامينها الهوياتيّة، "فانبنّي" واقعا جديدا - وطارئا - لا ينكره أحد، فأضحى الحقل المحلي يضيق بالمتصارعين على التمثيل الهوياتي.

3- العولمة تقوم على الاختزال .. ونحن فيها صفر حضاري:

كثيرا ما يلجأ البعض -من قبيل الجهل - بالموضوع، إلى اختزال العولمة في ظواهر الانفتاح الاقتصادي وتراجع حدود الزمان والمكان، وفرض منظومات اقتصادية وثقافية واجتماعية جديدة غير أن الظاهرة أوسع وأعمق من ذلك الطرح الفج. فالعولمة ليست مجموعة ظواهر فرضت قيمها المادية والرمزية على المجتمعات العاجزة عن إنتاج منظومات فعّالة، على شاكلة المنظومة الغربية التي تشكّل حالة في التاريخ، أنتجت أنساق معرفيّة، ساهمت في نهضة حضارية جوهرها "الرأسمال الذكي" تستمد جذورها من أبنية "المخيال الإغريقي روماني" المفعم بثقافة الاستبداد والاستبعاد للآخر المختلف وتشتغل على إعادة تشكيله إلى كائن يصلح للحاجة الرأسمالية.

من الكتب التي أصدرها مروج نظرية "نهاية التاريخ" "فرانسيس فوكوياما FRANCIS FUKUYAMA" - مستقبلنا ما بعد البشري - (عواقب ثورة التقنية الحيويّة) وهو في الأصل مقال كتبه سنة 1999 في الذكرى العاشرة لمقاله الأصلي المعنون "نهاية التاريخ" والذي يتبنّى فيه رؤية الفيلسوف "هيجل HIGEL" الذي قال: "إن التاريخ انتهى عام 1806 بانتصار - نابليون - وهو ما قاله: -فوكوياما - في سقوط الشيوعية عام 1989.

لقد توصل إلى أن الحجّة الوحيدة، التي لم يكن من الممكن إبطالها هو أنه لا يمكن أن تكون هناك نهاية للتاريخ ما لم تكن نهاية للعلم، حيث يحاول أن يربط بين العلم والمستقبل السياسي للبلدان الغربية الليبرالية.. وقبل أن يمضي في التحليل في كتابه الأخير، يشير إلى أن هجمات 11 سبتمبر، لا تشير إلى صدام الحضارات، بل إلى أن فعل "السلفية الجهادية" بئس، قام به حرس المؤخّرة وسيسحق في المستقبل بفعل التحديث.

وفي مقال آخر، يحاول "فوكوياما" أن يوجّه الرأي العام نحو خطر "الإرهاب البيولوجي" كتهديد، إذ يشير إلى الحاجة لتحكم سياسي أكثر في استخدامات "العلم والتقنية".

ومن خلال توظيفه لروايتين: الأولى "لجورج أورويل GEORGE ORWELL" صدرت سنة 1984 والثانية "عالم شجاع جديد - ل. ألدوس هاكسلي ALDOUS HUXLEY" - ينبّه فيها إلى مخاطر استعمال "التقنية الحيوية - البيولوجيا" واحتمالية أن تقوم بتغيير الطبيعة البشرية.

وبالتالي، تنقلنا إلى مرحلة ما بعد البشري من التاريخ، وهذا التطور له تأثيره على الديمقراطية الليبرالية وعلى طبيعة السياسة في حدّ ذاتها.

وحيث يتساءل: ما الذي يجب علينا فعله إزاء التقنية الحيوية التي ستخلط في المستقبل بين الفوائد العظيمة المحتملة وبين تهديدات قد تكون مادية ظاهرة أو خفية؟
ومن ثم، يستطرد "فوكوياما": يجب علينا استخدام سلطة الدولة لتنظيم ذلك وبناء مؤسسات تفرّق بين الاستخدامات الجيدة والسّيئة للتقنية الحيوية ويرى أن التدخل العلمي في "الجينوم" يمكن أن يدفع نحو تغيير الطبيعة الإنسانية لتكون أكثر ديموقراطية وحرية. ومن هذا المنطلق، يضعنا هذا المفكر على المحك الرّاهن المتمظهر في انتشار وباء "كوفيد-19".

4- العالم ما بعد البشري.. يشكّل من دوننا:

واستئناسا بـ"أكسيوم - AXIOME" - فوكوياما - يتجه أغلب الفاعلين في المعرفة الاستشرافية إلى تبني الفرضيتين التاليتين:

* الأولى: أن العالم ما بعد البشري، سيشبه كثيرا عالمنا هذا، أي أنه يمتلئ بالحرية والمساواة والرخاء مع رعاية صحية أفضل وأعمار أطول، وربما ذكاء أعلى من معدلات الذكاء الحالية.

* الثانية: قد يصير العالم أكثر هرمية وتنافسية ويتميز بالصراعات الاجتماعية، ويصبح عالما تضيع فيه "فكرة الإنسانية المشتركة" وربما ما تصوّره رواية "عالم شجاع جديد" فالجميع يتمتع بالصحة والعافية لكن الجميع ينسى ما يعنيه "الأمل أو الخوف أو الصراع".

إن هذا الخطاب "القديم - الجديد" نتلمّس جذره الإثنولوجي الذي بدأ يتشكّل - كنسق معرفي - مع "بيار كلاستر PIERRE CLASTRES" حيث يتضمّن في جانب منه محاولة الكشف عن "الاستبعاد" الذي مارسه الغرب مع الآخر بإقصائه للآخر من الاجتماع يدل على ما ينتاب الذات الأوروبية من شك واضطراب، كما يقول: "هشام جعيط" تكشف عمليات مارسها الذات الغربية على نفسها من خلال نفيها "للمجنون و الشاذ و المريض والطفل" وهكذا، تبدو جميع المحاولات تتأسّس إلى النظر للآخر في ميدان "التحليل النفسي أو الإثنولوجيا أو الاستشراق" ذلك لأنّ نظرة الغرب إلى الشرق تتضمّن مقدارا من النفي له - وحقيقة النفي - "نفي الذات للآخر" تعني أن ننفي عن الآخر ما تمتلكه "نحن" وعليه، فإنّ كل معرفة بالآخر هي وجه من أوجه المعرفة بالذات.

5- العقل الجزائري لا يفكر عقلا:

ترفض "أكسيوماتيا" الباحثة اليابانية "كازوكوتومي KAZOUKOU THORMY" - الباراديغم - الذي يعتبر العلوم والتكنولوجيا قضايا مستقلة عن ثقافة أي مجتمع معين، فلكل ثقافة طرقها التقليدية الخاصة للوصول إلى المعرفة وللعمل، كما أن النقلة النوعية في تطبيقات المعرفة تعتبر عاملا من عوامل التقدم الديناميكي في المجتمع.

وفي ظروف مواتية يمكن لهذا العامل أن يكون حافزا ممتازا للإبداع الداخلي. ومع هذا المنحى يتماهى "روني ماهو RENÉ MAHEU" ويسلم "أنطولوجيا" أن لا علميّة المعرفة إلا بالروح التي تعطيها معنى لدى

الإنسان ومغزى من حيث تطبيقها على الأشياء. فالعلم ليس نسقا من الصيغ والوصفات التي من تلقاء ذاتها تمنح الإنسان سلطات على الأشياء والمخلوقات.

وفي خضم اشتغال جدلية هذه الأطروحة تتجلى إشكالية إنتاج المعرفة وتطبيقاتها التكنولوجية، حيث كثيرا ما نادى النخب المنخرطة في القضايا الإستمولوجية للمجتمع الجزائري، أنه لا يمكن حلها باستيراد التقنية الجاهزة بشكل من الأشكال. وأن التقدم لن يتحقق بصورة، إلا بالخلق والدعم حسب سياق ينمو داخليا في جوهر الحقيقة الإنسانية من الوجهتين الاجتماعية والثقافية للعلم ومن ثمة، يخلص "روني ماهو" إلى أن العلم في حد ذاته مجتمع يحتوي على شيء استثنائي، هو امتلاكه بغرض بناء إنسانية الغد، كما تستدعي اليقظة الإستمولوجية، إدراك كل فعل للثقافة والعلم، أيًا كانت مادته أو وسائله أو دوافعه أو حجمه أو ظروفه هو أساسا فكرة من الإنسان وحول الإنسان.

إن الثقافة العلميّة البحثيّة بلغت ذروتها حيث وضعت العالم في سياقات جديدة من حيث إعادة تشكيل موازين انتشار القوى السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة على خارطة النفوذ العالمي.

ينجز كل هذا والعقل الجزائري يحتفي "بنصب الجهل" ويعيد إنتاج "سلفيات ثقافة الموت"، بإعمال "جدل المعادلات الصّفريّة" فأنتج المجتمع الجزائري نمطا بشريا لا يفكر عقلا، بل يستجيب غرائزيا لمنظومات الإثارة في العالم الغربي المهيم، فأضحى العقل الجزائري يستجيب "ارتكاسيا" للحاجة المعرفيّة ومن ثمة للحاجة السّوقيّة للعقل الغربي.

6- الرّاهن البوّائي .. وعالم الغد الذي نغيب فيه:

طرح الباحثون في "علم المستقبلات" إشكالية في غاية الأهميّة، عن عالم يغيب فيه العقل الجزائري كفاعل حضاري له موقعه في التّشكيل الجيوستراتيجي الجديد لإنتاج المعرفة.

إن عالم الغد، أعلن موت "الكاريزما السياسيّة والدينيّة" لتتحول من "كاريزما الشخص" إلى "كاريزما الآلة" أي أنّ الإنسان لم يعد له أيّة أهميّة على صعيد الفعل، فتم من التّاحية الواقعية التحوّل من شخصانية القلب إلى شخصانية العقل وعلى هذا "الباراديجم" الجديد أسّست العولمة الجديدة "فكرة الهيمنة الأحادية المطلقة" ولهذا السّبب أعلن "فوكوياما" نهاية التاريخ فقد انتصر نظام اقتصاد السّوق الذي يقوم على الليبرالية والتحرّر.

وبالعودة إلى واقعنا المجتمعي، فهو يزخر "بأوثان الماورائيات" التي تكبح كل أعمال للعقل النقدي، وتناوى حامله والمشتغل بأدواته بشتى أنواع التكفير والوصم بالزندقة والنفي خارج الحقل الاجتماعي أو الإحالة على مذبح الإلغاء من الوجود، مقابل ذلك تمّ التمكين لثقافة السّكون وعبادة الأسلاف.

7- أسئلة القلق السّوسولوجي:

إن الوضع البوّائي أنتج قلعا استثنائيا، تمظهر في المقام الأول في الخوف على فقد الوجود الإنساني الحالي بكل أبنيته "التحتيّة والفوقيّة" وأرصدته المادّية والاجتماعية والمعرفية والرمزية.

لا شك، أن العامّة من الناس وانطلاقاً من حسّها المشترك، ينتابها فزع "فقد الحياة" إلا أنّ معالم المفارقة تبدو واضحة على أسئلة السوسولوجيا بأرصدتها المعرفية الموغلة في "تاريخينية الأوبئة منذ القرن 18". وفي هذا الخضم تنبني إستراتيجية التساؤل: في المقام الأول، أي تاريخ يتم استدعاؤه إذا استلهمنا "باراديغم عبد الله العروي" وفي آية "أرشيقات مهملة" نبحت إذا توخينا مقارنة "ميشال فوكو MICHEL FOUCAULT" منهجا. وعن أي أدوات للحفر يتم استعمالها لكشف عن ما تمّ إخفاؤه لدواعي إستراتيجية مرتبطة بقواعد اللّعب الاجتماعي، أو المراد إخفاؤه في غياهب التّفنّس والعقل إذا استدعينا "السوسولوجيا الفرويدية LA SOCIOLOGIE FREUDIENNE" يتم هذا النشاط التفكيري في إطار يقظة إبستمولوجية "لمعطى يقع تشكيله" في واقع متحرّك ومنفلت في راهنيته.

يبدو أن "مقاربة الزّاهن الوبائي" من خلال كلاسيكيات "السوسولوجيا الأرتدوكسية، بأمبريقيتها التبريرية" عاجزة على فهم التّشكيل الجديد للواقع ومن ثمّ وجب إعلان موتها المعرفي ومن خلفها المقالة المموّلة للجماعة العلمية إذا جاز منطوق "طوماس كوهن THOMAS COHEN وحلفائه في حلقة فيينا". أكيد، إن الإنسانية في حالة قلق أسّس "لأنطولوجيا جديدة" تتوق لإعادة تأسيس "الماهية والوجود والمأل والمنتهى".

وفي هذا الخضم تبدو "السوسولوجيا الحقّة - بطبيعتها في حالة قلق" هي الأخرى، وقلقها شرعي وصحّي وضروري ومطلب تاريخي في ظل هذا الوضع المأزوم الموسوم في الباتولوجيا الاجتماعية والسياسية "بالكارثة" على كافة الصّعد.

لذا، تبدو أسئلة القلق السوسولوجي أكثر إلحاحا، وهي من طبيعة "السوسولوجيا الديناميكية" المواكبة لكل التحولات للزمن السوسولوجي. وبالتالي، فأسئلة البدء، لا بد أن تكون استثنائية في واقع استثنائي بأبنيته ومؤسساته المجتمعية. وفي هذا الزخم، نمنح لأنفسنا شرعية التساؤل سوسولوجيا انطلاقاً من "بارديغمات سوسولوجيا المداعبة لميشال مافيزولي MICHEL MAFFSOLI" أي أننا نتوخى "سوسولوجيا مرنة" لواقع متغيّر ومأزوم، يتوق إلى مؤسّسات بديلة لفاعلين جدد وبإستراتيجيات جديدة. وتأسيساً على ذلك، نتجرأ على صياغة أسئلة القلق السوسولوجي كالتالي:

- أولاً: هل الزّاهن الوبائي بصدد إعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة؟

- ثانياً: هل نحن على عتبة شكل جديد من التنظيم الاجتماعي؟

- ثالثاً: ما مصير المؤسّسات المجتمعية القائمة؟

- رابعاً: ما مصير المعرفة السوسولوجية الكلاسيكية التي أبانت عن عجزها الإبستمولوجي على فهم

أسئلة القلق الطارئة؟

لقد فرض "هلع كورونا" على الإنسان الجزائري، ضرورات إعادة النظر في مختلف أنماط التفاعل الاجتماعي التي كانت سائدة قبل، زمن الوباء وأجبر على التخلي عن بعض الممارسات الاجتماعية المأسسة ومن هول راهن الوباء يتساءل بحسّه العفوي عن مأل أبنية مؤسّساته وجذور تمثلاته ومخياله بالمفهوم

"الأركوني" فالمقدّس لم يعد يؤدّي كما كان قبل الوباء والمؤسّسة الدينية وقفت عاجزة باهتة أمام هول الوباء، فأضحت موضوع تساؤل عن دورها المستقبلي بعد أن عجزت عن تقديم الإجابات المقنعة. إننا حقا على عتبة إعادة تشكيل مؤسّساتي ومجتمعي على شاكلة إعادة النظر في طقوس العبادات والمعاملات والاحتفالات والمراسم المتعلقة بالمعاملات وكل أشكال العلاقات الإنسانية.. إننا على عتبة ميلاد الكائن الإلكتروني غير القابل للجاذبية.. إنّه كائن افتراضي.. بدأ يفقد كينونته الاجتماعية.

المراجع:

- 1- محمد عابد الجابري: العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي مجلة فكر ونقد – العدد 21 الدار البيضاء، المغرب، 1991.
- 2- وليد عبد الحي وآخرون: آفاق التحولات الدولية المعاصرة دار الشروق، الأردن، 2003.
- 3- Mohamed Arkoun: *pour une critique de la raison islamique*, ed, Maisonneuve, paris, 1984.
- 4- Mohamed Arkoun: *islam hier et demain*, ed., bruchéé, paris, 1993.
- 5- Masamiro Sakamoto : *le japon vers le 21 éme siècle*, in la revue futuribles n –i. Mai, 1997.
- 6- Maheu René: *la civilisation de l'universel* Ed, laffont , paris , 1991 .
- 7- Vincent Boudier: *la mondialisation en question*, Ed, la découverte, paris, 2007.
- 8- Pierre Clusters: *la société contre l'état, recherches d'anthropologie politique* – paris, ed, minuit, 1974.
- 9- Pierre Bourdieu: *questions de sociologie*, ed, minuit, paris, 1980.
- 10- Pierre Bourdieu: *le sens pratique*, ed, minuit, paris, 1980
- 11- François Héran: *la seconde nature de l'habitus*, tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique, revue française de sociologie, t.3. , 1987 .
- 12- Michel Foucault: *la volonté de savoir*, ed ; gallimard, paris, 1976.
- 13- Michel Maffesoli: *la connaissance ordinaire – précis de sociologie compréhensive* – ed, librairie des méridiens, paris, 1985.
- 14- Alfred Schutz: *le chercheur et le quotidien*, ed, méridiens, klincksieck sociales n 05 sept. 85, paris, 1987.

أزمة الدّراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية واقع وتطلّعات

The Crisis of Anthropological Studies in Arab Societies: Reality and Expectations.

أ. هشام الحجوجي

باحث في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم
الإنسانية، جامعة محمد السادس
وجدة - المغرب

hicham19795khalil20145@gmail.com



أزمة الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية

واقع وتطلّعات

أ. هشام الحجوجي

الملخص:

يروم هذا المقال مقارنة واقع الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية، واقعا يعكس عمق الأزمة التي تحاصر الإنتاجات العلميّة في مجال العلوم الإنسانيّة. وسيكون منطلق هذا العمل تقديم تعريف لعلم الأنثروبولوجيا، وطبيعته وأهميته وفروعه، ثمّ الحديث عن علاقة "علم الإناسة" بالعلوم الأخرى. وعبر هاته المداخل سيتمّ استخلاص أسباب الأزمة التي تتخيّب فيها الدراسات والأبحاث الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية، ذلك أنّ عائق الرقابة المؤسّساتية، وهاجس التبعيّة الغربيّة، والبعد عن منطق الروح العلميّة، وتقديس التفسيرات الخرافيّة، وهيمنة الإيديولوجيات المجتمعيّة، كلّها عراقيل ساهمت في نزع الطابع الإبداعي الذي كانت الدراسات الأنثروبولوجيّة تروم تحقيقه. فمن حقّنا كمجتمعات عربيّة أن نؤسّس لأنفسنا صرحا علميّا أنثروبولوجيا، عبره نكشف واقعنا، ونفسر ثقافتنا، ونتطلّع إلى بناء مستقبلنا.

كلمات مفاتيح: الأنثروبولوجيا- الروح العلميّة- الموضوعية- التحوّلات الاجتماعيّة- الرقابة المؤسّساتية.

Abstract:

This article aims at approaching the reality of Anthropological studies in Arabic Societies, and this reality reflects the depth of the crisis that surrounds the scientific productions in Humanities. As a starting point of this paper, the article defines Anthropology as a science, highlights its nature and reveals the importance of its branches. Then, talking about the relationship between "Study of humans" and the other sciences. Through these entries, we are going to extract the reasons lying behind the crisis facing the Anthropological studies and research in the Arabic societies. We notice the institutional censorship, West dependency obsession, the distance from the logic of the scientific spirit, sanctification of mythical interpretations and the dominance of societal ideologies. All of these obstacles contributed to the removal of the aspect of creativity that Anthropology aims at. Thus, we, as Arab Societies, claim our right to establish a scientific edifice in Anthropology in which we reveal our reality, interpret our cultures and looking forward to establishing our future.

Key words: Anthropologist- Scientific spirit- Ideological bias- Social transformations- Institutional censorship.

1- المقدمة:

إذا كان الوجود البشريّ هو وجود اجتماعي، فإنّ هاته الماهيّة ينبغي أن تتأسّس على ضرورة الإيمان بالعلم ومناهجه من أجل مقارنة هذا الوجود الإنساني ودراسته. ومعلوم أنّ علم الأنثروبولوجيا بوصفه آخر الفتوحات العلمية سينبني على منطق الدّراسة الشّموليّة للإنسان بهدف فهم وتحليل وتفسير واقعه الاجتماعي وإبداعه الثقافيّ. فالروح العلميّة ستفرض على هذا المولود الجديد رصد ماضي المجتمعات وحاضرها، والتنبؤ بمستقبلها دون التقيّد بشروط وإكراهات الزّمان والمكان. ولعلّ الحديث عن موضوع الدّراسات الأنثروبولوجية ضمن هذا العمل المتواضع سيقودنا حتما إلى التّساؤل عن قيمة النّتائج التي توصلت إليها المختبرات الأنثروبولوجية بالبلدان العربيّة وأهمّيّتها، وهو سؤال مشروع ربّما سيكشف عن واقع الأزمة التي تتخبّط فيها العلوم الإنسانيّة عموما وعلم الأنثروبولوجيا على وجه الخصوص.

ومن أجل هذا كلّه، ستكون مقاربتنا لموضوع: " أزمة الدّراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربيّة: واقع وتطلّعات"، مبنية على استشكالات هي:

كيف تتحدّد ماهية علم الأنثروبولوجيا؟

ما طبيعة هذا العلم؟ وما أهميته؟

ما هي فروع الأنثروبولوجيا؟

ما الفرق بين الأنثروبولوجيا الطبيعيّة والثقافية والاجتماعية والسياسية؟

ما موقع الأنثروبولوجيا ضمن نظرية المعرفة؟

ولماذا هناك أزمة على مستوى الدّراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربيّة؟

2- تعريف الأنثروبولوجيا:

لقد تعدّدت التعاريف الرّامية إلى التّحديد الماهوي للفظّة "أنثروبولوجيا"، الأمر الذي أدى إلى اختلاف التّصورات والتّمثلات حولها. ويمكن بداية الحديث عن هذا العلم الجديد بالانفتاح على أصله الاشتقاقي ذي الجذور اليونانيّة، والمكوّن من لفظتين، إحداهما "أنثروبو" والتي تعني "الإنسان" و"لوغوس" والتي تعني "علم". إنّها "علم الإنسان": أي العلم الذي يهتمّ بالإنسان ويتّخذه موضوعا للدّراسة.

معلوم أنّ الإنسان هو كائن مدني بطبعه، ميّال إلى الحياة الاجتماعيّة والتنّظيمات السياسيّة¹، لذلك فإنّ انخراطه العضويّ ضمن منظومة المجتمع وثقافته يقتضي ضرورة سبر أغوار انتماءاته وإبداعاته وسلوكاته وأعماله. ولن يتمّ هذا الكشف إلّا بتوافر علم ينطلق من الإنسان إلى الإنسان.

1- أرسطو "كتاب السياسة"، ترجمة "محمد سبيلا" عن المصدر: Aristote, La Politique, trad.fr.thibot. PUF. Paris, 1950, P

إنّ هذا العلم يتّخذ من الحياة البدائية والحديثة والمعاصرة مجالاً لدراساته وتنبؤاته، لذلك فهو "علم متطوّر يدرس الإنسان دراسة علمية تركّز على السلوك الإنساني وكلّ الأعمال التي يعدّ الإنسان مصدرها وفاعلها الأساسي"¹.

وقد تعني الأنثروبولوجيا كذلك "علم الإناسة" الرّاصد لإبداعات الإنسان وصنائه الثقافية. كما يمكن تعريفها بشكل مقتضب وشامل من خلال تحديد الدكتور "سليم شاكّر" لها في قاموسه الأنثروبولوجي بكونها: "العلم الذي يدرس الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً"².

وبذلك تغدو الأنثروبولوجيا علماً ذا طابع شمولي يرمي إلى دراسة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً يمتلك حضارة وثقافة ممتدتين عبر الزمان والمكان، تتسمان بالغمى والتنوع. ومن جهة أخرى تروم الأنثروبولوجيا بناء تصوّرات حول ما هو بيولوجي فطري وراثي في الإنسان. "فالإنسان كائن بيولوجي، وهو في الآن ذاته، فرد اجتماعي"³.

وفي ختام هذا المحور يمكن أن نستحضر تعريفاً عاماً للأنثروبولوجيا، حيث استقرّ الإجماع حول التعريف التالي: "الأنثروبولوجيا هي علم يدرس الإنسان بغض النّظر عن الزمان والمكان، من أجل تقديم معرفة علمية بهذا الإنسان من شتى جوانبه".

3- طبيعة الأنثروبولوجيا وأهميتها:

إذا كانت الأنثروبولوجيا علماً قائماً بذاته تعنى بدراسة الإنسان باعتباره عضواً داخل المجتمع، فإنّ هذا العلم وثيق الصّلة بالعلوم الإنسانية التي ظهرت في النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر والتي حاولت استلهام الرّوح العلميّة التي سارت على نهجها العلوم الطبيعيّة. وما دام موضوع الأنثروبولوجيا هو الإنسان بالدرّجة الأولى، فإنّ هذا العلم هو أقرب إلى علم الاجتماع، خصوصاً وأنّ الظاهرة الاجتماعية هي ظاهرة جدّ معقدة تتداخل فيها الدّات والموضوع. ولعلّ رهان تحقيق الموضوعيّة بخصوص الدّراسات الأنثروبولوجية هو الذي حرّك العلماء من أجل إضفاء الخصوصيّة والتّميز والدّقة على علمهم الجديد "فمنذ أن ظهرت هذه العلوم، خلال القرن الماضي، بمظهر العلوم المستقلّة عن كلّ تأمل فلسفي، نتيجة لضرورات اقتصادية واجتماعية وثقافية ملحة أملت التحولات والتّغيرات التي لحقت مرتكزات النّظام المعرفي للثقافة الغربيّة، وهي تحاول فهم الإنسان ودراسته فيما يملكه من طاقات وقدرات قوامها: التّفكير والعمل والإنتاج. إلا أن ظهورها بهذا الشّكل لم يمرّ دون تساؤلات ومضايقات إبستمولوجيّة، بل أحدث هزات قوية في كيان الثقافة الغربيّة، أعقبتها استفسارات ضخمة حول الواقع العلمي المنوط

1- أحمد أبو هلال "مقدمة في الأنثروبولوجيا التربوية"، المطابع التعاونية 1974، الأردن، عمان، ص 9.

2- سليم شاكّر "قاموس الأنثروبولوجيا"، جامعة الكويت 1981، ص 56.

3- كلود ليفي ستراوس "البنى الأولية للقرابة"، منشورات موتون ولاهاي، باريس 1967، ص 3.

بهذا المولود الجديد، حيث ذهب البعض إلى تبنيها واحتضانها واتجه البعض الآخر إلى رفضها والتشكيك في قيمتها العلمية"¹.

لعلّ هذا المقطع يبرز بجلاء الطبيعة العلمية لعلم الإناسة التّوّاق إلى ملامسة الموضوعية بخصوص دراسة الإنسان وقضاياها الثقافية والاجتماعية المتغلغلة ضمن سيرورة وجوده الفرديّ والجماعي. وهنا تبرز قيمة هذا العلم/المولود الجديد وأهمّيته، الذي عبره، ومن خلاله سيتمّ التّمكّن من فهم واقع الإنسان في جميع مستوياته المادية والروحيّة، الإبداعية والثقافيّة، "وبذلك سينقسم علم الأنثروبولوجيا إلى قسمين أساسيين كبيرين: يبحث الأوّل في الإنسان، ويعرف بالأنثروبولوجيا الطبيعيّة، في حين يبحث الثاني في أعمال الإنسان، ويعرف بالأنثروبولوجيا الثقافيّة/الحضاريّة"².

إنّ الواقع متجدّد، وإنّ التّباين الثّقافي هو قدر المجتمعات، لذلك سترسو سفينة الأنثروبولوجيا عند بوابة التّحوّل والاختلاف في النّظم الاجتماعيّة، وعند مدخل التّشابه والتّطابق على مستوى الخصائص الإنسانيّة للجنس البشريّ. فمنظار العلميّة الأنثروبولوجيّة أبداع صورا ومشاهد جعلت ثقافة الآخر المختلف ومعتقداته وأرائه وأعرافه جزءا من المعرفة الإنسانيّة الكونيّة والتي من خلالها تحقّقت معادلة دراسة الإنسان، ليتمّ حلّ لغز الفهم الموضوعي للسلوك البشري المؤطر ضمن المنظومة الثّقافية والاجتماعية.

4- فروع الأنثروبولوجيا:

من المعلوم أنّ علم الأنثروبولوجيا يتحرّك ضمن دائرة دراسة الإنسان وذلك من خلال التّركيز على الفعل والسلوك البشريّين، وهذا المراد لن يتحقق إلا في إطار مقارنة شموليّة تستمدّ أسسها من تلك الفروع الأربعة التي تميّز هذا العلم الجديد. وهكذا يمكن التّمييز هنا بين: الأنثروبولوجيا الطبيعيّة، والأنثروبولوجيا الثقافيّة، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا السّياسية. وهاته الفروع والأقسام تتباين على مستوى الخصائص والمميّزات، إلّا أنّها تتقاطع على مستوى الموضوع والأهداف. فكيف يمكن إذن التمييز بين البيولوجي والثقافي والاجتماعي والسّياسي على المستوى الأنثروبولوجي؟

أوّل فرع من فروع الأنثروبولوجيا يمكن الحديث عنه هو: "الأنثروبولوجيا الطبيعيّة"، وتسمّى أيضا الأنثروبولوجيا البيولوجية-العضويّة حيث تعنى بدراسة البنية العضويّة للإنسان. وهذا الفرع هو وثيق الصّلة بمجال العلوم الطبيعيّة وما ارتبط بها من علم الحياة وعلم التّشريح وعلم الفيزيولوجيا (دراسة وظائف الأعضاء). فهاته العلوم تشكّل الإطار العامّ الذي تتحرّك ضمنه دراسات وأبحاث الأنثروبولوجيا الطبيعيّة والتي تتخذ من جسم الإنسان وخلاياه وعظامه منطلقا للعمل الميداني. وما دام الإنسان كائنا

1- الغالي أحرشواو "معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي"، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 50، نونبر 1988، ص 19.

2- رالف لنتون "الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث"، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت 1967، ص 16.

متميِّزا، فإن الأنثروبولوجيا الطبيعيَّة ستحاول رصد ظهور وتطوُّر سلالته على الأرض، لتستكشف صفاته الخاصَّة (السَّير منتصبا، صعود الدَّرَج..) وتقف على قدراته العجيبة (النَّطق وإنتاج اللِّغة..).

لقد حاول هذا الفرع وفي إطار المنهج المقارن أن يدرس سيرورة تطوُّر السَّلالات البشريَّة مكانيا وزمانيا، ليتَّخذ من مؤشرات طول القامة ولون الشَّعر وشكل الجمجمة وعامل الوراثة محدِّدات رئيسيَّة لدراسة الإنسان على مرِّ العصور. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا الفرع المتميِّز من الأنثروبولوجيا ساعد مجموعة من العلوم على تحقيق نتائج ميدانيَّة باهرة، ونخصَّ بالذكر هنا "علم الإجمام" بقيادة العالم الإيطالي "لومبروزو" الذي استفاد من نتائج الدِّراسات الأنثروبولوجية الطبيعيَّة وخصوصا ما ارتبط بها من دراسة لشكل الجمجمة، التي ستكون محدِّدا أساسيا لتحديد طائفة المجرمين بالوراثة.

أمَّا ثاني فروع الأنثروبولوجيا فهو: "الأنثروبولوجيا الثقافيَّة" أو ما يعرف بالأنثروبولوجيا الحضارية على اعتبار أنَّ الإنسان هو كائن ثقافي بامتياز، منتج للعديد من المظاهر الثقافيَّة المادية والرمزيَّة. لذلك فقد ركَّز هذا الفرع على دراسة الأعراف البشريَّة وعادات الشُّعوب وتقاليدهم ومعتقداتهم الروحيَّة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تطلَّعت الأنثروبولوجيا الثقافيَّة نحو رصد الإبداع البشري في ميدان الآداب والفنون واللباس والطبخ والزينة والأسلحة والأدوات والمخترعات.

لقد كانت تظاهرات الثقافيَّة مادَّة أساسيَّة للأنثروبولوجيا الحضاريَّة، حيث أنَّ مقياس التَّطور الحضاري للشُّعوب رهين بتلك المنتجات التي تمَّ إبداعها. لذلك فإنَّ الدِّراسات الأنثروبولوجية ستمتدُّ لتشمل جميع المجتمعات، البدائيَّة والمعاصرة، المتخلِّفة والمتقدِّمة.

وهناك فرع ثالث من الأنثروبولوجيا يعرف بـ "الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة" والذي يركِّز على العلاقات الاجتماعيَّة والنَّسيج الاجتماعي ومظاهر التَّضامن والتلاحم الاجتماعيين. فهذا الفرع يدرس درجة انصهار الأفراد داخل الجماعة من عائلة وقبيلة وعشيرة. ولعلَّ قيمة هذا الفرع المتميِّز تتحدَّد في النَّتائج المتوصِّل إليها على مستوى دراسة نظام القرابة والزَّواج والطَّقوس الدِّينية وغير الدِّينية والمقدِّسات والمحرمات في البنية الاجتماعيَّة للمجتمعات البشريَّة.

إنَّ الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّة تعمل على مقارنة الأنساق الاجتماعيَّة من أجل قياس درجة التَّفاعل والتلاحم الذي سيمكِّن من موقعة الفرد داخل المنظومة المجتمعيَّة، فيتمَّ الكشف عن سيرورة التَّوازن والاستمرار الاجتماعي.

وآخر فرع يمكن الحديث عنه هو: "الأنثروبولوجيا السياسيَّة"، وهو فرع يكتسي أهميَّة بالغة خصوصا وأنَّه يستمدُّ قيمته من الحاجة الماسَّة إلى ضرورة مراكمة المعطيات الميدانيَّة حول أنظمة الحكم (الملكي، الديمقراطي، الجمهوري، الرئاسي، الاستبدادي..). مع ضرورة الكشف عن نظام السُّلطة وطبيعتها ومدى حضور وتطبيق مبدأ الفصل بين السُّلطات التَّشريعية والقضائيَّة والتنفيذية.

إنَّ الحاجة إلى معرفة طبيعة القوانين السَّائدة لدى المجتمعات القديمة والحديثة والمعاصرة ستمكِّن من رصد العقوبات والجزاءات واستلهاهم أسسها وإرهاصاتها ومصادرها، ومدى تطوُّرها وقدرتها على ضبط

السلوكات البشرية المشينة. لتغدو الأنثروبولوجيا السياسية بذلك خزاناً كاشفاً عن سيرورة السلطة والحكم والقانون على مرّ التاريخ البشريّ البدائي والمعاصر.

5- علاقة الأنثروبولوجيا بالعلوم الأخرى:

يبدو أنّ الأنثروبولوجيا قد ترعرعت في أحضان الرّوح العلميّة، فقد شكّل ميلادها حدثاً هاماً بشّر باستقلالية هذا العلم القائم بذاته. فمع أواخر نهاية القرن التّاسع عشر ستموقع الأنثروبولوجيا ضمن زمرة نظريّة المعرفة، لتستلم من العلوم الإنسانيّة طموح الموضوعيّة والعلميّة، ومن العلوم الطبيعيّة أسس المنهج والدقّة والصّرامة العلميّة.

إنّ الأنثروبولوجيا وثيقة الصّلة بالسّوسولوجيا، خصوصاً وأنّ موضوعها هو الإنسان الفرد المنصهر داخل المجتمع. كما أنّ هناك علاقة مباشرة تجمع الأنثروبولوجيا بعلم الديموغرافيا وعلم الإحصاء وعلم الاقتصاد. فالدراسات الأنثروبولوجيّة هي سند لمعرفة طبيعة التركيبة الديموغرافية للسكان. كما أنّ المناهج الإحصائية تتأسّس على علاقة جدليّة مع كلّ ما هو أنثروبولوجي. أضف إلى ذلك أنّ صورة البناء الاقتصادي للشعوب والقبائل والمجتمعات تنعكس على واقع البحث الأنثروبولوجي الميداني.

إنّ علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم السياسة وعلم الإجمام وعلم الطبّ وعلم الفيزياء وعلم الكيمياء وعلم الهندسة، تشكّل إلى جانب علم الأنثروبولوجيا أرقى ما وصلت إليه الرّوح العلميّة، والتي توجت نتائجها مسار البحث والدراسة العلميين حتى أصبح الكائن الإنساني، موضوع هاته العلوم، قابلاً للفهم على مستوى سلوكه وأفعاله ومنتجاته المادية والرّمزية من قوانين وأعراف وعادات وتقاليده ونظم.

كما يقتضي المقام هنا الإشارة إلى أنّ علم الأنثروبولوجيا لم يكن ليتحرّك خارج سياق علم الإثنولوجيا وعلم الإثنوغرافيا. فإذا كان الأول يسعى إلى التّنظير والتّعميم والاستنتاج، فإنّ الثاني يهدف إلى التصنيف والتفسير والتحليل والمقارنة، بينما ينحو العلم الثالث نحو جمع المعلومات الكافية عن الظّاهرة المدروسة، ليتمّ وصفها وتوثيقها بناءً على المناهج الميدانيّة التي تمّ اعتمادها من مقابلة وملاحظة بالمشاركة. وبذلك "ستختص الإثنولوجيا والأثنوغرافيا والأنثروبولوجيا بدراسة المجتمعات {الأسنة}"¹.

6- أزمة الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات العربية:

نحن كمجتمعات عربيّة أصبحنا نعاني فقراً على مستوى الدّراسات الأنثروبولوجية، فتقدّيسنا لكل ما هو غربي أوقعنا في التّناقض، لأنّنا حاولنا ارتداء عباءة ليست على مقاسنا، فطبيعة مجتمعنا العربيّ تقتضي التّهل من مهل يناسبنا. فقد تناسينا أنّ روح العلم تقتضي الصّرامة والإيمان بالحقيقة باعتبارها مغامرة ينبغي أن يكون لنا استعداد لأداء ضريبتها. "فقد كثّر الحديث في الآونة الأخيرة عن الأزمة التي تمرّ بها العلوم الاجتماعيّة، وخاصة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعيّة، في الغرب وفي الشرق، وأخيراً في الوطن العربي. ممّا أثار ثائرة كثير من الباحثين في الفكر الاجتماعي، واختلفت ردود أفعالهم تجاه هذه

1- كلمة الافتتاحية لهيئة التحرير لمجلة "الوحدة"، السنة الخامسة، العدد 50، نونبر 1988، ص 4.

العلوم، فأتسم بعضها بالتشكيك في موضوعية وعلمية بعض مناهج البحث المستخدمة في العلوم الاجتماعية، فراحوا ينعوتونها بالتحيز الأيديولوجي والبعد عن الموضوعية العلمية تارة، وعدم التزام أصحابها بقضايا الإنسان تارة أخرى¹.

هكذا، يمكننا القول بكلّ يقين إنّنا اليوم نتخبّط في وابل الأزمة على المستوى الثقافي والأنثروبولوجي والمنهجي، فمتهاتات الهمّ تلاحقنا: "همّ متابعة واستيعاب مظاهر التطور الفكري في العلوم الانسانية والاجتماعية في الغرب، وهمّ رصد وفهم واقع وتحولات الواقع الاجتماعي العربي نفسه"².

تكرّس الأزمة، على مستوى النتائج والأبحاث، مدى بعدنا عن منطق الموضوعية العلمية، فالرقابة المؤسسية لازالت تسود مجتمعاتنا، والإيديولوجيا ظلت دوما محرّكا خفياً لدواليب البحث والكشف عن كلّ مجهول، فنحن في حاجة إلى فهم ذاتنا وتفسير سلوكياتنا وتقعيد ممارساتنا "فكلّ مجتمع هو في النهاية آلية كلية يتم فيها ومها وعن طريقها استثمار كل الرموز لدعم مكانة اجتماعية أو تبريرها أو الاحتجاج عليها، وأنّ المجتمع هو في آخر التحليل دينامية كلية من الصراع بين الناس أفرادا وجماعات وفئات وطبقات حول تملك الخيرات والسلط والرموز، إما بشكل مكشوف أو بشكل مستتر"³.

لقد كان سبب الأزمة التي يعاني منها البحث الأنثروبولوجي والاجتماعي بالأقطار العربية وثيق الصلة بذلك الحنين الدائم إلى قبول كلّ ما وجود به المجتمع الغربي القوي من مناهج وعلوم "فالمغلوب مولع أبدا بالاقتراء بالغالب في شعاره، وزيّه ونحلته، وسائر أحواله وعوائده"⁴.

من جهة أخرى، فإن بوادر الأزمة تتجدّر أكثر حينما ينحو العمل الأنثروبولوجي والاجتماعي نحو إقصاء العقل ومناهجه القادرة على الفهم والتحليل الدقيق والتفسير السببي والتنبؤ، ليغلق الباب أمامه فاتحا المجال أمام قداسة التفسيرات الخرافية والأسطورية: "فالإنسان العربي ما يزال خاضعا في تفسيره للظواهر النفسية والاجتماعية، وحتى الاقتصادية، لطرق غيبية أسطورية تشكل استمرارا للموروث البدائي الغيبي الذي اختزنته القاعدة الثقافية المؤسسة لذهنيته وسلوكه. فما زال الذهن الاجتماعي العربي قادرا ومستعدا لتوليد الخرافات وترويجها، هروبا من التفسير العلمي للواقع، وجريا وراء المعجزة التي ينتظر حدوثها بين الحين والآخر"⁵.

نحن مطالبون إذن بإعادة النظر في منطلقاتنا ومناهجنا وعلاقتنا بواقعنا، حتى لا يكون الاغتراب هو مصير أبحاثنا. فلا ينبغي إنتاج دراسات أنثروبولوجية لا تعكس عمق واقعنا، همّها الأول والأساس تمجيد مناهج غربية ستشلّ رياحها حتما حركية ودينامية توقّعاتنا بخصوص المجتمعات التي لنا شرف الانتماء

1- أحمد سالم الأحمر "وضعية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بين أزمتي الواقع والفكر"، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 50، نونبر 1988، ص 7.

2- كلمة الافتتاحية، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص 3.

3- المرجع السابق، ص 6.

4- عبد الرحمن بن خلدون، "المقدمة"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1993، ص 116.

5- إبراهيم بدران سلوى الخماش، "دراسات في العقلية العربية: الخرافة"، دار الحقيقة، بيروت، 1979، ص 307.

إليها "فالمطلوب من الباحث العربي - في العلوم الإنسانية بشكل عام وعلم الأنثروبولوجيا بشكل خاص - ليس فقط الثقافة التاريخية الواسعة، بل أيضا قوّة التخيّل والإدراك لتوضيح الرؤيا في المسائل النظرية والمنهجية بعيدا عن التمهيد بالمعنى الضيق، أي الاعتقاد الغيبي بأوليات تكرارية وآلية في مسارات تطور المجتمعات، وبعيدا كذلك عن حلقة الاغتراب السائدة في المناهج الفكرية العربية والخاصة بالجدل حول الأصالة والحداثة أو الخصوصية والتفرنج. إن تحدي الهيمنة الأجنبية واقع لا يمكن التهرب منه. أما المجابهة الفعالة من زاوية المعرفة والعلم، فإنها لا تأخذ مجراها إلا بتطوير علوم إنسانية أكثر شمولية وإدراكا لو وقع التخلف والتبعية مما يأتي من العلوم الإنسانية في الدول الصناعية، وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق ممارسة المنهج النقدي والالتصاق بالواقع المحلي من خلال منهج ثاقب يسمح بإدراك الواقع إدراكا شاملا وصحيحا"¹.

كيف يمكن أن نموقع أنفسنا كمجتمعات عربية ضمن سلّم الانتاجات العلمية المرتبطة بالدراسات الأنثروبولوجية؟

نحن أهل الدار، ونحن الأولى بفهم وتفسير واقعنا الثقافي والاجتماعي، فلا ينبغي أن ننتظر من السماء أن تجود علينا بمستشرق غربي أو باحث أجنبيّ يمسك بمنظاره الخاصّ من أجل كشف واقع غريب عنه لا يستطيع أن يتعامل مع ظواهره دون أن يترك بعيدا تمثلاته المفتقرة للموضوعية والحياد. وهذا صحيح، فنحن مازلنا بعيدين عن تيار العلم والمعرفة، ومن ليس له منّا نصيب من تركتهما فليستسلم لما يقدمه الآخرون. إنّنا نعيش واقعا نجهد ملابساته، وننتهي إلى مجتمع استلبنا غيره، فقد صدق "عبد الله العروي" في كتابه "ثقافتنا في ضوء التاريخ" حينما قال: "إن الباحث العربي يجهد محيطه الطبيعي والتاريخي.. ويتغذى هذا الجهل بعدم ازدهار العلوم الإنسانية عندنا.. فأوليات هذه العلوم تلقن، لكن بكيفية مجردة. فينتج عن ذلك ذهنية غير مرتبطة بالواقع"².

7- خاتمة:

من البيّن أنّ حاجتنا اليوم إلى دراسات أنثروبولوجية موضوعيّة تزداد إلحاحا، خصوصا وأنّ واقعنا ينفلت من كلّ فهم وتفسير مستلهم لروح المناهج العلميّة الصارمة. فجّل الدّراسات المقدّمة حتى الآن تفتقر للرؤى التي تجعل من دراسة الإنسان على المستوى الطبيعيّ والاجتماعيّ والحضاريّ مرآة لحقيقة مجتمعاتنا، والتي من خلالها سنتمكّن من وصف مظاهر ثقافتنا والتنبؤ بمستقبل أجيالنا. فالهوّة بين الشرق والغرب تزداد يوما بعد يوم، وعلى أنقاض هاته الهوّة يتّسع مجال التّشكيك في قيمة ودقّة وصرامة وموضوعيّة وفاعليّة ونجاعة الأبحاث والدّراسات الأنثروبولوجية العربيّة التي قدّمت حتى الآن.

1- جورج قرقم "معضلات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأوّل، السنة 1980، ص 29.

2- عبد الله العروي، "ثقافتنا في ضوء التاريخ"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص 176.

ليس المهمّ غزارة الإنتاج، بقدر ما مهمّ كشف الواقع وتجليّاته. فنحن نعيش في رقعة جغرافيّة نجعل عنها الشيء الكثير، فما بالك بامتدادات هذا الواقع الاجتماعيّ المجهول. فأزمة الدّراسات الأنثروبولوجيّة عندنا تعاني من ثقل الماضي الخرافيّ وأيديولوجيّة الواقع السّياسيّ والبعد عن المنطق العلمي. صحيح أنّ أوطاننا تزخر برجال علماء ينتظرون فرصة الكشف والإبداع، لكنّ هؤلاء حتما سيظلّون قابعين أسفل سلّم البحث العلمي ما داموا ينتمون إلى مجتمعات تمسك بمنظار الرّقابة وتؤمن بأنّ هناك طابوهات ومقدّسات ومسكوت عنه وممنوع. فمتى سيزاح ستار الأحيقة من أمام أعيننا، فنقدس الحرية العلمية ونرتقي في غياهيها؟

المراجع:

- 1- إبراهيم بدران، سلوى الخماش، "دراسات في العقلية العربية: الخرافة"، دار الحقيقة، بيروت 1979.
- 2- أحمد أبو هلال، "مقدمة في الأنثروبولوجيا التربوية"، المطابع التعاونية 1974، الأردن، عمان.
- 3- أرسطو "كتاب السياسة"، ترجمة "محمد سبيلا" عن المصدر (Aristote, la politique, trad.fr.thibot.) (PUF. Paris, 1950, P 6)
- 4- رالف لنتون، "الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث"، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت 1967.
- 5- سليم شاكر، "قاموس الأنثروبولوجيا"، جامعة الكويت 1981.
- 6- عبد الرحمان بن خلدون، "المقدمة"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1993.
- 7- عبد الله العروي، "ثقافتنا في ضوء التاريخ"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1983.
- 8- الغالي أحرشواو، "معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي"، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 50، نونبر 1988.
- 9- كلود ليفي ستراوس، "البنى الأولى للقرابة"، منشورات موتون ولاهاي، باريس 1967.
- 10- مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 50، نونبر 1988.
- 11- مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول، السنة 1980.

في تواطؤ "المؤمن" و"المواطن" وتعويض الإلهي بالإنساني "ماكس شتيرنر" و"نيتشه": استئناف المشروع وامتداداته.

In the complicity of the "believer" and the "citizen"
and the compensation of the divine with the humanity
Max Stirner and Nietzsche: Resumption and Extension
of the Project.

د. عُمَر بن بوجليدة

باحث
تونس

amorbenboujlida@gmail.com



في تواطؤ "المؤمن" و"المواطن" وتعويض الإلهي بالإنساني "ماكس شتيرنر" و "نيتشه": استئناف المشروع وامتداداته.

د.عمر بن بوجليدة

وليكونوا أحرارا أولئك الذين قيدتموهم
طويلا "مات" الشعب"، أنهض "أنا"
ماكس شتيرنر

الملخص:

إن ما يسترعي الانتباه هو أن السياسة، مثلها مثل الدين، تزعم الاضطلاع بـ "تربية" الإنسان وإيصاله إلى تحقيق "ماهيته" و"غايته"، أي تجعل منه إنسانا بحق، فالدين يعني "مؤمنا حقيقيا" أما السياسة فتعني "مواطننا حقيقيا". ولو نحن شيعنا البصر بعيدا لاستبان لنا أنهم ليسوا أقلّ علوقا في الأخدود الديني، وإننا لنرى أنهم هم أنفسهم يفرضون بولوع ظاهر، "قدرا" على الإنسان، تحدوهم الرغبة في أن يكون إلهيا، إنسانيا. وهكذا فما ينبغي أن يُعلم من هذا، هو أنّ ماهية الإنسان تستلزم أن تكون الأخلاقية والحرية والإنسانية. إنّه وعلى هدي هذا النمط من التحليل سرعان ما يستشف "شتيرنر" أن "الأخلاق وقد أصبحت من الآن فصاعدا إنسانية محضا ومفصولة بالتمام عن الدين الذي صدرت عنه تاريخيا، لا شيء يمنع من أن تصبح هي ذاتها دينا فعليا". وحالتذاك لم يكن عليه عصبًا أن يذهب إلى القول: "قضيتي ليست لا إلهية ولا إنسانية، إنها ليست الحق ولا الجيّد ولا العادل ولا الحر، إنها لي، إنها ليست عامة بل – مفردة، مثلما أنا مفرد، لا شيء بالنسبة إليّ يعلو عليّ.

ولأن المقتدرين هم الذين يختارون أجدادهم وأسلافهم، انظر خطاب "نيتشه" البليغ في نصه الوارد في "هكذا تكلم زرادشت" تستبين لك دعوته إلى ضرورة الاحتراس من "أهل الصلاح والعدل، فلا شيء يحلو لهم مثل صلب أولئك الذين يبتدعون فضائلهم الخاصة، إنهم يحقدون على المتوحّد. وإذا ما تتبّعنا هذه الأفكار الشديدة التّساوق، تيسّر لنا أن ندرك عندئذ المقام الذي في مستواه يستشكل "شتيرنر" وجه إشكاله، وقد صاغه ضمن الأفق التالي "لن يمكنكم أن تتعاملوا في ما بينكم باسمكم الخاص وأن يكون بعضكم لبعض ما أنتم إياه، إلا إذا كنتم متفردين". والأمر باعث لممكنات من التساؤل: ما الذي كان يعنيه الأوحّد وملكيته – هذا الذي كان نسيا منسيا - عندما ظهر وما دلّته الراهنة، وما هي جذوره في الفكر الألماني المعاصر؟

الكلمات المفتاحية: الأوحّد-الإلهي-السياسي-المواطن-المؤمن-الإنساني.

Abstract:

What attracts attention is that politics is like religion, claiming to carry out the "education" of the human being and to bring him to the realization of his "essence" and "his purpose," that is, to make him a true human being. Religion means a "true believer," and politics means a "real citizen". And if we turned our gaze far away, it would have been evident to us that they are no less entangled in the religious groove, and that we would see that they themselves impose an apparent devotion, a "destiny" on man, with the desire to be divine, human. Thus, what should be learned from this is that the essence of a human being requires that it be morality, freedom and humanity. Following this type of analysis, Stirner quickly discovers that "morals have become from now on purely human and completely separated from the religion that they have historically issued, nothing prevents it from becoming an actual religion itself." At that time, he did not have to disobey him to claim that "my case is neither divine nor human, it is neither right nor good, just nor free," it is mine, it is not general but - singular, just as I am singular, nothing to me is above me.

And because the mighty are the ones who choose their ancestors and their ancestors, see the eloquent speech of "Nietzsche" in his text in "Thus Speaks Zarathustra." And if we follow these highly consistent ideas, it will be possible for us to realize then the position on whose level Stirner poses the face of his problem, and he formulated it within the following horizon: "You will not be able to deal between you in your own name and for some of you to be some of what you are, except If you are singular." The matter raises possibilities of the question: What was the meaning of the one and his ownership - that which was forgotten - when he appeared and what is its current significance, and what are its roots in contemporary German thought?

Key words: the one / the divine / the political / the citizen / the believer / the human

1- المقدمة:

قد يحول بيننا وبين إدراك بهاء كتاب، عمى تاريخي، فنوشك أن نهمل مسارا آخر، تجنبنا لما يشوش الذهن ويولد شكًا فظيحا، إلا أن للكتب "أقدارها" الخاصة. فمع "الأوحد وملكيته"¹ نلاحظ ولكأن "شتيرنر" بدأ يتحرّر من التيمات المهيمنة والبراديجمات السائدة والقواعد القاهرة، ومضى بنظرة ملؤها الحيرة وبرؤية شديدة الانغراس، منذرا بزمان مقبل، يؤكد أن التفكير والأفكار ليسا مقدسين، ويهرع في نمط من أنماط المغايرة، وإعادة بناء ممكنات القول الفلسفي، إلى تجاوز حدود تشكلت وانقفلت. وإذا هو يعيد النظر في "الفرضيات" التي تحكمت بتواطؤ قديم، تمّ في زمنية سحيقة، فرضيات ينبغي أن تزول، وتدميرها ينبغي أن يكون مفيدا لي "أنا". وإذا قد عرفنا ما عساه أن يرفع عمقا مستورا، وكل ما تبدى لنا مناسباً واتفق مع مقاصدنا، وكان وجهها، نشير إلى أن "ماكس شتيرنر"² يفتح كتابه اليتيم بـ "لم أقم قضيتي على لا شيء"³، وتتالي إيماءاته وإشاراته، فتزداد في الاستبصار أن قضيته هي قضية الإله والحقيقة والحرية الإنسانية ثم قضية أميره وشعبه ووطنه ومن بعد ذلك، تكون قضية الروح وأشياء أخرى كثيرة.

ولا يخفى عن نبيه أن لهذا الميل في نفسه معنى، إذ لما فرغ من التمهيد لكتابه، شرع في عرض قضاياها. وهكذا فإنه حين رام الدُّنُو من مشكله أكثر والإمام به تساءل بجذرية عن هذا الذي دبرته المسيحية (الدين) ضدّ الشهوات، ألن يكون من حقنا أن نقلبه ضد الروح (أراء، تصوّرات، أفكار، معتقدات...) ذلك الذي تزعم المسيحية أنّا محدّدون به؟ أليس لنا أن نطالب بأن لا يكون للروح والتصورات والأفكار قدرة على تحدينا، وأن تكفّ عن كونها متسلطة ومنيعه، بصيغة أخرى "مقدسة"؟

2- في استرداد الذات وانتصار الأنا:

وما لا يخفى على الفاحص البصير إمعان "شتيرنر" في الإيحاء بأن الأخلاقية والتدين أصبحا مترادفين تماما مثلما كانا في بداية المسيحية. وهذا ما سيساعدنا على استكناه أن المقدس لم يعد "أقدسا" بل "إنسانيا"، ذلك ببساطة لأن الكائن الأسمى تبدّل ولأن الإنسان حلّ محلّ الإله. وأنداك لم يعد العالم منيعا، مقدسا، إلهيا: فالآلهة ماتوا، والعالم قد أصبح مبتذلا: فقد اختفى منه الإلهي.

1- ماكس شتيرنر، الأوحد وملكيته، ترجمة وتعليق، عبدالعزيز العيادي، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، 2016 ص. Max

Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, 1844

2- من آثاره (ترجماته لـ"ساي" و"سميث" وتاريخ الرجعية، ومؤلفه الرئيس الأوحد وملكيته، ومقالين سجاليين: "النقودات الشترينية 1845، الرجعية الفلسفية 1847"، له محاولات منشورة في جريدة الراين لـ"ماركس" وفي المجلة البرلينية الشهرية لـ"بوهل". هذه المقالات التي هي مسودات كتابه الكبير هي: مبدأ تربيتنا الخاطئ أو إنسانية وواقعية 1842/ الفن والدين 1842/ عن الحب في الدولة 1844 هذا المقال الأخير، مجرد مسودة لعمل أهم ألغته الرقابة. لنضف إلى ذلك دراستين فلسفيتين حول أثرين كانا حينها شهيرين).

3- انظر، ماكس شتيرنر، الأوحد وملكيته، (مصدر مذكور)، ص 27

واننا لنرى أن التاريخ القديم بالنسبة إلى "شتيرنر"¹ ينتهي هكذا، افتراضيا يوم أتوصّل إلى أن أجعل من العالم "ملكيتي"، إنه ملكيتي وأنا استخدمه كما يروق لي (أعني كما يروق للفكر). وأنا أدير العالم جيدا على هواي بحيث قد يتوقف الأمر عليّ وحدي لأحدث فيه المعجزات. ولكن ميلنا إلى ردّ كل الأمور إلى ما ألفناه يستلزم أن نتأمل فيما قلناه بعض الشيء، واني لأظن أننا لو توسعنا أكثر في هذه الطروحات، لاستبان أن "ربي وضع كل الأشياء بين يديّ، ولحظة ذلك يكف العالم عن سحقي بقوّته"². فإذا ما تتبّعنا هذه الأفكار الشديدة التّساوق، تيسّر لنا أن ندرك عندئذ المقام الذي في مستواه يستشكل "شتيرنر" وجه إشكاله، وقد صاغه ضمن الأفق التالي: "لن يمكنكم أن تتعاملوا في ما بينكم باسمكم الخاص وأن يكون بعضكم لبعض ما أنتم إياه، إلا إذا كنتم متفردين"³. والأمر باعث لممكنات من التساؤل: ما الذي كان يعنيه الأوحد وملكيته - هذا الذي كان نسيا منسيا - عندما ظهر وما دلالاته الراهنة، وما هي جذوره في الفكر الألماني المعاصر؟ ثم هل يعني ذلك أنه يفرض المكاسب التي حققتها جهود الليبرالية في اتجاهات مختلفة؟

لعلّ القول الأولى بالصواب عند "شتيرنر"، إنّما هو بالطبع لا، عسى أن نحترس من خسران أي شيء مما وقع اكتسابه. وهكذا استحال ما كان يبدو سرا غامضا، إلى محل دراسة وتمحيص، فالإنسان هو "الإله الحقيقي"، لأنه مطابق لنا تمام المطابقة من حيث بالضبط، "نحن ذاتنا": والأمر على قدر جليّ من البساطة في نظره ف"نحن ذاتنا لكن وقد وقع فصلنا عن ذواتنا وإعلاؤنا فوق ذواتنا"⁴. بل إنّ "شتيرنر" وقد استبان هذا وتوضحه، ليمعن فيما من شأنه أن يؤشّر إلى أهمية "الضبط" و"التحديد"، فيتساءل بسخرية والتباعد ومرارة العارف: "أين كانت شجاعة القيام بالثورة عند "الطيبين"، هذه الثورة التي يمجدونها ويستثمرونها اليوم بعد أن قام بها آخر؟ هذه الشجاعة لم يكن بوسعهم امتلاكها"⁵. والحقيقة، ليس ببعيد أن يكون ذلك سرّ سؤاله، على اعتبار "أن كل ثورة، كل تمرد هو دائما شيء "لا أخلاقي"، لا يمكن للمرء أن يعزم عليه اللهم إلا أن يكف عن أن يكون "طيّبا" ليصبح "شريرا" أو لا طيّبا ولا شريرا.

ومن الناس من ذهب إلى ما يتعارض وطرح "شتيرنر" قطعا، غير أن هذه الانتقادات لا تنطبق إلا على "الأخلاق البرجوازية" التي يفاخر كل فكر متحرر نسبيا باحتقارها. ونحن إذا جودنا النظر في ما يعنيه استبان لنا أنّ "هذه الأخلاق كما البرجوازية التي أنتجتها ما تزال قريبة من السماء، قليلة التحرّز من الدين حتى لا تنحصر في امتلاك قوانينه"⁶. وتبعاً لذلك ليس من الجيّد في شيء مطالبتها بالنقد ولا سؤالها على أن تستمد

1- يوهان كاسبار شميدت، 1806-1856 تابع دروس - في فقه اللغة واللاهوت في أكاديمية برلين - هيغل وشلايرماخر"، كان يسمى ذات يوم ماكس شتيرنر، ينشر سنة 1944 الأوحد وملكيته ثم يختفي. الصخب القصير والعنيف الذي كانت أثارته صراحته العنيدة وجرأة نقده، خنقته الإشاعة المتنامية لأحداث 1848 التي تقترب، وعندما مات تقاجاً القلّة من معاصريه الذين مازالوا يتذكرون عنوان كتابه بأن رحيل صاحبه لم يكن إلا منذ أمد قصير وهو يعاني البؤس والنسيان" (ص 6).

2- انظر، ماكس شتيرنر، الأوحد وملكيتُهُ، مصدر مذكور، ص 139.

3- المصدر نفسه، ص 190.

4- المصدر نفسه، ص 202.

5- المصدر نفسه، ص 88.

6- المصدر نفسه، ص 91.

من صميمها الخاص مذهبا طريفا. بل ليس إنكار ذلك إلا من قبيل نكران البداهة وهو توجيه لا يرد عليه وجه من وجوه الإيراد.

إنه، وعلى هدي هذا النمط من التحليل، سرعان ما يستشف "شتيرنر" أن "الأخلاق وقد أصبحت من الآن فصاعدا إنسانية محضا ومفصولة بالتمام عن الدين الذي صدرت عنه تاريخيا، لا شيء يمنع من أن تصبح هي ذاتها دينا فعليا"¹. وحالتذاك لم يكن عليه عصبيا أن يذهب² إلى أن "قضيتي ليست لا إلهية ولا إنسانية، إنها ليست الحق ولا الجيد ولا العادل ولا الحر، "إنها لي، إنها ليست عامة بل - مفردة، مثلما أنا مفرد، لا شيء بالنسبة إليّ يعلو عليّ"³. وحرري بك ههنا، أن تتلطف من نفسك وتعلم أنه وبإجراء مقارنة بين "الإنسان الناضج" و"الشاب" تستبين أن "الناضج" أصبح أكثر واقعية وأصبح "عمليا"، ولا خفاء في أن الدلالة المذكورة دلت على أنه يجعل من ذاته مركز كل شيء بشكل أكثر حسما مما يفعله "الشاب" الذي يلهيه الإله، الوطن، وذرائع أخرى تلهب "الحماسة"⁴. ألا فلتنظر إلى هذا الإنسان كيف يعاوده الحنين ويكتشف ذاته من جديد، وهكذا "يتملك الإنسان نفسه مجددا ويستعيد روحه المجسد فيه وقد صار جسدا وأصبح شخصا"⁵. فإن اختلج هذا في فهمك فاعلم أن الأمرين بينهما فرق وأيضا إن تشككت فيه فغير ضائر في الغرض.

قد لا يكون من اليسير علينا الآن أن نجزم بأن "المسيحي" لم يتمكن أبدا من الاقتناع بـ "نفاهة الكلام الرباني"، وفي المقابل، يقول "شتيرنر" مجاريا بعض المتقدمين، كان القدامى متشبعين بهذا الإحساس بأن العالم وقوانين العالم، كانت هي الحقيقة، حقيقة كان يجب أن ينحني أمامها عجزهم. ثم إنك إذا فتشت وأجدت التأمل، وجدت أن ما قدره القدامى هو تحديدا ما رفضه المسيحيون، وما كان أعلنه الأولون حقيقيا هو الذي استهجنه الآخرون بوصفه كذبة: فتفقد فكرة الوطن التي كثيرا ما وقع تمجيدها أهميتها ولم يعد

1- المصدر نفسه، ص 92.

2- الشاعر "جون هنري ماكاي" مؤلف رواية "فوضيون"، جمّع بعناية بالغة طيلة عشر سنوات، كل الوثائق والدلائل عن حياة ماكس شتيرنر، لكنه لم ينجح في إخراج "شتيرنر" من "عمته فكره". هذا "الرسم" ما يزال مليئا بالنواقص، لحياة "يوهان كاسبار شميدت"، من جهة ما هو "حاضن" لألمانيا الأربيعينات الجبلى بالأحلام والآمال، التي غدتها مذاهب "هيفل" لكن التي لم تعد تكفيها الأسكولائية المتحجرة للمعلم، كانت ارتمت في المعمة الفلسفية والاجتماعية التي كان يتوجب أن تنتهي إلى عواصف 1848 - 1949، وكانت تسارع للانضواء تحت راية الراديكالية والاشتراكية، أو كانت تناضل حول "برينو بوير"، "فيورباخ" واليسار الهيفلى، متخذة لها مركزا تجمّع من حوليات "هال" التي يديرها "ريج" وجريدة "الراين" التي يديرها الدكتور الشاب "كارل ماركس". فوق هذا القاع المضطرب والمثقل بالتهديدات، حيث كل كتاب سلاح وحيث كل كلمة فعل وحيث يخرج الواحد من السجن ليغادر آخر إلى المنفى، نرى مرور الشبح الباهت والظل الزائل للمفكر الكبير المنسي. (را، ماكس شتيرنر، الأوحّد وملكيته، - مصدر مذكور-، ص 8).

3- المصدر نفسه، ص 30.

4- المصدر نفسه، ص 39.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

للمسيحي أن ينظر إلى ذاته إلا بوصفه "غريبا فوق هذه الأرض"، ودفن الموتى، هذا الواجب المقدس الذي أوحى برائحة أنتيغون¹ لـ "سوفوكليس"، لم يعد يظهر إلا كحقارة، "فاتركوا الموتى يدفنون الموتى"¹.

وقد تود العقول التراتبية في أيامنا هذه أن تجعل من كل شيء "دينا"، لدينا بعدد "دين للحرية و"دين للمساواة"، وهم بصدد أن يجعلوا من كل الأفكار "قضية مقدسة". ف"عندما كان الأثاني الدنيوي توصل إلى التمرد على قوة عليا مثل قانون العهد القديم على سبيل المثال وعلى البابا الروماني، فإن قوة أخرى أشد من هذا علوا كانت علت فوقه مباشرة: كان الإيمان حلّ محلّ القانون"². ولما أصبح على "المنتطع" أن يحي رأسه وتم ترويضه، فقد انتصر الكهنوت، ويجد اعتراض بعض المعترضين، ساعتئذ، بضروب من العمق والنظر، في ما ذهب إليه "شتيرنر" صدى، "فلا يمكنني أن أززع استبداد الروح إلا بال "الجسد"، ذلك أن الإنسان لا يفهم ذاته بالتمام إلا متى فهم كذلك جسده، وهو لا يكون فطنا وعاقلا إلا متى فهم ذاته بالتمام"³.

ولأنه على المعنى أن ينتظر حتى يقع قوله أو كتابته، سنلاحظ أن التأثير الأخلاقي يبدأ حيث يبدأ الإذلال، وما يجري مجراه، مما يُدعن، إنه "ليس غير هذا الإذلال ذاته الذي تترك الكبرياء تحت وطأته مكانها للخضوع وقد اضطرت للانحناء أو الانكسار"⁴. وإن "شتيرنر" ليشير في كدح جليل من التحويل والمغامرة، منوع غزير، إلى أن هدف جهود البشرية في ما قبل المسيحية، إنما كان التوقّي من نواب الدهر وأن لا نظلّ تحت رحمتها، ومثل هذا المسعى هو ما اقتضى من "الرواقى" اللامبالاة، معتبرا مصادفات الطبيعة محايدة ولا يلقي لها بالا. نحن نلمس هنا ما يبدو أنه الماهية العميقة لمشروع "هوراس"، بعبارته الشهيرة: لا شيء يدهشني، ممّا يعلن عن عدم اكترائه بال "الأخر" وبالعالم الذي ليس له أن يؤثر علينا ولا أن يثير دهشتنا.

وهكذا فالماعات الشاعر، تصيبه نوازل الدهر دون أن يهتزّ لها، تفصح وتصدر تدقيقا عن نفس اللانفعالية التي عبّر عنها المقطع الثالث من المزمور الخامس والأربعين، في ترتيلة مؤلمة ونبيلة "نحن لن نخاف عندما ستخسف الأرض"، وهو ما جعل "شتيرنر" يستخلص أنه من هاتيك الأونة أعلن القول المسيحي المأثور حول تفاهة العالم. وإنه ليمكننا أن نثبت إثباتا شديدا الرجحان أن السعي إلى جعل الناس كائنات أخلاقية، عاقلة، تقية، إنسانية، أفصح المجال وسيعا إلى ترويضهم. ومما لا ريب فيه أن هذه المحاولات تتكسر على الفردية العنيدة لـ "الأثاني".

وتصبح فكرة "شتيرنر" أكثر عمقا، وهو يبذل جهده في سبيل فهم الذين وقع إخضاعهم لهذا الانضباط، ويتبصر غير مألوف في عصره يؤكد أنهم لا يصلون أبدا إلى مبتغاهم. وبرهانه في ذلك - إن سأل سائل- أنهم لا يجاهرون بالعقائد الأسمى إلا بالكلام ويقتصرون على الجهر بالعقيدة الدينية، عمليا، وعبر هذه الخبيئات المطوية يعلن جميعهم أنهم "مدنيون" وأنهم أدنى جدا من مثلهم الأعلى، إنهم "بشر ضعفاء" وأنهم

1- المصدر نفسه، ص 42.

2- المصدر نفسه، ص 120.

3- المصدر نفسه، ص 100.

4- المصدر نفسه، ص 123.

يجدون عزاءهم في وعيمهم بالـ "ضعف البشري"¹. ولأن القاعدة هي أن الناس لا يفكرون أبعد مما فكر فيه أسيادهم، كان "شتيرنر" يوطئ للجواب توطئة يستبين فيها ما يأباه "الكريم - العاقل" وينصح بأن تؤخذ هذه الأمثلة أخذًا لطيفًا.

وإذا نحن تأملنا حق التأمل هذا "الإذعان، لم يعسر علينا استنتاج أنه من يفكر لا يختلف عمّن يؤمن إلا بكونه يؤمن أكثر بكثير من هذا الأخير الذي يفكر بالمقابل أقل بكثير في عقيدته. ويلفت "شتيرنر" الانتباه إلى أن العقل وإن كان في نفسه شريفًا عالي الرتبة، فإن أثره ههنا يسير ودليله في ذلك أن "الحكم العزيزة" على المفكرين تشكّل بالضبط نظير تلك التي تؤثر في المؤمنين. وبمزيد من إنعام النظر في ذلك نجد، هذا ذاك، لأنه ناح نحوها وقاف أثرها، فعوضًا عن قول: "إذا كان هذا يصدر عن الإله فإنكم لن تقوّضوه"، يقولون: "إذا كان هذا يصدر عن الحقيقة فإنه حقيقي"، وعوضًا عن: "سبحوا للإله"، "سبحوا للحقيقة". وإذا بان أن "شتيرنر" لا ينهم بأيهما كان الغالب: الإله أو الحقيقة، فقد بان أنّه إنّما يمهد السبيل لإرادة غلبة أنا "ه"².

ولعلنا إذا ما تتبّعنا النقاد المعاصرين أدركنّا أنهم يهاجمون الدّين، إذ ثمة ما يحمل على الاعتقاد أنه بوضعه الإله، الإلهي، الأخلاقي، خارج الإنسان، يجعل منها شيئًا موضوعيًا، بينما هم يفضلون على العكس من ذلك إبقاء هذه المواضيع في الإنسان. وإننا لو شيعنا بصرنا إلى بعيد لاستبان لنا أنهم ليسوا أقلّ سقوطًا في الأخدود الديني، وإننا لنرى من مجرد ما سيق أنهم هم أنفسهم يفرضون بولوع ظاهر، "قدرًا" على الإنسان، تحدوهم الرغبة في أن يكون إلهيا، إنسانيا. وهكذا فما ينبغي أن يُعلم من هذا، هو أنّ ماهية الإنسان يستلزم أن تكون الأخلاقية والحرية والإنسانية.

والطريف ههنا أو ما يسترعي الانتباه هو أن السياسة مثلها مثل الدّين، تزعم الاضطلاع بـ "تربية" الإنسان وإيصاله إلى تحقيق "ماهيته" و"غايته"، أي أن تجعل منه شيئًا مهمًا، تجعل منه إنسانًا بحق، فالدّين يعني بذلك "مؤمنًا حقيقيًا" أما السياسة فتعني "مواطنًا حقيقيًا" أو "رعية بحق". وقد أفلح "شتيرنر" في بيان تلك الألفة المتواطئة، فـ "الأمر سيّان، سواء كنتم أسمىتم قدري قدرًا إلهيا أو إنسانيا"³. ولعلّ حجته التي أوردتها ستكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكنة للجاحدين، فلقد تم تعويض الإلهي بالإنساني، الكنيسة بالدولة، والمؤمن بـ "العالم"، أو بشكل عام "المعتقدات الفظة والحكم البالية بأفكار واقعية وقوانين أبدية"⁴.

هكذا يتجلى تجليًا بيّنًا أن الحقّ، مثلما يتصوره الليبراليون، يجبرني، والحال أنّا لو تأملنا الأمر بتدقيق وإمعان أكبر لرأينا أنه إنما هو الصادر (=الحق) عن العقل الإنساني، وعليه يتضح مذكّك أن عقلي الذي هو قبالتة لا يكون إلا "جنونا"، لذا بيّن "شتيرنر" وهو يجوس خلال المسألة، أنه ليس من المبالغة في شيء إن

1- المصدر نفسه، ص 442.

2- المصدر نفسه، ص 457.

3- المصدر نفسه، ص 324.

4- المصدر نفسه، ص 142.

هو أكد أنه باسم العقل الإلهي يُدان العقل الإنساني "الضعيف"، مميطا اللثام عن الأصول البعيدة التي ترجع لها تلك "الإدانات"، فباسم العقل الإنساني القوي يدان اليوم العقل الأناني تحت يافطة الاسم التحقيري لـ"الجنون"، ونحن نستبصر من لمع "شتيرنر" هنا ما مؤداه أنه لا وجود تحديدا لعقل حقيقي غير هذا "الجنون".

إنه حريّ بنا أن نوضح في هذا المستوى، أن تفكيره استقام على أنه لا حقيقة لا لـ"العقل الإلهي" ولا لـ"العقل الإنساني"، وجاز له حينئذ، وقد انتهى إلى هذا الاستخلاص، تعيين مصدر "الحقيقي"، والذي ظهر له في "عقلك وعقلي مثلما أننا أنت وأنا وحدنا حقيقيان"¹. ولو قرأنا هذا الذي يذهب إليه "شتيرنر" بتمعن لرأينا فيه من الندرة والمتانة والغرابة ما رأينا، إذ "الأنا" و"الدولة" عدوّان، فما بال هؤلاء ينكرون على "الأناني" أن يفاخر.

إننا لنندرك ونحن نتدبّر ما يقوم به "شتيرنر" أنه إنّما يحاول قلب "مسلمات" في غير رفق ولا لين "أنا الأناني، لا يهمني خير هذا "المجتمع الإنساني"، أنا أكرّس نفسي له، إنني لا أقوم إلا باستخدامه، لكن من أجل أن أستعمله بالتمام فإنني أحوله إلى ملكية لي وأجعله صنيعتي، أي أنني أزيله وأقيم محله رابطة الأنانيين"². ومهما يقل القائلون فلن يستطيعوا أن ينكروا أنّ الدولة من جهتها تكشف عن عداوتها تجاهي من خلال مطالبتي أن أكون إنسانا. وإذا نحن دققنا النظر فيما أومأ إليه "شتيرنر" تبين لنا أنه يحرص على كشف أن الدولة تجعل من الإنسانية واجبا بالنسبة إليّ، سعيا وراء تكريس السائد وتقديسه. فلا عجب عندئذ أن يكون "الإنسان هو إله اليوم وخشية الإنسان حلت محلّ خشية الإله القديمة، وخشية الإنسان ليست غير وجه مختلف من وجوه خشية الإله"³.

ومما لا يخفى على الناظر الفطن في أطروحة "شتيرنر" أن يلاحظ أن "مشروعه" يبلغ ههنا ذروته، فالدولة تنكر كل مشروعية على إرادة الفرد ولا تعترف إلا بإرادتها الخاصة على أنها إرادة مشروعة، إنها قانون الدولة. واني لأظن أننا لو توسعنا أكثر في هذه الأفكار، لفهمنا أن مقصود "شتيرنر" إنما هو تأكيد أنّ "من ينتهك وصايا الدولة يمكن اعتباره منتهكا لوصايا الإله، علاوة على ذلك فهذا رأي تبنته الكنيسة، الإله هو القداسة في ذاتها ولذاتها ووصايا الكنيسة كما وصايا الدولة، هي الأوامر التي توجهها القداسة للعالم بواسطة كهنتها أو سادة حقها الإلهي (...). للوحدة الخطيئة وللأخرى الجريمة، هناك المخطئ وهنا المجرم"⁴. وإذا كان من المضني والعصيّ أن نستشف ملامح هذا التداخل والتوالج، فإن "شتيرنر" يشير علينا بضرورة التساؤل: "ألن تسقط قداسة الدولة مثلما سقطت قداسة الكنيسة؟ الخوف من قوانينها احترام جلالها بؤس ودّل رعاياها هل سيستمر كل ذلك؟ ألن يأتي يوم سنكف فيه عن الركوع أمام صورة المقدس؟"⁵.

1- المصدر نفسه، ص 278.

2- المصدر نفسه، ص 245.

3- المصدر نفسه، ص 252.

4- المصدر نفسه، ص 320.

5- المصدر نفسه، ص 320.

3- في أن يكون لي إلهي وإيماني وأفكاري ومثلي العليا:

لا عجب إذن أن يتجه "ماكس شتيرنر"، من رحم هذا الفهم بالذات، إلى الفحص عن المعنى الأصلي لـ "التقديس"، ذلك الذي غفل عنه الكثيرون عمداً إذ أن النقاد يشترطون أنه ينبغي أن تكون إنسانا بالتمام لتكون إنسانا حراً، وهو ما ليس له من حظ الفكر ولا من عزم الأمور إلا نذرا يسيراً، ما داموا هم أنفسهم لا يتورعون عن إعلان دين جديد وبناء مثل أعلى مطلق جديد: الحرية. وهكذا فلا تستغربين "ظهور مبشرين بالحرية يشبهون المبشرين بالإيمان الذين كانت المسيحية أرسلتهم لغزو العالم الوثني مقتنعة بأن كل الناس كان مقدرًا لهم أن يصبحوا مسيحيين"¹. وعليه يرتئي "شتيرنر" أن الأمر لا يمكن استيفاءه، إذ أنه بالإمكان تغيير الإله - وقد كظم الأمر في نفسه كثيرا - إلى إلهي، وبالرغم من ذلك نظل متدينتين. وهكذا غير هذا الانتباه جهة النظر تغييراً جذرياً، ف"أن نكون متدينين هو أن لا نكون راضين تماما عن الإنسان الحاضر، هو أن نتخيّل "كمالاً" ينبغي أن نبلغه ونتصوّر الإنسان بوصفه "ساعياً إلى الكمال"، أن نكون متدينين هو أن نحدد لأنفسنا مثلاً أعلى، أن نحدد لأنفسنا مطلقاً"².

ولم يكن "شتيرنر" غافلاً عن السبب الكامن وراء "احتقاره"، إذ هو قد بحث دوماً عن أفضل ما فيه، خارج ذاته، فهو اللاإنساني لأنه حلم بالـ "إنساني". وكان قلّد الورعين الذي يعدّهم "أنا هم الحقيقي" والذين يظلّون دائماً "مذنبين بؤساء"، لم يكن أدراك ذاته إلا بتصادم مع آخر، لم يكن الكل، لم يكن أوحداً. ومن أجل ذلك يجد أنه عليه إذا ما رام بمطلوبه فوزاً أن يتوقف عن النظر إلى نفسه باعتباره اللاإنساني، حتّى يتيسر له حينذاك التوقف عن مقارنة نفسه بالإنسان وعن التسليم بمقارنته به وفق مقاسه. لقد تفتن إلى أنه ينبغي عليه أن يتوقف عن الانحناء أمام شيء ما أرفع منه، وإنه لضرب من التضامن الحميم مع ذواتنا وقد هدّها البحث عن المعنى. وهكذا ومن حيث هو يمتحن مساحات تغاير، يظأ أرضاً لم يجرؤ قبلاً على وطئها إلا الأقلون، ويطل على مدارات قصيّة، "لقد كنت اللاإنساني، لكنني لم أفعل غير المرور من هناك، ولم أعد الإنساني: أنا الأوحده، أنا الأناني، هذا الأناني الذي يربك، لكن أنانيتي ليست من تلك التي يمكن تقديرها بميزان الإنسانية، بالترفع، إنها أنانية الأوحده"³.

وليس يسع الباحث في تكوّن جذور هذا الضرب من "القلق" أن يتجاهل ما كان لرفض "الدغمائية" من أثر حاسم في توليد هذا التمرد، ولسنا نبالغ حين نقول إنّ الكتاب برمته يهجم بأسئلة من هذا القبيل، مثلما يهجم بها نصه هذا: "لست معادياً للنقد، بصيغة أخرى لست دغمائياً ولا أنني نالت مني سهام الناقد. لو كنت دغمائياً لكنت سأضع في الواجهة عقيدة، أي تصورا، فكرة، مبدأ، ولكنك سأتمم هذه العقيدة بأن أكون "صارماً" وبأن أبنّي نسقا أي صرحاً من الأفكار"⁴. فلكنّ "شتيرنر" يتحرّر من قيود هيمنت طويلاً

1- المصدر نفسه، ص 325.

2- المصدر نفسه، ص 325.

3- المصدر نفسه، ص 206.

4- المصدر نفسه، ص 207.

فعندما يهاجمها فإنه يدافع عن حياته ضدها، "قد لا يكون هذا الصراع معقولا، لكن إذا كان العقل واجبا عليّ فإن أعلى ما عندي، أنا إبراهيم الجديد، هو الذي قد يكون عليّ أن أضحى به من أجله"¹.

ولمّا كان عقلنا يسوّّل لنا أن نتقرّى الفوائد وأن نرجّح ما أتّضح أفضل اتّضح، فما يدريك حينئذ، أنه ليس في هذه الأفكار والكلمات، إن نحن تأملناها وتدبرناها بأناة، ما يصغى إليه، إذ "لو يُسمح للأراء الفردية بالبقاء فسيكون لي إلهي وإذا كان لي إلهي فسيكون لي إيماني وديني وأفكاري ومثلي العليا"². وإذا كان الأمر على هذا فغير بعيد أن يكون "هؤلاء ذواتهم الذين يرفضون أن يروا في المسيحية أساس الدولة، والذين يثورون ضد كل صيغة من مثل صيغة الدولة المسيحية، مسيحية الدولة، لا يسأمون من تكرار أن الأخلاقية هي "قاعدة الحياة الاجتماعية والدولة". وكأن سلطان الأخلاقية "لم يكن هو هيمنة المقدّس المطلقة"³.

فإذا نظرت في الأمور وتأمّلتها وجدت أنه قد تتمكن من تجميع كل الذين يعتبرهم البرجوازي مشبوهين وعدوانيين وخطيرين تحت اسم "المتشردين" (...) وحينئذ لعلّ هؤلاء المتشردين الشاذّين يدخلون، هم أيضا، ضمن طبقة الناس القلقين والمتقلبين والمتوترين الذي هم البروليتاريون، عندما يعرضون أنفسهم للشك في انتهاكهم حرمة الأخلاق، نسميهم "مفسدين" و"مشاجرين" و"متهوسين". هو ذا المعنى الواسع الذي يجب إعطاؤه للفظي البروليتاريا والإملاق هذين. ولا ريب أنّنا نكون مخطئين لو كنا اعتقدنا أن البرجوازية قادرة على الرغبة في القضاء على الفاقة وفي تكريس كل جهودها لهذا الغرض. وهكذا نرى أنه بعد أن أكبّ ببيانه على المسألة يلحظ مجرباتها وسرد كل حجة، فقد اتّضح له خير اتّضح أن لا شيء ينعش البرجوازي الطيب مثلما تنعشه هذه القناعة التي لا مثيل لمواسماتها، وكل من له حس بصير رآه، وهي أن "قرارا إلهيا حكيمًا وزّع نهائيا وإلى الأبد الثروات والسعادة"⁴.

ولعلنا لا نبلغ شططا إذا اعتبرنا أنّ "الإنسان لم يقتل الإله إلا ليصبح بدوره "الإله الوحيد الذي له الملك"⁵، وكلّ ما ينطوي عليه من دلالات. فقد استبان أن الماوارء الخارجي، ارتجّ وانخسف. والعمل الهائل للفلسفة تمّ إنجازه، لكن في الأثناء تمّ الإفصاح للماوارء الداخلي ليصبح سماء جديدة، وتلك فروق طفيفة ولكنها حاسمة لطيفة، بل هو ما من شأنه أن يحفر عميقا إذ سنلاحظ وقتذاك، أن "شتيرنر" يدعونا إلى أن نوطد العزم على قلب الحدود، ألا قل لنفسك: "أنا إنسان، لم أبدأ باكتساب خاصية إنسان إذ هي تنتمي إليّ مسبقا مثلما تنتمي إليّ كلّ صفاتي الأخرى"⁶.

أمّا وقد استوى الأمر على هذا النحو فسوف لا نجد مهربا من السؤال التالي: الأفراد الأوحدون هل ينتمون إلى حزب؟ كيف قد يسعهم أن يكونوا أوحدين إذا كانوا ينتمون إلى حزب؟ لكن هل يغيب عن البال

1- المصدر نفسه، ص 210.

2- المصدر نفسه، ص 182.

3- المصدر نفسه، ص 81.

4- المصدر نفسه، ص 163.

5- المصدر نفسه، ص 213.

6- المصدر نفسه، ص 180.

أن أعضاء كل حزب يحرص على وجوده وعلى بقائه بقدر ما أنه لديهم أقل ما يكون من الحرية. وليس من المبالغة في شيء القول أقل ما يكون من الشخصية، واستتباعا، بات لزاما التأكيد أنه بقدر ما يفتقرون إلى قدر أكبر من الأنانية بقدر ما يزداد خضوعهم التام لكل مطالب ذلك الحزب. لأجل ذلك يؤكد "شتيرنر"، وفي إسراف باهر وانزياح مرهف وعميق عن السائد، أن "استقلالية الحزب تفترض تبعية أعضائه"¹. وكما لم يفعل أحد سواه وجد "شتيرنر" الإنسان في الفرد المحدود والعاور، في الأوحده. دون أن يعني أن فسحا قد تم في علاقة كانت قائمة بين الأناني والملكية، بل إنّه إنّما أصبح يعتبر أن "ملكيتكم" وكأنها "ملكيتي" التي ليس عليّ أن "أحترمها"، تعاملوا إذا بالمثل مع ما تسمونه ملكيتي.

لعلنا الآن، وعلى هدي هذا النمط من التفكير، نستطيع أن نفهم كلاما غامضا، تميز بالفرادة والعمق، واطب هذا المبدع المتمهّر على ترديده، مفاده أن "لا شيء تخشاه الدولة أكثر من قيمة الأنا، أنا الخصم العنيد للدولة، ولا وجود في الدولة لأية ملكية أعني أية ملكية للفرد، لا وجود إلا للملكيات للدولة ما أملكه لا أملكه إلا بالدولة وما أكونه لا أكونه إلا بها"². فليس ثمة من يجادل في أن "ملكيتي ما هو في مقدوري، وبإعطاء نفسي القدرة أعطي نفسي الحق، أنا وحدي أقضي بما أريد الحصول عليه. والأمر الذي لم يلتفت إليه من قبل هو أن الأناني يستولي على كلّ ما يلزمه، إنّه يتصرف تصرف المالك، بل إنّ "الدولة ذاتها تتصرف دائما بحذر تجاه الأفراد لأنها تتعرّف في أنانيتهم على عدوّها الطبيعي، تلزمها الحجة دوما"³.

أمّا ما ينبغي أن يتوجه النظر إليه، فإنّما هو ذلك الانطماس الذي يشير إليه "شتيرنر" بمكر نادر والذي مفاده أن "قرونا من الثقافة حجبت عنكم دلالتكم الحقيقية وجعلتكم تعتقدون أنكم لستم أنانيين وأنّ مصيركم هو أن تكونوا مثاليين، أناسا طبيين"⁴. فبعد هذه التوضيحات الوجيزة، علينا تدبّر هذا الذي يشكل خطرا كبيرا، إذ يلاحظ أنّه "إذا منحوكم الحرية فإنهم ليسوا غير محتالين يعطون أكثر مما يملكون، وإذ أعطوكمونها فلكيلا تأخذوها ولكي لا تطالبوا فضلا عن ذلك بمحاربة اللصوص"⁵. فكأنّما هو يرمي إلى ما يستحيل تخطيه ولا يجوز إغفاله: أنّه لجعل الإرادة والملكية الخاصة في حالة عجز تروّض الفردانية أو الأنانية.

وبهكذا جرأة يوسع "شتيرنر" أفق استطاعته ويفتح أفق انتظار يزعزع "يقينيات"، ف"لا تبحثوا في إنكار الذات عن حرية تسلبكم ذواتكم بل ابحثوا عن ذواتكم، كونوا أنانيين، وليكن كل واحد منكم أنا جبارا. بشكل أوضح: أعيدوا التعرف على ذواتكم، تعلّموا معرفة من أنتم"⁶. ولنا أن نلاحظ أن "شتيرنر" يحاول أن يكشف عن فكرة تواطؤوا على إخفائها وهي أنّ "الأقوياء" تصرفوا هكذا دائما" أما وقد رفع الـ "خاضعون"

1- المصدر نفسه، ص 318.

2- المصدر نفسه، ص 342.

3- المصدر نفسه، ص 398.

4- المصدر نفسه، ص 227.

5- المصدر نفسه، ص 230.

6- المصدر نفسه، ص 227.

عاليا قدرة سيدهم وطالبوا راعين من الجميع العبادة"¹، فتلك انزياحات وانسدادات، وتحددات وعلاقات سيطرة، تكاد من فرط الظهور أن تنمحي. والأمر عنده ليس على ما يقولون، وإن احتجوا بضروب من الحجج. وفي المقابل فإنّ الأمر الذي لا يجب إغفاله، هو أنك لم تستطع إنجاز "عملك" إلا لأنك إنسان أوحده، في ذلك أنت أوحده وبالتالي صلح أن يقال "ليس الإنسان هو من يصنع عظمتك بل أنت من يصنعها لأنك أكثر من إنسان وأقدر من أناس آخرين. تحسب أنه ليس بوسع المرء أن يكون أكثر من إنسان، ومع ذلك قد يكون من الأعرس أن يكون أقل من إنسان"². ولعله من عين الفطنة أن يعوض المطلب القديم "سبحوا للإله" بـ "سبحوا للإنسان". والفائدة التي تُجنى لحظتك التي هو مُنشئها، "تسايحي أنوي الاحتفاظ بها لنفسني"³.

وإذا نحن فكرنا لحظة في المسألة ودققنا فيها النظر تبين لنا في جلاء باهر أنّ "أنا، لست أنا إلى جانب أناوات" أخرى، أنا الأنا الوحيد، أنا الأوحده، وبفعل أنني هذا الأوحده فإنني أجعل من كل شيء ملكا لي"⁴. إلا أننا لا نجد إذعانا صرفا فـ "لا مفهوم يعبر عني ولا شيء مما يقدم بوصفه ماهيتي يستنفدني"⁵. إلا أن يكون تمردا جذريا مفاده "أنا مالك قدرتي وأنا أكون كذلك عندما أعرف أنني أوحده، كل كائن أعلى مني سواء كان الإله أو كان الإنسان، يضعف أمام الشعور بوحدايتي، ويخبو أمام شمس هذا الوعي"⁶.

لقد صار من البين أنّ حقّ الحياة والموت المبتوث الحديث فيه في كلّ ثنايا الكتاب والذي يخترق كلّ شذراته والذي لا يتأتى لنا إدراك معناه المقصود إلا بعد عسر واستكراه شديد، ذاك الذي خصّت به الكنيسة والدولة نفسيهما، إنما "هو أيضا ملكي"⁷. ورضاي هو الذي يحدّد علاقتي بالناس "أنّه لا وجود لنوبة تواضع بإمكانها أن تجعلني أتخلى عن السلطة على الحياة والموت"⁸. وفرارا من معنى مزعوم لا ينكشف أبدا، سؤل له خياله رؤية ما لا يرى، وفاض عقله بالمتعة على روحه بضرب من التضامن مع الذات وقد هدّها البحث عن المعنى، إذ هو لم يعد يتصاغر أمام أية سلطة طالما أنّ "كل سلطة ليست إلا سلطتي وأنه عليّ أن أقضي عليها حالما تهدّد بأن تصبح معارضة لي أو متفوقة عليّ، كلّ سلطة لا يمكن أن تعتبر إلا على أنّها واحدة من وسائل الوصول إلى غاياتي"⁹.

وبضرب من السابقية طريف يدعوننا "شتيرنر" أن نتوجه إلى "ذواتنا" عوضا عن التوجه إلى "الآلهة" أو إلى معبوداتنا، "اكتشفوا في ذواتكم ما هو مخفيّ فيها، أزيحوا عنه الستار، وانكشفوا"¹⁰. وكاستتباع لذلك

1- المصدر نفسه، ص 229.

2- المصدر نفسه، ص 189.

3- المصدر نفسه، ص 190.

4- المصدر نفسه، ص 478.

5- المصدر نفسه، ص 484.

6- المصدر نفسه، ص 485.

7- المصدر نفسه، ص 424.

8- المصدر نفسه، ص 425.

9- المصدر نفسه، ص 425.

10- المصدر نفسه، ص 222.

تأتي دعوته إلى قرائه وأخلافه "كل واحد يتساءل ما أنا؟" ليردّد الصدى على الفور رجع الإجابة"، هوة تغلي فيها الغرائز والأهواء والرغبات والانفعالات دون قاعدة ودون قانون"¹. ممّ على الناس أن يتحرروا؟ من سرعة التصديق الأعشى، لم لا تحزموا أمركم إذن؟ ولم لا تصممون على أن تجعلوا من ذواتكم المركز والمبدأ؟ قيم تتمثل عظمتك؟ إنّها تحديدا في أنك تتخطى أناسا آخرين (تتخطى "الجمهور")، تتخطى ما يكونه "الناس العاديون"، إنّ ما يجعلك عظيما هو سموك فوق البشر، إذا تميزت بينهم فما ذلك قطعاً لأنك إنسان وإنما لأنك إنسان "أوحد".

إن هذا "الأنا" العميق وغير العقلاني هو الذي قال عنه لاحقا مفكر رائع: "وراء مشاعرك وأفكارك يتخفى سيّد قوي، حكيم مجهول اسمه عين الإنية، إنه يسكن جسمك بل هو جسمك"². هل ذلك معناه أن "نيتشه"، يتوكأ على "شتيرنر"، وهو من الذين تساندوا به أو من الذين اعتمدوا معنى من سبقهم واستأنفوه وأحسنوا تركيبه، من أخلاف "شتيرنر" وممّن تابعوا "مشروعه" واستكملوه؟ أي أنّه قول على مقول سابق، فالمقتدرون هم الذين يختارون أجدادهم وأسلافهم، سيما وأن واضح التوطئة "روبار ركلار"، يذهب إلى أنّه "من المستحيل أن لا يكون هذا الأخير عرف شتيرنر قط"³. فانظر خطابه البليغ في نصه الوارد في "هكذا تكلم زرادشت" تستبين لك دعوته إلى ضرورة الاحتراس من "أهل الصلاح والعدل، فلا شيء يحلو لهم مثل صلب أولئك الذين يبتدعون فضائلهم الخاصة، إنهم يحقدون على المتوحد"⁴. ومما لا ريب فيه أن "نيتشه" هاهنا يكشف أوجهاً غير متوقعة، تأتي بمعان جديدة، جردت من معناها القديم، لتخون الفهم العادي. فقد أخرجها من أحياز مألوفة وأدرجها في مجالات أرحب ف"لو أنه ظل في الصحراء يعيدا عن أهل الصلاح والعدل لكان تعلم حب الحياة وحب الأرض، ولكن تعلم الضحك أيضا"⁵. وإذا تفحصنا بامعان هذا الخلق العجيب، سنكون قادرين على درك تغيرات جذرية فاجعية "حقا لقد مات مبكرا جدا ذاك العبراني الذي يمجده الداعون إلى الموت البطيء ومنذئذ غدا ذلك بالنسبة للكثيرين قدرا محتوما ما أن مات في سن مبكرة"⁶. وبصورة أكثر نقدية- نتائجها بعيدة الأثر- جاوزت تلك الطروحات الأولية الضمنية، يركز على التناقضات بين اللاهوت والناسوت. وما يسترعي الانتباه أن العلاقة التي هيأ وأفسح لها مجال التحليل بحذق بالغ، إنما تختزن الخطوة الحاسمة التي هي في تواشج مع فالت وبعيد يؤشر إلى أنهما يتواطئان أو يتساكنان لملء فراغ دلالي في كل مرة، طافح بالاعتبارات. ويتساءل "نيتشه" في إيماءة لامعة – تتخطى أفخاخ الوعي والمقول - ويمكن إنشاؤها على أنها نفي بصورة مآكرة: "كنيسة؟ ماذا يعني هذا الشيء؟ كنيسة: إنه نوع

1- المصدر نفسه، ص 223.

2-Nietzsche, F, Ains Parler Zarathoustra, Gallimard, Paris, 1971, p47.

3- كما أشار "روبار ركلار" 1899 في التوطئة الممتدة من ص 5 إلى ص 25

4- فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، كتاب الجميع ولغير أحد، عن الألمانية، علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، ط1، 2007، ص 128.

5- المرجع نفسه، ص 128.

6- المرجع نفسه، ص 144.

من الدولة (...) بل هو النوع الأكثر كذبا (...) مثلك الدولة كلب منافق"¹. وينبغي أن تؤخذ هذه الأمثلة أخذاً لطيفاً لكيلا نستمر في إجلال الموروث ونسقط في حبال "التوحيد"، "وبالتالي الإيمان بإله سوي لا توجد عداه سوى معبودات خداعة وكاذبة، إنه ما يشكل أكبر خطر على الإنسانية"². وإذا تأملنا حق التأمل، استبان أنه "عند تدهور أحكام القيمة الأرستقراطية فحسب إنما يحدث أن يفرض هذا التضاد التام بين الأناني / غير الأناني، نفسه، شيئاً فشيئاً على الضمير الإنساني – إن هذا، حتى استعمل لغتي الخاصة، إنما هو غريزة الجموع، التي تنجح من خلاله آخر الأمر في أن تقول كلمتها وأن تستحوذ على الكلمات أيضاً"³.

إن أسلوب "نيتشه" ليطنغي، فقد استوعب الضحك وأدمجه داخل الدين إذ "الأسلوب الإنجيلي واضح وجليّ من خلال العبارة والنبرة وطريقة المخاطبة واعتماد الصور الإنجيلية والكلام بأمثال واستعارات وكذلك البناء الذي يعتمد تقطيع النص حسب أبيات"⁴. بهذه الروح وذلك الهدي أعطى "نيتشه" وهو يستقتر لواعج نفسه وعقله، اللغة المفهومية (توليفة فلسفية شعرية) "حرارة جديدة غير مألوفة في لغة

1- المرجع نفسه، ص 260.

2- المرجع نفسه، ص 144..

ولنا أن نساءل، ألا يتعارض الطرح الذي يؤكد أن نيتشه يكتب من داخل "إطار مشرقى" - ما دام هو يجتهد أن يجعل من "هكذا تكلم زرادشت" إنجيلاً جديداً أو خامساً أو إنجيلاً معاكساً - مع ذلك التقسيم بين "اليوناني" و"العبراني"، والذي يجعل من نيتشه ليس هو كيركغارد. فقد ذهب بول ريكور، وهو يتحدث عن أن المحايد هو أكثر كلاماً من الشخص وحيث الملكة لها ملامح المصير، أن هذه الأنطولوجيا صادرة عن مدرسة أشد عنابة باليونانيين منها بالعبريين و"نيتشه" منه ب"كيركغارد". إذ ال"ميتافيزيقا" - وهذا ادعاء غير مقبول حسبه - تضع نهاية لتاريخ الوجود كما لو أن الوجود يختفي.

(را، بول ريكور، الاستعارة الحية، ترجمه وقدم له محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2016، ص 482.

Ricœur, P, La métaphore vive, Ed, Seuil, Paris, 1975).

3- انظر، فريدريك نيتشه، في جنيا لوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة - تونس، 2010، ص 96.

Nietzsche, F, Par – delà bien et mal et la généalogie de la morale, trad., Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, NRF, 1971, (Œuvres, Tome VII).

4- انظر، فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، كتاب الجميع ولغير أحد، (مرجع مذکور)، ص 15 (را، توطئة المترجم). هو الذي أراد أن يجعل من "هكذا تكلم زرادشت" إنجيلاً جديداً أو خامساً أو إنجيلاً معاكساً، نقض للأناجيل، في كتاب يتكلم لغة تلك الأناجيل (را، التوطئة ص 14).

ولنقرأ ما يرد في الرسالة التي حررها إلى الناشر "أرنست شمبايتسنز" في 13 فيفري 1883- حضرة السيد الناشر المحترم: إن لدي اليوم خبراً جميلاً أرفه إليكم (...) يتعلق الأمر بمؤلف صغير (...) مقطوعة شعرية أو إنجيل خامس - وفي أبريل من نفس السنة، يكتب نيتشه إلى صديقه "مالفيلا فون مايزنبرغ": إنه قصة رائعة لقد تحديت كل الديانات ووضعت كتاباً مقدساً جديداً - (را، ص 15).

الفلاسفة¹. ف"هل ينبغي علينا أن نوّكد مرة أخرى على الغرابة التي ميزت "التأثير التاريخي" الذي كان له، بحيث لم يكتب لأحد غيره إلى حد الآن أن يظلّ يعبّر بإلحاح عن التميز والتفرد"².

4- خاتمة:

وهكذا فليس من الهين أن تحيلنا الترجمة على ما ألفناه، إذ هي "محنة الغريب"³. تعمل على ترويض اللغة وتمرينها وتعويدها بمتعة متنبّهة، لغة لم تكن لها، مغادرة للفضول والاحتفاء بثراء النصوص إلى استدعاء للنص "الأصلي" لا ينتهي. أليس الفيلسوف هو من يخلق المعنى ويبعث دهشة مفتقدة في الأذهان مزعزعا النسيان، وأنه لمّا يحسب للمترجم عبد العزيز العيادي، إذ هو تخطّى تلك الأصعدة غير القابلة للترجمة والمزروعة في النص والتي تجعل من الترجمة مأساة حقيقية و "تحديًا وسعادة" ومجازرة لـ "الصعوبات الكبرى للأعمال الهائلة النبيلة التي "تحفرّ العقول"⁴.

1- انظر، فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زارادشت، كتاب الجميع ولغير أحد، (المرجع نفسه)، ص 16 (را، توطئة المترجم).
2- انظر، بيتر سلوترداك، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة على مصباح، منشورات الجمل، كولونيا – بغداد، 2003. (وكان صدوره بمناسبة مرور مائة عام على وفاة الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه).

3-Berman, A, L'épreuve de l'étranger, Gallimard, Paris, 1984.

4-Ricœur (Paul), sur la traduction, Paris Boyard 2004, P18 -

المراجع:

- 1- ريكور، بول، الاستعارة الحية، ترجمه وقدم له محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2016
- 2- سلوترداك، بيتر، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا – بغداد، 2003. (وكان صدوره بمناسبة مرور مائة عام على وفاة الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه)
- 3- شتينر، ماكس، الأوحُد وملكيته، ترجمة وتعليق، عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، 2016.
- 4- نيتشه، فريدريش، في جنياالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة – تونس، 2010.
- 5- نيتشه، فريدريش، هكذا تكلم زارادشت، كتاب الجميع ولغير أحد، عن الألمانية، علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا – بغداد، ط1، 2007.
- 6- Berman, A, L'épreuve de l'étranger, Gallimard, Paris, 1984
- 7- Ricœur, P, La métaphore vive, Ed, Seuil, Paris, 1975.
- 8- Ricœur (Paul), sur la traduction, Paris Boyard 2004
- 9- Nietzsche, F, Ainsi Parler Zarathoustra, Gallimard, Paris, 1971.
- 10- Nietzsche, F, Par – delà bien et mal et la généalogie de la morale, trad., Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, NRF, 1971, (Œuvres, Tome VII).

**الفن بما هو نموذج خصب لتأويلية كونية
عند غادامير**

**Art as a Fertile Model of Universal Hermeneutics for
Gadamer**

د. أحمد الدبوبي

**جامعة قفصة
تونس**

ahmeddaboubi12@gmail.com



الفن بما هو نموذج خصب لتأويلية كونية

عند غادامير

د. أحمد الدبوبي

الملخص:

إنّ طرافة الطرح الغاداميري للهرمينوطيقا بوصفها "فنًا للفهم"، لا يعدو أن تكون التأويلية فيه قد كُفّت عن اعتبار الحقائق العلمية نموذجًا للفهم الحقيقي، سواء لأنفسنا، أو للعالم، أو لمدونة التراث الذي يشكل تاريخنا، إلّا حينما وقفنا على رصد نواة الفكرة الأساسية التي توجّه كل كتابات غادامير، نعني فلسفة "التّهيّام"، وارتحال المعنى، أي مسألة "التأويلية الكونية". ربّ تأويلية كونية أقدم عليها غادامير- بعد وقوفه على عجز المنهج والموضوعية على الاضطلاع بالحقيقة والمعنى- لا تكون ممكنة، إلّا متى قامت على أساس مفهوم اللغة. عندئذ تكون تجربة الفن إلى جانب التاريخ نمطا من الفهم، ينبثق من النمط الكوني للوجود التأويلي. وبهذا المعنى يتنزّل الأثر الفني بوصفه نموذجا خصبا لتأويلية كونية.

الكلمات المفاتيح: الهرمينوطيقا- التأويلية الكونية- الفن – الحقيقة- المعنى -التحام الآفاق.

Abstract:

The originality of the Gadamerian proposition of hermeneutics as an "art of understanding" is that interpretivism has ceased to consider scientific facts as a model for true understanding of ourselves, the world, or the heritage code that shapes our history. What has become evident, while monitoring the core idea that guides all Gadamer's writings, is the philosophy of "wandering" and travel of meaning, that is, the issue of "universal hermeneutics". Having realized the inability of the method and objectivity to tackle truth and meaning, Gadamer has daringly introduced a universal interpretivism that cannot exist unless founded on the concept of language. Only then could the art experience along with history be a pattern of understanding that emerges from the universal pattern of hermeneutical existence. In this sense the work of art could be considered as a fertile model for universal hermeneutics.

Key words: hermeneutics, universal hermeneutics, art, truth, meaning, prospects fusion

1- المقدمة:

كيف لنا أن نتحقق مما يسمّيه بعض القراء والنقاد "بالتأويلية الكونية"¹ لدى غادامير؟ أية فعالية يضطلع بها الفن- كنمط من الفهم- لاستجلاء المعنى ضمن مشروع التأويلية الكونية؟ ما من شك في أن غادامير قاد توسيع فهم حقيقة الأثر الفني وارتباطه بالبعدين التاريخي واللغوي، أي الاشتغال على مسألة الحقيقة في العلوم الانسانية، "وليس انطلاقا من العلم والمنهج"². ربّ تأويلية أقدم عليها غادامير بعد وقوفه على عجز المنهج والموضوعية على الاضطلاع بالحقيقة... شرّعت لنفسها مهمة تقصي الحقيقة بتجنيد كافة إمكانات التأويل الذي يفتح أبواب التراث، ومن ثمة الانخراط في الاشتغال على "الفهم" الذي من شأنه أن يوضّح لنا في الآن نفسه دلالة التراث وامتلاءه بالمعنى وكونية التأويل.

عندما تغادر الحقيقة أرض المنهج، وتعبّر أسوار المنطق، لتحط الرحال بأرض الجميل. يكون السؤال: ما معنى الحقيقة من دون منهج؟ وأي معنى لشمولية المعنى؟ عمد غادامير إلى تخرّج الحقيقة وربطها بالكينونة، تخرّج لا يفهم، الا في ضوء تاريخ الوجود. وإنّه هنا تعرّف التأويلية بأنّها "فن الفهم"، وهذا يعني أن التأويلية- على خلاف فلسفات المعرفة تربط النقد العقلي بالتفكير الفلسفي- قد كفّت عن اعتبار الحقائق العلمية نموذجا للفهم الحقيقي سواء لأنفسنا أو للعالم المعيش، أو لمدوّنة النصوص التي تشكّل تاريخنا. وإنّه لا مجال لفصلها عن فكرة الحقيقة في العلوم الانسانية. إنّه من أجل المضي بهكذا إشكال، إنّما جاء القسم الثالث من كتاب "الحقيقة والمنهج" ليثبت مدى انشداد الهرمينوطيقا إلى فكرة الكونية، لكن ذلك لن يكون ممكنا، ما لم يتم كما يقول غادامير: "توسيع سؤالنا من نقطة بدائية، أي من نقد الوعي الجمالي والتاريخي والتأويلية التي ستستبدلها، إلى أبعاد كليّة"³. ومن أجل ذلك أنّ معنى التأويلية ما هي سوى وجه الكونية فيه، فإنّ ذلك لن يكون ممكنا، إلا متى "قام على أساس مفهوم اللغة"⁴، لأن علاقة الإنسان بالعالم هي بلا شك "علاقة لفظية بطبيعتها"⁵. وعلى الرغم من اعتراض هابرماس حول البعد الكليّ للتأويلية، إلا أنّها تكشف "على المجهود الهرمينوطيقي لغادامير"⁶.

تبدو كتابات غادامير المتأخرة بعد "الحقيقة والمنهج" (1960)، سواء كان ذلك في "كونية المشكل التأويلي" (1966)، "إلى أي حدّ تشكل اللغة الفكر"؟ (1970)، "اللغة والفهم" (1970)، وفي النهاية التفكير الطريف

1- عن الدلالة الكونية للهرمينوطيقا لدى غادامير، راجع:

GRONDIN, « l'universalisation de l'Herméneutique chez Hans- George Gadamer », in archives de philosophie numéro 53, 1990. p 531- 545.

2- غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار أويا الطبعة الأولى، 2007. ص 600.

3- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 614.

4- غادامير، المصدر نفسه، ص 581.

5- غادامير، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- Margolis, Joseph, « Les trois sortes d'universalité dans l'herméneutique de Hans- Georg Gadamer », in, archives de philosophies numéro 53, 1990, p. 559.

حول "حدود اللغة" (1985)، وهي على حد عبارات غروندان "مواضع لاستكمال تفكير الحقيقة والمنهج"¹، الذي كشف عن التزامه بكونية الهرمينوطيقا.

ينطلق غادامير من حقيقة مفادها "أن الفهم فهم لفظي" دون أن ينسى التأكيد على تناهي الحديث اللفظي في الفهم بوصفه دائماً في طور التجسد وخبرة العمل الفني تفهم هنا على أنها خبرة لغوية لأن العمل الفني دائماً يقول شيئاً ما، وينسحب هذا على كل الأعمال الفنية لغوية كانت أم غير ذلك.

يقول غادامير: "موضوع الفهم ليس وسيلة الفهم اللغوية بحد ذاتها، إنما هو العالم الذي يقدم نفسه لنا في الحياة المشتركة، والذي يشمل كل ما يمكن أن يبلغه الفهم"².

إن الطابع المخصوص للعمل الفني هو ما حدا بغادامير بجعله يتبوأ المقام الأهم داخل عملية الفهم الهرمينوطيقي، حيث تعدّ تجربة الفن إلى جانب التاريخ، نمط من الفهم ينبثق من النمط الكوني للوجود التأويلي كشكل من أشكال التجربة التأويلية. إن غرضنا هنا هو استكشاف منزلة الأثر الفني ضمن "تأويلية كونية"، وهو مصطلح نفهمه كما يستعمله غادامير لجملة التجربة البشرية.

لن أقصد في بحثي هذا الغوص في أسس التأويل ودوائره، كما وضعها غادامير، أو بتأثر هذا الأخير بطرق هيدغير، ونقده لكل من شلايرماخر وديلتاي... وإنما سأقف في المقام الأول على التحدي الهرمينوطيقي- تأوّل الفهم بوصفه ما يحدث في اللغة -، الذي رفعه غادامير من أجل استكشاف وجه الكونية في التأويلية. وسيتبين لنا في المقام الثاني، أن غادامير يعمل بتخريج طريف على فهم ماهية الفن- كنمط من الفهم الهرمينوطيقي- وإدراج فعاليته. ومن ثمة تدبّر المنزلة الأساسية التي يتبوأها فن الشعر ضمن تأويلية كونية. أما الخيط الهادي الذي نقترحه لهذا القول: أن مساهمة غادامير هي علامة متميزة على حدوث صيغة هرمينوطيقية عن ظاهرة التأويلية الكونية، نتج عنها شكل مستحدث من التخريج للفن يعبر عن "فلسفة الهيم" وارتحال المعنى.

2- التأويلية الكونية

2-1- الفهم هو حدث لغوي:

إنّ تأوّل الفهم بوصفه ما يحدث في اللغة، قد هيأ المجال بشكل طريف إلى استكشاف وجه الكونية في التأويلية بوصفها الفضاء الذي تنبثق منه التجربة الانسانية. وأنّ أوّل دليل على ذلك هو معنى التطبيق الشمولي الذي يستوعب كل سلوكيات الإنسان. التطبيق من وجهة نظر إنسانية، كونية، خاصة بالإنسان دون أن يفهم "التطبيق على أنه الممارسة العملية بالمعنى الماركسي أو على أنه فعل مادي. وهو لا يستتبع الأخذ الملحوظ من النص ودفعه إلى النشاط في عالم الواقع"³. إن التطبيق أقرب إلى الإجابة التي يقترحها

1-Grondin, « l'universalisation de l'Herméneutique chez Hans- George Gadamer », op. cit, p. 544.

2 - غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص580.

3- روبرت هولت، نظرية التلقي (مقدمة نقدية)، تر: عزّ الدين إسماعيل، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة، المملكة العربية السعودية، رقم 97، ط1، 1994، صص 126، 127.

النص للأسئلة التي يطرحها عليه القارئ، فالمؤؤل للأثر ينطلق من أسئلة تنتمي لزمانه، وبذلك يكون الفهم هو تطبيق معنى ما على الحاضر.

ببعلينا بدء الإبانة عن كيف يرتبط معنى الكونية بمعنى الهرمينوطيقا نفسه. من أجل النهوض بذلك عمد غادامير إلى إبرام تأؤل طريف لمعنى الفهم، وذلك بإخراجه من مقام "المنهج" إلى مقام آخر هو "اللغة". فما المقصود بذلك؟

إنّ الفهم هو دائما حدث لغوي بالنسبة إلى غادامير، "سواء كان ذلك في مجال العلوم، أو في الإنسانيات، أو فن الطهي"¹. اللغة هي من يخلق إمكانية أن يكون للإنسان عالم- ليس العالم هنا كما حدده العلم بل هو عالم الحياة في معناها الشامل-، والعالم هنا شيء بينذاتي، مثله في ذلك مثل اللغة، ليس شيئا لا شخصيا، وليس خاصا بفرد يختزل في ذاتيتنا، بل هو فهم مشترك بين الأشخاص والوسط الحامل لهذا الفهم. هذا البعد الكلي للغة يذكّرنا بكلية العقل، يقول غادامير: "اللغة هي لغة العقل نفسه وشموليتها تجاري شمولية العقل"². إن اللغة شرط إمكان الفهم، أي كمجال تفاعل متبادل، أبعد ما تكون عن معنى الأداة. ومن هنا يصبح الفهم هو بالأساس فهما لغويا، والعالم هو الفضاء المشترك، يميزه كل شخص ويربط بين كل من يتواصل في إطارها. إنه الفضاء المفتوح، ذلك الذي تخلقه اللغة بوصفها عالما. ولكن ما منزلة اللغة في العالم عندئذ؟

يقول غادامير: "إنّ العالم نفسه يقدّم نفسه في اللغة، والتجربة اللغوية للعالم هي تجربة "مطلقة". فهي تتجاوز جميع الطرق النسبية التي يطرحها الوجود، وذلك لأنها تشمل الوجود - في ذاته بأسره، أيا كانت العلاقات التي تظهر فيها دائما"³ إنّ اللافت للانتباه في هذا الشاهد هو عبارة "تجربة مطلقة". فإنّ غادامير ما فتى ينبّه إلى الوضع التماثلي الجذري بين اللغة والوجود (النسبة اللغوية للعالم)، تجعله على نحو ما يواصل فكر هيدغير بتصوير الفلسفة كانطولوجيا تأويلية. ليس الفهم نمطا من بين أنماط سلوك الدّات، وإنّما نمط وجود الدازاين ذاته. بهذا المعنى وقع استعمال مفهوم الهرمينوطيقا. فهو يعين الحركة الأساسية للوجود التي تشكله من حيث تناهيه وتاريخيته، وتحتضن مجموع تجربته بالعالم. ولا يجب أن نرى في ذلك أي تعسف أو تعميم متكلف، "إذ أنّ طبيعة الأشياء ذاتها تجعل حركة الفهم شاملة وكليّة"⁴.

إنّ اللغة هي الوسط الكلي الذي تبسط فيه كل تجربة تخصّ المعنى، وهي لغة العقل ذاته، وكليتها تواكب كلية العقل. أمر ما فتى غرايش يشير إليه كالتالي: "إن الوعي التأويلي يسهم في شيء يشكل العلاقة العامة

1- مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2007. ص 348.

2- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 525. ننبّه هنا إلى أن قصد غادامير في ربطه اللغة بالعقل إنّما هو يؤسس للبعد الفينومينولوجي للغة، فقرب اللغة من العقل هو قربه من الأشياء التي يسميها، وتلاؤم الكلمات مع الموضوع المتحدث عنه. (غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 56).

3- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 584.

4- GREISH j, l'âge herméneutique de la raison, cerf, Paris, 1985., p. 10.

بين اللغة والعقل"¹. فإذا كانت الخبرة اللغوية بالعالم هي "مطلق من المطلقات"² - حسب عبارة طريفة لعادل مصطفى-، فإنه لا يمكن لأي موضوع للمعرفة أن يخرج عن نطاق اللغة وأفهامها. إن ربط اللغة بالتأويلية من شأنه أن يوسّع مجال التأويل نحو الكونية. "فالذي نفهمه من خلال اللغة، ليس مجرد خبرة معيّنة، بل العالم الذي تنكشف داخله هذه الخبرة. إن قدرة اللغة على الكشف، تتخطى حتى الزمان والمكان"³. بهذا المعنى تلتحم عواملنا اللغوية المخصوصة بكونية معيّنة تتمثل في القدرة على محاوره وفهم الثقافات الأخرى، وهنا يتجلى الطابع الكلي للغة. إنّ في قدرة اللغة على كشف اللثام عن الأشياء كما هي، هو ما يضيء عليها صبغة عمومية، انطولوجية تجعل "الخبرة" التأويلية خبرة كشف أنطولوجي. فالمكون اللغويّ على حدّ عبارات نيكولا مونسو، "يعطي للهرمينوطيقا أساسا أنطولوجيا وكونيا... كونيا لأنّ الوجود الذي باتجاهه يفتح تأويلنا، لا معنى له إلا من خلال عمل تجربتنا اللغوية"⁴.

2-2- جدليّة السؤال والجواب أو في البعد الكلي للغة:

تفهم اللغة هنا ليس بمعنى الشيء الجامد، بل هي "وسط" يتميّز بالديناميكية يحياها الإنسان. وتتجلى كونية التجربة التأويلية عند غادامير في التفاهم والحوار كعلاقة جدليّة منتجة بيننا وبين التراث، وبين الأنا والآخر، تتقوم بالسؤال والجواب. استلهم غادامير تصوره للغة من كولنقود الذي يعتبر أن الفهم يتأسس دائما على فهم السؤال، وانطلاقا منه يكون شيئا ما إجابة، وبالتالي فإن ما نفهمه بهذه الطريقة لا يبقى مستقلا في معناه عن المعنى الخاص بنا. إن إعادة بناء السؤال الذي منه يفهم معنى النص كإجابة يمر من خلال تساؤلنا الخاص. والربط بين السؤال والفهم هو ما يعطي "الخبرة الهرمينوطيقية"⁵ بعدها الحقيقي، ليكتشف غادامير "أنّ التجربة التأويلية هي تجربة لغوية من حيث طبيعتها"⁶. وتمثل العودة إلى التراث عودة يبررها بحثنا عن المعنى، لأننا نبحث عن ذاتنا الفردية داخل ذاتنا الكونية، كما تبحث الأنا الفردية عن نفسها في الآخر الشخصي. وإذا كان غادامير يولي أهمية أكثر للسؤال مقارنة مع الإجابة، فإن ذلك يعود برأيه إلى "استحالة تحقيق خبراتنا دون طرح أسئلة"⁷، لأنّ جوهر السؤال هو "امتلاك المعنى"⁸. إن قصد غادامير هو أن انبثاق السؤال يفتح الوجود على الموضوع. ويفسر تأكيدَه على جدل السؤال والإجابة هنا، بعزمه على تجاوز الأسلوب التقليدي في الكتابة الفلسفية والأدبية، مستلهما من نموذجين من الحوار: "الحوار

1-Ibid, p. 250.

2- عن الدلالة الإطلاقيه للغة، راجع: مصطفى عادل، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 343.

3- مصطفى عادل، نفس المرجع، الصفحة نفسها.

4-MONSEU, Nicolas, « Gadamer et les « préoccupations » louvanistes, la mémoire et l'hommage » in revue philosophique de Louvain, n° 4 Novembre 2002, p 648.

5- يميّز غادامير بين الخبرة المعاشة والتجربة، ويستند في مناقشته للفن على مفهوم الخبرة (بالعودة الى كل من هيغل وهيديغير).

فالحقيقة أن الخبرة بالعمل الفني لا تفهم أبدا من جهة خبرات الذوات التي يمكن أن تختلف، بل تفهم من جهة العمل الفني ذاته.

6 - غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 579.

7 - غادامير، نفس المصدر، ص 510.

8 - من أجل قراءة أعمق لكونية الهرمينوطيقا وعلاقتها باللغة راجع:

Grondin « l'universalisation de l'Herméneutique chez Hans- George Gadamer », op. cit, p. 539.

السقراطي والحوار الأفلاطوني"¹. فالأول يعني أكثر بالأراء التي تتخلل الحوار، أي بالمنطق الموضوعي الداخلي الذي يتجلى الحوار من خلاله، وما يتجلى في الحقيقة إنما هو اللوغوس الذي يتميز بالكونية ويتجاوز الآراء الذاتية للمشاركين في الحوار. أما الثاني أي الحوار الأفلاطوني، فإن العودة إليه تبررها قدرته على تجاوز التقليد الشعري والفلسفي في أئنا آنذاك، وتأسيسه لأسلوب حوارى سعى فيه إلى تجاوز القصور في اللوغوس.

ماذا يعني الحوار بالنسبة لغادامير؟ وبأي معنى يكون الحوار سبيلا لإرساء الكونية؟ يعبر الحوار عند غادامير، عن ايتيقا شاملة ينبغى التقيد بها من أجل إرساء حوار حقيقي يقود إلى التفاهم والاتفاق. وبالرغم من أن غادامير كان اهتمامه منصبا على الحوار المتعلق بالنصوص، إلا أن الايتيقا التي يمكن أن نستشفها من فلسفته التأويلية تصلح للتطبيق، سواء تعلق الأمر بحوار مع النصوص أو مع الأشخاص. وتنبثق عن هذه الايتيقا جملة من الفضائل الأساسية لعل أهمها احترام الآخر، فالحوار بوصفه شكلا من أشكال الاتصال لا ينبغى أن يتم عبر فرض مقولاتنا على فهم الآخر المحاور، لأن التفاهم الحوارى يصبح متعذرا إذا لم يفتح أحد الشركاء على الحوار. يشترط غادامير انفتاح الذات على الآخر والإصغاء إليه على نحو يعطي الحوار "قوة على توصيل شيء ما لفهمنا والمشاركة فيه"².

وبنفس الطريقة توجب احترام النص المراد تأويله، حتى لا يقع إعادة إنتاجه أو نفيه مع الاحتفاظ على حقنا في إنتاج المعنى. كما يقتضى الحوار عند غادامير غياب التفكير الأدائي أو الاستراتيجي، حتى نحافظ على شرط الثقة اللازم للحوار، "فكل محادثة تفترض مسبقا لغة مشتركة أو أنها تخلق لغة مشتركة"³.

يقوم فن الحوار عند غادامير على مبدئين أساسيين: طرح السؤال من جهة وفن الإصغاء للآخر. وهذا ما يجعل الحوار انفتاحا على الآخر، مهما كان انتماءه، ومهما بدا اختلافه في الأفكار والتصورات. هذا النوع من الحوار يخلصنا من كل نوع من أنواع الأنانية، كما يدوّب مركزية الذات حتى لو كان ذلك على حساب الحقيقة الموضوعية. فالجدل ليس مطلوبا لذاته، أي ليس هدفا في حد ذاته بما يجعل الشخص الذي يطرح الأسئلة متحكما في مسار الحوار ومالكه، أي مالكا لما سيؤول إليه الحوار وبالتالي يمتلك الحقيقة. إن الهدف من الحوار هو "القدرة على الاحتفاظ بتوجهه نحو الانفتاح"⁴. يشترط غادامير أن يكون المحاور مترقعا عن محاولة إثبات وجوده عن طريق هدم الآخر، والوقوف على نقاط الضعف والعجز في كلامه وأفكاره، وهذا من شأنه أن يجعل الحقيقة تتجلى كحالة أنطولوجية، وأن تتجاوز كل التناقضات التي يمكن أن تحملها أطراف الحوار. وفي ذلك تجاوز للشكل التقليدي للحوار العقيم- الناتج عن تمسك كل طرف بأفكاره- الذي ينتهي إلى رفض تام للآخر وما يصدر عنه.

1 - حول تأثر غادامير بالحوار الأفلاطوني، انظر: الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 592.

2 - توفيق سعيد، مقالات في الظاهرية وفلسفة التأويل، دار النصر للنشر، القاهرة. ص 65.

3- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 502.

4- غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، الطبعة الثانية، بيروت 2006. ص 97.

وليس غريباً أن يثبت المنعطف الهرمينوطيقي صيغة جديدة للحوار: تقوم على وجود حقيقة يحملها أحد الطرفين، لكن في حاجة إلى طرف آخر يسمح لها بالتكشاف من خلال طرح الأسئلة، خصوصاً، وأن الطرفين ينشدان نفس الهدف وهو بلوغ الحقيقة. الأمر يتعلق بحقيقة محايدة للوجود والواقع، في شكل نص مكتوب، أو بداخل أثر فني، وهي تحتاج إلى من يظهرها. ويعد الحوار وطرح الأسئلة، أهم السبل لإخراجها من حيز التحجب إلى عالم الانكشاف والتجلي.

إن نشاط التأويل كما يرسمه غادامير هو ما ينقلنا من الدائرة الضيقة للغة، والتي تختزل اللغة إلى مجرد منطوقات نحوية، أو منطقية تمارس فيها لعبة الكلمات، لا تتعدى الهندسة الخطابية الخالية من المعنى، إلى "المنعرج الهرمينوطيقي"¹ للغة القائمة على الحوار والتواصل. إلا أن السؤال المطروح هو: بأي معنى تكون اللغة دالة على كونية الهرمينوطيقا؟

إن جدلية السؤال والجواب هي مفتاح لكونية الهرمينوطيقا عند غادامير. وهذا ما عاينه أحد كبار قراء قادامير، ألا وهو غرندان في مقالته "كونية الهرمينوطيقا لدى غادامير"، قائلاً "تنبج كونية الهرمينوطيقا إذن من كونية منطوق السؤال والجواب، محرك كل براغماتية لغوية. هذا المنطق كان قد تعزز ضمن مصطلح "هرمينوطيقا العلوم الانسانية" في نهاية القسم الثاني من الحقيقة والمنهج"².

فنحن نتحرك في عالم معيش مصنوع من اللغة، حيث يتم تبادل الألفاظ والمعاني وفق حوار أصلي (أسئلة أجوبة). انه البنية التي تشد أي نوع من الانصهار بين آفاق المعنى وهو الفهم، لكن ذلك لا يبدو ممكناً، إلا لأننا نوجد ضمن شبكة لغوية يسميها غادامير "العنصر اللغوي"، أو اللغوية. هذا الانزياح لمنطق الحقيقة بأن ترمي جذورها في اللغة، هو ما كشف عنه صراحة الفصل الأخير من الحقيقة والمنهج. انزياح دفع بعض نقاد غادامير باختزال تأويليته على أنها "هرمينوطيقا لغوية"، تعطي الأولوية لعامل اللغة كبعد كوني يشمل كل الأبعاد الأنتروبولوجية والأنطولوجية.

من أجل بيان حقيقة اللغة وعلاقتها بالفهم يصرح غادامير بما يلي: "عندما كتبت: الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللغة، فينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الموجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة، بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوماً إلى ما وراء العبارة نفسها"³. إن قصد

1- ننبه هنا إلى أن كونية التأويل عند غادامير لا تعني بذرية اللغة، أي باعتبارها قضايا وتركيبات منطقيّة وقواعد نحويّة، بل فهم اللغة على أنها حوار وتواصل، أي ذلك البعد البراغماتي، والمضمون التواصلية للغة. وبهذا يكون غادامير قد انخرط صراحة في تلك الصيغة القارية عن المنعرج اللغوي المعاصر أي "المنعرج الهرمينوطيقي" أو "هرمينوطيقا براغماتية" كما يروق لأبل أن يسميها. ونحن نعثر لدى المسكيني، على تحليل طريف لقراءة أبل ودوره في إعطاء صيغة استراتيجية حاسمة، ببيان الاتحاد في الواجهة الذي يجمع على نحو خفي بين التقليد الهرمينوطيقي والتقليد التحليلي (هيدغير وفيتغانشتاين). راجع فتح المسكيني، التفكير بعد هيدغير أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، جداول للنشر التوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 2011 ص 119.

2 - Grondin, « L'universalisation de l'Herméneutique chez Hans- George Gadamer », in, Reigner M. (dir), Archives de philosophie, Beauchene et fils, Paris, Tome 53. Calier4/1990., p. 541.

3- غادامير، النص، الفهم التأويل. في فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة الزين محمد شوقي، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، الجزائر، 2006، ص ص 180-181.

غادامير، هو أن اللّغة تكتمل معقوليتها وتتبدى حكمتها في بلاغة الحوار والتواصل لتحقيق الاتفاق مع الشيء، والمشاركة في تشكيل معنى مشترك، وبناء حقيقة جامعة. كما يمكن للحوار أن يكشف ويحدد العلاقة بين المؤول والنص، وينطبق ذلك أيضا على الحوار-بين ذاتي.

إذا كانت التأويلية الكونية قائمة أساسا على اللّغة، فما مقام الأثر الفني ضمن تلك التأويلية الكونية الغاداميرية؟ وهل في تعدد مستويات التأويل والفهم الذي عناه غادامير-المرتبطة بدورها بتواجد ثلاث دوائر: دائرة الفن ودائرة التاريخ ودائرة اللّغة- ما يفيد التمايز لصالح التجربة الفنية بوصفها تستبطن عمقا كونيا؟ إذا كان المشروع الغاداميري هو فتح التأويل على إمكانات جديدة في الفهم والممارسة، على إمكانات تظهر الحقيقة والمعنى من خلال الحوار: بما يجعل الكلمة ترتحل بعيدا عن الحدود المنطقية للمنهج، وتكسر المسافات التاريخية، فإلى أي مدى يكون الأثر الفني نموذجاً خصبا لتأويلية كونية؟

3- كونية التجربة الجمالية:

يمكن أن نستنتج، تأسيسا على ما سبق بيانه، أنّ الكونية وقد انطلقت من البراديجم اللغوي كحقل لتمثل الحوار قد توصلت إلى فكرة أن "الكونية" هي تلك المؤسسة على الفهم والتفاهم والحوار، كعلاقة جدلية منتجة وخلاقة. يتحرك كل ذلك في تقديرنا في إطار سعي غادامير الأساسي للتنبؤ للشروط التي تجعل من الجماليات تنفتح على البعد الكوني باعتباره يتعاطى مع قضايا الوجود الإنساني.

إنّ الهمّ الذي يشغل غادامير هنا هو تأسيس التجربة الجمالية بوصفها إمكانية أن يستبطن العمل الفني عمقا كونيا شاملا. تبدو "الكونية" في هذا الانشغال النظري هي تفاهم ينم عن مبدأ المشاركة في تشكيل معنى مشترك وبناء حقيقة جامعة وإدارة حوار مؤتلف ومختلف قائم على المساءلة والجواب. عندئذ يكون الإبداع الفني هو إبداع يتطابق بشكل أصيل مع التداوتي، وهو تعبير لغوي. ففي فضاء التجربة الجمالية إذن، و فقط، يمكن إثبات الكونية بوصفها عقلانية تعبيرية وليس عن طريق المنهجية العلمية.

في "الحقيقة والمنهج" يذهب غادامير إلى أنّ التجربة الجمالية، حاملة لطابع معين من الكونية. إنّ كونية العمل الفني هي كونية مطلقة، ثابتة ونهائية وكنية، بما أنها تحيل إلى الحياة والعالم الإنساني في كليته، إنّّه العالم المشترك.

إنّ علينا أن نحدد هنا منزلة الفن من اهتمام الهيرومينوطيقا الكونية عند غادامير، وعلى أيّ أساس يمثل موضوعا خصبا للتأويلية وإسهامه في بلورة معنى العالم وحقيقته؟

يبدو الفن ظاهرة تتعدى مستوى الفهم والتفسير – أو هو مجرد واحد من مجالات البحث الهيرومينوطيقي – وتتجذر في الحقل الإنساني للحياة الدينية والدينيوية. يكشف لنا المنعرج الفينومينولوجي للهيرومينوطيقا في صيغته الغاداميرية عن إحداث تغيير جذري في فهم الفن وبيان موقعه، من جهة كونه ينبوعا هاما لا ينضب – مثلما كان بالنسبة للفينومينولوجيا ذاتها التي كانت تعنى بما يظهر لخبرتنا على نحو عياني وحديسي ومباشر- للمعنى ونموذجا حيا للحقيقة التي تحدث في خبرتنا من خلال خطاب مباشر. وبعبارة أخرى تكشف لنا عن تناهي الفهم الإنساني بوصفه حقيقة ليست نهائية. إنّّه في ظلّ قرار غادامير

القاضي باعتبار الفن هو تجربة للحقيقة، فان أساس الحقيقة هو التاريخ الذي هو عالم الإنسان المعاش، بما يتجاوز ثنائية الذات والموضوع التي دأب عليها المنهج. وبذلك يكون قصد غادامير هو فهم ماهية الفن وانتمائه للتجربة البشرية، فهو من هيأ للخروج "من الوعي الجمالي القائم على الذاتية كما أسسها كانط إلى حقل أنطولوجيا الأثر الفني بوصفها الحقل النموذجي الذي ضمنه تنبثق الدلالة الأكثر خصوصية للتجربة البشرية"¹. لكن يبدو أنّ غادامير لم يتوقف بعد عن مغازلة "نقد ملكة الحكم" حتى وهو يبني حكما انطولوجيا للجميل. فكان كلّ مرة يستحضر لبنة من لبنات الجميل في معمارية كانط ليستخدمها في بنائه الجديد لمفهوم الجميل كما هو الحال في هذا المستوى من التنظير للبعد الكوني للتأويلية، يقول غادامير: "سوف نرى أنّ هذا التصور القديم عن الجميل يمكن ان يكون أيضا تصورا يخدم التأويلية الكلية التي انبثقت من نقد النزعة المهاجية للعلوم الانسانية"².

يشهد هذا النص على أن علاقة غادامير بكانط، قائمة على إعادة القراءة والمراجعة، لتنشيط تلك الآفاق التي افتتحتها "نقد ملكة الحكم". إعادة القراءة هذه كانت مناسبة لانفتاح الجمالي على الكوني، وإدراج الفن كدائرة فعالة في التأويلية الكونية.

تحت يافطة "فن الفهم" بهذا المعنى لن يكون فهم ماهية الفن بمعزل عن فهم الحقيقة التاريخية التي يقولها لنا. وبهذا نحن نبرهن على أن الأثر الفني على نحو ما يحدث في وعينا الجمالي المعاصر، لن ينحصر في كونه مجرد موضوع ثري وخصب للهرمينوطيقا، بل أنه يرتقي إلى المستوى الذي يمكن أن يتبوأ فيه المشهد الهرمينوطيقي ويساعدنا على فهم الهرمينوطيقا ذاتها.

يرسم نص "الوعي التاريخي الفعال" تحوُّلاً في نظرتنا للعمل الفني، التي تجد في كسر المسافة الزمانية سندها، ليبدو الفن كحضور مطلق ناتج عن قدرته التعبيرية، التي لا يمكن ضبطها في حدود أفقه التاريخي الذي انبثق منه أول مرّة. انه يملك قدرة عالية على الاستمرارية وتوصيل ذاته على الرغم من المسافات التاريخية والثقافية.

4- ماهية الفن:

في الحقيقة نحن لا يمكن أن نتحدث عن ماهية حقيقية للفن، ولوظيفته التاريخية التي تربطه بعالمنا وحياتنا بمعزل عن ارتباطه بالتأويلية، أي كموضوع للفهم والتفسير، لأنّ ما يقوله الفن ليس متعاليا لا على التاريخ ولا عن "الواقع"³. إنّه ينتهي إلى تاريخ ثقافي اجتماعي، وحقيقة تاريخية، ومعناه أنتروبولوجي بامتياز "رمزا كان أم احتفالا أم لعبا"⁴. لقد هجر الفن كل ضروب الشكلانية، والمتع الجمالية، والنزاهة المنزهة عن

1 - أم الزين بن شيخة المسكيني، تحرير المحسوس، لمسات في الجماليات المعاصرة، الرباط، دار الأمان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، الط1، لبنان، 2014، ص 53.

2 - غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 615.

3 - حول علاقة الجليل بالواقع، انظر: غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ترجمة سعيد توفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 87.

4 - غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى مصدر سابق، ص 86.

الواقع، لينزل إلى الأرض، فالحياة مفعمة بالألعاب والرموز والاحتفالات، ليعم الفن كل مناحي الوجود. هذه الاستنطق العامة للوجود تجعلنا نقرب من الفن ونصغي إليه، طالما أنه يقول لنا شيئاً ما، وهذا الشيء هو شيئاً نحن، نهتم به، ونبحث عنه ونستقصي وراءه. هذا الهيم الجارح إلى الجمال، يشد إحساساتنا مهما ابتعد واختفى. يقول غادامير: "فماهية الجميل تكمن في انه يتخذ منزلة معينة في عيون الناس وهذا بدوره يتضمن صورة كلية للحياة"¹. وهل يمكن تأسيس فهم لما يقوله الفن؟

إن الهرمينوطيقا كما يفترض غادامير كفييلة "بمساعتنا كيف نفهم ونفسر ما يقال"². وما أمكن أن تغدو الهرمينوطيقا فنا للفهم الا بفهم ما يقال بواسطة أشخاص آخرين نعثر عليهم في التراث. ههنا فهم الفن متأصل في فن الفهم نفسه، لعله قد يؤسس أول دوائر تأويله.

نحن نستبصر في إيضاح غادامير لدلالة "الهرمينوطيقا" وجهاً طريفاً من التأويل للهرمينوطيقا بالاستناد على نحو مخصوص إلى أصل التسمية الذي يعود بنا إلى "هرمس"، مفسر الرسالة المقدسة للبشر. إن الأمر يتعلّق إذن- حسب غادامير-، بحدث لغوي يستوجب ترجمة من لغة إلى أخرى، إلا أنّ نقل المعنى من لغة إلى أخرى يتطلب بالضرورة فهماً ما يقال. ويمكننا ان نستجمع الآليات التي وضعها غادامير في تصوره للقراءة الممكنة على الوجه الصحيح لفهم ما يقوله الفن وتأسيس معنى متماسك بما يلي:

أولاً: القدرة على قراءة شيء ما، وعدم الاكتفاء بملاحظة الحروف في حدّ ذاتها، أي السفر ما وراء الظاهر الحرفي والحرفي نحو العمق حيث المعنى والقصد.

ثانياً: فسح المجال لمعنى "ما يقال" أن ينبثق، فالقراءة بهذا المعنى هي لقاء منتج ولا يخلو من إبداع. وبهذا يكون تعلم القراءة شرطاً ضرورياً لفك غربة العمل الفني وحلّ شفرته، يقول غادامير: "فنحن يجب أن ندرك أن كل عمل فني يبدأ في التحدث عندما نكون قد تعلمنا من قبل أن نفك شفرته ونقرأه"³.

إذا كان كل تفسير وفهم لما يكون قابلاً للتعلل هو فهم وتفسير يكتسي طابعاً لغوياً – ما دام يقول لنا شيئاً ما، والتراث بمعناه الموسع لا يشدّ عن هذا المنحى-، فإنّ التراث يكون لغة سواء كان بذاته لغوياً (مثل النصوص التاريخية، والنصوص الدينية والنصوص القانونية)، أو ما لا يكون بذاته لغوياً (كحالة الفنون والحرف والتقنيات والصور وأشكال الزخرفة والأدوات...). بهذا يفهم العمل الفني على أنه خبرة لغوية لأنه دائماً يقول لنا شيئاً ما، مهما كان العمل الفني صامتاً، أم صائتاً. فالصمت هو الآخر نوع من الكلام على حدّ تعبير غادامير: "يبدو العمل الفني الصامت (كالعمارة والنحت واللوحات الزخرفية) لديه الكثير ليقوله لنا"⁴. إنّ فحوى هذا القول هو إظهار المعنى وكشف الحقيقة، معنى الحياة الانسانية وحقيقة الوجود، وجودنا نحن ككائنات تاريخية.

1- غادامير، المصدر نفسه، ص 141.

2- غادامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 100.

3- غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، مصدر سابق، ص 139.

4- غادامير، الصورة الصامتة في تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 190.

يمكن القول ثانياً أن تجربة الفن لدى غادامير، لها خصوصية مميزة في هذا المقام التأويلي الكوني، ولعل تبوؤها للحقيقة والمنهج دليلاً قاطعاً على المنزلة الخاصة ضمن عملية الفهم الهيرمينوطيقي. فأياً "خصوصية" يحملها الأثر الفني، تلك التي تساعدنا على فهم وإعادة تأسيس العالم العقلاني الذي تنتهي إليه من جهة؟ وتنتفتح على عالم الكونية من جهة أخرى؟

في نص "تجلي الجميل" يكشف غادامير أن الأثر الفني لا يصبح قابلاً للفهم، إلا متى كان له معنى. وهو بهذا لا يختزل في كونه مجرد أثر من بقايا التراث التي تساعدنا على فهم، أو إعادة تأسيس العالم العقلاني الذي تنتهي إليه باعتبارها بقايا الماضي. يغلب على هذا النص انشغال نظري، فغادامير ينتقد هنا أطروحة سعى أصحابها إلى تفسير الأثر الفني على أنه مجرد مصدر من مصادر التراث اللغوي المفسر لعالم ما. إن الحل الذي تقدمه هذه الأطروحة سطحي حسب غادامير، لأن السجلات المحفوظة، والمصادر المرصّفة – التي يشكّل بقاؤها لغاية الاسترجاع والعودة إلى ماضي تليد- لا يمكنها أن تعي حقيقة الأثر الفني وماهيته الحقيقية. "ليس كما ظن درويزن شكلاً هجيناً من الأثرية والمصادر اللغوية التراثية شأنه شأن الوثائق التاريخية والعملات"¹.

إنّ الهمّ الذي يشغل غادامير هنا هو ألا نتعامل مع الأثر الفني على شاكلة "الوثيقة التاريخية"²، فهذه الأخيرة تبقى شاهدة على لحظة ماضية، ورجوع المؤرخ إليها، إنما بغرض معرفة الأحداث الماضية ومقارنتها بالحاضر، لكنها غير قابلة لإعادة الإنتاج أو العرض. إذن ما هي آليات فهم العمل الفني؟ وبأي معنى تختلف نظرة المؤول إليه عن نظرة المؤرخ إلى الوثيقة التاريخية؟

ضمن هذا الاختلاف حول نموذج النظر والفهم، إنما علينا أن نقرأ الجزأين، الأول والثاني من الحقيقة والمنهج، حيث يعيّن غادامير خطته في معالجة مسألة حقيقة الأثر الفني وماهيته. ممّا لا شك فيه أنّ العمل الفني بوصفه حاملاً لأمانة "وثائقية"، هو ما يجعله يبقى ويدوم، كل ذلك من شأنه أن يكشف الطابع التعاصري للفن، ليتجاوز عائق التاريخانية وآثار الزمن. فالبقاء والدوام سمتان أساسيتان تلازمان الأعمال الفنية مهما كانت نوعية الفن، إلا أن ذلك لا يستند إلى طابعه الوثائقي، أي بهدف استرجاع شيء ما قد حدث في الماضي.

وإذا أردنا أن نقيّم عملاً فنياً ما، ونحكم على نجاحه، فذلك راجع أولاً، وبالذات، إلى قدرته على الدوام والبقاء، وحمله لتاريخه الأصلي والعالم الذي أنشأه أول مرة. لكن هل يعود بقاء العمل الفني ودوامه إلى مدى قدرته على استرجاع أحداث الماضي وتوثيقها، أم أنّ الأمر يتجاوز الطابع الوثائقي ليصل في الآن نفسه، طبيعة العمل والمتلقي؟ هاهنا يكشف غادامير عن الطابع المميّز لعمل المؤرخ الذي ينكب على الطابع الوثائقي بهدف استرجاع أشياء الماضي كما حدثت، مستنداً في ذلك إلى منهجية محددة من أجل الحفاظ على الموضوعية التاريخية. أمّا في حالة الفن هنا فإنّ الأمر بخلاف ذلك تماماً. إذ يعود دوام العمل الفني

1- توفيق سعيد، مقدمة المترجم، في تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 22.

2- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 395.

وبقاؤه إلى ما يحزره من "صدي" يخرق الزمن ليظل يتردد في وعي المتلقين اللاحقين، مثال الموسيقى، فهي تبقى من خلال إمكانية إعادة عرضها بلا انقطاع.

هذا الصدى المنبعث من الأثر الفني يتجلى في شكل "نداء"، أو رسائل، لا ينفك يرسلها إلينا العمل الفني باستمرار، وذلك راجع إلى ماهيته أصلاً، والغاية التي من أجلها خلق. انه مهياً أصلاً لملاقاة الإنسان متى وجد وأينما وجد. والمتلقي هنا إنما هو من يملك القدرة على الفهم وتأويل الخطاب وتفسير تلك الرسائل التي يبعثها الأثر الفني. ومن ثمة تحصل عملية الحفظ¹، بما يؤمن التواصل بين الماضي والحاضر، أو حتى بين الثقافات المختلفة في نفس العصر على الدوام ويرسم سبيلاً نحو الكونية. فالفهم بما هو مشاركة في حقيقة العمل الفني، هو أيضاً تعرّف على ماهيته وانفتاح على عالمه بما يسمح لحقيقته التاريخية أن تتواصل في عالمنا ضمن عملية "التحام الأفاق"، يقول غادامير: "فالعمل الفني يقول شيئاً ما للمؤرخ. وهو يقول شيئاً ما لكل شخص كما لو كان يقال له وحده، بوصفه شيئاً ما حاضراً ومتعاصراً"². هذه السمة التعاصرية للفن التي ما انفك يؤكد عليها غادامير، تتواءم والطابع الكوني للتأويلية، من جهة أن العمل الفني يكتسب صبغة "كونية" راجعة إلى لغته الخاصة التي تخول له الحفظ وبالتالي تضمن تواصله بين الماضي والحاضر كما بين الثقافات المختلفة، "فالعمل الفني يكون بمثابة الحضور المطلق بالنسبة لكل حاضر جزئي.. وهو يحتفظ بكلمته مهياً لكل مستقبل"³.

لكن هذا الحضور المطلق للكلمة، وتهيؤها للمستقبل، لا تتأتى إلا من طبيعة الفن وماهيته وقدرته على البقاء. وقد وجد غادامير في الشعر ضالته التأويلية. وفلاسفة الهرمينوطيفا اعتصموا باللغة شعرياً، في مواجهة العقل الحاسب، لا يعنى بالمعنى، ويختزل الحقيقة في المطابقة والموضوعية. واصل غادامير مساره التأويلي-على خطى هيدغير- واعتبر أن الشعراء يؤسسون لما يبقى ويدوم.

5- الشعر وإطلاقية المعنى:

نحن نعثر في مقالة "الكلمة والصورة" لغادامير على إصرار لمواصلة المسار التأويلي، ومن أجل كشف هذا الفعل السامي للفن وإطلاقية المعنى، تعمد غادامير العودة إلى الإغريق -كعادة التأويليين المعاصرين، نيتشه ثم هيدغير، وان بطرق مختلفة- وفهم العظيم، ليلاحظ أن هناك "تميز معروف لدى اليونان بين الشعر والشاعر"⁴. إن قصد غادامير هو أن الشعر يفرض "سلطته" دائماً، دون الإحالة لا إلى المؤلف، أو

1- إن ما يلفت الانتباه هنا عبارة "الحفظ"، وذلك أنّ غادامير، ما انفك يذكّرنا في العديد من المواقع -بدءاً بـ"الحقيقة والمنهج"، وصولاً إلى تجلي الجميل - بكلام هيدغير عن عملية حفظ العمل الفني. وكان الهدف واضحاً، هو فهم الحقيقة التي يقولها العمل، كما أنّ الفهم يستوجب ضرباً من التعرّف، ليس على شاكلة المعرفة الموضوعية بل نزوعاً نحو الفهم واستجابة لنداء الحقيقة التي تتخلّل العمل الفني.

2- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 352.

3- غادامير، فلسفة التأويل، مصدر سابق ص 129.

4-Gadamer, H, G, La philosophie herméneutique, trd Jean Grondin, ed ; presses universitaires de France. Paris. 1996.p.19.

سلطته، وإنما إلى عمق المعنى الذي ينشد إليه القارئ. فالأعمال الشعرية تخاطبنا مباشرة، لأنها "تمدنا بإجابة عن التساؤلات النهائية للحياة الانسانية"¹. وبهذا تكون الأنشودة حاملة لمعنى الوجود تخاطب كائنا موجودا له القدرة على فهم ما يقال.

إن وجه الطرافة هنا، هو أن التأويل مطالب بتأمين مهمتين متواشجتين: فهم حقيقة الفن من خلال تجاوز اغتراب الوعي الجمالي، وتجاوز اغتراب الوعي التاريخي. كيف ذلك؟ يفترض غادامير أن ذلك يتم حين نشرع في تحويل تاريخي، ومفهومي للسؤال المحوري: ما هو الفن؟، الذي رسم تاريخ الحداثة، إلى سؤال الحقيقة في تجربة الفن؟ دون أن نسقط في معالجة منهجية للمشكلة، بل البحث في مدى الارتباط بالتاريخ والإنسان، وفهمه بوصفه لعبا ورمزا واحتفالا، ذلك ما يجعل الأثر الفني توظيفا للحقيقة. يقول غادامير في هذا الصدد: "نقوم أمام عمل فني ما بتجربة الحقيقة التي لا يمكن بلوغها عبر أي طريق آخر، ذلك ما يعطي للفن معنى فلسفيا"².

إن العمل الفني هو تواصل وانفتاح وجدلية خلق واعتراف بالآخر، وبهذا يكون التعبير من خلال العلامات التشكيلية شرطا أساسيا للتواصل. إذ لا يقتصر التواصل على اللغة (الشعر، الأدب) بل عبر الصورة الصامتة، صورة تتجسد ماديتها من خلال الملمس والألوان والمساحة والخطوط...

إن اللافت للنظر هو أن غادامير الأخير كان على وعي بمدى سمو الفن وقيمته نظرا لما يحمله من عمق معنى، ويمثل الشعر نموذجا خصبا لكثافة المعنى وإطلاقيته. كما أن النصوص الأدبية العظيمة هي بمثابة نصوص "سامية"، تبقى مماثلة لحسابها الخاص كقول لا يحتاج إلى أن يضيف إليه شيئا ما وراء ما يقال لكي نقبله، بمعنى أن النصوص الأدبية تشهد على ذاتها، ولا تسمح لأي شيء أن يحاول التحقيق منها.

فهي لا تحيل إلى قول أصلي أو خبرة بالواقع أكثر شرعية. ولا مجرد أداة لخدمة عروض تالية بل يتمتع النص الأدبي هنا بحقيقة أكبر لأن "ما يقال في النص هو ما يقصده بالفعل والأساس الذي يقاس عليه كل إدراك له"³. هكذا يتوجه إلينا العمل الفني إذن من خلال نوع من السمو الذي يرفعنا إليه ويطلبنا بالإجابة. فالشعر سواء كان رواية أو قصيدة أو مسرحية لا يفرض سلطته علينا فحسب، بل يتوجه إلينا كلغة تنتظر إجابة من جانبنا. صحيح أن الشعر لا يتحدث لغة التصورات ولا يقود إلى خطاب يسعى إلى التعبير عن ذاته تصوريا، ومع ذلك فإن لغة الشعر تتضمن "التحقق التام للواقع في الوجود المشترك"⁴.

لكن السؤال الذي يطرح علينا هنا هو ماهي طبيعة الحقيقة الشعرية؟ وماهي الكيفية التي بها تتحقق الكلمة الشعرية تحققا ذاتيا بمعزل عن التحقق الخارجي؟

1 - غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق ص 237.

2 - غادامير، سلطة الفلسفة، في حوار مع فورجيه فيليب ولوربيدير جاك، مصدر سابق، ص 172.

3 - غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 164.

4 - Gadamer, la philosophie, Herméneutique, op. cit, p. 243

يجيب غادامير: "إن الكلمة الشعرية ليست هي فحسب ما يكون مستقلا بذاته"¹، فهي كلمة رابطة على شاكلة "العهد" الذي يستوجب التعهد بشيء ما، والتعهد يفترض علاقة تبادلية بين طرفين الأنا والآخر. هذه العلاقة التبادلية تنتهي إلى ماهية العهد في حد ذاته. وهي بالإضافة إلى كونها تؤثر فينا وتنتأثر بها ونقصدها عنوة بوصفها نصا، إلا أنها مماثلة للنص الديني والنص القانوني اللذين يكونان نوعين خاصين من الكلام، أو شكلين من القول، يسمى الأول "عهدا"²، والثاني "الإعلان"³. وهما على حد تعبير غادامير: "سمتان ينبغي توظيفهما كستار خلفي لمناقشتنا للنص الشعري الذي أودّ - بالتناظر - أن أسميه بالبيان"⁴. ما هي النتيجة الحاسمة التي يخلص لها غادامير بعد هذا التدقيق في خاصية الكلمة؟ وما معنى البيان، وما هي علاقته بالحقيقة؟

يقول غادامير: "من خصائص البيان هو الطابع الكلي المكتمل"⁵. فأن تكون الكلمة الشعرية "بيانا" فمعنى ذلك أنها تحمل حقيقتها في ذاتها، و"لا تسمح لأي شيء أن يحاول التحقق منها"⁶. فالاكتمال هنا سيشمل ليس فقط الجانب الاستيطيقي، بل أيضا الانطولوجي والابستيمولوجي والاكسيولوجي. إن البيان الشعري ليس أقل شأنًا من البرهان في قول الحقيقة، فالبيان معرفة بالحقيقة. "إن اللغة الشعرية تبرز بوصفها التحقق الأسمى لذلك، والذي هو بمثابة الإنجاز العظيم لكل كلام"⁷.

إن صعوبة مزدوجة تطلع علينا هنا: ما هي قدرة الكلمة على التحقق وكيف نعلل هذا التحقق في المجال الاستيطيقي؟ علينا أن نأخذ هنا بجد الطريقة الفينومينولوجية التي تعود بنا إلى هوسرل الذي أدرك نوعا من التقارب بين الرؤية الفنية و"الرؤية الفينومينولوجية"⁸، والتي تستند إلى الرد الماهوي. هذا الرد الماهوي

1- غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق ص 229.

2- يفترض غادامير أن يكون النص الديني نوعا خاصا من الكلام يسميه "العهد"، والعهد كما في حالة الوعد "بتعهد بشيء ما" (غادامير، تجلي الجميل مصدر سابق، ص 230). والعهد كلمة رابطة، تتطلب علاقة تبادلية بين القول والاستجابة، تنتمي إلى ماهية العهد وتكون بين طرفين: بين نص الدين الموحى بوصفه "وعدا، أو عهدا، وبين المؤمن الذي يستجيب لذلك الخطاب" (المصدر نفسه، الصفحة نفسها) فالنص الديني يشترك والكلمة الشعرية في التحقق الذاتي أو الباطني.

3- "إنّ النص القانوني هو نص مدوّن، له طابع خاص قائم بذاته" (نفس المصدر، الصفحة نفسها) هذا النوع من القول هو إعلان وخاصيته - كما يذكر غادامير - هو "تأسيس الشرعية القانونية للقانون" (نفس المصدر، ص 230) والإعلان ضروري لنشر القانون الذي يتماهى ومتطلبات الدولة الدستورية (نفس المصدر، ص 231). يسحب غادامير خاصية الإعلان هذه التي يقوم عليها النص القانوني على النص الشعري بوصفه إعلانا عن حقيقة أو بمثابة الإفصاح عن أحداث معطاة.

4- غادامير، المصدر نفسه، مصدر سابق، ص 231.

5- غادامير، المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

6- غادامير، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 233.

8- لئن اعتبر هوسرل أن الإدراك الجمالي يمدّنا بمثال جيّد على إجراء الأفعال التعديلية التحييدية للإدراك الحسي العادي، حيث تكون الموضوعات القصدية المناظرة لأفعال الإدراك الحسي بمثابة حشد من المظاهر التي يظهره من خلالها الموضوع الواقعي لأفعال الإدراك الحسي، وهذا الأخير يضع موضوعه بوصفه واقعيًا، عندئذ لا يكون الإدراك الجمالي متجها نحو موضوع واقعي أي انعدام إمكانية أن يكون الموضوع القصدى هو مظهر الموضوع الواقعي وهو ما يعني في المحصلة أن الموضوع القصدى يكون محايدا من جهة الواقع نظرا لارتباطه بأفعال الإدراك الجمالي التي تحوله إلى موضوع محايد وليس موضوع تحقق واقعي، وحول مسألته الرد الماهوي، والتعديل التحييدي انظر: Husserl, idées, introduction, p 311.

يفهم كإجراء فينومينولوجي يطلب التأصيل الأقصى في ظاهرة الحياة والوجود الواقعي للأشياء كما تبدو لنا في مظهرها الواقعي. سيعيننا الرد الماهوي على فهم عرى التواشج والتباعد بين غادامير وهوسرل. لا شك أن غادامير مدين بالفتوحات الفينومينولوجية الهوسارلية، حيث يفترض أنه لا وجود للغة شعرية ما فوق لغة الحياة اليومية، "فاللغة المجردة هي نظرية مضللة تماما"¹. وهو ما يعني نظرياً قدرة الكلمة على التحقق. إنّه التحقق الفعلي والتام لما يظهر من الأشياء متجاوزاً في ذلك الرد الماهوي الهوسرلي، "الذي يتحقق تلقائياً في المجال الاستيطيقي"². فالكلمة الشعرية هي تحقق قصدي تلقائي. بمعنى آخر فإنّ الكلمة حينما تكشف فهي تكون حقيقة، وبالتالي تنتج هذا التحقق الذاتي. إنّ البيان الذي للكلمة الشعرية يفيد التحقق. إنّه "التحقق الذاتي"³ الذي يحدث بواسطة الكلمة— والذي يستبعد أي شكل من أشكال المقارنة مع أي شيء خارجي— وفي هذا الصدد يقول غادامير: "يرفع ما يقال فوق تحددية ما يسمى بالواقع"⁴، بطريقة تجعل من الكلمة أرحب من الواقع ذاته. فالكلمة الشعرية لا تخضع إلى الواقع، بل "إنّ للقصيدة واقعها وعالمها الذي تنشئه من داخل القصيدة ذاتها"⁵. فالواقع لا وجود له، إلا باعتباره موضوعاً قصدياً، لا يكون مرتبطاً إلا بالوعي الذي يقصده، إذ يتحقق وجوده وفقاً لقصد المتلقي الذي يعيد تأسيسه في ضوء ما يكون معطى من خلال كلمات الشاعر نفسها. وبهذا تكون اللغة الشعرية أكثر رحابة انطولوجية وقدرة على كشف الحقيقة، لذلك هي ليست معنية بالبحث عن تحقق لما يقال. يفترض كومبوستا داريو⁶ أنّ من يملك اللغة يملك العالم، لأنّ اللغة هي الكينونة وكل شيء يمر عبر اللغة، التراث، الدين، الثقافة، الايتيقا، الاستيطيقا، العلوم، الخ... وبهذا يكون غادامير قد عمل على توضيح كيف أنّ اللغة ليست أفق إمكان فعل، أو "بيت الوجود" (هيدغر)، ولكنها فعل حدث.

لا يقتنع غادامير عند التفسير القائل بأنّ ما يجعل قصيدة ما، "تخاطبنا لأنها تمدنا بإجابة عن التساؤلات النهائية للحياة الإنسانية"⁷. ذلك أنّ المعقولية التي تخصّ المواقف الحدية المتعلقة بالموت والميلاد والمعاناة والخطيئة، أو أي شيء كان— وهي المواقف التي تبنت التراجيديا العظيمة معالجتها باعتبارها شكلاً خاصاً من أشكال الفن— "لا زالت تساؤلات مفتوحة تبحث عن إجابة... يتعلق الأمر هنا بالطبيعة العامة لكل كلام"⁸. هنا يفيدنا غادامير تخريجاً طريفاً لمفهوم الطبيعة العامة لكل كلام، "إنّه يعني ما يكون ماثلاً

1- غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 234.

2- غادامير، نفس المصدر، الصفحة نفسها.

3- الكلمة هنا تبقى مكتملة بذاتها، في حلّ من أبة عملية قصدية، هذا الاستقلال الذاتي يجعل النصّ يتمتع بحقيقة أكبر من كل التحققات الأخرى الممكنة.

4- غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 235.

5- غادامير، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- Composta Dario, Gadamer et son herméneutique universelle, in, <http://www.catolica. Presse>.

Fr/Gadamer- se-son herméneutique - universelle/all/1.

7- غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 237.

8- غادامير، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هناك¹، بمعنى أن الكلمة تستدعي شيئاً ما يكون هناك، لتقرّبه على نحو عياني، "فحقيقة الشعر تكمن في إبداع إبقاء القرب"². إنّه القرب من الأشياء ومن الموجودات، لكن حالة القرب هذه التي تتيحها الكلمة لا تنسحب على كل القصائد، إذ "وحدها القصيدة الأصيلة تتيح لنا أن نعيش القرب"³. فلا شيء أقرب من الحياة ومعيشها في ما تقوله القصيدة. إنها فلسفة القرب التي تقرّب غادامير - إلى حد كبير- من مفهوم المعيش عند هوسرل. وبهذا فالكلمة تقرّبنا من الحياة التي تضمحل أحداثها بفعل الزمن، تعجز الذاكرة عن "إبقاء القرب" لها وحدها الكلمة تبقى وتدوم بوصفها "قولاً لا يكون حضوره الخاص فعلاً"، لها القدرة على اختراق حدود الزمان والمكان. إلا أن السؤال الذي يفرض علينا هنا هو، كيف تكون اللغة الشعرية أو الكلمة أداة لفهم العالم وشاهدة على وجودنا؟

إنّ إثارة غادامير لوظيفة الكلمة الشعرية في مقال "مساهمة الشعر في البحث عن الحقيقة"، راجع إلى الوضع الإنساني والمهمة الأساسية التي تواجهنا في خبرتنا بالحياة "أنّ نحقق لأنفسنا الشعور بالألفة"⁴، والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال مهمة الهرمينوطيقا ذاتها بوصفها شديدة الارتباط بفهم طبيعة الخبرة الإنسانية وعلى وجه التحديد بخبرة اللغة كوسيط لمعرفتنا بالعالم. لكن رغم هذا الإيضاح الدقيق لمعنى الهرمينوطيقا اللغوية وشروط تحقق حقيقة الجميل كما ورد في مقالة عن مساهمة الشعر في البحث عن الحقيقة، علينا ألا ننسى دور الفيلولوجيا في العلوم الانسانية وبالتحديد في اقتفاء الجمال وحقيقة النص.

6- فلسفة الهيم، وترحال المعنى:

ان التحدي الذي أعلنه غادامير في مجابهة المنهج العلمي، باعتباره عائقاً لتجلي المعنى وانكشاف الحقيقة، يصبح تحدياً ساري المفعول من خلال إظهاره للتأويلية، باعتمادها على الترحال، وشقها لدروب وعرة وامتسعة الأرجاء، بات أقرب إلى أن نسميه بفلسفة "الهيم"⁵، ونعني بالهيم عدم توقف مسار التأويل عند حدود العقل المنهجي، فالفيلسوف هو المؤول "الهائم"، الهيوم، والهيام للحقيقة، دائم الهيم في المكان والزمان، زاده الشعر، باحثاً عن الخلوة، أي الانفتاح لاستقبال نور الحقيقة، وكثافة المعنى، يغامر في القصي، ويركب الاختلاف بعيداً عن أرض الهوية والتطابق، أي خارج أطر المعرفة العلمية المنهجية التي تسد أبواب المعنى، وتقفل السبيل أمام الحقيقة، بغير أنظمة التقنية والضوابط المنطقية والصرامة الرياضية.

1- غادامير، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- غادامير، المصدر نفسه، ص 237..

3- غادامير المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- غادامير، المصدر نفسه، ص 238.

5- حول دلالة "الهيم" يقول ابن منظور ما يلي: "الهيم مصدر هام يهيم هيماً وهيماناً إذ أحبّ المرأة. والهيام: العشاق، والهيام الموسوسون، ورجل هائم وهيوم، والهيوم: أن يذهب على وجهه، وقد هام يهوم هياماً، واستهيم فؤاده، فهو يستهيم الفؤاد أي مذهبه. والهيم هيمان العاشق والشاعر إذا خلا في الصحراء، وقوله عز وجل: في كل واد يهيمون، قال بعضهم: هو وادي الصحراء، يخلو فيه العاشق والشاعر، ويقال هو وادي الكلام والله أعلم". (لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ط 2005، المجلد الخامس عشر، ص 125).

أجل، إنّ رسم "تهيام"¹ المعنى ليس غريباً عن غادامير، إذ هو قد بدا عنده كنتيجة لتكثّر البناءات والدروب، وانتقال المعنى عبر كل لحظة بناء، أو فهم للأثر الفني في رحاب المسالك والدروب، لعلها تناسب موضوعها. كما أنّ "تهيام" يدعونا هنا بأن نفهم طبيعة الخلاء الدوراني بدون التسليم بوجود أصل كنقطة ارتكاز، أو مرجعية ترنسدنتالية ثابتة. وذلك طابع التأويلية الغاداميرية التي تلتقي فيه مع غيرها من الفلسفات المعاصرة أمثال جاني فاتيمو وبول ريكور.

وهكذا، نخلص إلى التحديد الهرمينوطيقي الأعم للأثر الفني، ففن الفهم وفهم الفن يستوجبان نمطاً مخصوصاً من التفلسف يقوم على "تهيام"، عبر آفاق التاريخ والثقافة. وكل لحظة التحام هي مناسبة لملاقاة المعنى في العالم الذي هو عالمنا. إذ يعبر مفهوم "التحام الآفاق" لدى غادامير، عن جودة التفكير وطرافته. انه الخيط الهادي الذي اتخذته غادامير وسيلة للنهوض بتأويل الأفق، فهو معنى "البعد"، بعد النظر بوصفه رؤية شاملة ونبهية، يتوجب على المؤول الساعي إلى الفهم التحلي بها. فأن نكتسب أفقاً ليس معناه أن يبقى نظرنا محصوراً في المجال الذي نتحرك وفقه، بل علينا أن نذهب بعيداً، على أن يكون هذا البعد هو ما يقربنا من المعنى المنشود والحقيقة المطلوبة. إن التأويلية هي تأسيس لفلسفة القرب بوصفها اختزالاً للمسافة، وجسر للهوة "بيننا وبين الشيء الأصيل"².

لقد أدّى نقد الوعي التاريخي، وتقويض الوضعية إلى تأسيس مفاهيم جديدة تخص "الأفق" ومن ثمة "التحام الآفاق"، إذ أنّ أفق المعنى الذي يقف داخله النص، أو الأثر التاريخي تتم مقارنته ورؤيته من داخل الأفق الشخصي للمفسر. فهل ينتج عن ذلك فقدان المفسر لأفقه الخاص؟

إنّ المفسر أثناء عملية التفسير لا يتخلى عن أفقه الخاص، بل يوسعه إلى الحد الذي يتم فيه التأليف والالتحام بالأفق الخاص بالنص، أو العمل الفني. هذا التفسير ليس الغاية منه الوقوف على مقاصد المؤلف، أو صاحب العمل، بل أنّ الموروث، أو التراث عينه يتحدث في النص أو العمل، وعليه يحدث جدل السؤال والجواب التحام بين الأفقين. لا شك أنّ غادامير في تأسيسه لفكرة الالتحام هذه، إنما أراد أن يوحد بين الذات والموضوع، فنا وتاريخاً وفلسفة، ولا يخفي هنا تأثير غادامير بهيدغر حول فكرة الوجود في العالم باعتباره وجوداً يقصد الفهم.

ونحن نتأول فلسفة الهيم هنا، على أنها تعبير عن ملامح مشروع تأويلي بزغ في أفق الثقافة الغربية المعاصرة -أعلن عنه نيتشه، ثم دشنه هيدغر، وأرسى دعائمه غادامير، وفاتيمو بطرق مغايرة- أدّى إلى إطلاق عقال العقل وتنحييف الذات، والشفاء من "مرض التاريخانية"³، وتبديد "عنف العالمي" ونأي الفكر

1- التّهيّام في لسان العرب: "هو بناء موضوع للتكثير" قال سيبويه: هذا باب ما تكثر فيه المصدر من فعلت فتلحق الزوائد وتبنيه بناء آخر، كما أنك قلت فعلت حين كثرت الفعل... ص 125.

2- غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 413.

3- يقول فاتيمو: "إن نيتشه وهيدغر وأصحاب النظريات التأويلية على صواب في إشاراتهم إلى أنّ المرض التاريخي هو واحد من الأشكال البارزة للوعي الحديث، وأن تجاوز هذا المرض هو مهمة ينبغي تناولها". مغامرة الاختلاف، العقل التأويل، العقل الجدلي، ترجمة عطيات أبو السعود، أوراق فلسفية، جامعة القاهرة عدد 24، 2009، ص 31.

عن تبرير الهيمنة الثقافية، وفكرة "صدام الحضارات". إن تكريس ثقافة الاختلاف نشداننا للمعنى، وبحثنا عن الحقيقة، لا يتم إلا ضمن أرضية هرمينوطيقية، إيتيقية، تؤمن بتعدد دلالات المعنى. إن المعنى الذي تنتجه الذات في أقوالها وأفعالها يتجاوز حدود ما قصده، حيث يمكن للأخر أن يكشف فيه عن دلالات مغايرة، فتنتج أبعاد جديدة في فهمها تكون أكثر ثراء بفعل التأويل. فالفهم هو بحث متواصل عن معنى يمكن أن يقال، وأن يتم تقاسمه، لكن مع تخطيه دائما لإمكانات القول الفعلية، فاللغة تبقى محدودة وضعيفة في مواجهة عدم قابلية الكائن للوصف، ذلك أن "المعنى لا يمكن أن يختزل في مجرد لغة فقط"¹.

أردنا أن نبين بهذا، أن الأثر الفني هو مجال ممارسة. وعليه فالتدخل التأويلي في التجربة الجمالية هو تدخل له مميزاته، إذ هو ينخرط في نظام دلالي له خصوصياته، ومرتبطة بالحياة الإنسانية وبالوجود الإنساني، وهي ليست معرفة منهجية. نستنتج بناء على ذلك أن التفكير في الجماليات، ارتباطا بمجالات تنفتح عليها كالأسطورة والدين والأخلاق والسياسة... إنه تأسيس للإمكانية التي بمقتضاها تستطيع الجماليات اليوم أن تكوّن كل خطاب تأويلي فلسفي.

تظهر الجماليات عند غادامير كدائرة ثرية ومميزة من دوائر التأويل الذي يراد له أن يكون كونيا. فبدا الجمالي موضوعا محددا للممارسة الفلسفية التأويلية، كما يحيل إلى الإنشائي والسيمولوجي والأنثروبولوجي. إذ يحضر العمل الفني عند غادامير كخبرة متناسبة مع نمط خاص من القول والكلام والخطاب، وهو النمط اللغوي الذي يتمثل التجربة الجمالية كتجربة كلية يمكن أن تبلغ درجة كونية التأويلية.

7- خاتمة: معنى السياسة أم سياسة المعنى؟

لا يمكن فهم كونية الهرمينوطيقا بمعزل عن "البعد الانطولوجي والفلسفي"²، الذي يعنى بتمديد أفاق التأويل كمنعطف حاسم في التراث الإنساني. تأويل لا يجب أن يشوّه أو ينحى بواسطة أي منهج. وهنا تحت التجربة الفنية "الوعي العلمي على التعرف على حدوده"³. وإقرار حقيقة متجذرة في التصور والممارسة والتواصل.

إنّ علينا أن نستبصر الطابع "الكوني" بالمعنى الشامل لهذا النحو من التأويل بوصفه الفضاء الفني والتاريخي واللغوي. ربّ طابع هو الضامن الوحيد الذي يحفظ "المعنى" عند غادامير من التلاشي والضياع، مطلب سوف يعمل غادامير على تخريجه من خلال اشتغال هرمينوطيقي – يستأنف ويطور ما دشنه

1- غراندان جون، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيب، دار العربية للعلوم، طبعة 1، بيروت 2007. ص 34.

2- حول ارتباط الكونية بالبعدين الانطولوجي والفلسفي، راجع:

Grondin, « L'universalisation de l'Herméneutique chez Hans- George Gadamer », op. cit, p. 539.

3- غادامير، سلطة الفلسفة، حوار فيليب فورجيه و جاك لوريدر، في مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع الطبعة الأولى، سورية، 2004. ص 172.

هيدغير- على اللغة بوصفها بعدا كونيا وشاملا يشترط كل الأبعاد الانطولوجية والأنطوبولوجية للكائن، لا بوصفها ظاهرة ألسنية منطقية. فإذا كانت كونية التأويل لا تفهم إلا باعتبارها فضاء للتجربة الإنسانية في علاقتها بتاريخها وحقيقتها، فإنّ الأثر الفني عامة، وبخاصة فن الشعر، يقوم بتجربة الحقيقة - على نحو فريد - تعجز فيه أي تجربة أخرى أن تضاهيه في الاطلاع على تلك المهمة، فهو من يمتلك القدرة على كسر المسافات التاريخية والمكانية من خلال قراءتنا لما يقوله. فتأويلية الفن هي جزء لا يتجزأ من مشروع هرمينوطيقي ايتيقي وهي "التي تفرض ضرورة التسامح على ضمائرنا وفسح المجال لأجوبة جديدة"¹.

مثلما يشدنا الأثر الفني إليه شداً تأويلياً وذوقياً فكذلك نتعلّم أن ننشد في سياستنا إلى ذاتنا كما إلى ذوات الآخرين الانشداد التأويلي الذي يتيح لكل تأويل الكل في اتجاه التفاعل الفهم لسردية الأنا والآخر، والذي وحده يمكن أن يحقق التساوي في الحرية والوجود. يكون الفن خير سند للعقل التأويلي في تحيين سياسة التأويل المطلوبة إزاء تنامي الصدام والرفض المطلق للآخر، عندئذ تستحيل الجمالية إلى رمز للأخلاقية.

إنّ النشاط التأويلي هو نشاط فهم مفتوح على الدوام، وإذ يساءل اللحظة المعاصرة فإنّه لا بسائلها سياسياً بالأساس بل جمالياً كمدخل لتجاوز المنهج الذي من موقع هيمنة العلم والتقنية يسعى لامتلاك الحقيقة. تكون الهرمينوطيقا بهذا المعنى تجاوزاً للمناهجية الوثوقية والحقيقة ليست حكراً على المنهج العلمي، بل هي كامنة ومتألقة في الجميل وأليتها الذوق. وتعدّ مسألة التطبيق إخراج النص من حيز النظري الخالص والتعامل معه كنص في يمكن للخبرة الانسانية أن تتعايش معه جمالياً.

فهل معنى ذلك أن الجمالي يحيل إلى السياسة في تأويلية غادامير؟ قد يبد ذلك أمراً مستحيلاً منذ أوّل وهلة إن نحن بقينا نتحرك داخل دائرة الماهية. لكنه يصبح ممكناً من جهة الزمان ايتيقي وما يفرضه من تآلف تكويني بين الفن والحقيقة والوضع التاريخي يكشف عنه الفهم والتأويل وذلك لما يقصدان إليه من كلية قائمة على الحوار الذي يتيح التعرف على الآخر توحد التنوع البشري كما ارتسمت معالمه المنعرج الهرمينوطيقي لدى غادامير. على مثل هذا التآلف يعسر التفريق بين الفن والسياسة وهو العسر الذي يقضي بلزوم تدبّر جديد لإمكان تجميل السياسي عوناً له على توسيع دائرة التأويل فتشمل التأويل والفهم والحوار كالحظات هرمينوطيقية لترسيخ وعي تاريخي داخل حادثة ما انفكت منذ بداياتها الليبرالية الأولى تنحو بالإنسان منحي التفريد التكنوقراطي في الذاتية المركزية الإقصائية، كما لإمكان تسييس الجمال ليبرز الطابع الانطوبولوجي للفن كمدخل إلى الفضاء العام ورسم السبيل نحو ايتيكا التواصل ودون أن يفقد مع ذلك ماهيته كتجربة حسية ابداعية بعد أن نحت به الحداثة هو أيضاً ومنذ عهد الرومانسية الأولى منحي التذوّت الجذري حينما اختزلت وجوده في المتعة الجمالية في منأى عن صلته بالعالم السياسي والاجتماعي والأخلاقي...، أو دخوله (أي الفن) في لعبة الايديولوجيا كحرية رواقية فجّة أو بوصفها تعبيراً عن وعي طبقي،

1- غادامير، المصدر نفسه، ص 169.

وهو ما يعني التفكيك الداخلي لعناصر الوحدة. فأى معنى يوليه غادامير أهمية قصوى هنا؟ هل لمعنى السياسة أم لسياسة المعنى؟

تمثل اللغة ركيزة أساسية للهرمينوطيقا، وهذا ما أيقظ في العمل الفني النزوع بطريقة حميمة إلى "شمولية المعنى" فهذه الأخيرة ليست وحدها هناك بالنسبة إلى ذاتها، فهي ذات بعد سياسي، إيتيقي مانحة للمعنى. أن نحيا بطريقة أصيلة (إيتيقيًا، سياسة، استيطيقيًا) هو أيضا وبالتحديد أن نحيا الآخر.

إنّ ما يثير انتباهنا هو أن غادامير - لم يخصص أثر خاص للسياسة ولا بالدولة ولا بالمواطنة ولا بالحرية، بل نجده في إحدى حواراته يرفض الالتزام السياسي أصلاً: "أسلم بطيبة خاطر أنّ الفيلسوف كفيدسوف ليس من المهيئين لأخذ القرارات السياسية" ويرجع ذلك في رأيه إلى أن الالتزام يعمل في كل عملية فهم "فالأمر لا يتعلق بالالتزام باسم قضية سياسية معيّنة. هذا الالتزام يعني الفيلسوف كشخص بينما لا ينبغي أن تكون فلسفته ملتزمة بنفس المعنى: فهي لا نموذجية، أي غير مرتبطة بموقف مقرر سلفاً وهي إذن تمتلك حرية الالتزام بما تريد"¹.

في الحقيقة إنّ هذا التصريح وإن بدا وجيهاً من جهة خصوصية العمل الفني والعمل على الحفاظ عليها حتى لا تسقط في المظاهر الأيديولوجية والسياسية التي تخرج عن نطاق الجمال. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، ألا يعد هذا التنصل من الالتزام بالمسؤولية تجاه ما يحدث في السياسة هو ضرب من التجاهل للمقومات الاجتماعية والسياسية في الحكم الجمالي؟ سؤال يضعنا أمام الطابع الإشكالي الذي تثيره طبيعة العلاقة بين الفن والسياسة وتحولها إلى إمّية مربكة، إما المكوث في التراث والتسليم بسلطته وبالتالي السقوط في المحافظة. وإما القطيعة والمروق والتجاوز نحو أفق تأويلي نقدي إيتيقي يسمح بتعميم الاستيطيقي لتشمل السياسي والاجتماعي.

نحن نفترض أن السياسة هي أصل الأزمة، وإلها تعود أزمة المعرفة والفعل والرجاء على حد سواء، إلا أن غادامير ظل يحدّد معنى السياسة ويختزل أزمة المعنى إلى أزمة الوعيين الجمالي والتاريخي. فاهتم بسياسة المعنى وغاب معنى السياسة لما ارتبط العنف بالفعل السياسي وتلاشت فيه الحدود بين الفضاء العام والفضاء الخاص وهو ما أثر سلباً على تصورنا لفعل الحرية والسلطة وبالتالي على الوعي السياسي. لكننا نجده في المقابل يربط بين الفن والدين بوصفه مجال الرجاء والوعد، فهل يعني ذلك طلباً للصفح وإعلاناً عن المصالحة عبر الفن؟

يمثل تصالح الفن مع الدين بمثابة العود على بدء لإحياء الفن العظيم وعلاقته بالمقدّس، وإعادة الأخلاقية الجميلة كإمكانية لردع الشرّ والعنف، طالما أن ما يهيم الوجود الإنساني هو وجود - مع داخل العالم. وهي مقارنة غاداميرية مسيحية لا تتجاوز التصور الكانطي في "الدين في حدود مجرد العقل".

1 - غادامير، سلطة الفلسفة، مصدر سابق، ص 168.

لذلك جاءت تأويليته للفن تأسيساً أنتروبولوجياً تقوم على اللعب والرمز والاحتفال لتأكيد الوحدة بين الفن والدين: "سيكون أمراً خلوا من المعنى تماماً أن نقيم تعارضاً بين الفن والدين"¹ أما السياسة عنده فلا تعدو أن تكون مجرد سياسة المعنى التي يحدّها الفهم والمقررة سلفاً من قبل سلطة التراث التي نقبل عليها ونسلمّ بها ونمكثّ فيها بوصفها تمثل حقيقة على الدوام. ربّ سياسة المعنى هذه أخفّ وزراً وأقلّ عبئاً من معنى السياسة المثقل بالأوجاع الانسانية. لكن ماذا لو تحول الدين إلى سياسة وأصبحت السياسة ديناً؟ ما هو مصير الفن حينئذ؟ هل ستترك السياسة الدينية هامشاً من الحرية للفن حتى يضطلع بسياسة المعنى التي تحدد ماهيته؟ وأية قيمة لسياسة المعنى أمام معنى السياسة؟

1 - غدامير، الخبرة الجمالية والخبرة الدينية، في تجلي الجميل، مصدر سابق، ص 303.

إشكال التعليم العالي بين حتمية سوق الشغل والقيم الإنسانية قراءة نقدية

The problem of higher education between the
imperative of the labor market and human values

Critical reading

د. هيبه مسعودي

باحثة بجامعة تونس المنار
تونس

messaoudi_hiba@hotmail.fr



إشكال التعليم العالي بين حتمية سوق الشغل والقيم الإنسانية قراءة نقدية

د. هبة مسعودي

الملخص:

ولما كان مرام بحثنا تشخيص هنات النظام التعليمي في التعليم العالي، فإننا عمدنا إلى تفكيك توجهه الحديث المرتبط بحاجيات سوق الشغل، ارتباط له مفاهيمه الخاصة من اقتصاد المعرفة والتخصّص والدعوات المتتالية لانفتاح الجامعة على محيطها السوسيو اقتصادي. وقد أثرنا تتبع الاستتبعات الخفية لهذا التوجه المعتمد معرفيا. ذلك أنّ هؤل التخصّص على المتخرج يبرزه كل من إدغار موران وآلان دونو. وحسب تقدير الأول، فإنّ حتمية الارتباط بسوق الشغل لن يزيدنا إلا الغرق في "العمى المعرفي"، أي حسب تقدير إدغار موران، بينما آلان دونو يدشّن مفهوما جديدا وهو الأمي الثانوي معبرا عن القحط المعرفي الذي بات يعاني منه خرّيجو الجامعات دقيقو التخصّص الفاقدون للفكر الشمولي. وهو ما عيّناه في مجتمعاتنا التي يُزجّ بشبابها المتعلّم إلى السقوط في شرّ التطرف الفكري وفقدان الفهم للقضايا الإنسانية الكبرى.

الكلمات المفتاحية: التّعليم العالي، سوق الشغل، العمى المعرفي، الأمي الثانوي.

Abstract:

the aim of our research was to diagnose the deficiencies of the educational system in higher education, we have deliberately deconstructed its modern approach linked to the needs of the labor market, (a link) a correlation which has its own concepts of the economy of knowledge, specialization and recurrent demand to the university to open up to its socio-economic environment. We preferred to follow the hidden consequences of this adopted approach.

On the cognitive level, the horror of specialization on the graduate is underlined by Edgar Morin and Alain Denault. According to the first estimate, the inevitability of the link with the labor market will only increase our sinking (drowning) in "cognitive blindness" according to Edgar Morin, while Alain Denault launches a new concept of secondary illiteracy, expressing a cognitive drought afflicting university graduates who are highly specialized and lack holistic thinking. This is what we have seen in our societies which push their educated young people to sink into the evil of ideological extremism and the loss of understanding towards great human problems.

The key words: higher education, labor market, cognitive blindness, secondary illiterate.

1- المقدمة:

إنّ عالمنا المأزوم، عالم الأزمات المتتالية والشاملة، يضع على عاتق الإنسان المعاصر مهمة بناء مستقبل قابل للعيش. وهي مهمة ليست بالهينة، إنّها بمثابة الوزر الوجودي خاصة وأتمها ترنو إلى ارتسام المستقبل بما هو أفق انتظار الكثير من الشعوب. ربّ وزر يتخذ الفكر الفلسفي المعاصر على عاتقه جاعلا من ديباجته شيئا ما يتعلق بالتشخيص الدقيق والمساءلة النقدية الجديدة للواقع، ونحن نعلم أنّ صناعة المستقبل، صناعة تزدهر في الدول التي تراهن على التربية والتعليم باعتبارها زراعة الجيل الحالي من أجل أكل طيب لجيل جدير بأن يحمل لنا شعلة حسن البقاء أو المستقبل الجدير بالعيش. من هذا المنطلق كان لزاما علينا الانخراط في هذه المهمة لأنّ "عالم الغد يجب أن يكون مختلفا بعمق عن العالم الذي نعرفه اليوم... علينا إذن أن نعمل على بناء مستقبل قابل للعيش"¹. بالمراهنة على التعليم والوقوف على هنات النظم التعليمية اليوم وبخاصة التعليم العالي في مقاربة نقدية صارمة تمكّن من استيضاح المزالق الخطرة والتعويل على استراتيجيات أكثر نجاعة. فكيف لنا أن نتأوّل التعليم العالي في خضم العلاقات المستجدة بين المعرفة والسوق شغل؟ بمعنى أيّ إحراج تدفعنا إليه حتمية ارتباط الجامعة في الدول العربية بسوق الشغل؟ وما الهدف من التعليم العالي؟ هل كفاءة متخصصة تمتلك مهارات تقنية واقتدرات عملية أم التعليم العالي استكمال لمشروع تربوي يراهن على صناعة الإنسان المعاصر الجدير بالعيش وفق خصوصية عربية وأفق إنساني؟

إنّ الإرباك الذي نعيشه اليوم يُعد إرباكا عالميا توصّفه حنا أرنت بالأزمة العامّة، "طغت على العالم الحديث في كل مكان وفي جميع مجالات الحياة تقريبا"². فإذا كانت الأزمة في ذاتها "ظاهرة بالخصوص حديثة"³، على حدّ عبارة بور ريكور، فإنّ مؤسساتنا التعليمية في الدول العربية ليست في منأى عن ذلك. ولعلّ هذا ما يدفعنا إلى اعتبار أزمة التربية والتعليم، أزمة صُيغت بصفة العالمية منذ كتبت حنا أرنت مؤلف أزمة الثقافة (1961)، أين نعثّر على الفصل الخامس بعنوان "أزمة التربية"⁴. وقد كتبت بخصوصها "الأزمة المتكررة في التربية التي أصبحت خلال السنوات العشر الأخيرة على الأقل مشكلة من أعظم المشكلات

1- موران (إدغار)، تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرقي ومنير الحجوجي، المغرب، دار طوبقال للنشر، 2002، ص13.

-أرنت (حنا)، بين الماضي والمستقبل ستة بحوث في الفكر السياسي، ص2372

3- Ricoeur (Paul), « La crise un phénomène spécifiquement moderne ? », in revue de théologie et de philosophie, n°120, 1988.

4- أزمة الثقافة كتاب يتعرّض إلى الإحراجات المتباينة التي يعيشها الإنسان المعاصر منها ما هو سياسي. وحنا أرنت كتبت كثيرا في السياسة، لكن دون أن تهمل ما هو ثقافي لذلك كان الفصل الخامس تحليلا في أزمة التربية في علاقة بالسلطة مفدّة بذلك تصوّرا عريفا لفلسفة التربية عند روسو لترفض إعتبار التربية وسيلة سياسية. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية في 2014، ترجمة لم تحافظ على خصوصيات مصطلحات العنوان في اللسان الفرنسي، لذلك ارتأى عبد الرحمان بوشناق ترجمته تحت عنوان بين الماضي والمستقبل ستة بحوث في الفكر السياسي. أنظر

-Arendt (Hannah), La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1989.

السِّيَاسِيَّة¹. إذن ها نحن في مرحلة تتسارع فيها كل الشعوب إلى نقد وانتقاد المؤسسات التعليمية علّها بالنقد والمساءلة تساهم في إيقاف نزيف المشاكل التي تطفو على سطح مجتمعاتنا. وكأننا بهذا التوجه نسلّم مسبقاً أنّ المؤسسات التعليميّة بعامة تحتاج إلى نوع من التّعصير النظري، والتّنشيط لمفاهيمها التربوية التعليميّة. فما عادت مدرسة الأُمس شبيهة بمدرسة اليوم ولن تكون مدرسة الغد في حلّ من تسارع التّغيرات في عالم متحوّل. ذات الملاحظة تُسحب على الجامعة أو مؤسسات التّعليم العالي لنخضعها إلى صرامة النّقد خاصّة ونحن نعلم أنّ التّظم التعليميّة فيها تحاول جاهدة مواكبة التطورات التكنولوجية والعلمية التي انجرت عنها وضعيّات واستراتيجيّات بعينها شجّعت على الارتباط بسوق الشّغل وهو ما أمكن تأوّلته على منح عدّة يمكن تجميعها في النقاط التالية.

_ ارتهان المعرفة للاقتصاديّ، أو في انتصار دينامكيّات سوق الشّغل.

_ وأد الإنسانّي والشموليّ أو في هول التخصّص.

_ التخصّص بين العمی المعرفي والأُمّي ثانويًا.

_ التخصّص وشَرّ التطرّف في الدول العربيّة.

2- ارتهان المعرفة للاقتصاديّ:

إنّ التّغيرات المتسارعة لم تُبق على أيّة استقلالية في المجالات، حيث غدا الكلّ في تشابك مع الكلّ. علاقات متداخلة يصعب تفكيكها، ومؤسسات التّعليم العالي ليست في منأى عنها، غير أنّ المخرج في الأمر، هذا الارتباط بين التّعليم والسّوق، والعقل والمال، وحرية الفكر وضيق النّفعيّة. مفارقات محرّجة باتت المؤسسات التعليميّة تعيشها، فأثار آلان دونو تفكيكها والوقوف على ملابساتها حيث يكتب "لقد أصبحت الجامعة أحد مكونات جهاز اليوم الصنّاعي، المالي، والإيديولوجي. هذه الطريقة التي تستطيع من خلالها أن تدّعي لها مكانا ضمن "اقتصاد المعرفة"². هاهنا نرصد انزياحا مركزياً، من التّعليم العالي القائم على المعرفة من أجل المعرفة، إلى المعرفة من أجل الاقتصاد. انزياح يعتبره البعض ضروريًا لمواكبة المستجدّات المجاليّة والتّغيرات العالميّة وهو ضرب من ضروب انفتاح الجامعة على محيطها السوسيو اقتصاديّ، ويحدّر من مغبّة الوقوع فيه بعض آخر في دعوة واضحة لتجاوزه. لذلك انتقينا تفكيك هذا الانزياح قبل الاصطفاف وراء أيّ من الشقيّين. فكيف لنا أن نقيّم ما يُصطلح عليه باقتصاد المعرفة دون أن نسقط في السطحيّة القائلة بمجرد انفتاح الجامعة على محيطها السوسيو اقتصاديّ؟

إنّ السبب الثّاوي بين ما نراه سطحيًا مجرد تقارب بين الاقتصاد والتّعليم، يعرّبه دونو بهذا القول "تري الشركات الكبرى الجامعة مزوّدة بما تحتاج إليه من عاملين ومعارف متقدمة"³. فهو تقارب يُقرأ ضمن

1 - آرت (حنا)، بين الماضي والمستقبل ستة بحوث في الفكر السياسي، ص 293.

2 - دونو (الآن)، نظام التفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، بيروت، دار سؤال للنشر، 2020، ص 87.

3 - المرجع نفسه، ص 88.

سيطرة المال الاقتصادي ورغبته في بسط نفوذه على الميادين الحيويّة، منها التّعليم العالي باعتباره مجالاً واعداً من حيث توفير حاجات الشركات من معرفة جدّ متطوّرة ويد عاملة فائقة التخصّص مقابل نوع من الإغراءات في شكل تمويل لمخابر والمنح البحثية... أمّا التعليم العالي يسعى إلى خلق تخصصات علمية تتلاءم مع حاجات الشركات الاقتصادية من يد عاملة علميّة متخصصة على سبيل الذكر التجارة الرقمية وبرمجيّات الاتصال ممّا أمكننا من الحديث عن الاقتصاد الرقمي وتجارة إلكترونية...

إذن لأنّ الاقتصادات في أمسّ الحاجة إلى العلوم، خاصة منها الرقمية. فإنّ الالتقاء المزعوم في مصطلح "اقتصاد المعرفة هو لقاء من أجل إحداث تخصصات. وحتمية الارتباط بسوق الشغل جعلت التّعليم العالي يتبنّى المبدأ التّعليمي القائم على التخصّص ومفهوم الخبير. إنّها مفاهيم ومبادئ طفت التزاماً بهذه الحتمية. أمّا عن الاقتصاد فتخدم هذه التّخصصات الحديثة المزيد من مزية الاستهلاك. في ذات الصّد، وفي كتاب: "la bulle universitaire"¹ الذي صدر سنة 2010 يوضّح Libero Zuppiroli لبييرو زوپيرولي ظهور اختصاصات غريبة داخل الجامعات على سبيل الابتكار والتميّز والإنتاجية، ليصل الأمر إلى إحداث تخصصات تخدم مصلحة رجال الأعمال مثل "الدراسات المالية العصبية" وغيرها.

ههنا حرّي بنا القول، رغم ما يوفره اقتصاد المعرفة من إيجابيات خاصة فيما يتعلق بأزمة البطالة العالمية، بحيث يتخرّج من مؤسّسات التّعليم العالي من يمتلك قدرة الاندماج بسهولة في سوق الشغل، غير أنّ هذا لا يُعطينا عن إرباك متخفّ تمثّل في تبعية المعرفة إلى الاقتصاد وكأنّما نحن نشهد عبودية المعرفة في ضرب من الارتهان إلى حتمية سوق الشغل وما توفره من إغراءات أمام تهاوي بعض الاختصاصات الأدبية والاجتماعية والثقافية والفنية...، وضعف في الاعتناء بالعلوم الإنسانية وكأنّما التّغيرات الاقتصادية وسطوتها على المجال المعرفي همّشت الأبعاد الإنسانية وجعلت الإنسان المعاصر سجين هذا المنحى.

يسترسل آلان دونو في نقد مؤسّسات التّعليم العالي نقداً صادماً بقوله "ما عاد الطلبة مستهلكين للتّدرّيس وللشّهادات المقدمة في الحرم الجامعي، لقد صاروا هم أنفسهم سلعا"². وهكذا يذهب دونو بنقده إلى حدود الصّدمة، أن يكون الطّالب سلعة تُباع وتُشتري في اقتصاد المعرفة. أمر وجب الوقوف عند إخراجاته تفكيكا وتحليلاً: لقد أصبح التّعليم العالي يعيش عبوديّة لسوق الشغل، فكل إحداث لتخصّص جديد يُعدّ بمثابة استجابة لحاجيات الشركات الاقتصادية. أمّا المواد التّعليميّة المدرجة في اختصاص ما، يجب أن تكون بالضرورة كل ما يحتاجه موظّف ما لإتقان مركز وظيفيّ معيّن في شركة تبحث عن طرق نافعة لتزايد أرباحها.

إنّ هذه العبودية تجعل من التّعليم العالي يتحول إلى مجال لا يهتم بالمعرفة في إطلاقيّتها، وإنّما بمسألة التّشغيل ليكون بذلك التّعليم العالي بمثابة الوسيلة التكوينية لبلوغ غاية بعينها، ونعني بها الوظيفة. إنّ

1- Liberto Zuppiroli, La bulle universitaire Faut-il poursuivre le rêve américain ?, Lausanne, Editions d'En bas, 2010.

التعلّم بهذا الشكل انزاح عن مطلبه الأصل ليكون مجرد وسيلة تخدم جهات رأسمالية قائمة على معادلة الرّبح والخسارة. لذلك يمكننا القول أنّ التعليم العالي قد تخلّى عن دوره التكويني التعليمي تجاه الإنسانية ليغدو كل شيء في خدمة الاقتصاد المعولم فيه الكلُّ يُباع ويُشترى وفق قاعدة العرض والطلب ولا شيء يغدو ذا قيمة خارج هذه الثنائية المجحفة في حقّ التعلّم.

إذن، ثمة خطر يترصّب بمؤسساتنا التعليمية التي انخرطت في هذا التّمشي العالمي وتحوّلت بدورها إلى شركات تخضع إلى قاعدة العرض والطلب، تتبع ما تنتجه من عقول علمية متخصصة تخصّصا دقيقا يخدم الاقتصاد المعاصر والشركات التجارية. ولعلّ اعتبار الطلبة ضريبا من السلع المعرفية أو يد عاملة وفق مقياس المؤسسات الداعمة لتخصّص ما نتيجة حتمية لارتباط التعليم بسوق الشغل. ههنا لزام علينا أن نتوقّف عند انحراف مركزيّ شاب قيمة العمل في حدّ ذاته كاستتباع أولي لاقتصاد المعرفة، ما عاد العمل يحمل خصوصية إنية الفرد وعبق وجوده، إنّما أصبح مزروع الحيويّة مجرد وسيلة لتأمين الاستهلاك يندرج بدوره في ثنائية العرض والطلب، انحراف حدّرتنا الآن دونو من مغبّة الوقوع في برائنه واصفا إيّاه بـ"محض آلية لتأمين الوجود"¹. ليفقد بذلك العامل الدافعية ويسقط دون وعي في عبودية معاصرة. وهل ثمة شرّ أعظم من العبودية حينما تكون متسترة بغطاء السوق والرأسمالية؟

إنّ التعلّم العالي المنفتح على ما يُعرف باقتصاد المعرفة أنتج معنى مغاير للعمل حيث بتنا نعتبر الوظيفة "الوسيلة التي يضمن فيها رأس المال نموّه... وصارت كل وظيفة تُرى باعتبارها وسيلة"². ليكون اقتصاد المعرفة قد جعل من كل قيمنا مجرد وسائل. أما أن لنا أن نوقف كل هذه الانحرافات الجارفة في ضرب من المناداة باستقلالية المؤسسات التعليمية ضارين عرض الحائط الشعارات القائلة "إنّ ديناميكيات السوق لها الأولوية على المبادئ الأولية للمؤسسة"³، داعين بذلك إلى استرجاع المؤسسات التعليمية لمكانتها الحقيقية خاصة داخل المجتمعات التي لم تحقّق اتزانها الحقّ؟

3- وأد الشمولي والإنسانيّ أو في هول التخصّص:

إنّ نقد رضوخ التعلّم العالي إلى حتمية سوق الشغل أو ما يصطلح عليه دونو اقتصاد المعرفة لا يمكن أن يكون صارما ما لم يعرّي الأسس التي تقوم عليها المؤسسات التعليمية، ولعلّ أهمّها ما يعرف بالتخصّص. فقد تمّ نقده والوقوف على هناته من قبل العديد من المفكرين ونقاد النظم التربوية، بيد أنّنا انتقينا تقويضه بالعودة إلى كتب إدغار موران وآلان دونو المعاصرة أو القريبة إلى اللحظة الزمنية لبحثنا منها كتاب تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل (1999) لصاحب الفكر المركب الفيلسوف الفرنسي إدغار موران، فقد حاول في طياته تقويض سلبيات النظام التعليمي القائم، والتفكير في تربية

1- المرجع نفسه، ص 72.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، ص 80.

المستقبل في ضرب من الاستباق لصناعة مستقبل أكثر ملاءمة للإنسان المعاصر مقتصرًا على سبع معارف ضرورية يمكن أن تؤمن تربية المستقبل خالية من الشوائب.

في الفصل الثاني المعنون "مبادئ من أجل معرفة ملائمة" نعثر على موقف إدغار موران من مبدأ التخصص حيث لا يتوانى عن اعتباره منزلقا خطرا في التعليم أدى إلى إخلالات وخيمة على عقول المتعلمين مدونا بذلك "يمنع التخصص الفائق من رؤية الشمولي"¹. فكيف نتأول هذا المنع وعلاقته بسوق الشغل؟ وهل المعرفة تتطلب التخصص أم الشمولي؟

من المؤكد أننا تجاه تضاد صريح بين التخصص والشمولي. تخصص تتطلبه سوق الشغل وتبناه الجامعات التي عمدت إلى تجزئة العلوم، سواء منها أكانت إنسانية أم صحيحة، إلى جزئيات وتفردات شديدة الدقة ومنفصلة عن بعضها البعض، على سبيل الذكر تخصص الكيمياء يتجزأ إلى كيمياء تحليلية وكيمياء عضوية، فيزيائية، حيوية، لا عضوية...، والحال أن الانتماء إلى إحدى التخصصات يمنع الإحاطة بكل فروع الكيمياء بمعنى أن التعليم العالي يسهر على اختصاصات شديدة الضيق، فتدافع عن نظرية حصر المعارف وتقطيعها إلى جزئيات لا متناهية تذوب فيها العلاقات الثابتة بين الاختصاصات فلا يمكن امتلاك النظرة الشاملة حول موضوع بحثي ما أو مادة تعليمية بعينها.

فالتخصص يُقصي العلاقات بين الأشياء والمواد التعليمية ويرتكز بالأساس على ما يعرف باستراتيجية الإهمال أي الاعتماد على الأهم وإهمال المهم. إنه التخصص الفائق الذي "يفضي إلى تجريد رياضي"² يُعمينا عن الإحاطة بالعلاقات الموجودة بين المواد التعليمية في حد ذاتها فكأنما الفلسفة منفصلة عن علم النفس وعلم الاجتماع واللسانيات والأنثروبولوجيا وعلوم التربية... والحال أنها بمثابة الاختصاصات المتشابكة لا تفهم الواحدة دون الاستعانة بالأخرى. لكن التخصص في أحد هذه العلوم الإنسانية بات يمنع التقارب بينها ليبقى السؤال الكوني الأهم بالنسبة إلى الإنسان المعاصر: ما هو الإنسان؟ سؤال يدمج الاختصاصات ويجعلها ملتحمة في ضرب من الدفاع عن الشمولية. إن إدغار موران يدشن الفكر المركب بمعنى أن الأسئلة الكبرى والقضايا الإنسانية الراهنة تتطلب الإحاطة بالكل أو الأخذ بطرف من الكل. لكن حجم التظنن على التخصص لا نكتشفه إلا متى طرحنا السؤال التالي ماذا يمكن أن يُفرز لنا التخصص؟ أي ماهي المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها عقول الطلبة من جراء التخصص؟ ماهي استتبعاتها؟

يبدو أن رصد سلبيات التخصص مبحث قد خاض فيه الكثير وقد نهبوا إلى مساوئه دون أن تخوض مؤسسات التعليم العالي في مراجعات له. يكتب آلان دونو حول وضعية الإنسان المعاصر وفشله في إدارة الأزمات والمخاطر المتعلقة بوجوده في كتابه نظام التفاهة كلما حاولنا فحص أسباب مخاطرتنا الجمعية درسناها ونحن: مقطوعو الصلة بالعالم، متخصصون في مجالات معرفية فرعية متناهية الصغر، فاقدة

1- موران، تربية المستقبل، ص 40.

المرجع نفسه. 2-

للقدرة على التفكير النقدي، مهووسون بالتطور الوظيفي"¹. إذن هنالك مخاطر تحيط بنا من كل صوب، وإشكاليات عالقة تنتظر من العقل البشري الحلول. هذه الإشكاليات منها العلمية ومنها البيئية، منها الأخلاقية ومنها ما هو متعلق بالأمن الثقافي وسطوة العولمة. لكن العقل البشري غدا متخصصا أي لا يعي مشكل الإنسان، فقط يقتصر على ما يلامس اختصاصه. والأخطر من الاستقالة من الأسئلة الإنسانية، أن هذا العقل ذاته أصبح غير قادر على النقد، يفتقر إلى هذا الاقتدار لأن النظام التعليمي يرتكز بالأساس على التلقين وفضيلة الذاكرة. أما الدافعية للتعلم فهي متغيبة فنحن نتعلم من أجل الوظائف ونهجر العالم الإنساني من أجل عبودية الارتقاء الوظيفي. وهنا نكتشف تغيب العقول القادرة على الفهم الشمولي واستيعاب الإنساني. في دعم لهذا النقد لآلان دونو يقر إدغار موران "تختفي المشاكل الإنسانية الكبرى لصالح المشاكل التقنية المتخصصة"². فالكل على اتفاق بهذا الهجر للإنساني وقضاياها المتباينة لفائدة أشباه القضايا.

إنّ الهجر لأهمّيات القضايا يسجّله إدغار موران من بين الدلائل على أزمة التعليم العالي حيث نعر على هذا الإقرار في كتاب مخاطر الأفكار فنحن نعيش كذلك أزمة عميقة على مستوى التعليم. فهو يعتبر إشكالية، لأننا لم نعد ندرس المشاكل الكبرى التي تعترضنا"³. فدروس التعليم العالي تخلق ضربا من الغربة بين الطلبة وواقعهم. وتقيم فصلا بين شواغلهم الفكرية والحياتية والدرس، بين هواجسهم العقائدية وأسئلتهم حول الوجود وهذه المهارات التطبيقية التي يتعلمونها... وباختصار لقد أدى التخصص إلى شرح يفصل الطالب عن حياته الإنسانية بأبعادها المتباينة ووجوهها المغايرة لأن دور التعليم العالي ليس الإعداد إلى الحياة المهنية فقط بل إعداد الإنسان-الموطن، هذا الذي يتقن عمله وفي ذات الوقت يتقن فنّ العيش متشبعا باقتدارات فهم العالم المعاصر والقضايا الحارقة المطروحة على الإنسانية في بعدها الكوني دون أن نتناسى تشبّعه بخصوصية الهوية واستيعاب إخراجاتها.

يوضح إدغار موران بقية دلائل أزمة التعليم العالي كاتبا "لم نعد ندرس ما تنطوي عليه المعارف من أخطاء وأوهام خادعة كما لم نعد ندرس من نحن، وماهي العولمة التي أصبحنا نرزح تحت نيرها وكيف نفهم الآخرين، وكيف نواجه المجهول"⁴. يبدو أنّ هذه الإحراجات أو الدروس الغائبة عن نظمنا التعليمية لأنّها لا يمكن أن تكون في اختصاص بعينه. فهي مسائل شاملة لاختصاصات عدّة، لكنها تعبّر عن أسئلة لا بد من البحث فيها حتى يجد الإنسان شيئا من توازنه الداخلي. فكل خلل في هذا الجانب يُؤلّد إنسانا مبتورا لا يعرف ذاته، فكيف له أن يشعّ على العالم الخارجي؟ وفي عبارة أوضح يمكننا القول إنّ التعليم العالي بعامة، وفي الدّول العربيّة بخاصّة صار خاضعا إلى سوق الشّغل، فأنتج المهندس المتخصّص والطّبيب فائق التخصّص،

1- دونو(الآن)، نظام التفاهة، ص87.

2- موران، تربية المستقبل، ص41.

3- Edgar Morin, Tariq Ramadan, Au péril des idées, les grandes questions de notre temps, Presses du Chatelet, Presses du Chatelet pp29-30.

4- Ibid.

غير أنّ كل منهما يتقن تخصصه بشكل دقيق، لكن هذه المهارة وهذا الإتقان لا يخفيان افتقار كلاهما اقتدارات فهم الإنسان في كليته، أي استيعاب معنى أن تكون إنسانا معاصرا. فكل حضور للتخصص موت عنيف للشمولية واحتفاء بالبعد الواحد ضمن واقع إنساني متعدّد الأبعاد. إذن ماذا يولد لنا هذا القفر الإنساني؟ أيّ إنسان يمكن أن ينبثق عن التخصص الذي تفرضه حتمية الخضوع إلى سوق الشغل؟ أي كيف يمكن أن نصف هذا الإنسان الجديد الذي صنعه التعليم العالي في ضرب من صناعة المستقبل؟

4- التخصص بين العمى المعرفي والأمي ثانويا:

هذا الخلل الذي ما فتئنا نقف على هناته خاصّة فيما رصدناه من وأد للإنساني وأسئلته المتباينة، يمكننا تأوله وفق المفهوم التربوي الطّريف لإدغار موران "العمى المعرفي في استضافة إلى لغة الضّاد لما في الوضعية من تماثل حدّ التطابق. يعدّد موران سبع أنواع من العمى المعرفي فيشير إلى ما يعرف بتغييب تعليم الشّروط الإنساني في التّعليم المعاصر لأنّ الإنسان بالنسبة إلى هذا الفيلسوف "كائن فيزيائي وبيولوجي ونفسي وثقافي واجتماعي وتاريخي، فالتّعليم الحقّ بالنسبة إليه هو الذي يعلّمنا كلّ أبعاد الإنساني وإنّ افتقر إلى بعد من هذه الأبعاد باعتبار أنّ الإنساني كائن مركب. فإنّنا نسقط في شكل من أشكال العمى المعرفي. وبذلك فإنّ التخصص يقود إلى إنسان يعاني من ضرب مخصوص من العمى المعرفي. إنّه البصير لتخصصه الدقيق في المقابل الضّير بالنسبة للأبعاد الإنسانية الأخرى.

يكشف إدغار موران استتبعات مثل هذا الخلل أو السّقوط في العمى المعرفي في شكل من تحميل المسؤولية إلى نظمنا التّعليمية. فيكتب "إنّ عجز الرّؤية العمياء عن تمثّل السّياق والمركّب الكوكبيين هو الذي يجعل كل واحد غير واع وغير مسؤول تماما"¹. بما يعني أن هذا الشّكل من العمى المعرفي ينجّر عنه غياب المؤهلات الأساسية للإنسان. إنهما الوعي والمسؤولية. فكيف لنظمنا التّعليمية أن تتورّط في إنتاج عقولا غير واعية وغير مسؤولة؟ ألم يحن الوقت لنقد أنظمتنا التّعليمية نقدا صارما يوقف هذا النزيف الإنساني؟ يبدو أنّ نقد إدغار موران ليس من قبل النقد التّنظري الصّرف. فالإحراجات التي وقف عندها خاصة منها انعدام الوعي وغياب المسؤولية أعراض يمكن أن نعاينها في الشّباب العربيّ الذي يلقي تعليما عاليا وصل حدّ الانخراط في التّطرّف الفكريّ من جهة والبحث عن المصالح المادية الخاصة دون التّفكّر في مسؤولية هذه الكفاءات تجاه الوطن أو الأمة. هذا ما يمكن أن يفسّر على سبيل الذكر أزمة ما يعرف بهجرة الأدمغة.

ألآن دونو من جهته يرصد استتبعات التّخصص من خلال مفهوم أكثر جدلا يعيدنا إلى الأمية بما هي مصطلح يرادف المفتقد للمعرفة، غير أن الطّالب المتخصص لا يفتقد إلى المعرفة في عموميتها بل إلى المعرفة الشاملة التي يتطلّبها الإنسان المعاصر. إنّ ألآن دونو يجعل من المتخصص منضويا تحت مفهوم "الأمي ثانويا" the secondary illiterate. والمثير في هذا المفهوم أنّ دونو يحدثنا عن ظرف معاصر من الأميين. فما

عاد الأُمِّي في عصرنا من يجهل القراءة والكتابة. إنَّ الأُمِّي المعاصر من يتخرَّج من مؤسسات التَّعليم العالي الدَّاعمة للتَّخصُّص الفائق. إنَّها لمفارقة حادَّة أمام الأُمِّي المتعلم أو الأُمِّي الثانوي الذي يعرفه الآن دونو بهذا الشَّكل "إنَّ هذا الإنسان الجديد، هو شخص مكوَّن من معارف عمليَّة، من دون أن تقوده معارفه هذه إلى مساءلة ما تستند إليه من ركائز إيديولوجية"¹. إخراج ليس بالهَيِّن، أمام هذا الإنسان الجديد. إنَّه العارف في مجاله والماهر عمليا غير أنَّ مهارته في تخصُّصه لا ينفى افتقاره إلى الفكر النقدي وإلى التَّشبع بالقضايا الإنسانيَّة العميقة إلى الإشكالات الإنسانيَّة الراهنة منها ما هو سياسيٌّ، تنامي العنف في العالم وتزايد نسق الإرهاب، ومنها السُّؤال الأعمق "من نحن؟" ما المَهْمَة التي يمكن أن نضطلع بها في ظلِّ التَّعثر الذي يحكمنا؟ أي مستقبل نسعى إلى صناعته؟

إذن العمى المعرفي ولأُمِّي ثانويا ماهي إلَّا مفاهيم تفضح فشل التَّعليم العالي في إعداد الإنسان بما هو كائن لا يتقن فنَّ العيش كما يعرفه إدغار موران في تعليم الحياة بيان لتغيير التربية"²، العيش هو أن نعيش أفرادا يواجهون مشاكل حياتهم الشَّخصية، أن نعيش مواطنين ينتمون إلى أممهم، أن نعيش أيضا في انتمائنا إلى الإنساني،³ كل هذه الأبعاد كان على التَّعليم العالي الاعتناء بها وتكريسها في ضرب من الإعداد إلى مُهجة الحياة. فالعيش والإعداد لها كانت منذ كتاب إيميل⁴ لروسو شيئا ما يتعلَّق بالتَّربية. ألم يدون روسو مخاطبا هذا الطفل المفترض الذي أنذر له كتابا يعلمه فنَّ العيش منذ ولادته إلى زواجه من صوفي "العيش هو المهنة التي أريد أن أعلمك إيَّها. فأني تخصِّص يعلمنا كيف نكون إنسانا؟ وأين مؤسَّسة تعليمية تعلمنا فنَّ العيش اليوم بعد ما ارتبطت كلُّها بسوق الشغل؟

إنَّها أسئلة محرَّجة تكشف عمق الأزمة وتشير إلى ضياع إحداثيَّات بوصلة التَّعليم لأنَّ العيش كما يعرفه إدغار موران "هو مغامرة"⁵، غير أن مثل هذه المغامرة تحتاج إلى الكثير من الدَّربة والمهارات التي على كل

1-ونو، نظام التفاهة، ص76.

2-كتاب في التربية بالغ الأهمية صدر سنة 2014 يعيد التفكير في المشاكل الأساسية للمجتمع الفرنسي ليعتبر أن التَّوصل إلى حلٍّ ناجع يبدأ بمراجعة المناهج التعليمية، ساعيا بذلك إلى جعل التعليم ينخرط فيما يُعرف بفنَّ العيش أو فنَّ الحياة. بالنسبة له التربية على الاستقلالية والحربة تدرج ضمن هذا الضرب الشمولي من التعليم. لقد أصبح لزاما علينا أن نعتنى بسؤال العيش في برامجنا التعليمية بعد الأزمات الإنسانيَّة والأخلاقيَّة التي يسجلها قرن الألفية الثالثة. لقد تمَّ ترجمة الكتاب إلى اللغة العربيَّة. أنظر موران(إدغار)، تعليم الحياة بيان لتغيير التربية، ترجمة الطاهر بن يحيى، بيروت، منشورات ضفاف، 2016.

3-15.. Morin (Edgar), Enseigner à vivre manifeste pour changer l'éducation, p-3

4- إيميل أو في التربية كتاب الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو صدر سنة 1762 ويتضمن الكتاب النظرة الفلسفيَّة لفيلسوف العقد الاجتماعيِّ حول الإنسان والمجتمع معتبرا "الإنسان خيَّر بطبعه" غير أنَّ الفساد الذي شابه يعود إلى المجتمع، لذلك يقترح إصلاحا تربويا ثوريا بالنسبة إلى فرنسا آنذاك لما فيه من تجاوز للتعليم الذي تشرف عليه الكنيسة، ولعلَّ هذا ما حدا إلى حرق النسخة الأولى منه أمام العامة. تضمن الكتاب ستة كتب بمثابة الفصول لتوضيح مراحل تربية الطفل إيميل إلى حدِّ زواجه وتدرج نظرية روسو هذه فيما يعرف بالفلسفة الطبيعيَّة للتربية أنظر:

- روسو (جون جاك)، إيميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة، الشركة العربيَّة للطباعة والنشر، 1958.

5- Morin, Enseigner à vivre manifeste pour changer l'éducation, p15.

المستويات التعليمية الانخراط فيها من أجل ذلك الإنسان الواعي والمسئول. فمؤسسات التعليم العالي الحالية كما أشار آلان دونو "تقطع كلاً من الحقول المعرفية والكليات والطلبة والخبراء إلى شقوق تخصصية صغيرة. إنها تسمح للطلبة ولأعضاء هيئة التدريس بالانسحاب إلى تلك الإقطاعات المفروضة ذاتياً وإهمال الأسئلة الأكثر إلحاحاً، أخلاقياً وسياسياً وثقافياً"¹. وهذه الشقوق الفائقة الضيق هي ما تمنع المتخرجين، من التعليم العالي، من العيش لأنهم منعزلون معرفياً.

مما لا ريب فيه أن تداعيات التخصص وحتمية ارتباط التعليم بسوق الشغل تتباين من دولة إلى أخرى، لأننا نعيش في مجتمعات متحوّلة ومختلفة وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن إخراجات هذه النظم التعليمية في الدول العربية خاصة منها التي عاشت ما يُعرف بالربيع العربي. فهل التعليم العالي في هذه الدول ساهم في نمو أزهار الربيع أم أن الربيع العربي كشف حجم خلل هذه النظم؟

5- التخصص وشر التطرف في الدول العربية:

يكتب آلان دونو "لقد وصلنا إلى درجة الحمولة القصوى: صار الطريق نحو تحقيق الفكر مسدوداً. لقد انتصرت النزعة الإنتاجية وما يصاحبها من عمليات تراكمية"². غير أن هذا الانتصار كلفنا كثيراً، حينما نشخص حجم الإخلالات التي أحدثها نظام التخصص الفائق، لقد أنتج عقولاً لا تفهم: بمعنى عقولاً تفتقد إلى طاقة استيعاب المسائل الإنسانية الكبرى، والإخراجات الفكرية المعاصرة مثل مسألة العولمة ونقد الرأسمالية المتوحشة، لكن يبقى السؤال الأهم بالنسبة إلينا من نحن؟ مسألة الهوية المفقودة في كل نظمنا التعليمية. أليس من أوكد الحاجات إلى كل متعلم أن يجيب عن سؤال هويته والأكيف له أن يصير في العالم مختالاً بتخصصه فاقد المعنى السؤال الإنساني؟ أي خطر يمكن أن يعترضنا وبرامجنا التعليمية تفتقد إلى سؤال الهوية؟

إنه لخطأ فادح أن نركب تخرج المزيد من الأميين الثانويين في صمت رهيب دون أن ننقد فراغهم الفكري، ذات الأمر الذي اكتشفناه في تنامي الظواهر الإرهابية والتطرف الديني. صدمة فجرت إلزامية النقد والمراجعة لكل البرامج التعليمية، وتمثلت أساساً في تورط الكفاءات العلمية في التطرف الفكري وسقوطها في فخاخ الجماعات الإرهابية المنظمة. فالأرقام والإحصائيات التي تكشف عنها الصحافة العربية والعالمية مفرزة، هاهنا تستوقفنا الصحافة التونسية في مقال بعنوان "أربعون بالمائة من المهندسين والأطباء في مرمى الإرهاب". كما أن المركز الثقافي البريطاني أجرى جملة من البحوث حول ظاهرة التطرف، ليعلن المستشار الثقافي مارتن روز ما يقارب النصف من الجهاديين تم تجنيدهم في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا من خريجي التعليم العالي"³. وقد انتقينا في ذات الصدد رأي أستاذ في الجامعة التونسية الأستاذ ناجي جلول حيث يقر أن جُلّ الدراسات العالمية أثبتت تمكن الشبكات الإرهابية من "دمج" خريجي الجامعات من

1- دونو، نظام التفاهة، ص 110

2- المرجع نفسه، ص 96.

3- فرغلي (ماهر)، داعش والقاعدة: العقل والإستراتيجية، القاهرة، دلتا للنشر والتوزيع، 2017

الاختصاصات العلمية أولها كليات التقنية أو الهندسة يلها طلبة الطب وكُلهم من المتميزين فأيمن الظواهري طبيب وجل قيادات القاعدة من المهندسي¹. فكيف لنا أن نتأول هذا الإرباك الحاصل بين التعليم العالي والفراغ الفكري؟

ما هو يقيني أنّ الخلل واقع في برامج مؤسسات التعليم العالي التي لم تعتن بالعقل حقّ عناية والا كيف للنخب أن تحتضن كل هذا التطرف؟ انصبّ همّ التعليم على إنتاج كفاءات مهنيّة هي بمثابة اليد العاملة الماهرة التي تمتلك اقتدرات تقنيّة وعملية تؤهلها للاندماج في سوق الشغل وتناسينا ضرورة تأمين بعض من الشّروط الإنسانية والهوية التي تخوّل لهم ممارسة الأنسنة بسلاسة أي أن يكون الطالب جامعا لأبعاد متعددة لا تقتصر على ما هو تقني مرتبط بسوق الشغل خاصّة وأنّ الدّول العربيّة اعتمدت على تبني نظام تعليمي غير متكامل بالنسبة إلى الشّعب العلمية التي أهملت أمّهات القضايا الإنسانية ولم تحرص على إدراج مهارات الفهم والتّأويل ضمن البرامج الرسمية. ذات الخلل تفتنّ إليه الآن دونو حيث ينقد الجامعة قائلا "رغم أنّها مسكونة بهاجس قابلية خريجها للانخراط في سوق العمل، فإنّ الجامعة لا تبدو مهتمّة بجعل الناس يفهمون طبيعة أيّ من الحقول المعرفية فيها وذلك فيما عدا الهندسة، الإدارة، والطب"². هكذا صعقتنا النظرة البراغماتيّة النّفعية المتمركزة في مؤسساتنا الجامعية في أول امتحان لها لنكتشف هول الكارثة ونحن الذين ظننا أنّنا قد أتقنا صناعة المستقبل أو الإعداد له من خلال التخصصّ وإنتاج النخب لكن "جامعات النخب قد قامت بنبذ كل نقد ذاتي، فهي ترفض مساءلة هذا النظام القائم على التبرير الذاتي"³، لتواصل إنتاج تخصصات أكثر دقة تخدم "اقتصاد المعرفة" تدعيما للنّفعية الاقتصادية واستجابة لسوق الشغل.

6- الخاتمة:

إنّ من المفيد أن نعيد القول إنّ النّقد الموجه إلى التعليم العالي ينضوي تحت ما أسميناه صناعة المستقبل باعتبارها من مهامّ التعليم. والنّقد سبيل إلى التّشخيص وتحديد الهنات التي من شأنها أن تقود إلى مزالق وجب التّيقظ منها أو تجنّبها لذلك على التعليم العالي التّنبه من حتمية الارتباط بسوق الشغل، ارتباط أفرز التخصصّ الفائق واقتصاد المعرفة وما انجرّ عنه من إخلالات في التفكير والانتماء والحوال أنّنا نحتاج إلى تعليم يعزّز في أجيالنا البقاء ويدرّبهم على الثّنايا الموازنة بين الهوية والكونية، التقني والإنساني والنّجاعة والقيم. هذا الاتزان لا يكون ممكنا إلا بمراجعات دقيقة للالتزامات التي تخضع لها مؤسسات التعليم العالي والبرامج التي تنتقيها للتّدرّيس ساعية بذلك قطع التبعيّة إلى النظم الغربيّة، لأنّه ثمة شيء من

1 - الشاهد المسيهلي (هادية)، أكثر من 40 بالمائة من المتورطين طلبة مهندسون، أطباء في مرمى الإرهاب، الشروق، 19 أكتوبر 2014.

2 - المرجع نفسه، ص 142-143

3 - دونو، نظام التفاهة، ص 88.

القيم والخصوصيات المجتمعية التي لا بد من تعزيزها في ضرب مما يُعرف من تأمين الأمن الثقافي الخاص بنا.

المراجع:

- 1- أرنت (حنا)، بين الماضي والمستقبل ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة عبد الرحمان بشناق، بيروت، جداول للتوزيع والنشر، 2014.
- 2- دونو(الآن)، نظام التفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، بيروت، دار سؤال للنشر، 2020.
- 3- الشاهد المسيهلي (هادية)، أكثر من 40 بالمائة من المتورطين طلبه مهندسون، أطباء في مرمى الإرهاب، الشروق، 19 أكتوبر 2014.
- 4- فرغلي (ماهر)، داعش والقاعدة: العقل والإستراتيجية، القاهرة، دلتا للنشر والتوزيع، 2017.
- 5- مسكيني (فتحي)، الكوجيطو المجروح أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، بيروت منشورات ضفاف، 2013.
- 6- المسكيني (فتحي)، الهجرة إلى الإنسانية، بيروت، منشورات ضفاف، 2016.
- 7- موران (إدغار)، تربية المستقبل المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرقي ومنير الحجوجي، المغرب، دار طوبقال للنشر، 2002.
- 8- Arendt (Hannah), La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1989.
- 9- Edgar (Morin), Tariq Ramadan, Au péril des idées, les grandes questions de notre temps, Presses du Chatelet, p29-30.
- 10- Edgar (Morin), Enseigner à vivre manifeste pour changer l'éducation, Presses du Chatelet.
- 11- Liberto (Zuppiroli), La bulle universitaire Faut-il poursuivre le rêve américain? Lausanne, Editions d'En bas, 2010.
- 12- Ricoeur (Paul), «La crise un phénomène spécifiquement moderne?», in revue de théologie et de philosophie, n°120, 1988.

سوسولوجيا الوقت الحر والترفيه في المغرب: المفهوم والخصائص

Sociology of leisure and recreation in Morocco: Concept and characteristics

أ. عصام العدوني

كاتب من المغرب

issam.addouni@gmail.com



سوسيولوجيا الوقت الحر والترؤيح في المغرب: المفهوم والخصائص

أ. عصام العدوني

الملخص:

في الحضارة المعاصرة أصبح ينظر إلى الوقت الحرّ أو التّرويح كمنجز غير مسبوق للحدّثة، وكان تصار لا رجعة فيه لثقافة التّحررّ وإعلاء لقيمتي الحرّية والاستقلالية الفردية، وتخليص الفاعل من استيلاّب العمل وطابعه غير الإنساني. لكنّها حرّية خادعة واستقلالية سطحية، ما دام أنّها منصهرة في بنية منظومة الإنتاج والاستهلاك الرأسمالية، حيث الشّغل والترؤيح وجهان لعملة واحدة: التّرويح من أجل الإنتاج وإعادة الإنتاج في المغرب، كموضوع للبحث والتّقصي حول الوقت الحرّ، حيث أنتجت المعرفة الغربية حوله ثنائيات مركزية عرقية وايدولوجية عقيمة تدور حول التّضاد تقليد/حدّثة. في المقابل اقترحت السّوسولوجيا الوطنية منظورا نقديا تجاه الدّات والآخر، في خضمّه يتمّ توسيع مفهوم التّرويح ليدمج أنشطة وعلاقات وطقوس وممارسات تستوعب وتتجاوز تلك المعضلات.

كلمات مفاتيح: الوقت الحر- الترويح- الشغل- التقليد- الحدّثة.

Abstract:

In contemporary civilization, leisure or recreation has come to be seen as an unprecedented achievement of modernity, and as an irreversible victory for the culture of liberation, and promotion the values of freedom and individual autonomy, and ridding the actor of the alienation of work and its inhuman character. But it is deceptive freedom and superficial autonomy, as long as it is fused into the structure of the capitalist production and consumption system, where work and recreation are two sides of the same change: recreation for production and reproduction. In Morocco, as a subject of research and investigation about leisure, Western knowledge about it has produced ethnocentric binaries and a sterile ideology revolving around the antithesis of tradition/modernity. Otherwise, National Sociology proposed a critical perspective towards the self and the other, in the midst of which the concept of recreation is expanded to incorporate activities, relationships, rituals and practices that accommodate and transcend these dilemmas.

Key words: Leisure – Recreation – work – traditoin – modernity

1- المقدمة:

إن إحدى أبرز سمات الحضارة المعاصرة تتجلى في كونها حضارة الوقت الحرّ أو الترويح والترفيه، فقد شهدت المجتمعات الحديثة منذ عدة عقود تزايد مظاهر الترفيه والتسلية واللعب واللهو في حياة الأفراد والجماعات، وتزايد حجم الحرّ الزمّني المخصّص لها مقابل انخفاض الزمن المخصّص للمهنة والشغل والأعمال المرتبطة بقضاء الحاجيات الفيزيولوجية اليومية كالنوم والأكل والملبس والتنقل... ويعزى ذلك إلى التطور التكنولوجي المتزايد، وتصاعد المطالب الاجتماعية والتقابلية التي أصبحت تولي أهمية متزايدة للترويح بدلا من الشغل، وتطالب بتخفيض ساعات العمل الأسبوعية أو اليومية. وأصبح الحق في الراحة أو "الحق في الكسل" والتعطل عن العمل من حقوق الإنسان الأساسية، ممّا أدّى إلى تنامي الوعي المدني والقانوني لدى الأفراد من كل الشرائح العمرية والاجتماعية والمهنية بأهمية الوقت الحرّ في تحقيق الذات ورفاهيتها وتعزيز استقلاليتها وتأكيد فردانيتها، لدرجة انه تمّ إدراج الحق في الترويح في المواثيق الدولية¹.

وقد ساهمت عوامل متعدّدة في انبثاق منظومات قيمية وقانونية وثقافية وايدولوجية جديدة تستوعب مفاهيم الفردنة والاستقلالية والحرية والتطوع والمجانبة والترفيه والتسلية والمتعة، نذكر منها:

. ظهور أشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي والتّقني لعلاقات العمل والإنتاج والاستهلاك، سمّتها الأساسية بروز الصّناعة كنشاط اقتصادي محوري.

. تغير جدول الاستعمال الزمّني المخصّص للزّمن الاجتماعي بتقليص ساعات العمل الأسبوعية والزيادة في أوقات الفراغ والعطالة.

. الانتشار واسع النطاق للبنيات التحتية للوقت الحرّ من وسائل وأليات وبرامج وتقنيات متطوّرة، سلكية ولاسلكية ورقمية والكترونية.

. تعميم الثقافة الجماهيرية وأدواتها الترفهية من تلفاز وسينما وأترنت ومسارح ورحلات وأسفار وسياحة، وغيرها.

فماذا يعني مفهوم الوقت الحرّ؟ وما هي حملته الفكرية والايديولوجية؟ وما وظائفه وخلفيات استعماله؟ وما خصائصه واشكالياته في المجتمع المغربي؟

1- تنص المادة 24 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان على ما يلي: "لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر".

*تؤكد الفقرة (د) من المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966 ما يلي: تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص:.....

(د) الاستراحة وأوقات الفراغ، والتحديد المعقول لساعات العمل، والاجازات الدورية المدفوعة الأجر، وكذلك المكافأة عن أيام العطل الرسمية.

2- مفهوم الوقت الحرّ وخصائصه:

يمكن القول إنّ الوقت الحرّ هو "ما تبقى من الوقت بعد العمل المدفوع عليه أجراً"¹، فالوقت الحرّ يتحدّد بالعلاقة العكسيّة مع الشّغل المؤدّي عنه كالإجارة. إنّ الوقت الحرّ يتمّ تعريفه سلبيا كمقابل لوقت العمل، فما تبقى من الوقت الذي لا يشمل الشغل والإنتاج هو عكسيا وقت حرّ أو وقت فراغ. إنّ الوقت الحرّ من حيث التّحديد الزّمني هو كل وقت يتبقّى للفرد بعد الانتهاء من الشّغل، فما تبقى من الحيّز الزّمني الذي لا يشمل الشّغل والإنتاج يعتبر وقتا محرّرا يمكن استهلاكه في مجالات غير العمل وهذا السمة أساسية في هذا التعريف، إذ لا يمكن الحديث عن وقت حرّ في وضعية اجتماعية تتميز بالعطالة والبطالة. إلّا أنّه يمكن توسيع هذا التّعريف ليشمل أيضا الوقت غير المخصّص لمختلف الواجبات والوظائف الاجتماعية والأخلاقية والروحية التي يجد الفرد نفسه ملزما بأدائها انطلاقا من وضعيته الاجتماعية في مختلف المؤسسات وسياقات فعله. حيث تصبح أنشطة الوقت الحرّ مجموع مواقف وممارسات التّرفيه والتّسلية الإرادية التي ينجزها الأفراد بكامل الحرّية، والتي لا تخضع لمنطق الالتزامات المهنية والقيود الاجتماعية، سواء كانت أسرية أو اقتصادية أو سياسية أو روحية. إنّ الوقت الحرّ بهذا المعنى "هو مجموع الاهتمامات التي يمكن للفرد أن ينخرط فيها طوعا، سواء من أجل الاسترخاء، سواء من أجل التّسلية، سواء من أجل تطوير معلوماته أو تدريبه الغيري، كمشاركته الاجتماعية الطّوعية، أو قدرته الإبداعية الحرّة بعد أن يكون قد تحرّر من التزاماته المهنية والعائلية والاجتماعية"².

وللوقت الحرّ العديد من الخصائص والسّمات التي يتميّز بها عن غيره من الأنشطة الاجتماعية والممارسات الثقافية، ويلخصها ديمازيدي في أربع: التحرّر والانفعالية أو اللامبالاة والمتعة والفردية. فالوقت الحرّ هو ذلك النّشاط الذي يمارسه الفرد بكامل حرّيته ويعبّر عن محض اختياره، حيث يتحرّر من جميع الاكراهات والقيود الاجتماعية، ولا يهدف إلى تحقيق أي منفعة سواء كانت اقتصادية أو مالية أو أخلاقية، فنشاطه لا يدخل في منطق الحساب العقلاني، حساب الربح والخسارة، كما أنّه يهدف إلى تحقيق متعة الشّخص وتلبية رغباته الدّاتية في تفرّده الشّخصي.

أمّا بخصوص وظائفه فهي متعدّدة، يحصرها في ثلاث: الاسترخاء، التّرفيه، وتنمية الشّخصية. فهي تشمل كلاً من الوظائف النّفسية والاجتماعية (المتعة والبحث عن اللذة والتّسلية، الاسترخاء، تنمية الشّخصية وتطوير الخبرات الدّاتية، تنمية الرّابط الاجتماعي، وتعزيز الاندماج الاجتماعي) والمعرفية (تطوير القدرات الفكرية، والمهارات والكفاءات).

إنّ تعريف الوقت الحرّ في السّوسيولوجيا الغربيّة يرتكز على عنصرين أساسيين: الأوّل كمي/تقني يحيل إلى الحيّز الزّمني أو الوقت المتبقّي من الزّمن اليومي أو الأسبوعي، وإلى تنظيم وضبط الوقت وتدبير الزّمن بصورة خاضعة للمنطق والتّدبير والحساب والتّوقع؛ أمّا الثّاني فهو كيفي/معياريّ يتضمّن الأنشطة

1. معن خليل العمر، "معجم علم الاجتماع المعاصر"، ط2، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006، ص 281

2- Dumazedier. J « Vers une Civilisation du Loisirs », Ed Seuils, 1962, P 29

والمواقف غير الالزامية التي يمارسها الفرد، كما يشدد على الطابع القيمي الذي يركّز على البعد الذاتي والتحريري لاستعمالاته.

انطلاقاً من هذه المعاني، لا يتم الأخذ بالحسبان الزمن الطبيعي المرتبط بتوالي الفصول والمواسم والأعياد، خاصة في المجتمعات التقليدية التي تشهد على التداخل بين زمن العمل وزمن اللأعمل، وحيث السياقات الطبيعية والبيئية تحتم على الجماعات اعتماد تنظيم معين للوقت والزمن يستجيب لضرورات العيش. كما أنه لا يعير الاهتمام لأي نشاط وممارسة، سواء كان فردياً أو جماعياً، يقوم به فرد أو جماعة أو هيئة منظّمة، تحت ضغط الطرفية أو الإكراه أو القسر أو الالتزام أو مجاراة العادة أو بدافع أخلاقي وديني، حتى ولو كان ذلك النشاط يحتوي في سرّياته واشتغاله ممارسات وأنشطة وطقوس ومواقف تروحيّة أو لهويّة أو فرجويّة. فهو يقصي من دائرة اهتمامه ما تعرفه المجتمعات التقليدية من أنشطة ماديّة ورمزيّة تتميّز بتواصل وقت العمل والأعمل على خطّ مستقيم، وحيث يتداخل البعد التقني والاجتماعي والديني والذاتي والتروحي.

كما يأخذ على هذا التعريف أنه وصفي تعميبي لا يعير اهتماماً كبيراً للواقع العيني في تعدّده وتنوّعه وفي اختلاف الأوضاع الاقتصادية والسوسيوثقافية داخل المجتمع الواحد؛ كما أنه أحادي الجانب يطغى عليه المنظور الاقتصادي المحض، أي أنه يفصل الوقت الحرّ كوقت غير منتج عن الوقت المنتج، وقت العمل المؤدّى عنة والذي يمكن تكميّمه وقياسه. ولا يولي أهمية للوظائف المتعدّدة الخفية والكامنة في الوقت الحرّ داخل مجتمعات اليوم المعرفة بتشكيلات اقتصادية ونتاجية وسياسية وثقافية وإيديولوجية يختزلها مفهوم الحضارة التقنية (La Civilisation technique)¹.

من المؤكد إذن أنّ تخصيص وقت حرّ للأفراد داخل تشكيلات اجتماعية رأسمالية محدّدة بواسطة التطوير المستمر لقوى الإنتاج والاستثمار، وبسيادة علاقات الإنتاج الطبّيقية وهيمنة الثقافة الاستهلاكية العولمية، هو أوّلاً وقبل كل شيء، نشاط منتج خاضع لمنطق العرض والطلب، ولا ينفصل عن بقية العوامل الإنتاجية كالشغل والجهد والاستثمار... إنّ أنشطة الوقت الحرّ التي تقدّم نفسها نظرياً كأنشطة غير ذات مردود وعاطلة oisive وأوقات للفراغ والكسل، هي في الواقع أنشطة استهلاكية يتمّ إعادة تكييفها مع نسق إنتاجي/استهلاكي مقاس من خلال الحساب والربح والفائدة. إنّ الوقت الحرّ حسب ادغار موران "ليس حصرياً وقت للراحة، للاسترخاء وللانتعاش، وإنما هو إمكانية للحصول على حياة استهلاكية"².

فمن الزاوية النّفعية، تكون المردودية أكثر حينما يتمّ الاستغلال المزدوج لقوة العمل سواء في زمن الشغل أو زمن اللأشغل الذي يساوي زمن التعويض والتكليف الذهني والإعداد النفسي للعمّال وتصريف الطّاقة السّلبية، ذلك أنّ تسويق الخيرات المادية والرمزية التي يتمّ إنتاجها (سلع، خدمات، ثقافة، صور، معلومات...) يقتضي تخصيص وقت فراغ كاف حتى يتمّ استهلاك ما تمّ إنتاجه ومراكمة الفوائض المادية

1 - Freidman. G, "Le travail en miettes", Ed Gallimard, Paris, 1957

2 - Morin. E " L'esprit du Temps", Ed Grasset, 1975. P 77

وكذا الرّمزية من خلال تسهيل عملية قبول الأسس المادية والفكرية التي يقوم عليها النّظام الاجتماعي. هكذا "يتمّ تسديد ضربتين بحجرة واحدة: إنّ الأجير يكون سعيدا بتلقّيه تحت مظهر الهبة أو الخدمة "المجانية" ما تم انتزاعه منه في السابق"¹، أي فائض القيمة بتعبير ماركس. إنّ هذه السّعادة الوهمية المتمثلة في الاستفادة من وقت حرّ مجاني غير ربحي ترويعي هي إحدى وسائل ترسيخ وشرعنة النّظام الاستغلالي في وعي المستهلكين وإعادة انتاجه.

ضمن هذه الرّؤية يشتغل الوقت الحرّ كإيديولوجيا لإعادة إنتاج شروط العمل الإنساني، حيث تشتغل الخصائص التّحررية والتّرفهية والتّعبيرية التي تلازمه على الإعداد التّفسي لتقبّل الاستغلال خاصّة أمام انعدام أيّة إمكانية للقيام بشغل حرّ حقيقي ومنفصل عمّا تفرضه البنية المادية والإيديولوجية للرأسمالية العولمية، أي عدم إمكانية قيام الفرد باختيار نشاطه التّرفيهي والتّثقيفي بنفسه وبمحض إرادته وفي استقلال تام عن أيّة مؤثّرات خارجية (اجتماعية، ثقافية، سياسية...). فالسّينما كمنشأ ترفيهي هي صناعة رأسمالية بامتياز، ونفس الشّيء يقال عن المسرح والموسيقى والفنون، بل حتى الانترنت والعباب الفيديو لا تفلت من قبضتها. فما يبدو للوهلة الأولى اختيارا فرديا يبقى مطبوعا بالنّسق الاجتماعي وبالمصالح الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية للفئات المهيمنة. إنّ الاذواق الفردية في المأكّل واللّباس والدّوق والفن والطّبخ والموسيقى والتّرفيه تخترقها الرّهانات الاجتماعية والصّراعات الرّمزية كما وضّح ذلك جيدا بيير بورديو، أي تخترقها صراعات إنتاج الرّموز والمعاني والالاقاب والممارسات².

إنّ الوقت الحرّ هو شرط لا مناص منه لإعادة إنتاج الرأسمال، لأنّه يسمح من النّاحية الاقتصادية باستهلاك ما تمّ إنتاجه ضمن قاعدة العرض والطلب؛ ومن النّاحية التّفيسية بالتنفيس عن المعاناة والاستغلال؛ ومن النّاحية الإيديولوجية بتحقيق الهيمنة والإجماع انطلاقا من تمرير مضامين التّثافة الجماهيرية الرأسمالية كثقافة شرعية يقبلها الجميع. ذلك أنّ أي حقل اجتماعي لكي يشتغل بشكل طبيعي يلزمه أن ينفي حقيقته الخاصّة كعلاقة قوّة وسيطرة، وأن يخلق لدى فاعليه عن طريق الرّمز والإيديولوجيا الاعتقاد الوهمي بكون حقيقته هي تلك التي ينتجها باستمرار عن نفسه وأنّ شكله وبنيتها وسيرورته هي نتاج لتصرّفاتهم وأفعالهم واراداتهم الحرّة، وبالتالي نتاج المعاني التي يضيفونها على ممارساتهم المختلفة داخل فضاءاته وأوضاعه، وهذا الأمر ينطبق على فضاء التّثافة الجماهيرية وأنشطتها التّرويحية.

فأمام تثبيت أنظمة جديدة ومعقدة للمراقبة الملازمة للحدّات والعقل الأداّتي، وأمام التّطور التّقني الكبير لأجهزة التّحكّم والتّلاعب بالعقول والمشاعر والأجساد، وأمام سجن الإنسان داخل المنظومة والنسق، فإنّ هذا الإنسان "ذو البعد الواحد" على حد وصف هيربرت ماركيز، لن تبقى أمامه من مخارج نفسية وذهنية عدا تفرغ احباطاته واستيhamاته في مجال آخر بعيد عن مصدره: إنّ فضاء الوقت الحرّ، وقت الفراغ واللّاشغل. فهو الإجابة الدّاتية تجاه لا اشباعات الإنسان المعاصر في العمل والحياة والتي

1-Baudrillard, J « La société de la consommation, ses mythes, ses structures », Paris, Ed Denoël, 1970 (Réédition in Folio 1986), P253.

2. Bourdieu.P " La Distinction" Critique sociale du jugement, Paris, Ed Minuit,1979

يولدها التّنظيم العقلاني والبيروقراطي للمنشئة الرأسمالية المتميّز بالمكننة والروتنة والتجزئ والتقسيم والتشوي¹. إنّ هذه اللاإشباعات تتعزّز بواسطة السلطة التّرويجية للإعلام والاتّصال والثّقافة الجماهيرية والصناعة الثّقافية التي تعمل على تزييف وتسليع واستلاب والتلاعب بالحاجيات والرغبات الإنسانية الأكثر خصوصية وحميمية.

باختصار، إنّ لفظ الوقت الحرّ والعمل اللذان يدركان في الغالب على شكل ثنائيتين متقابلتين ومتعارضتين، من الأجدر إدراكهما وتأويلهما على أنهما وجهان لحقيقة واحدة: إنّها حقيقة التسلية من أجل الإنتاج وإعادة الإنتاج في مجتمعات استهلاكية.

3- مواضيع وإشكالات الوقت الحرّ والتّرويج في الحقل السّوسولوجي المغربي:

خلافًا للمجتمعات الصّناعية الغربية، التي شهدت منذ عقود استقلال مبحث سوسولوجيا الوقت الحرّ عن السّوسولوجيا عامة، فإنّ نظيرتها المغربية ما تزال تواجه صعوبات جمة مرتبطة بتعريفها، بمناهجها وبوضعها الاستمولوجي وبتشكلها كحقل مستقل. وهذا الواقع تشهد عليه ندرة الدّراسات والأبحاث في هذا الموضوع، حيث يسجل عبد الفتاح الزين " أن مسألة الوقت والأزمة الاجتماعية غائبة تماما في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب إذا ما استثنينا بعض الدّراسات المشتتة في أعداد بعض الدّوريات او نزر يسير من الأبحاث"². إلّا أنّه ينبغي تدارك هذا التأخّر المعرفي فهما ودراسة وتحليلها، وذلك لمواكبة التغيرات المتسارعة التي أصبحت تخترق المجتمع المغربي المعاصر في كلّ المناحي والمجالات، والتي بدأت تفرز تدريجيا أنماطا ثقافية جديدة، وأشكالا من التّفكير والعمل غير مسبوقة وحاملة لبذور تشكيل حقول وفضاءات جديدة من الممارسات الاجتماعية والسلوكات والاتّجاهات الفردية والمطالب الاجتماعية والثّقافية التي تستوعب مفاهيم الوقت الحرّ والتّرويج والتّسلية.

وتجدر الإشارة الى أنّ هذه السّوسولوجيا التي تحاول بناء اشكالياتها الخاصّة وموضوعها المتميّز ورهاناتها النوعية، تبقى لصيقة بالسّوسولوجيا الوطنية في عموميتها وباشكالياتها النّظرية والمنهجية ورهاناتها السّياسية والايديولوجية، والتي تتحدّد في جوهرها كسوسولوجيا نقدية تجاه الذات أوّلا، وتجاه السّوسولوجيا الغربية ثانيا، كما نظّر اليها عبد الكبير الخطيبي وآخرون، ملقبة على عاتقها استكمال التّحرير الفعلي للوطن والإنسان من سطوة "الأخر" ومن وهم "الذات" المثقلة بإرث الماضي وبعقافة بنياته المادية والفكرية. لقد أطّرت دعوة عبد الكبير الخطيبي الموسومة بـ "بالنقد المزدوج" إلى حدّ ما الخطوط العريضة للمسار الذي ستأخذه السّوسولوجيا المغربية؛ وتبعاً لذلك ستتّشكل سوسولوجيا الوقت الحرّ والتّرويج في بناء حقلها المعرفي من خلال مواجهة إشكالات نظريّة وميدانيّة تفرضها عليها محاورتها للسّوسولوجيا الغربيّة بالأساس والتي يمكن تلخيصها في ثلاث ثنائيات متقابلة:

1-Freidman. G, Op.cit, P 191

2-عبد الفتاح الزين، " في سوسولوجيا الوقت الحر: الإشكالية ووضعية البحث بالمغرب " على الرابط التالي:

<https://abdelfattahezzine.wordpress.com>

3-1- ثنائية التقليد/الحدثة:

تحت تأثير الثورات الفكرية والعلمية والصناعية والسياسية التي شهدتها أوروبا ابتداء من القرن 15 بزغ وعي متعالي يساوي بين تقدّم الغرب ونهضته وصدقية حضارته ومنظومتها القيمية كالعقلانية والعلمانية والفردانية والديمقراطية. لقد كرّست سوسيولوجيا القرن 18 المتشكّلة حديثا هي الأخرى نفس المماثلة ونفس الخطاطة التّصورية، فحينما واجهت "الأهالي" أو "الأشخاص الطيبين المتوحّشين" سرعان ما تخلّت عن علميتها وموضوعيتها، وانقلبت إلى إيديولوجيا عرقية تعيد إنتاج الأحكام المسبقة والكليشيات الجاهزة. إنّ الحدثة مزهوّة بفتوحاتها العقلية والعلمية ستقدّم نفسها لشعوب العالم كنظام متجانس من الحقائق والمسلّمات التي لا مجال لدحضها، أو التّنكر لها، فهي الفضيلة وقد تجسّدت في العالم الأرضي، وهي الحرّية وقد تحقّقت في التّاريخ، وهي سلّم التّقدم التّاريخي الذي يلزم صعوده من طرف كلّ الأجناس البشرية لبلوغ الكمال والرّفاه.

وبشكل عام وتحت تأثير نزعة " التّمرکز الغربي حول الذات " بقيت السّوسيولوجيا في بداياتها مشروعا هيمنيا ارتبط بالاستعمار وبمشروع " التّهدئة " وانتجت "أخرا" بدائيا ومتوحّشا. ففي المغرب أنتجت المعرفة الكولونيالية تعارضا وهما بين العرب والبربر، بين العرف والشريعة، بين بلاد المخزن وبلاد السّيبة وحاولت تأسيس قطيعة وانفصال تامّ بين تشكيلتين سوسيو ثقافيتين ظلّتا متجانستين لمئات السنين إلى أن اكتشف الفكر الكولونيالي تنافرهما المفترض. يرى عبد الله حمودي أنّ الصّورة التي أنتجتها هذه المعرفة عن البربري تنحصر في " الفورسية"، " الشّجاعة"، " حبّ المملدات"، " العنف والضراوة"، " إنّ كلّ البرابرة حسب الضابط جوستينار¹ على صورته "عاشقون لحرّيتهم"، "لا يثقون كثيرا في وعود الملوك"، " يستسلمون لمشيئة الله ويصبرون على ما يصيبهم"². وبذلك هم الأقرب إلى الجنس الرّوماني الأوروبي وهم الأكثر استعداد لقبول الحدثة وقيمها. أمّا صورة العربي المسلم فستختزل في الاستبداد والمحافظة، ففي كتابهما حول أهل فاس يستنتج الإخوان طاروا أنّ " الفاسي (ساكن مدينة فاس العريقة بحضارتها العربية الإسلامية) تفاخري: يحب استعراض ثروته"³، وأنّ سلوكه الاجتماعي يتميّز بالتّقليد والمحافظة ورفض التّجديد في كلّ المجالات بدءا بالمعاملات المدنية والاجتماعية والعلاقات الأسرية والجنسية، وصولا إلى الاحتفالات والأفراح والمتع. يقولان في هذا الصدد "كثير من الرّفاهية، ابتكار منعدم. في المعمار، كما هو الشّأن بالنسبة لكلّ شيء فإنّ الفاسي

1 - جوستينار هو ضابط ومنتدب ارتباط ومستشرق كتاب كتابا عن القايد الطيب الكندافي:

Justinard, L " Un Grand Chef Berbère, Le Caid Goundafi", Atlantides, Casablanca, 1951

2 - عبد الله حمودي " الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة " ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 2000، ص 154.

3 - Tharaud Jérôme et Jean « Fès ou les Bourgeois de l' Islam » Réédition, Ed. Marsam, Rabat 2002, p 19

يتبع التقليد¹، ويضيفان في موضع آخر "كل شيء يجب أن يحترم القاعدة حتى الرغبات، ولا شيء يجب أن يكون موضع تجديد أو ابتكار"².

أما اليوم، إذ أصبحت العرقية والتطورية وما سواها من الأحكام النمطية الجاهزة من الماضي الاستعماري، فإن بعض تجلياتها مازالت حية بشكل من الأشكال في بعض الانتاجات الفكرية الغربية (سوسيولوجيا التحديث والتنمية، الانقسامية، بعض المقولات الرائجة كـ "نهاية التاريخ" ودخول عصر "الليبرالية السياسية"... فلا زالت هناك اتجاهات بحثية ذات امتداد عالمي تشتغل بمنطق مماثل وتتبع مسارا مشابها: إذ تعلي من العولمة والليبرالية لتجعل منهما مبادئ شمولية مطلقة، وتجعل من مهمة استكمال الرسالة "النبيلة" التي رسمها أسلافها المبشرين والمستشرقين والمعمرين وجماعات المنميين واجبا "علميا" و"إنسانيا". يتعلّق الأمر بواجب مواجهة التقاليد والعادات المحلية، بمسح ومسح الهوية، بإلغاء الحق في الاختلاف ومحاصرته في الفضاءات والأوضاع والمواقف التي يتمظهر فيها. باختصار، تسعى شأنها شأن خطابات أخرى إلى إعلاء تاريخها الخاص إلى نموذج ميتافيزيقي، ومنطقها الخاص إلى قانون كوني، واختياراتها التنموية الخاصة إلى قدرة أو حتمية اقتصادية. وبالجملة فهي تدعي "تجريد الفكرة...وتجسيدها غير المشروط"³.

بداية، يمكن أن نبرهن بيقين كبير الرهانات السياسية والاقتصادية والثقافية الكامنة خلف هذه الصورة التي تأبى التخلي عن خلفياتها الانتمركزية، وبذلك تساهم في تبرير وشرعنة العلاقات التحكومية بين الأمم والدول والشعوب (سيطرة، استغلال، تبادل غير متكافئ، تنميط ثقافي، أمركة، عولمة الثقافة الجماهيرية والاتصالية...).

إن نقد هذه الخطابات من طرف السوسيولوجيا الوطنية لا يعني ضرورة الدفاع عن الغربية بأي ثمن، أو الاستغلال السياسي للحق في الاختلاف أو حتى إعادة إضفاء قيمة تفاخرية على أنسقة في التفكير والعمل منغمسة في التخلف والرجعية. فإذا كانت المنطلقات سليمة وتحظى بإجماع واسع: نمو غير متكافئ، اختلاف الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية، تخلف تكنولوجي كبير... فإن النتائج المستخلصة منها تبقى غير منطقية ومزيفة ومغلقة بالايديولوجيا في كلا الحالتين. فمن جانب الغرب فإن وصم الآخر بالبدائية، وردّ التخلف إلى عوامل سيكولوجية، عرقية وثقافية، وتحييد علاقات السيطرة والتبعية المثبتة منذ الاستعمارات في الكيانات التابعة، يعني بكل بساطة إرادة اختزال الآخر ومحو كينونته، وإلغاء وسائله الخاصة لعقلنة وأنسنة العالم؛ باختصار نفي ابداعيته الخاصة. أما من جهة الآخر، فإن حصر الصراع في بعده الثقافي الهوياتي، وتمجيد الذات والقيم المحلية ورفض فضائل العلم والعقل والتقنية يفضي في الأخير إلى تبرير الجهل والتخلف والاستبداد.

1- Ibid, p 19

2 - Ibid, p 51

3 -Baudrillard. J, « Violence de la mondialisation » In Le Monde Diplomatique, Novembre 2002, P 18

إنَّ سوسيولوجيا الوقت الحرّ باعتبارها قسما من السّوسولوجيا الغربيّة، عكست هي الأخرى نفس الصّور والخطاطات الفكرية، حيث بقيت موسومة بالتّعارض بين تصوّرين ومفهومين لأنشطة الوقت الحرّ: الأول تقليدي يدور حول التّقسيم الايكولوجي والدّيني للكون والعالم؛ والثاني حديث يستجيب لمقتضيات التّنظيم العلمي والتّقني لوقت العمل والترفيه. لقد امتدّ التّعارض ليشمل مفهوم الزّمن ذاته، فالأول مقدّس، دائري، تكراري ورتيب؛ والثاني مادّي، عقلاني وبروميثي.

وفي مجتمعات مرّكبة وانتقالية بالمعنى الذي حدّده بول باسكون كالمغرب، والتي تشير إلى ذلك التّمازج والتّراكب داخل البنيات الاجتماعية والدّهنية والسيكولوجية للكائن المغربي، حيث يبدو المجتمع المغربي كمجتمع يجسّد وضعية "الما بين"، Entre Deux التي تجعله يتأرجح بين مشروعين مجتمعيّين متناقضين، بين وضعيتين رمزيّتين متنافستين¹. وبشكل أكثر تحديدا بين الانخراط في الحداثة بكل حمولاتها أو الانكفاء على تصورات هوياتية تعطلّ الفاعلية التاريخية؛ فإنّ الملاحظة السّوسولوجية تؤكّد أنّ العلاقة مع الوقت الحرّ تستجيب لهذا التّراكب، حيث تتأرجح بين الاستمرارية والقطيعة بين السّجل التقليدي والحديث، بين المقدّس والزّمني، بين اللاّعقلاني والعقلاني، بين الجماعي والذاتي... فهي تحمل ملامح التّمط الأوّل كما تأخذ بمكوّنات النّمط الثاني في إطار أشكال من التّعايش والتّداخل السلسلين. إنّ إقحام أشكال جديدة من التّنظيم الاقتصادي والاجتماعي، وبشكل أكثر تحديدا انبثاق بنية رأسمالية حديثة للعمل وتديبر الزّمن، وما يرتبط بها من إدخال تصوّرات عقلانية وفردانية لتنظيم وتديبر الوقت الحرّ، أدّى إلى مزاحمة التّصوّرات التّقليدية أو المحليّة التي تشغل بمنطق الولاءات التّقليدية العصبوية والزبونية والقربانية والعائلية وغيرها، لكن دون أن تنتهي إلى إقبارها. لذلك يتعايش النّمطان في وعي الإنسان المغربي وفي سلوكاته ومواقفه، حيث نجده يزاوج بين أنشطة حديثة للوقت الحرّ وأخرى تقليدية، وفي أحيان أخرى يتمثّل ويمارس أنشطة ترفهية تتضمن دلالات حديثة وتقليدية معا.

إنّ السّوسولوجيا الغربيّة المتمركزة حول الذات تجد صعوبات في استيعاب بنية المجتمعات الانتقالية والمرّكبة والمجتمعات غير الغربيّة عموما، حيث أنّه رغم اقتحام التّحديث للنّسيج المجتمعي، إلّا أنّه لم ينجح في التّجذّر في العقليات والسلوكات. وبالنتيجة فإنّ ما تمّ إقصاءه داخل هذه السّوسولوجيا (الأشكال التّقليدية للعمل والوقت الحرّ، الأنشطة التّرفهية المندرجة في الطقوس الجماعية) سرعان ما سيطفو إلى السّطح، ليعلن عن نفسه كمكوّن أساسي في التّصور والممارسة لدى الأفراد والجماعات.

هذه الثّغرة في الموقف الاستمولوجي والنّظري ستنداركها السّوسولوجيا المغربيّة، التي بانخراطها في مسار معاكس، سيكون لها الفضل في إعادة الأهلية والاعتبار للأشكال التّقليدية والجماعية في تعريف

1 - Molino. J. «Notes critiques sur la culture au Maghreb», in «Nouveaux enjeux culturels au Maghreb », C.R.E.S.M, 1986, P35.

وتصوّر وممارسة الوقت الحرّ؛ وهكذا ستؤكّد وجود الوقت الحرّ في قلب ممارسات تقليدية (ك"العشوي"، "دارت"1، "طقس الحمام التقليدي"، "زيارة الأضرحة والمواسم"، "حفلات عاشوراء"....).

إنّ وحدات اجتماعية أولية مثل الأسرة والجيران والحي وجماعات الأقران، وفضاءات عمومية مشتركة مثل الحمّام والضريح والسوق والزّاوية ستصبح الحاضنة الأساسية لتجليّاته، لذلك من الضروري التّخلي عن الثّنائية المصطنعة تقليد/حادثة، والأخذ بالمقاربة الموضوعية للواقعة السوسولوجية كما هي في تبنينها وتوزانها وتغيّرها.

3-2- ثنائية الجماعة / الفرد:

لقد تمّت مماثلة الحداثة في الوعي الغربي كانتصار للفرد والعقل على قوانين التّاريخ والطّبيعة والإرادة الإلهية². لذلك فإنّ اكتشاف أهمية الوقت الحرّ في الحضارة الحديثة كانت بمثابة طفرة نحو الأمام في مسلسل إعادة الاعتبار للفرد كقيمة مستقلة وكغاية في حدّ ذاته. وبديهي ضمن هذا التعريف أنّ يتمّ التّفكير في المجتمعات غير الغربية التي لم تنجز حداثتها ولم تنخرط في تيارها، بمنطق تطوّر، غير تاريخي بمقتضاه تصبح تلك المجتمعات بمثابة كيانات لا تاريخية شمولية هوليسية، لا مكان للفرد فيها. إنّها مجتمعات القطيع (La Horde)، والتّضامن الآلي، مجتمعات الكلّ ضدّ الجزء، حيث السيادة الكليّة للجماعة على الفرد، للجهل على المنطق، إنّها العقلية قبل المنطقية كما تجسّدت في أعمال ليفي برون على سبيل المثال، والتي قسّمت الفكر البشري إلى عقلاني منطقي تجسّده العقلية الأوروبية ولا عقلاني قبل منطقي يجسّده الكائن غير الأوروبي، كائن السحر والخرافة والفكر الغيبي، وانتهت إلى إقامة قطيعة ابستمولوجية بينهما.

صحيح أنّ قيمتي الفردية والعقلانية لم تستطعا فرض نفسيهما في كلّ البيئات الحضارية والثّقافية بنفس الشّكل والمضمون والدّرجة مثلما فعلت في الغرب، لكن ذلك لا يسمح بالمجازفة بالقول أنّ هناك قطيعة بين هاتين التّشكيلتين، بل يمكن الإقرار بتواجههما وتساكنهما أو حتى تصارعهما في البنية الواحدة. باختصار، بحضورهما في النّسيج المجتمعي سواء في الحاضر أو في الماضي البعيد. إنّ العنصر الفردي كان حاضرا في البنيات القبلية قبل الاستعمارية، والعقلنة والحرية يمكن تلمّسهما في مواقف وسلوكات الأفراد وتفاعلاتهم، إلّا أنّها كانت في الأغلب هامشيّة وضمنية، ومحصورة في فضاءات معيّنة. ورغم أنّ هذه الملفوظات أصبحت تحتلّ منذ عقود مكانة أساسية في الاختيارات السّياسية الدّولتية والنّقاشات الايديولوجية والتّعبيرات الثّقافية والسلوكات والمواقف، فإنّ الأمر لم يصل إلى درجة الفردانية الغربية ولا إلى درجة تبني الموقف العقلاني الجذري. فلازال التحرّر من ثقل الأطر الاجتماعية التّقليدية -كالجماعة والاتنية والقبيلة والزّاوية- غير كليّ وغير ناجز. كما أنّ التّعبير عن الذات والمطالبة بالتّفرد وعقلنة التّصورات والسلوكات تواجههما جملة من العوائق البنيويّة أبرزها سلطة الجماعة والانغلاق الفكري والتّسلطية

1-Bouziane. B" Les relations sociales comme forme de loisirs", in « Sur la Ville Maghrébine » Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Marhaz- Fès, N° 9, 1994

2 -Touraine. A « Le retour de l'acteur », Fayard, 1984

كخطاطة ثقافية غير واعية تسرّبت إلى كافة الحقول الاجتماعية، بدءاً من التصوف إلى الحقل السياسي والاجتماعي¹. لكن مع ذلك فإن الديناميات الاجتماعية أصبحت تفرز هوامش وتعبيرات للفردانية والتحرّر والقيم العقلانية. ففي السياقات والمواقف التي يتوافق فيها منطق الجماعة مع منطق التّفرد، فإنّ الفاعل الاجتماعي يلبّي حاجياته السّيكولوجية والاجتماعية في إطار نفس البنية، حيث يشتغل هابيتوس الحقل الذي يتموقع فيه الفعل الفردي في تناغم وتكيّف مع متطلّبات الجماعة بشكل يسمح للتّفرد أن يطفو إلى السّطح والتّعبيرات الذاتيّة أن تجد مكاناً لممارستها. إلّا أنّه حينما تمتلك الجماعة القدرة المادّية والايديولوجية على الهيمنة، فإنّها تفرض منطقها على الفرد في اتجاه كبح تعبيراته وانتظاراته، مولّدة أوضاعاً وسياقات متوتّرة ومتعارضة، وفي أحسن الأحوال تبرز الحلول التّوافقية، المؤقّتة والخاضعة للمراجعة المستمرّة، وفي أسوأها تبرز مواقف وسلوكات التّمرد والرّفص. باختصار، إنّ تعريف وتصوّر الوقت الحرّ رهين بطبيعة العلاقات القائمة بين استراتيجيات الأفراد ومنطق المجموعات الاجتماعية وسلطاتها.

وإذا كانت الجماعة والتّسلطية حاضرتين ومؤثّرتين في المجتمع المغربي، رغم التّحوّلات التي يشهدها النّسيج السوسيو اقتصادي والقيمي، فإنّ ذلك لا يصل إلى حدّ ذوبان الفرد في الجماعة وإعادة الإنتاج الكامل للخطاطة التّسلطية، "خطاطة الشّيخ والمريد". إذ هناك هوامش وفضاءات ومجالات لانبثاق الوقت الحرّ، أي إمكانيات لبروز الممارسات والأنشطة التّرفهية الممارسة بشكل فردي وبغايات ذاتية.

إنّ الملاحظ هو أنّ أمكنة الفردانية تتوسّع يوماً بعد يوم، لكنّ تأثيراتها تتباين حسب الأوساط الاجتماعية والمجالية وحسب التّقسيمات العمرية والمستويات الثّقافية وكذا النّوع الاجتماعي... فإذا كانت فضاءات الفردنة التي تسمح للرجال بممارسة أنشطة الوقت الحرّ دون قيود واكراهات اجتماعية وثقافية قد توسّعت كثيراً خلال العقود الأخيرة، فإنّ الأمر ليس نفسه بالنّسبة للجنس المؤنّث، حيث تبدو هيمنة الجماعة البطريركية على مستوى مؤسّسة الأسرة و الزّواج و علاقات النوع بادية للعيان أكثر، وتؤثّر على التّقسيم الجنسي للأدوار والعمل و تدبير الرّمن والوقت والأنشطة المرتبطة بها، سواء كانت إنتاجية نفعية أو ترفهية غير نفعية.

3-3- ثنائية المقدس/المدنس:

مرّة أخرى يعاد إنتاج التّضاد الذي كان يسم الفكر الفلسفي الغربي بين العلمية الوضعية من جهة، والرّوح قبل المنطقية والسّحرية. الدّينية من جهة أخرى. إنّ سوسيولوجيا التّحديث التي لمع بريقها منذ خمسينيات القرن الماضي كانت في تناولها لموضوع تدبير الرّمن والوقت تقييم فصلاً تاماً بين نمطين: الأوّل مرتبط بالسّجل المدنّس أو الدّهري وخاضع للمنطق البروميثي، العقلاني والحسابي وفي إطاره تنتظم سلوكات واتّجاهات العمل والوقت الحرّ حسب مقتضيات مادية عقلانية صرف. أمّا الثّاني فذو طبيعة مقدّسة من خلاله تحال كلّ الأنشطة سواء الإنتاجية أو الاجتماعية أو التّرفهية إلى صيرورات ما فوق

1. عبد الله حمودي " الشّخ والمريد، النسق الثّقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة " ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 2000

طبيعية، وفي ذلك يتم التعاطي على قدر المساواة بين الثقافات، سواء تعلّق الأمر بمعتقدات احيائية بدائية أو بمنظومات عقائدية شمولية كالديانات السماوية، فكان بدميها أن يتم إهمال السجل الثاني بحكم طغيان التزعة العلمية الوضعية.

مقابل هذا التصور الاقصائي والإدماجي في نفس الوقت، أي الذي يرغب في إقصاء المحلي مقابل إعلاء من شأن المنتج الحضاري الغربي واعتباره نموذجا أحاديًا يجب أن يحتذى، تقترح المقاربة السوسولوجية النقدية للمجتمع المغربي وجهة نظر مغايرة تؤكد وجود استمرارية وتبادل بين الزمنين المقدس والمدنس، وهذه الاستمرارية تخترق كلّ المجالات بما فيها المجالات الأكثر علمانية كالمجال العلمي والمجال السياسي والتقني. ويعود هذا الإهمال الغربي إلى عدم استيعاب جيد لمنطق المقدس وآليات اشتغاله وعلاقاته وتمفصلاته مع المدنس. فحينما نأخذ على سبيل المثال أنماط تدبير الوقت لدى ساكنة قروية محدّدة ببساطة من طرف السوسولوجيا التحديثية ككتلة بشرية مشدودة إلى التقليد والمحافظة، فإننا نلاحظ أنّ زمنهم الاجتماعي ليس بالبسيط، بل ذو طبيعة مركّبة، ولا يحتوي قطيعة بين زمن العمل وزمن اللاعمل¹، فهو يتمفصل حول سجلين متداخلين ومتواصلين:

أ. سجلّ مدنس أو طبيعي يتمفصل حول دورة الإنتاج الزراعي أو الرعوي، ويشمل كلّ الأشغال التقنية والمادية للإنتاج الزراعي من تهيئة واستصلاح الأرض والري والبحث عن المراعي والاستثمار البشري من خلال قوّة العمل، وأخيرا إنتاج المحاصيل وتسويقها.

ب. سجلّ فوق طبيعي يتضمّن تدبير الوقت المخصّص لمجموع الأنشطة المادية والرمزية المرتبطة بالوظائف السوسيو ثقافية والدينية كالطقوس المرتبطة بالإنتاج الزراعي، والحفلات الدينية والزيّجات وزيارات المواسم والأعراس...

إنّ كلّ سجل يؤثّر على الآخر ويتلقّى تأثيره، حيث يؤثّر الزمن الطبيعي في ما فوق الطبيعي والعكس صحيح. إنّ أوضاعا مادية من قبيل تحسّن ظروف العيش وتزايد التّم وارتفاع خصوبة الأرض تؤدّي جميعها إلى تعزيز إضفاء الشرعية المادية والرمزية على المقدس بتجليّاته الطقوسية والاحتفالية.

4- نحو تجاوز الثنائيات:

إنّ السؤال الذي يطرح الآن هو التالي: هل هناك مكان لرصد إمكانية انبثاق الوقت الحرّ في إطار فرضية التداخل وتبادل التأثير بين المقدس والمدنس، والفردية والجمعي، والحديث والتقليدي؟

إنّ الملاحظات السوسولوجية والمعطيات التاريخية المتوقّرة تؤكد أنّ الجواب سيكون قطعاً بالإيجاب، بدهاءة، يمكن القول أنّ المجتمع المغربي قبل الاستعمار كأي بلد مسلم، سيخضع فيه تنظيم وتدبير الوقت لقواعد الدين. فقد أتى الإسلام بتنظيم جديد للوقت والزمن، حيث تمّ استبدال السنّة الشمسية المسيحية

1 - عبد الفتاح الزين، سوسولوجيا الوقت الحر والتنشيط الثقافي بالمغرب، المرصد الوطني لشؤون الطفولة، قافلة الكتاب، ط1،

بالسنة القمرية، كما أنّ تسمية الأيام وترتيبها السابق تمّ تغييره، بحيث أصبح الأسبوع يبتدئ من يوم السبت إلى غاية الخميس، واحتلّ يوم الجمعة مكانة مركزية باعتباره يوم عبادة وصلاة جماعية في المسجد، بينما في الغالب كان يوم السبت للترفيه والراحة والتّفرغ. ومن ناحية أخرى، فإنّ الزمن الاجتماعي كان منتظما حول العمل اليدوي بالأساس، وحول العبادة وأداء الفرائض، ونظرا لأنّ الإسلام يعتبر العمل عبادة ومكمّلا لها، فإنّ أنشطة اللّهُو والترفيه ستكون محط ازداء، لأنّها تلمهي المؤمن عن داء شعائره، "بل هناك من يرى أنّ أنشطة اللّهُو كان لا يتعاطاها إلاّ اسافل القوم وأرذلهم لعطالتهم"¹. لكننا نميل إلى اعتبار أنّ أنشطة الوقت الحرّ وجدت مكانا لها في المجتمعات الإسلامية، لكنّ ممارستها ظلّت تخضع لضوابط شرعية محددة. فالترفيه ظل موجودا، وإن كان هامشيا وممارسته كانت تخضع كلّيا للأخلاق الإسلامية على الصّعيد المعياري؛ بينما على الصّعيد الشعبي فإنّ الأمر مختلف بالنسبة لطرق وأساليب عيش وممارسة الكائن لتديّنه.

في دراسة لجون دوفينيو عن التّجمع الطّقوسي والاحتفالي لساكنة قرية "شيبكا" حول صلحائهم، يخلص الكاتب إلى أنّ هذا التّجمع يتمّ في إطار "التّنشيط، وانطلاق اللّعب"²، مع كلّ ما يحمله مصطلح اللّعب من دلالة على الفرح والمزحة والترفيه والتّحرر من السّلطة والرّقابة.

فقد تتفاجأ السّوسولوجيا المتمركزة حول الدّات، أنّه في فضاء شديد الانخراط في الرّوح الجماعية والخضوع للمقدّس تتوفّر درجة كبيرة من الحرّية يتمتّع بها الأفراد أثناء ممارسة الاحتفال، "فالبعض يحضرون هنا ببساطة من أجل تبادل الكلام، من أجل اللّعب بالكلمات، التّهكم من بعضهم البعض، سرد التّزاعات القديمة، استحضار المغامرات الفعلية أو الخيالية. إنّ اليوم ينصرف كاملا في هذه الحالة من نصف الخيال أو الحلم، من النّزهة العقلية، من التّرقيع الخيالي"³.

وفي دراسة لعبد الله حمودي حول الدّبيحة والأضحية وعلاقتها بالنّسق الثقافي بالمغرب يسجّل الكاتب وجود مكانة مهمّة للّعب والترفيه والتّسلية في طقوس الاحتفالات الشعبية التّقليدية كطقس "بوجلود" و"عاشوراء"⁴. فإذا كانت الاحتفالات الطّقوسية تلعب أدوارا أساسية في التّنشئة والتّعليم والتّلقين وتتأطر بالمقدّس والدّين والجماعة، فإنّها مع ذلك تفسح المجال للتّعبير عن الحاجيات والانتظارات الفردية والدهرية: كالتّعبير الحرّ عن الدّات، التّرفيه، الألعاب، قلب الأدوار الجنسية... وفي سياق آخر يرصد حسن رشيق نفس الملاحظة، وذلك من خلال دراسة الطّقوس والعادات المصاحبة لموسم سيدي شمهورش جنوب

1. عبد الفتاح الزين، نفس المرجع، ص 21.

2 -Duvignaut. G "Le Don du Rien, essai d'Anthropologie de la Fête"1977, Paris, p 159

3 -Duvignaut. G "Le Jeu du Jeu" Paris, Balland, 1980, P 28.

4 -Hammoudi. A " La Victime et ses Masques », Seuil, Paris, 1988

مراكش، حيث يكتب مستخلصاً أنه "لا يمكن فصل فكرة الموسم عن فكرة السوق وعن الاحتجاج. فموسم سيدي شمهروش يتضمن العناصر التالية: السوق، والرقص، والدَّبِيحَة واقتسام الضحية"¹.

ويمكن تعدد الأمثلة في هذا السياق، حيث يعتبر ذهاب النساء إلى الحمام الشعبي قصد الاستحمام، في نفس الوقت، طقس Rite واحتفال. فهو يخضع لمجموعة من القواعد والحركات المنظمة والمقننة بواسطة سلطة أخلاقية وثقافية واجتماعية هي ما نسميه الطقس، لكنّه يمنح أيضاً لحظة للاستحمام والاسترخاء والترويح. وكأي طقس اجتماعي فإنّه يمرّ بسلسلة من الاجراءات والاستعدادات، ويتكلف بإعادة انتاجه وإخراجه Mise en scène و ممثلون وممثلون يحظون بهذا التشريف بفعل السن أو الدين أو الجاه... حيث يسهرون على تلقيه وتمير أهدافه الخفية والعنوية. ففي طقس الحمام الذي يشغل حيزاً زمنياً يمتد من الصباح إلى المساء، تعتبر النساء خاصّة الأمهات، وكبيرات السن، بمثابة الحلقة المركزية فيه. ففي قاعة الاسترخاء يتمظهر النشاط الترويحي جلياً، حيث نجد بعض النساء يحضرن الشاي وأطباق الحلوى، ويتبادلن أطراف الحديث، ويتناقلن المعلومات والأخبار الخاصة بعالمهن. كما يوفر الطقس فرصة للتحرّز من رقابة الذكور، حيث يتبادلن النكت والمستملحات، ويحضر الجنس كعلاقة اجتماعية وكممارسات جنسية بشكل كبير في حديثهن. ويلعبن ويتبادلن الأدوار الجنسية الذكورية والأنثوية في جوّ من المرح والسخرية، ويكتمل النشاط أثناء غروب الشمس بتريد الأغاني والزغاريد واللعب والترفيه. باختصار، إنّ الحمام يصبح فضاء اجتماعياً وثقافياً لتجاوز المحظورات والطابوهات وتفريغ الطاقات المكبوتة للجنس المؤنث.

لكن للأسف، نلاحظ اليوم أنّ هذا النشاط الترفيهي بدأ يتراجع بشكل كبير، بسبب ظهور فضاءات عصريّة للاستحمام والتدليك salon de massage، لم تعد تترك مجالاً لتجلي الاتصال الجماعي والحميمية والتلقائية والتعبير عن الذاتية. فالحمامات العصرية أصبحت فقط فضاءات للاغتسال والاستحمام والاهتمام بنظافة وجمالية الجسد وأبعاده الأيروتيكية.

كما أنّ زيارة الأضرحة يمكن أن تشكّل فضاءاً للترويح خاصة بالنسبة للنساء. فإذا كانت الملاحظة السوسولوجية تسجّل تراجعاً مضطرباً لعلاقة الرجل بالمقدّس، فإنّها بالمقابل لا تشهد تراجعاً بالنسبة للنساء، حيث حضورها بشكل ملفت للنظر، لدرجة يمكن معها القول أنّنا أمام ظاهرة تأنيث المقدّس والعلاقة مع المعتقدات الدينية السحرية. وما يهمنّا تسجيله في هذه الورقة، هو علاقة زيارة الأضرحة بالوقت الحرّ والترويح. حيث نلاحظ أنّه ففي مدينة تاريخية كفاس تمثّل النساء أكثر الفئات التي تزور ضريح المولى ادريس بحثاً عن التبرّك والعلاج والترفيه. وإذا كان البعض يقصي الأنشطة الدينية والطقوسية من تعريف الوقت الحرّ، فإنّنا نرى العكس من ذلك، حيث إضافة إلى القداسة، فإنّ هذه الطقوس تمنح مساحة لتواجد المدنّس (النفسي والفردي) وإن بقي على الهامش لكنه موجود.

1 - حسن رشيق "سيدي شمهروش: الطقوس والسياسي في الأطلس الكبير"، ترجمة مصطفى النحال وعبد المجيد جحفة، دار إفريقيا للنشر، 2010 ص 15

إنّ الوقت الحرّ يندمج اندماجا كلياً داخل شبكة العلاقات الاجتماعية والطّقوسية والتّعبديّة. إنّ الضريح أو مكان الزّاوية يشهد إقبالا كبيرا على مزاره خاصّة من طرف النّساء اللّواتي يجدن في التّنقل في رحابه وقضاء بعض الأوقات في محيطه وممارسة الطّقوس المرتبطة بالزيارة... يجدن فضاء متميّزا للتّرفيه والتّسليّة والتحرر من سلطة المجتمع الذّكوري. ففي الفضاء المنغلق للأسرة فإنّ المرأة ستحاول البحث عن متنفس للتّخفيف من عبء الواجبات المنزليّة والتّحرر من شرطها القسري -سواء كان حقيقيا أو خياليا – من خلال الاستثمار النفسي لكلّ ما من شأنه أن يمنحها إحساسا بالتحرر والتّفرد (رقص، غناء، جذبة والألعاب الجسديّة، الكلام والتواصل). إنّ النّساء اللّواتي يحضرن إلى الموسم لا يبحثن فقط عن التّبركّ وقضاء الحاجات والعلاج، وإنّما كذلك يبحثن عن التّرفيه والتّسليّة وتطوير الرّوابط الوديّة وتحقيق الدّات والتّواصل المفقود في كنف المعاناة اليوميّة... وخلال هذه الطّقوس تحاول النّسوة الانفلات الواقعي أو الوهمي من شرطهنّ الاجتماعيّ.

ويعتبر نشاط تبادل الزّيارات بعد فترة الظّهيرة بين نساء الحيّ الواحد أو المدينة القديمة، والذي يعرف ب" دارت"، حسب أحد السّوسيوولوجيين المغاربة بمثابة أهمّ نشاط للوقت الحرّ الذي كان يمارس في فضاء المدينة الإسلاميّة¹. فهو عادة تتداولها نساء المدن القديمة واحيائها منذ عدّة قرون، حيث كلّ يوم ما بعد الظّهيرة تقوم مجموعة من النّساء بزيارة منزل إحدى جاراتهنّ، وذلك بشكل دوري على مدار الأسبوع.

وفي سياق مشابه، يعتبر روبير ايسكالي أنّ " العطل وأنشطة الوقت الحرّ التي يمارسها أكثر من ثلث المغاربة الحضريّين تدفع جزءا منهم إلى الإقامة في البوادي " عند العائلة"²؛ وهذه العودة للأصول جدّ مرغوبة، لأنّه بالإضافة إلى متعة اللّقاءات العائليّة والوديّة تضاف تكلفتها الهزيلة². والأمر نفسه يصدق على الأنشطة المصاحبة لبعض الطّقوس الدّينيّة الأخرى، فمثلا ما نلاحظه خلال شهر رمضان يؤكّد ذلك، فخلال هذا الشّهر الكريم يكون المؤمن مطالبا بالامتناع عن الأكل والشّرب والشّهوات من طلوع الشّمس إلى غروبها، وتخصيص أكبر وقت للتّعبّد والصّلاة والذّكر. لكن الأمر لا يقف عند هذا البعد الشّعائري، حيث على صعيد الممارسة تظهر أعمال وأنشطة متعدّدة تخرج عن إطار ممارسة الشّعائر. إنّ الصّائم وهو منهوك القوى جسميا بواسطة وثيرة الإمساك عن الطعام طيلة اليوم، سيحاول استعادة بعض من النّشاط وتجديد الطّاقة النّفسية خلال فترة المساء، وذلك بابتكار أنشطة متنوّعة للتّرفيه والتّفريغ. وهذا ما تقف عليه الشّواهد في أغلب البلدان الإسلاميّة، فخلافا للوثيرة الاعتياديّة لباقي شهور السنّة فإنّ هذا الشهر الفضيل يسجّل ارتفاعا ملحوظا في أنشطة الوقت الحرّ والسّياحة والتّرفيه واللّعب. وكذلك الشّأن بالنسبة لطقس "شعبانة" الذي يحتفل به المغاربة قبل حلول شهر رمضان بأيام قليلة. وهو في مظهره احتفال بقدم شهر رمضان بإقامة تجمّعات عائليّة أو للأصدقاء والاقارب تقام فيه الولائم، لكن تتخلّله معتقدات

1-Bouziane. B" Les relations sociales comme forme de loisirs", in «Sur la Ville Maghrébine » Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Marhaz- Fès, N° 9, 1994

2 -Escallier. R « De la tribu au quartier, Les solidarités dans la tourmente: l'exemple marocain» Cahiers de la Méditerranée, Villes et Solidarités, Vol 63: <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=9>

وطقوس شعبية يتم خلالها استحضار الجنّ والتّقرّب منه والتّبركّ به. وما يهّمنا أنّ هذا الطّقوس النّسائي بامتياز يفسح المجال خلال سريانه إلى تمظهر مختلف أشكال الرقص واللّعب والتّرويح، بشكل يتجاوز الحدود الاجتماعية المتعارف عليها، لا سيما الحدود الجنسية وتقسيم الأدوار في مجتمع ذكوري.

5- الخاتمة:

نخلص مما سبق ذكره، أنّه في ضوء الوقائع السّوسولوجية المتنوّعة، وتطوّر التّصوّرات والقيم والتمثلات الاجتماعية للشّغل والترفيه، أنّ سوسولوجيا الوقت الحرّ مطالبة بالتحرر من النّظرات الاقصائية التي تفضّل أن تنظر إلى العلاقات بين المقدّس والمدنّس، بين الفردي والجمعي، في إطار النّظرة الثنائية، نظرة التّضاد والتّعارض، وترفض فكرة أن الطّقوس والاحتفالات التّقليدية تدمج هي الأخرى وتقبل في بنيتها - بمستويات معينة - عنصر التّرفيه والمتعة. باختصار، فهي قادرة على إدماج كلّ ما يمنح للفرد إمكانيات الإثارة والاستعراض والتّحفيز والتّحميس.

ولا تتوخّى التّقليل من أهمّية التّعريف الرّائج للوقت الحرّ والترويح، ولا تنكر تجلّيه في العديد من الممارسات والمواقف الفردية في المجتمع المغربي، خاصّة في الفضاءات الحضريّة والعصريّة المرتبطة باقتصاد السّوق الرأسمالي وبمجتمع المعرفة والمعلومات، والتي تسمح ب بروز أشكال متعدّدة من الفردية والحرية وحرية الاختيار. فهي لا تؤسس خطابها المعرفي على القطيعة والتّضاد بين الثنائيات سالفه الذكر، بقدر ما تسعى إلى إبراز إمكانيات التعايش والاستمرارية بين الأشكال المختلفة للوقت الحرّ.

كما أنّ هذه السّوسولوجيا مطالبة بالكشف عن حقيقة أنّ تمظهر التّرفيه في أحضان الطّقوس الدّينية ليس خاصيّة جوهرية تسمّى المجتمعات التّقليدية، بل هي كذلك حاضرة داخل المجتمعات الصّناعية الحديثة، حيث تستبطن الاحتفالات الجماهيرية بعدا طقوسيا وجماعيا، وإن كان هامشيا. وفي هذا الصّدّد يكتب ديمازيدي بأنّه داخل هذه الثّقافة الحديثة يعاش الاحتفال كظاهرة للتّقنين والتّجانس. فهو لحظة لتكثيف حسّي كبير ولتجانس اجتماعي قوي¹. إنّ احتفال الكرنفال مثلا يحظى بشعبية كبيرة وسط الجماهير ويّجسد استمرار فعل المعتقدات القديمة في المخيال الجمعي، كفكرة عودة الأموات لتوزيع البركة والرّضى على الأحياء، كما تحمل احتفالات رأس السنّة الميلادية هي الأخرى أبعادا عجائبية وأسطورية، خاصّة لدى الأطفال واليافاعين والتي تعكسها الصّورة الميتولوجية للأب نويل Papa Noel مسافرا على أحصنته في الفضاء ومانحا الهدايا للأطفال.

وتكشف هذه السّوسولوجيا أيضا أنّه حتى الأنشطة التّرفهية الأكثر دهرية لا تنفلت من حضور الجمعي والطقوسي في طبيعتها. إنّ الأنشطة الرّياضية على سبيل المثال تحمل أبعادا اجتماعية وأحيانا دينية لا غبار عليها. فالرّياضات ذات المستوى العالي من الاحترافية والتّقنية والتنظيم والتأطير، والمعترف بها من طرف الهيئات الرّياضية الدولية (فيفا، اللّجنة الاولمبية الدولية...) تندرج ضمن هذا الإطار. وقد يعترض البعض

1 - Dumazedier. J « Vers une Civilisation du Loisirs », Ed Seuil, 1962

قائلا بأنّ الرّياضات الفردية وغير الاحترافية (الركض في الهواء...) التي يمارسها الهواة من دون خضوع لأية إكراهات والتزامات، تتعارض مع هذا المنطق، لأنّها تتّقدم كأنشطة فردية تمارس في استقلال تام عن كلّ إلزام، سواء كان دينيا أو مؤسساتيا أو جمعيا. إلّا أنّ الملاحظة الانثروبولوجية تؤكد عكس ذلك، حيث يحضر فيها كذلك البعد الطّقوسي، فالممارس للنشاط مطالب بالخضوع لعدد معين السلوكات الطّقوسية التي تتّسم بالتكرار والزّوتينية: الالتزام البدني، وجود نسق موضوعي من التّصرفات الواجب اتّباعها، ومجموعة من السنن والقواعد والهابتوسات التي يجب استدخالها لاكتساب أهلية ممارسة النشاط... إنّ هذه الرّياضات تجسّد المثال الأعلى للكمال البدني والروحي وقد أصبح بمثابة "اعتقاد ديني". وبالجملّة، فإنّ مسألة الوقت الحرّ تبين استمرار مفعول الخصائص الدّينية والطّقوسية في ذهن وسلوك الإنسان الغربي المتحضّر، وليست فقط خاصيّة ملازمة للإنسان "المتخلف" أو "البدائي" أو "التقليدي".

**تخييل الذات في "أرق الروح"
ليمنى العيد**

**Fictionalization of the self in Araq el rouh by Lebanese
writer Yumna Al-Eid**

د. فتحي فارس

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة تونس1

تونس

fathifares@hotmail.fr



تخييل الذات في "أرق الروح" ليمنى العيد

د. فتحي فارس

"أنا ... تلك الرغبات الصامتة وعلامة
الاستفهام والأحلام الغارقة في سؤالها. من
يترجمني؟ من يقرأني؟ من يرفع عن ذاتي
حجبها؟ من يكشف عن المضطرب في
دواخلي عن حاجاتي الغارقة في ظلمة
طفولتي."¹

الملخص:

تدرس هذه الورقة البحثية إشكال كتابة الذات في مؤلف "أرق الروح" للكاتبة اللبنانية يمنى العيد من جهة جنس الكتابة وهوية الذات المسرودة. فهي تهتمّ في مستوى أوّل بوجوه تخييل الذات في هذا النصّ والآليات المعتمدة فيه بالتركيز على ثلاث آليات تخييل أساسية هي آلية التلبس التجنيسي وآلية اللعب الضميري وآلية السؤال. وتعدّ الورقة في مستوى ثانٍ بصورة الذات المسرودة ومدى إسهام المادة المرجعية في تشكيلها (القراءة الإحالية)، وملامح الذات ومدى مشاركة المكونات التخيلية في بنائها (القراءة الاحتمالية).

الكلمات المفتاحية: كتابة الذات، سيرة ذاتية، تخييل الذات، يمنى العيد، "أرق الروح"، التخييل الذاتي.

Abstract:

This research article examines the problem of self-writing in the book Araq el rouh by Lebanese writer Yumna Al-Eid in terms of the genre of writing and the identity of the subject being narrated. It is first interested in the aspects of the fictionalization of the self in this text and the mechanisms adopted therein, focusing on three basic mechanisms of fictionalization, namely the mechanism of the literary genre, the mechanism pronoun play and the question mechanism. At a second level, the article looks at the image of the narrated subject and the degree of the contribution of the reference material to its formation, the characteristics of the self and the degree of participation of fictional components in its construction.

Key words: autobiography, fictionalization, self -writing, autofiction, Yumna Al-Eid, Araq errouh.

1- المقدمة:

حمل قطار الإبداع السرديّ إلى قراء العربيّة سنة 2013 زهرة جميلة من "غابة السرد" هي سيرة الأستاذة "يمنى العيد"¹؛ نصّ يغازل القارئ تارة ويستفزّه أطوارا بما ينشئ من عوالم التخييل من ذوات تزرع في تربة النصّ تتغذى منها وتغذيها كدود الأرض تماما؛ إذ يشرقُ سردُ "يمنى" في "سيرتها" الرهيفة "أرق الروح" من صندوق بوح شفيف، ومن وحي المكان (صيدا/بيروت/باريس) شمسًا محتشدة بضوء القصّ المضفور بحساسةٍ مرهفةٍ عاشقةٍ، ليضع الإنسان والمكان والزمان في سلّة مُعلّقة بين الصمت والكلام، تتناثر على حوافها بذورُ النداءات الذاتية والجماعية وهي تتنفسُ هواء الحكايات وتستنشقُ عبَق القصص بشغفٍ مريبٍ يؤرّق الروح. ذلك أنّ المؤلّفة تحيا في "أرق الروح" سردَ الحياة بسلاسةٍ عجيبةٍ وترسم حياةَ السرد برهافة الجبر، وتذهبُ بعيدا في أفق الذات وتتوغّل في متاهاتها، بانتظار نُضج الرطب في أشجار الحكاية ترد من قلاع قصيّة محجوبة هي قلاع السرد. غير أنّ أرقها المنغرس في جذور الفقد والحرمان مثل مساحة أخرى للقصّ تتفقدُ فيها يمى العيد خسائرهما الجميلة، وتحصي فيها خيانات السنابل التي غادرت حقولها، وتصقّي الحساب مع إرثٍ ثقيلٍ على الروح لا يمكن فكّ شفراته بسهولة ويسر، لذلك امتطت المؤلّفة صهوة المتعة الباذخة بحثا عن واحدةٍ أخرى غير النقد تحطّ فيها رحال مخلوقات السردية الأليفة، تبشّر بالجمال والحب والانتماء والمواطنة الإنسانية الراقية مشكّلة ذاتا مركّبة عميقة لا يقولها إلاّ الأدب- فنّ اقتحام المجهول.

ولا شكّ أنّ عديد الأسئلة تتناسل على عتبة هذا النصّ البكر، لكن لا نخال أنّ في وسع هذا المقال أن يحيط بهذا النصّ وقضاياها. لذلك، اخترنا أن نتعرّف إلى نصّ "أرق الروح" من شاغل مشترك بيننا وبينه هو أمر "الذات"؛ فحينما نقرأ هذا النصّ، تتجلّى لنا الحاجة ماسّة إلى تعرّف هذه الذات الساردة وصلتها بالذات المبدعة وما يشكّل "أناها"، ذلك أنّ النصّ يتداخل فيه مقاما السرد والكتابة، كتابة تعرف كيف تصيّر الحروف ذواتا وتنشئ عوالم الذات من ماء الخيال وطين الحياة. لكن كيف تمّ سرد الذات؟ وعلى أيّ وجه تمّ تخييلها؟

سنحاول دخول صومعة الكاتبة وندعها تعرض علينا بعض أسرار الذات والكتابة من باب التخييل، هذا المفهوم الذي منذ هاجر من الشعر إلى السرد، صار فيه مفهوما هاما ومصطلحا صالحا يعني قدرة السارد على الإبداع والاختراع والابتكار يمتلكها بثقافته وتأمله في العالم المحيط به، فيخلق بها، ممّا سمع ورأى وقرأ ولمس وتذوّق عالما جديدا مختلفا عن العالم المألوف وذاتا مبتدعة.

وإذا كان الذي يعيننا من التخييل إذا ربطناه بمسألة الذات هو بالتحديد "تخييل الذات في "أرق الروح" باعتباره ممارسة أدبية إنسانية تعرض الذات المؤلّفة عرضا تخييليا² ينأى بها عن التقديم السيرداتي

1 يمى العيد، أرق الروح، دار الآداب، بيروت، لبنان، 2013.

2 أنجز فاسون كولونا أطروحة بعنوان: "التخييل الذاتي: مقالة حول تخييل الذات في الأدب" ميّز فيها بين فهمين لتخييل الذات فهم ضيق هو ما ذكره "دوبروفسكي" حدّا للتخييل الذاتي كما أراده من نصّه "ابن" الذي جسّسه بـ"تخييل ذاتي" وفهم أوسع يعني "ابتداع مغامرات ذاتية ونسبتها إلى الذات وخلع اسم الكاتب على شخصية مدمجة في وضعيات خيالية³ فيكون محتوى الحكاية تخييليا وتبقى هذه الحكاية مع ذلك موحية بحياة كاتبها الثقافية والأخلاقية². وحدّد منظور بحثه على أساس أنّه "بحث في الظاهرة وليس في

المرجعيّ أو يمزجه به، فإنّه من المهمّ أن نوّكّد بداية هذا العمل أنّنا نميّر تخييل الذات fictionnalisation de soi¹ من التخييل الذاتيّ autofiction، ونقترح "التخييل الذاتيّ"² اصطلاحاً مناسباً لجنس سرديّ ذاتيّ ناشئ اليوم له مقومات تمييزيّة تشهد بها في سردنا العربيّ المعاصر نصوص كثيرة، أمّا "تخييل الذات" فنراه مصطلحاً يغطّي ممارسات كتابيّة عدّة تحضر فيها الذات مخيّلّة رغم أصالة التجربة الذاتيّة فيها، ويكون فيها التخييل تقنية في رسم الذات وتشكيلها ليس إلّا. وعلى هذا الأساس من التمييز الاصطلاحيّ نتبّع في نصّ "أرق الروح" وجوه تخييل الذات معتقدين أنّ نجاح نصّ "يمنى العيد" في تحقيق رهانه في تخييل الأنا والواقع معقود بالآليات في التخييل. وكثيرة هي آليات تخييل الذات التي اعتمدت في "أرق الروح"؛ إذ انبني فضاء المقول السرديّ في غالبّيته على التداخي والتذكّر والاسترجاع واستنطاق المشاعر والأحاسيس الداخليّة القصيّة والأخيلة والاستمهامات. فاستفاد النصّ من إمكانات أشكال كتابة الاعتراف والسيرة واليوميات وفنّيات الرواية والتخييل. وهذه الأدوات التخييليّة كلّها تضمن إضاءة ملامح الذات وتكشف ظلالها الداخليّة المعتمّة. وأمام كثرة هذه الآليات والوسائل والأدوات سنكتفي في حدود ما يسمح به هذا المقال بإبراز قيمة ثلاث وسائل في تخييل الذات هي التلبس التجنيسيّ واللعب الضميريّ والسؤال.

2- تلبس التجنيس: دسّ التخييليّ في الذاتيّ:

وسمّت "يمنى العيد" نصّها بـ"سيرة" يتعرّف إليها المتلقّي من خلال ذلك الملفوظ القصير الوارد أسفل عنوان النصّ، الذي يحدّد هويته الأجناسيّة. وورود هذا اللفظ نكرة غير موصوفة (فهي لم تذكر: سيرة ذاتيّة كما ينتظر) يجعل منه عتبة حقيقيّة، فهو لا يشغلّ فقط ضفّتيّ الحدّ الفاصل بين ما هو "داخل" جنس السيرة وما هو "خارجها"، إنّما يشغلّ أيضاً هذا الحدّ الذي يسمح بتنافذ "الداخل" و"الخارج"³ ما يسم هذه العتبة التجنيسيّة بسمة البينيّة أو التردّد، ويجعل لهذه العتبة "سيرة" - أوّل المجازات إلى متن النصّ-

الجنس" واختار عنوان بحثه "تخييل الذات fictionnalisation de soi" وليس "التخييل الذاتيّ autofiction" وعكّل ذلك حين ذهب إلى أنّ التخييل الذاتيّ ممارسة ضيقة لم تنتج سوى بعض النصوص القليلة، أمّا "تخييل الذات" فممارسة قديمة جديدة تمتدّ إلى دانته Dante في الكوميديا الإلهيّة بدايات القرن 17.

وبعد تعدد جملة من الآثار التي اشتغلت على "تخييل الذات" والأسماء التي عنيت بتخييل ذواتها في صور عدّة وبأقنعة مختلفة أمثال التايواني هونغ شان منغ والبيروفي فرغاس كلوزا Vargas Closa ودانته Dante وبروست M.Proust وفيليب سولار p.Sollers بعد هذا التعدد، يثبت الباحث أنّ "هذا الشكل من التخييل قد تخطّى كلّ الأعصار واخترق كلّ الأمصار والثقافات" وهو بذلك ليس جنساً مخصوصاً بزمن أو بمصر أو بثقافة دون أخرى وإنّما هو ظاهرة كتابيّة كما تشهد بذلك الأمثلة التي عرضها.

1 Vincent Colonna L'autofiction, essai sur la fictionalisation de soi en littérature, Doctorat de l'E. H.E.S.S., 1989. direction: Monsieur Gérard Genette/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, France P 10.....

2 فتحي فارس، التخييل الذاتيّ في السرد العربيّ المعاصر، دار زينب للنشر، تونس، 2020، ص 96.
3 في تقدير "جيرار جينات" رائد التنظير للعتبات النصيّة، أنّ السمة البينيّة لذلك الملفوظ المحاذي تكمن في كونه "أسمى من مجرد تخمّ أو حدّ فاصل: إنّ عتبة (...) تتيج لكلّ قارئ أن يدخل من غير حدّ صارم يفرق بينهما سواء أكان ذلك من جهة الدّاخل (أي النصّ) أم كان من جهة الخارج (أي خطاب القراء على هذا النصّ)

فاعليّة تداوليّة قويّة في توجيهها تلقّي هذا النصّ على أنّه بقصد المؤلّف "سيرة". غير أنّ ورود التجنيس نكرة يجعل من هذه العتبة أول فضاء يزاول فيه النصّ تذبذبه بين كونه سيرة و/أو سيرة مضادّة¹.

بين التجنيس العنوائيّ الذي ترسمه عبارة (سيرة) على غلاف "أرق الروح" وبعض عتباتها الأخرى (التصدير مثلاً...) المحيل إلى "الخيانة والتخييل والابتداع"، ينشأ ضرب من التعالق الأجناسيّ يكشف عن وجهه منذ الملفوظ العنوائيّ المؤسّس لخصوصيّة التلقّي وأفق انتظار القارئ، ملفوظ يجمع أمشاج السير ذاتيّ بالروائيّ، ويربط عرى التخييل بالتسجيل. فعلى الغلاف تجنيس صريح "سيرة" وبين الغلاف والغلاف ينتصب الخطاب كالمستدرك، فالتصدير يعيد التفكير في التجنيس من خلال إضافة عنصر "التخييل والابتداع" لتصبح "السيرة" فيها من المرجعيّ الذاتيّ ما لها من التخييليّ، أمر يصرف القارئ إلى دهاليز الذات وأنفاقها الحبلية بالمفاجآت المدهشة.

إذا تخطّينا العتبات إلى المتن، أدركنا نوسان النصّ بين "أنا" الكاتبة ساردة و"أناها" مؤلّفة مستبطنة ذاتها وأنا الشخصية المسرودة المقدودة من ماء الذاكرة المنسكب على البياض الورقيّ مغموراً في فيض من الخيال. والإغراء في النصّ قويّ بعقد المطابقة بين شخصيّة يمى الذي في عروقتها تجري دماء النصّ كأننا ورقياً وشخص يمى العيد (أو حكمت الدبّاغ) التي تتنسم هواء الواقع ملء رثتها كأننا مدنيتاً يولد ويسمى وينمو ويدرس ويوفّق ويحصل على الدكتوراه ويتحدّث عن أساتذته ورفاقه وأهله كما يصنع أهل السير الذاتية. فمن الممكن للقارئ أن ينصت إلى صوت الكاتبة تحثّ الكلمات وتستدرّ ذاكرتها لتستعيد أحداثاً وصوراً ونوادير حميمة من طفولتها في "صيداً" أو شبابها الطالبية في بيروت ينحت في الصخر من أجل بناء لبنان الحديثة يكون فيها الولاء للوطن لا للطائفة. "حكمت زمن مضى، لكنّها داخل يمى تطرح اليوم أسئلتها عليها وتوقظ ذاكرتها بزمن لا يغادر الذاكرة"². وفي النصّ ملامح كثيرة من كتابة المذكرات واليوميات: يرد على لسان الساردة "8-16 حزيران 1941 الأسطول الانكليزيّ في البحر مقابل القاسميّة وبالقرب من صيداً"³، وتستمرّ في سرد اليوميات: "16 حزيران تدخل القوات البريطانيّة" وعلى نفس المنوال: "13/7/1941 أعلنت الهدنة بين الجيشين المتحاربين"⁴ و"في حزيران سنة 1941 ..."⁵ يرد سؤقّ اليوميات في أسلوب تقريريّ توثيقيّ يداني في حيادته السرد التاريخيّ. وتتداخل كتابة اليوميات بأسلوب الكتابة السيريّة في استعادتها للماضي "حكمت زمن مضى، ... وتوقظ ذاكرتها بزمن لا يغادر الذاكرة"⁶ والاشتغال بالنموّ الزمانيّ للشخصيّة وتبّعه من الولادة إلى لحظة الكتابة وسرد سيرة المكان على مألوف الكتابة السيريّة: طرقات المدينة (صيداً) ضيقة لا تدخلها السيّارات ... وكانت هذه الطرقات لا تزال كما

1 Autobiographie ou anti-autobiographie

2 أرق الروح، ص 13.

3 نفسه، ص 25

4 نفسه، ص 26

5 نفسه، ص 87

6 نفسه، ص 13

وصفها ناصر خسرو (1061م) جميلة نظيفة... أمّا بيتنا فكان يشغل الطابق الثالث من دار كبيرة¹. هنا يعود الحنين بالساردة إلى بيت الطفولة بصيدا ف "ثمة أمكنة تبقى متميزة، تبقى مختلفة عن سواها اختلافاً كيفياً: موطن الولادة، منبت الحبّ الأوّل والشارع أو المدينة الأجنبية الأولى التي يزورها المرء في صباحها. إن هذه الأمكنة تحتفظ بصفة استثنائية، هي أنّها الأمكنة المقدّسة لعامله الخاصّ" كما يذكر "مرسيا إلياد". ويمتدّ التذكّر في الكتاب إلى استعادة أريج البيت وتاريخ العائلة، ووصف أجزاء البيت من غرف وحدائق ومقاعد وأرائك في دقّة تعكس رغبة في إعادة بناء البيت بواسطة الحكاية.

وعلى ضفاف هذه الكتابة المرجعية التي يمكن أن تقرأ قراءة إحيائية، تورق كروم التخيل كتابة تنثني أجنحة الحلم: "حنين إلى الفضاء الذي كان يحضننا وننمو فيه. وإلى ذلك القرب والتلاصق الذي أستعيد صورته اليوم معربشا عصر كلّ يوم على النوافذ التي كانت تتكئ على أفاريزها النساء ليروين حكايات الليل الفئات وشواغل الصباح الطالع كما كلّ يوم ... ونحن الصغار نعدّ الأيام على أصابعنا ونحلم بالسفر"². يدعم هذا الشاهد ما ذهبنا إليه من أمر القراءة الإحيائية من جهة ارتباط النصّ بالذات البيوغرافية، ولكنّه يقبل القراءة الاحتمالية من جهة صدوره عن "رؤية شعرية لماض متدنّر بالغواية وحبّ المغامرة والجرأة على الأمل في سياق خانق". وتقدّم الذات من خلال هذا التجنيس الملتبس ذاتاً ملتبسة هي الأخرى موزّعة على أكثر من "أنا" تعبّر بالأسئلة أكثر من السرد: "من أنا؟ هل أنا حكمت أم أنا يمني؟³ وتكتب ذاتا أكثر من أن تكتب عن الذات؛ تقول: أنا المسكونة برغبة الانطلاق دون أن أدري إلى أين؟ لعلّها رغبة الاكتشاف... اكتشاف المجهول، القادم، الذي هو غير هذا الزمن، الذي هو ولادة ما... معرفة ما... الذي هو أكثر ممّا أنا..."⁴.

يبدو النصّ بين العتبات والمتن، سيرة غير مكتملة أو "نصّاً ذا مضمون أوتوبيوغرافيّ ملتفّ على نفسه في شكل روائي"⁵، فيه يكون الاشتغال التخيليّ بإستراتيجية "الإيهام بتخييلية ما حدث ويحدث"، ومن هنا أهمية هذه الاستراتيجية التخييلية في بلاغة النصّ وإنشائيته، فأن يجتهد نصّ يمني العيد في جعل الواقعيّ تخييلاً (الإيهام بالتخييلية) يكمن عنصر التغيير السرديّ وجديد الكتابة السيرية في "أرق الروح": جديد يقحمنا في جدليات هذا النصّ ومواربته منذ غلافه وصفحاته الأولى، بتردد في إبرام العقد السرديّ الذي يوجّه القراءة ويفتح أفق الانتظار لممارسة فعالية التلقّي⁶. وينتقل هذا التردد المقصود في "أرق الروح" إلى

1 نفسه، ص 40

2 نفسه، ص 42

3 نفسه، ص 11

4 نفسه، ص 104

5 Michel Bertrand, langue romanesque et parole scripturale, essai sur Claude Simon, Paris, ed PUF, 1987,

p155

6 لا تزال السيرة الذاتية من أكثر الأجناس الأدبية مرونة، وعدم استقرار، حتى لتوصف أحياناً بأنّها (جنس مراوغ) وبأنّ مصطلحها نفسه يكتنفه الغموض واللبس ويعود ذلك إلى أمرين: الأمر الأوّل هو قربها من أجناس محابثة كاليوميات والمذكرات والرسائل، والشهادات، واقتراضها بعض آليات عمل تلك الأنواع، أو نظمها الداخليّة، وأشكالها التي تأثرت هي أيضاً بالسيرة الذاتية. وأمّا الأمر

القارئ انطلاقاً من اللحظة التي يأخذ فيها المتن مسارات تمتح من السيرة والرواية، من شفافية المرجع وكثافة التخييل معاً، ممّا يجعل منه نصّاً انتهاكياً ذا هويّة أجناسيّة متردّدة موزّعة بين السيرة الذاتيّة والرواية. ولنا أن نتساءل في ضوء ما تقدّم: لِمَ اختارت يمني العيد أن تضع نصّها في هذه المنطقة البينيّة؟ ولمَ هذه الكتابة التخوميّة litigieuse؟

يبدو الالتباس في الشكل الأجناسيّ اختياراً جماليّاً نابعا من خلفيّة مقاومة للتصلّب. فهذه الطاقة السردية على انتهاك المقولات الأجناسيّة "الثابتة" وهذه القدرة على التفكيك تمنع الشكل من الاستواء وفق قالب أجناسيّ سابق وتمنع المعنى من الاكتمال ليصبح محتملاً ممكناً من داخل الالتباس ذاته، وعلى هذا النحو يعلن "أرق الروح" أصالته إزاء أفق أجناسيّ اختار تشويشه. ولذلك التشويش أثر في بقية آليات تخييل الذات.

3- اللعب الضميري: جماليات الأنا:

يثير السؤال المضمّن في متن "أرق الروح" "من يكتب السيرة؟"¹ سؤالاً سابقاً طرحته السرديات وهو: هل يُمكن للذات أن تتحرّر من ذاتها عند تحوّلها من سياق الذات المنفصلة عن الموصوف إلى واصفة وموصوفة في الحين ذاته؟²، إذ استلزمت لعبة الضمائر في نصّ يمني العيد استخدام الأنا الواصف والموصوف بافتراض التماهي بين الأنا المؤلّفة والأنا الساردة أو المراوحة بينهما علناً أو ضمناً، مثلما تسعى أنا المؤلّفة و أنا الساردة، مُتداخلتين أو مُتباعديتين إلى التماهي الحكائيّ مع الشخصيات ومُجمل عناصر البنية السردية، وتوجيه الأحداث والحكم عليها دون الاكتفاء بوصفها.

فإجراء الخطاب في "أرق الروح" بضمير المتكلم يحيل إلى "السرد الحكائيّ المتماثل"³ استعارةً سرديةً تقارب، حدّ المداخلة، بين الأنا المؤلّفة والساردة والمسرودة. وتراهن هذه الاستعارة السردية على ضربٍ من علاقة التشابّه بين الواصف والموصوف سرّديّاً دون تغييب أحدٍ منهما. إلا أنّها تُحوّل وجه الشبه من وضع الانفلات (المُتخيّل الحرّ) إلى التقييد (المُحيل إلى ماهيّة الأنا السارد والمسروود معاً) رغم انزياحات الأداء الوصفيّ نتيجة اختلال الذاكرة الساردة أحياناً أو الخوف من الاستمرار في الاعتراف أو تداعيات كتابة الحنين وما يتشبّه للذات الكاتبة أنّه الأداء ذاته.

رغم السؤال الحائر المخترق للنصّ عمّن يكتب السيرة، فإنّ أمر سردها واضح بيّن، إذ حرصت يمني العيد على أن تظلّ لعبة الضمائر قائمة بين أنا المؤلّفة وأنا الساردة كي تزرع "أرق الروح" في سيرة "تخييلية" لا تفرّق

الثاني فهو الإكراهات والقيود التي تتحكّم في كتابتها، وتجعلها تسرب مضامينها وأشكالها إلى تلك الأنواع، يتخفّف بها المؤلّف من بعض اشتراطات كتابتها، كالسرد بضمير الغائب، أو اللجوء إلى التعديل والحذف، وركوب آليات التخييل.

1 أرق الروح، م. م.، ص 228

2 Jean-Philippe Miraux , « L'autobiographie, écriture de soi et sincérité » , France: Amand Colin, 1996, p 73.

3 يميّز ياب ليفلت (Jaap Lintfelt) السرد الحكائيّ غير المتماثل من السرد الحكائيّ المتماثل ويفصّل السرد الحكائيّ المتماثل " فيجعله ينقسم إلى ضربين من الأداء: ضرب أول يقوم على تسيير الأنا — السارد للأحداث و المشاركة فيها (Type auctorial) ، أمّا الضرب الثاني فينهض على تحوّل إحدى الشخصيات إلى سارد (Type actoriel) .

بين أصل مرجعيّ هو كتابة وقائع معيشة ضمن زمان ومكان مُحدّدين وبين حُلُم البدايات حلم الطفولة، فتتماهى الذاكرة والمُتخيّل ويجتمع المعيش المتذكّر والرمز التخيليّ، ويطفو وجود الأنا على سطح الحكاية حائرة متسائلة تُعلن بداية سيرتها: "من أنا؟ هل أنا حكمت أم أنا يمني؟..."¹. كذا البدء في "أرق الروح" رحم يتّسع لذات تصل أنا المؤلّفة بأنا الساردة. فيستمرّ لعب التماهي لإعلان بهجة الكتابة والرغبة في أداء الفعل السرديّ بفرح حزين حينما تستعيد الذات المؤلّفة البعض المكثّف من طفولة الاسم (حكمت /يمني) وتحوّل الذكرى إلى رمز رافد للحكاية لإكسابها قوّة الاندفاع التي يحتاجها فعل الولادة؛ يرد في النصّ: "كأنّ الـ"هناك" كان المدينة الحلم، الحلم الضبابيّ البعيد وراء بحرنا خلف الأفق.. كأنّ الـ"هناك" هو أنا التي سأكون، التي تسكنني وتدعوني لألدها. يمني.. سأعبر إلى يمني"².

وتبدو لعبة الضمائر في البداية غير ملتبسة نتيجة اشتغال السرد داخل دائرة الأنا (أتذكّر ...، أعود إليك لأعترف ...) هذا الضمير المتكلم المفرد الذي يُقارب أنا المؤلّفة ويتّجه بالخطاب إلى ضمير مخاطب مُفترض يختصر جميع إمكانات التلقّي وضمائره ووضعياته. فالسرد بضمير المتكلم أصل السرد السيريّ لما فيه من حميميّة وبساطة، وقدرة على التعرية؛ تعرية النفس من داخلها، بما مكّن هذا العمل الأدبيّ، خلال ذلك كلّه، من بناء جماليّة قائمة على عفويّة الذات في تعريها وانكشافها ... فقد اختارت المؤلّفة في "أرق الروح" أن تنسب البطولة لضمير الأنا، وألّا تضع الكلام في فم غير فمه. فجاء النصّ وهو يُروى بضمير المتكلم، في توهج وألق، إذ منحته الأنا صدقها، وحميميّتها، وعفويّتها، واندفاعها ... وخلعت عليه إنسانيّتها المكتوبة بدم "الأنا" ودموعها..... "كنتُ الأنثى التي تاهتُ بين الاسم والمسمّى"³. وقد وجدت يمني مجالاً أرحب للتعبير من خلال الانسحاب لهذا الضمير الحيّ والحميميّ المتكلم والمتألّم، المرن والمُنساب الذي يغمر النصّ بجماليّة خاصّة، سواء في مستوى سرد الذات (الذات ساردة) أو في مستوى تسريد الذات (الذات مسرودة)؛ تقول: "المدن الكبرى أمكنة لمعانقة الأنا بحريّة، لضياح يبثّ فيك الرغبة لاستعادة الذات. كنت كمن يبعثر ماضيه وما راكمته طفولتي ومراهقتي من مرارة وضيق ومشاعر بالفقدان والموت ... لكن لأعيد صياغة ذاتي، ألملم هذا الذي أبعثره متأمّلة متطلّعة إلى صورة جديدة له"⁴.

ومن طريف اللعب الضميريّ في "أرق الروح" إجراء "الأنثى" مكان "الأنا" وبقاء الخطاب دائراً حول الذات المتكلمة، إذ تميل المؤلّفة أحياناً إلى ضمير المخاطب "أنت" ينقل كلماتها عن نفسها، خاصّة حين يتمكّن سؤال الذات بها فتجرّد من نفسها ذاتاً تخاطبها فتنشئ من الذات ضمير المخاطب ليكون فضاء الحوار مع الذات وفرصة لمعرفتها؛ تذكر الساردة في الصفحة 227: "ومن هي هذه الأنا؟ هل أنا هي؟ حكمت التي حكيت حكايتها، أم هي أنت التي أخاطبُ وتورجحي فاتحة لي نوافذ لأعبر منها إلى ما يبدو لي الآن مجرد وهم؟... فتقدّم إلى القارئ مادّة سيريّة عن ذاتها من خلال الآخر الذي تكلمه في "أناها" وسيرتها. وهو أسلوب

1 أرق الروح، م. م. ص 11.

2 نفسه، ص 200

3 نفسه ص 15

4 نفسه، ص 42

في سرد الذات طريف لطيف ممتع جالب للتصديق لأنه يوضع في فم غير فم السارد، ويروى على لسان غير لسانه فيأتي أمعن في التوثيق.

وفي هذا المستوى يتعقد نظام الإضممار في المتن السيري ليمنى العيد، فيتمّ التلاعب بالضمائر، وتكون المراحة بين المتكلم والمخاطب والغائب حديثا عن الذات وحكيًا لقصتها. ففي ملفوظها المنسوب إلى الأنا وتدخلاته وتعليقاته وشكواه ونجواه مادة "سيريّة" تخطّ بعض ملامح الذات (ولدتُ مقتنعة (ص 17)، كنتُ مريكة بعلاقتي بذاتي (ص 14)، وأنا أئنّ مخنوقة الصوت من خوفي (ص 31)...)، وفي بعض مواطن النصّ تقام المسافة بين الأنا الساردة والأنا المسرودة لتأمل الحال، فتنفصل الذات إلى ضميرين، ويكون اعتماد ضمير الغائب "فرحةً كانت بحياكة الشال الصغير (تقول هذا عن نفسها ص 66)، و"راكضةً وصلتُ الطفلة إلى قرب باب المدرسة..." (ص 72).

على هذا النحو، يُظهر التقدّم في النصّ وفصوله تشقّق هذا الضمير الواحد (أنا/ ت) إلى مختلف الضمائر المتشابهة في متن النصّ. "ألهدا أكتبُ عنها (يمنى) اليوم، غير ما كتبتُ هي طوال سنوات؟¹؛ فإذا الخطاب يضعنا أمام ضميرين يحيلان إلى نفس المرجع: أنا المتكلم (أكتبُ يمنى)، وهي الغائبة (عنها يمنى). وهذه الصورة يدخلنا الجانب اللغويّ (رواية النصّ بضمير المتكلم) الدال على العائدية، في مأزق سرديّ تتعقد معه المسائل. في هذا المستوى يكون "السارد السير ذاتي غير ملزم بأيّ تحقّظ بإزاء ذاته، والتحدّث باسمه الخاصّ، بسبب تطابق السارد مع الشخصية، كما يبيّن جيرار جينات G. Genette الذي يثير المشكلة من زاوية وجهة النظر، فيجعل التبئير الوحيد من زاوية نظر السارد الشخصية، يتحدّد بالعلاقة مع معلوماته الحالّية باعتباره ساردا، وليس بالعلاقة مع معلوماته الماضية بوصفه بطلا، أي أنّ اتجاه السرد لا يبدأ بشكل خطّي، كما هو في الحياة التي عاشها في الماضي، بل الحياة التي يروها الآن جزءًا من ماضيه"². وإذا أنعمنا النظر في موضع المتلقّظ المحدّد بضمير المتكلم في "أرق الروح" تراءت لنا ثلاثة أنوات تتحرّك في فضاء النصّ هي:

- أنا المؤلّف الحقيقيّ المعلن صراحة اسما ولقبا وفق الميثاق السيرذاتيّ بأنّه صاحب التلقّظ المندرج في المتن .
- أنا السارد المنتزّل في متن النصّ، بكونه سردا ذاتيّا، واحتكاما إلى التبئير الذي سينفرد به.
- أنا الكائن السيريّ الذي سيتعيّن بأبعاد محدّدة نسبة إلى الأفعال والوصف والمحدّدات السردية داخل العمل نفسه³.

1 نفسه ص 228

2 جيرار جينيت وآخرون: وجهة النظر من السرد إلى التبئير، ترجمة ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، الدار البيضاء 1989، ص 67.

3 حاتم الصكر: مرايا نرسييس: الأنماط النوعية والتشكيلات البنائية لقصيدة السرد الحديثة، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1999، ص 146.

هذه الأنوات التي يختلط فيها النحويّ بالكتابيّ والسرديّ تدعو إلى السؤال عن إمكان التطابق بين المؤلّف والشخصية والسارد في ضوء رغبة الساردة في التعدّد "أودّ أن أدخل في التعدّد ... أودّ أن أكون أكثر من أنا"¹، وفي ظلّ حرص السرد في "أرق الروح" أن تظلّ لعبة الضمائر قائمة بين أنا المؤلّف وأنا السارد وسعيه إلى الإلباس بينهما كي تنزع "سيرة يمني" في الأخير إلى التخييل الذاتي الذي لا يميّز بين أصل مرجعي هو كتابة وقائع معيشة ضمن زمان ومكان مُحدّدين وبين أحلام الذات واستمهاياتها التي سكنت تجاوي النصّ وأكسبته صفة المعيش المتذكّر والرمز التخيليّ.

وهذا التنوع في المتكلمين مع ثبات المتكلم عنه، وهذا للعب الضميريّ الدائر حول "الأنا" يبعثر الذات ويعدّد المنظورات المرتبطة بوعي المؤلّف وتكوينها الثقافي والاجتماعي في ضوء خصوصيّة تجربتها الفرديّة وتاريخ الذات الجريئة التي تتطّلع إلى الكشف والمكاشفة والانكشاف عبر صراط الكتابة "أودّ أن أبداع حياة لي ... ليس السفر ولا الدكتوراه ولا الزواج ولا الأولاد سوى شكل من أشكال إبداع حياة مدهش وجميل... غير أنّ الكتابة هي ما بقي مهوّم داخلي ويطلق روعي"².

ويجد تنوع الضمائر واللعب بنظامها في "أرق الروح" معناها في الارتباط بمسألة الهوية وعلاقة هذه الضمائر بالاسم العلم³ واستراتيجيات سرد الهوية في هذا النصّ.

إذ تبدأ حكاية الضمائر مع الاسم المحال إليه منذ السطر الأوّل من السيرة: "من أنا؟ هل أنا حكمت أم أنا يمني؟ ورغم تعبير الاسم العلم في نظريّة العلامة اللغويّة على مُعيّن صارم التحديد، ورغم اعتباره "سيدّ الدوال"، ورغم "وظيفته التعيينيّة الصرفة أي تمييز شخص أو شيء وتفريدهما بواسطة بطاقة مخصوصة"⁴، فإنّ للاسم العلم مع هذا النصّ حكاية خاصّة حتّى ليتمكن أن نعدّ "أرق الروح" سيرة الاسم العلم "كان لاسمي حكاية أخرى"⁵، لذلك فهو "يقترضني منّا استكشافاً وفكاً لرموزه ... إنّه دليل ضخم، دليل مفعّم دوماً بمعنى مكثّف لا يمكن لأيّ استعمال أن يقلّصه أو ينفيه"⁶، فهو في "أرق الروح" المبتدأ وهو الإشكال في النصّ والحياة. إذ تفترض العلميّة أن يكون الاسم واحداً حتّى يكون علمًا وعلامة ولاة وتعرّف وهويّة، إلّا أنّه في النصّ متعدّد يمزّق الشخصية بين هويّات متنوّعة (حكمت) (كما سمّاها والدها)، يمني (كما سمّت نفسها واشتهرت في الوسط العلمي والأدبيّ))، فكانت هي "الأنثى التي تاهت بين الاسم والمسعى" وتاه عنها كيانها بين "حكمت" التي أريد لها أن تكونها، ويمني التي أرادت هي أن تبدها "أودّ في أعماق أعماقي أن أكون يمني لا حكمت الاسم الذي راح مع الأيام يؤزّقني"⁷. لكنّ هذه الرغبة وذاك السعي إلى التخلّص من "حكمت" لم يكن كافياً لمحوها، فظلّ الاسم وما يختزنانه من دلالة يصطرعان على أبواب

1 أرق الروح، م.م. ص 13.

2 أرق الروح، م.م. ص 203

3 فتحي فارس، التخييل الذاتي في السرد العربيّ المعاصر، دار زينب للنشر، تونس، 2020، ص 246.

4 S. Kripke, la logique des noms propres, Paris, éd. Minuit, 1982, p.37.

5 أرق الروح، م.م. ص 14

6 R. Barthes, Le degré zero de l'écriture, Seuil, coll. Points essai, 1972, p.124.

7 أرق الروح، م.م. ص 12.

الكيان؛ وفي القول الآتي شاهد على احتدام الصراع في جنبات الذات: "أنا يمى أقول. فهل طوى الزمن حكمت أم أن يمى وحكمت لا تزالان تتصارعان في داخلي؟"¹ هنا يتحوّل خطاب الذات إلى خطاب مغرّق في التجريد، وينقطع عن المرجعية التي يوهم بها تجنيس "السيرة" ويتحرّك تدريجيًا نحو مرجعية ذهنية هي في النهاية ضرب من تخييل الذات وتأمّل وجودها في أرض الوعي: "تبدولي يمى أحيانًا مجرّد معادل للكتب التي كتبها، لحبل من الكلام والأفكار للغة تغرّبت بها عن حكمت..."² ولكنّ هذه الاستراتيجية لم تفلح في حسم هذا الصراع ف"ها هي حكمت تستيقظ داخل يمى غريبة لكنّ تلك الغربة لم تفارقها. راكدةً بقيت حكمت تحت جلد يمى مستقرّة في دمها، تتنفس بخفاء نسمات روحها"³ وعبثًا تبحث يمى عن "التحرّر من ذلك الصراع الذي ما زال يضرّم النار في عالمها"⁴، ففي هذه اللحظة على مشارف ولادة الكيان، تعيش الذات أقسى وعيها في تمزّق جليّ بين أنوين: أنا الشاهد على ما يجري من الأفعال (مشهد الحركة) وفيه انفصال بين الضمائر بيّن، وأنا المتأمّل للأحوال (مشهد الوعي) وفيه اندغام للضمائر حتّى تُرى الأنا في الآن نفسه أنا ذات وموضوع، متأمّلة وعنصرًا من عناصر العالم الذي تتأمّله، بل هي أنا مزدوجة؛ متعالية على عالمها المرويّ ومضمّنة في داخله. في هذه اللحظة على مشارف ولادة الكيان تعيش الذات الساردة أقسى وعيها في تمزّق جليّ بين صوتين:

■ صوت يلحّ في استبقائها ضمن السائد "جسد ضاق به العالم"⁵.

■ صوت يستحقّها على الفعل وصناعة الذات "لم أنس حلم الأنا.. أناي بأن تكون"⁶.

ومن الأعماق يُناديها هاتف الرحيل من قاع خوفها لكي لا تفقد الأمل في حيرتها العالية الناجمة عن الشعور بالاغتراب والحنين إلى المفقود؛ تقول: "أين أنا؟ وماذا تريد منّي هذه الأنا؟ ومن هي هذه الأنا؟ هل أنا هي؟"⁷ من هذه الحيرة تسرح الذات راحلتها رغم متاعها الشحيح، بحثًا عن "سندباد" فيها يغامر موعلا في بحر المعنى الذي يتطلّب التذكّر والحنين لمواجهة العزلة والنسيان، ومقاومة الشعور بالخوف واليأس وسط أكوام الخراب الوجودي الذي ترسمه لوحات السرد في "أرق الروح". فسفر يمى من ذات "حكمت" إلى ذات "يمى" هو ما مكّنها فنيًا من مواصلة البحث في أسئلة كينونتها كأنّها تُحرّض أدها على القول والبوح بما يُبقي الأمل لديها حيًا.

من هذا الصراع الذي لم ينته بين يمى وحكمت ومن انتشار الذات بين هذه الضمائر المتعدّدة ترسم الهوية السردية. كما علكتها يد الساردة من طين الحياة وماء الكلمات، هوية حيّة مركّبة حائرة في ذاتها تجعل

1 نفسه، ص. 12.

2 نفسه، ص. 12.

3 نفسه ص. 13.

4 نفسه ص. 13.

5 نفسه ص. 15.

6 نفسه ص. 154.

7 نفسه ص. 227.

من السرد منصّة انطلاق لمحاورة هذه الذات والتعرّف إليها ومن السؤال أداة أخرى في تخيلها والتعبير عن حيرتها.

4- التخييل السؤالي: أرق الروح:

قارئ "أرق الروح" في عمقها لا تبدو له هذه السيرة مشاهد سائبة من زمن منفلت يلاحق فيه الخطاب الخبر ولا هي سحابة ظليلة من ذكريات ينفثها صدر ذات ضاقت بها الفضاءات و"أزقت روحها" أسئلة المنزلة والوجود، ويكتشف خلاف ذلك، أنّها عالم سيميائيّ متكامل ينشأ وينمو في رحم ذاكرة غير رحيمة تبذر فيه يميني أسئلتها برؤية المبدع المفكّر، عالم سيميائيّ فيه تتخفّف الذات من حملها وتتخفّى وتتجلّى في الحين ذاته.. و"لا سبيل إلى تجسيد مشروع كهذا إلا بالتماس الكتابة أداة لصهر الكيان وتأليفه في رؤية موحّدة قادرة على اختزال مغامرة الأنا الزمنية واعتصارها في معنى كليّ يفرزه الملفوظ السيرذاتي"¹. ينطلق هذا المشروع من أنّ الأنا "غير متصالحة مع أنوثتها وإن كانت لا ترفضها، لكنّها لا تعيش امتيازاتها التي وهبتها الطبيعة، ولا تتجرأ على حوارها أو التعرّف إليها في مرآتها المكسورة، مرآتها التي تشظّت باكرا وتركبتها للصمت"². فكانت الكتابة في "أرق الروح" اختراقاً لأسوار الصمت وحوارا مع النفس في أداء سيريّ متميّز بناء وأسلوباً؛ إذ يختلف الخطاب السيريّ فيما بنزوعه إلى السؤال والارتباب خلاف ما نقرأ في مألوف السيرة الذاتية من خطابات الإثبات والإقرار. إذ تغمر هذا النصّ الأسئلة من كلّ جوانبه بها يُفتتح ("من أنا؟ هل أنا حكمت أم أنا يميني؟) ومنها يتولّد وينمو ("أين أنا؟ وماذا تريد منّي هذه الأنا؟ ومن هي هذه الأنا؟ هل أنا هي؟) حتّى غدت الأنا "علامة استفهام"³. فأغلب الأسئلة أسئلة هويّة ترتبط بالجنس (الأنثوية الملمجومة)، والاسم (يمينى أم حكمت) واللقب العائليّ (العيد/الصباغ/المجدوب) وتمتدّ إلى الأسئلة التي "تؤزّق وتغرس الوجود في الضلوع"⁴. يمثّل السؤال إذن الهوية الأسلوبية لهذا النصّ السيريّ، فلا نعرث فيما قرأنا من سير على هذا الحضور الكثيف للاستفهام بأنواعه ما يجعل "أرق الروح" سيرة طلبية تطلب الذات وتكتبها أكثر ممّا هي تسردها وتكتب عنها. والطريف أن يتحوّل السؤال سبيلاً إلى تخييل الذات تخيلاً أصيلاً من خلال التركيز على ما يولّد السؤال وما يولّده السؤال، ومن ثمّ العبور إلى بواطن الذات وتأمّلاتها وتهبّواتها، فيتنزّل النصّ بذلك على أبواب السيرة الفكرية "intellectuelle autobiographie"؛ تقول: "أنا ... تلك الرغبات الصامتة وعلامة الاستفهام والأحلام الغارقة في سؤاليها. من يترجمني؟ من يقرأني؟ من يرفع عن ذاتي حجماً؟ من يكشف عن المضطرب في دواخلي عن حاجاتي الغارقة في ظلمة طفولتي."⁵ ولعلّ السؤال أفضل تعبير عن هذه الذات الحيرى و"الدواخل المضطربة"، لذلك أحلته المؤلّفة مكانة كبيرة من مساحة

1 جلييلة طريطر، "مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث"، تونس، مركز النشر الجامعيّ ومؤسسة سعيدان للنشر، 2004. ص47.

2 أرق الروح، م.م، ص130

3 نفسه، ص201

4 نفسه، ص239

5 نفسه، ص97

النص تكاد تمسح ربع المكتوب، فقد أحصينا ما يقرب من خمس وأربعين ومائتي (245) جملة استفهامية تثبت هذا الانشغال باستنطاق الذات عبر "أسئلة لا تموت"¹. وقد بذرت المؤلفة في النص بعض "علامات" التفكير تحث بها الذات على التأمل من نوع "أفكر، أقول،..." فكانت مؤشرات المرور من الذاكرة إلى تفكر ما جرى والعبور من الوقائع إلى الفكر، ومن الخارج إلى الداخل ليصبح السرد جوائياً ينقل مناخات الذات بعد تشكيلها خطابياً برؤية ناظمة تلمّ شتاتها وتذيب الفواصل بين المرجعي والذاتي وفق منظور ينهض على "تبعيد" *distanciation* تنقسم له الذات ناظرةً ومنظورةً سائلةً ومسؤولةً، ويستنطق فيه التفكير التذكّر استنطاقاً "يذهب إلى ما تحت طبقات الوعي"²، ويغوص عميقاً بالسؤال مغوّل التفكيك الأساسي في "حقيقة" الذات يستجليها ليجعل من "فضاء الكتابة السيرذاتية فضاء تبعيدياً وتقويمياً بالأساس"³ سمّاه "بول ريكور" بالحكم التأملي (*le jugement réflexif*).

يجثم السؤال بأشكاله المختلفة على صدر النص في سيرة يمى العيد ويحتل مساحة هامة من الخطاب فيها، تعويضاً عن أزمنة الصمت وثأراً منها "يراودني السؤال عن معنى ما أرى ولا أسأل. لم تكن نسال، كنّا نصغي ونرى ونسمع ولا نقول"⁴ ويرد في موطن آخر من النص "السؤال ملجوم، مطوّق بالصمت"⁵، غير أنّ معناه الأكبر يكمن في تعبيره عن حيرة الذات في ذاتها وما حولها وفي تقديمها ذاتاً تقبض على جمر السؤال تمسكاً بـ "حكمة اللايقين"⁶. ينتهي بنا هذا القسم إلى تبيين حرائق السؤال المشتعلة في كلّ مكان من السيرة وفي كلّ ركن من أركان الذاكرة، فرأس "يمى" تنور يفور ولبنان حرائقها في كلّ فجّ: حرائق الطائفية الظاهرة لا تخلف إلا الرماد والسواد، وحرائق باطنة هي حرائق الأكياد على الأطفال والشباب ومستقبل البلاد.

من هذه الزاوية، قدّمت الذات بهذه الوسائل التخيلية ضمن منظور لا يعتقد في حقيقة مطلقة أو مرجع لا يقبل التشكيك، بل سردت علينا في ثورة شكّ حملها السؤال إلى كامل أرجاء النص، به وسّعت المؤلفة المسافة بين الذات الساردة والذات المسرودة لضمان اكتشاف هذه الذات الأخرى، فـ "البحث عن الهوية في هذا الشكل التعبيريّ يقوم على تفكيك هذه الهوية وتمكين الكاتب من معرفة أعمق بذاته واكتشاف مختلف وجوهها ونسخها *ses versions*"⁷. ومن زاوية أخرى، تقرّب صورة الذات كما يرسمها السؤال الدائم اللاهث وراء الحقيقة، "أرق الروح" من المشروع السردى الافتراضي⁸ ما يدفع القارئ إلى تحري ذاتية

1 نفسه ص 128

2 نفسه، ص 11

3 جليلة طريطر، مرجع سابق، ص 87.

4 نفسه، ص 32.

5 نفسه، ص 33.

6 العبارة لميلان كونديرا من كتابه "فن الرواية"

7 Sébastien Hubier, Littératures intimes: Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction, Armand Collin, Paris 2003, p79.

8 السيرة الذاتية في أدبنا العربي كانت غالباً مشروع الذات تسعى به إلى القارئ للتأثير فيه وتغييره خاصة مع الكتابات التقديمية أمثال غادة السمان في القبيلة تستجوب القتيلة، ونوال السعداوي في "مذكرات طيبة" و "مذكراتي في سجن النساء"، وفدوى طوقان في "رحلة جيلة-رحلة صعبة"، ولطيفة الزيات في "حملة تفتيش: أوراق شخصية"

المعنى السيرذاتي بما يعنيه من استعارة البناء الحكائي بكل ما يحتمله مصطلح الحكاية من طغيان التخيل والصناعة اللفظية على التعيين، أكثر من تحري صدقية السرد الذاتي. إذ يظل الصدق في السيرة الذاتية باعتباره حدًا أخلاقيًا "مجرد محاولة" بعبارة إحسان عباس¹ يحدّ منها زمن الكتابة، بما أنّ فعل الاسترجاع والاستعادة بواسطة الذاكرة يتمّان في الحاضر، ذهابًا إلى الماضي بطريقة الانتقاء التي تسمّيها يمني العيد "الاستنساب" و"عجز الكتابة عن استعادة كل أبعاد المحكي، بل اجتزاء وأحيانًا تقديم وتأخير الوقائع كما يقتضيه السياق"². واعتبار "أرق الروح" مشروعًا يجعل من سيرة يمني العيد ملفوظًا حجاجيًا يقارع أطروحات الآخر، ويجعل حقيقة هذا النصّ منوطة بمغزاه الحكائي والمغزى الحكائي. مجال استعراض القدرات القصصية واللغوية والحجاجية. كامن في التفاعل مع من تسبّب في توريث الذات الساردة إرثًا ضخما من العقد والآلام. فكان البيت والمدرسة والثانوية والجامعة والمجتمع في سيرة "يمني العيد" فضاء حجاجيًا ومقام احتجاج قبل أن يكون مكانًا قصصيًا واقعيًا.

5- خاتمة:

تبرز القراءة التي قدّمنا أنّ "أرق الروح" نصّ منزع في تربته العربية، واع بخصوصيتها، مستجيب لمتطلباتها رغم ذاتيته؛ فليست الكتابة الذاتية فيه تلبية لمتعة الذات في التعبير عن ذاتها واللعب بالكلمات أو انطواءً يائسًا عليها، وإنما الأمر عند يمني العيد يربط عروة الجمال بعروة الاشتغال بسؤال الإبداع، والبحث عن أبلغ الأساليب وتجريب أجدى طرائق التعبير، التي تمكّنها من تحقيق أفكارها وتصوّراتها، وإنتاج معرفة إبداعية قادرة على حمل رؤية فكرية تحديتية تحريرية "داخل خارطة توشّي مسالكها وحواشيها بقع الدم وأشراط الحداد"³. لذلك تعاضد البناء الفني والرؤية الفكرية في نسج "سيرة" مميزة لعب فيها "تخييل الذات" دورًا مهمًا في تشكيل النصّ وصوغ الذات في آن. إذ اشتغل النصّ في "أرق الروح" بتخييل الذات معتمداً أكثر من آية كما أسلفنا الذكر ليستوطن تلك المنطقة الوسطى المتحرّكة بين السيرة الذاتية والرواية بأداء المطابقة حينًا والإيحاء التخيليّ أحيانًا. وهذه الممازجة المبنية على مخالطة الميثاق ومزاوجة التخيليّ بالمرجعيّ واللعب الضميريّ والسؤال الكثيف، تؤكّد أنّ جماليته كامنة في الوفرة والاختلاف، فالسيريّ في هذا النصّ قد استثرى بالتخييليّ تنوعًا في الوسائل والأدوات. فجاء "أرق الروح" نصًا إبداعيًا تتنازعه ثنائيات المرجع والتخييل. فليس كلّ ما أورده المؤلف في تقديرنا. ما عاشته فعلا ولا هو محض خيال، بل إنّ ما حبرته على امتداد هذه "السيرة" هو ما عيش منخولا منقولا عبر مصفاة الذاكرة والعقل والخيال والسؤال، تدوّن وتغريل وتنخل وتزيد وتنقص. ترينا ما ترى، وتنقل إلينا رؤيتها وفق زاويا نظر متعدّدة، وهي في كلّ ذلك تنسج خيوط حكايتها في مواجهة المحدّدات الأجناسية للسيرة الذاتية مضحية بكثير من توقّعات

1 إحسان عباس: من السيرة - دار الثقافة، بيروت، ط2، دون تاريخ، ص113.

2 يمني العيد: السيرة الذاتية الروائية والوظيفة المزدوجة، مجلة فصول، العدد الرابع، القاهرة شتاء 1997، ص12.

3 محمد برادة، مثل صيف لن يتكرّر، الرباط، المغرب، منشورات الفنك، 1999.

القراءة الآتية من خارج معاناة الكتابة وعذاباتها... وهذا وجه من وجوه تميّز هذا النصّ وطرافته من جهة وتجلّ من تجليات الذات الكاتبة في نصّها من جهة أخرى.

وتكشف قراءة النصّ من مدخل تخييل الذات أنّ "أرق الروح" سيرة مشروع. والمهمّ، عند هذه النقطة بالذات، هو الهدف الثاوي وراء اختيارات المؤلّفة الجماليّة في صوغ سيرتها وتخييل ذاتها. فهذا الانتهاك لمنطق التجنيس السرديّ، وهذا الاختراق للمواثيق المألوفة، وهذا الإدماج للتخييليّ في المرجعيّ، وهذا التسأل الممتدّ على جسد النصّ، هذه العناصر تمثّل في تفاعلها كفرا بالهويّات المغلقة ودعوة فنيّة إلى الاختلاف، فقد وُظّفت عديد أدوات تخييل الذات للتعبير عنه (الكفر بالهويّات المغلقة)، فجاءت سيرة يمني فضاء حجاج واحتجاج، يحتاج أن نتعامل معه بوصفه نصّاً ثقافياً يعبر عن مشروع صارت فيه الكتابة السيرذاتيّة، مطلباً ثقافياً يتعدّى أفق الإبداع الأدبيّ والتدوين الذاتيّ لحياء يمني إلى سيرة جماعيّة¹، تشهد على مجمل العلاقات في لحظة تاريخيّة مّا، بدءاً من العائلة، فالمحيط والمدرسة، ومؤسسات الحبّ والزواج، ثم العمل والإسهام الفكريّ. يتجلّى هذا المشروع في تطلّع الذات إلى تحرّرها الفرديّ وانعتاق الجماعة من ربقة التخلّف: "أتوق إلى عالم آخر... لعلة عالم يمني اليوم، منه أعود قارئة لمربّعات الضوء والعمّة التي ما زالت تندسحب على زمننا، لعليّ أبرئ الأسماء من محمولاتها التي نشهرها أحياناً سيوفا حادّة بين الأجناس والأديان والحضارات ونقيمها حواجز ثابتة بين الهنا والهنالك، بين النحن والهم، بين بشرية تشاركون غالباً المأساة على هذه الأرض"²، وتوق الأنا إلى أن تكون "نموذجاً وطنياً لأبناء البلاد التي تحاول الطائفيّة إبقاءهم عدداً وعتاداً في حروبها ونزاعاتها التي لا تنتهي"، والانتباه إلى نشوة الضوء في ليل نفق الوطن الممزّق تبني مشروعاً للحبّ منهجه الاختلاف ويفتح له أبواباً مشرعة قوامها المواطنة.

ويتّضح من هذه القراءة أيضاً أنّ "أرق الروح" نصّ يهتمّ برسم ملامح الأنا الذهنيّة الأنا الكاتبة المثقّفة ويسعى إلى كتابة سيرة فكرها ووجدانها، ويشغل بتخييل ذات منشطرة مبعثرة يغلبها الحنين تارة، فتأتي متعالية سامية بما تملك من الثقافة والجمال، ويكسرهما الواقع أطواراً فتبرز هشّة يغلب عليها التردّد. قادنا هذا السقّر القرائيّ في تخييل الذات إلى تبيّن ما سعى النصّ المدروس إلى إبرازه من صورة الذات العربيّة وما يعرقل خطوها نحو القبض على الأسئلة الحقيقيّة والرهانات الهامّة الجوهرية، وحرصه (النصّ) على كشف تمثّل الذات الذاتيّ للقضايا التي تقضّ مضجعها، وبّها أسئلة محوريّة توجّه إلى المتقبّل تستفزّ فضوله، وتشخص بطريقة مؤلمة محنة الذات المؤلّفة وصراعها من أجل تغيير الواقع.

ومن صورة هذه الذات المشكّلة لغة ينقل كتاب "أرق الروح" ملامح أخرى بارزة ممّا يصطلح عليه عادة بالأدب النسويّ، فهو بنائه الدائري وتنوّع ضمائره محاولة لتجاوز الضياع الذي عاشته المرأة في مغامرة

1 Christine Suard disait: Le champ de l'écriture autobiographique féminine s'est donc développé tout d'abord dans le but de libérer la femme des souffrances et des contraintes sociales dont elle était l'objet... Ceci explique la nécessité chez elles de s'exprimer publiquement et d'étaler leur identité. (voir son livre: Les variantes de l'autobiographie chez Amélie Nothomb, San Jose State University)

نضالها من أجل التحرّر. وهو في انقطاع سرده وتمرّقه أحيانا وكثرة أسئلته الحائرة صورة من حياة المرأة المناضلة في مجتمع مغلق. وهو رغم ذلك أو بسببه، قد نجح في التعبير عن نضج أدبيّ. إذ جاء "سيرة" مركّبة، سردياً وتقنيّاً ونفسيّاً، ناهجا سبيلَ سردٍ غير تقليديّ في بناء السيرة الذاتيّة متلائماً مع رؤية المؤلّفة في تقديم سيرة غير مكتملة تحاور القارئ وتستدرجه إلى جملة من الشواغل المشتركة.

وفي الأخير يبقى "أرق الروح" نواة من الأدب السيريّ أنشأته يمني العيد من تصريف لغة ونظر، فيه مساءلة للذات في تطوافها عبر مدارات الكينونة وسعي إلى ولوج عالمها بحثاً عنها. فهل كانت تروم منه مجابهة فوضى الكون وتداعيات الجسد بممارسة فعل الكتابة الذي مثّل منذ البداية مركز الإبداع والأمل والوعي بالذات والقدرة على تفعيل العالم؟ أم أنها تؤسّس به للممة ما تبعثر من شتات الكينونة وقشع الحيرة التي تساكنها في الصميم؟



المراجع:

- 1- بنمسعود (رشيد): المرأة والكتابة-سؤال الخصوصية/بلاغة الاختلاف، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1994.
- 2- جينات (جيرار) وآخرون: وجهة النظر من السرد إلى التبئير، ترجمة ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، الدار البيضاء 1989.
- 3- الصكر (حاتم): مرايا نرسييس: الانماط النوعية والتشكيلات البنائية لقصيدة السرد الحديثة، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت 1999.
- 4- الصكر (حاتم): أقنعة السيرة وتجلياتها: البوح والترميز في الكتابة السير- ذاتية، دار أزمنة-عمّان -الأردن-2017.
- 5- الطريطر (جليلة)، مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث، تونس، مركز النشر الجامعي مؤسسة سعيدان للنشر، 2004.
- 6- عباس (إحسان): من السيرة - دار الثقافة، بيروت، ط2، دون تاريخ.
- 7- العيد (يمنى): السيرة الذاتية الروائية والوظيفة المزدوجة، مجلة فصول، العدد الرابع، القاهرة شتاء 1997.
- 8- العيد (يمنى): أرق الروح، دار الآداب، بيروت، لبنان، 2013.
- 9- فارس (فتحي)، التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر، دار زينب للنشر، تونس، 2020.
- 10- لوجون (فيليب): السيرة الذاتية والميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1994.
- 11- ماي (جورج): السيرة الذاتية، ترجمة محمد القاضي وعبد الله صولة، قرطاج تونس 1993.
- 12- Barthes R., Le degré zero de l'écriture, Seuil, coll. Points essai, 1972, p.124. Béatrice didier, L'écriture-femme, Paris, puf. 1981.
- 13- Bertrand Michel, langue romanesque et parole scripturale, essai sur Claude Simon, Paris, ed PUF, 1987.
- 14- Colonna Vincent, L'autofiction, essai sur la fictionalisation de soi en littérature, Doctorat de l'E. H.E.S.S., 1989, direction : Gérard Genette/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, France.
- 15- Colonna Vincent, Autofiction & autres mythomanies littéraires, Éditions Tristram, 2004.
- 16- Genette Gérard: Fiction et diction. Ed. Du Seuil, Collection 'Poétique', Paris, 1991.
- 17- Hubier Sébastien, Littératures intimes: Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction, Armand Collin, Paris 2003.

- 18-Kaufmann Jean-Claude, L'invention de soi. Une théorie de l'identité Paris, A. Colin, coll. Individu et société, 2004.
- 19-Kripke, Saul Aaron, la logique des noms propres, Paris, éd. Minuit, 1982, p.37.
- 20-Miroux, Jean-Philippe « L'autobiographie, écriture de soi et sincérité », France : Amand Colin, 1996.
- 21-Suard Christine, Les variantes de l'autobiographie chez Amélie Nothomb, San Jose State University.

This article offers a sociological interpretation of the elements involved in the construction of autobiographies by dance artists. More particularly, it questions the role and the place of the body in the construction of self-history which gives an account of a past existence through dance. The irregularities of the latter tend to disappear due to the natural flow of autobiographical writing whereas descriptions of dance experiences, which structured the artist's career, reveal a series of disconnected moments all contributing to the development of the self, all coming together in the history told by the movements of the dancing body.

**رمزيتا الماء والنار
في الأساطير والأديان**

**Water and Fire symbolism
in myths and religions**

د. زهرة الثابت

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية
القيروان، تونس**

thzohra@gmail.com



رمزيتا الماء والنار في الأساطير والأديان

د. زهرة الثابت

الملخص:

تبوأَت المياه والنار منزلة مهمة في حياة الشعوب البائدة والحضارات القديمة، فالمياه هي مصدر الحياة لذلك قدسها الإنسان فالفكر الإغريقي يعتبر أن الماء أصل الكون لذلك حظي بآيات تبجيل دينية واعتقد المصريون أن الإله رع أول من خرج من المياه الأولى وأما السومريون فإن البداية المائية عندهم موجودة في فكرة الإينوما إيليش. باختصار لقد اعتقد الإنسان الأول في قدسية المياه واعتبرها لها أمن بقوته وقدرته وسخائه وبطشه فعلق المرء استهياماته على هذا العنصر الطبيعي واعتبره ملاذه الأمن فجعله رمزا دالا على الخلق واستمرار الحياة أو الطهارة الجسدية منها والروحية ورمزا دالا أيضا على الثواب والعقاب. وهي دلالات حملها الإنسان للماء مثلما تجليها الأساطير أو النصوص الدينية المقدسة. كما قدس الإنسان الديني أيضا النار كالماء تماما فاعتقد فيها واعتبرها رمزا لحضور الإلهي بين البشر ورمزا للبعث المتجدد.

الكلمات المفتاحية: رمز، الماء، النار، الأسطورة، الدين.

Abstract:

Water and Fire assumed an important place in the lives of ancient peoples and civilizations. In fact, water is the origin of life, so man sanctified it. The Greek thought considered water to be the origin of the universe, it also received a speech of religious reverence, The Pharaohs believed that God « Ra » emerged from the holy water. As for the Sumerians, the aqueous beginning is found in the idea of Aynomalish. In short, the first man believed in the sanctity of water, and considered it a god who believed in his power, generosity, and oppression.

One commented on this natural element as his safe haven. Therefore, he made it a symbol indicative of creation and the continuation of life or physical and spiritual purity. He also considered it a symbol indicative of reward and punishment, and those are the indications that the human carries with water in its manifestation of myths and sacred religious texts. Also, the religious man sanctified fire exactly like water, so he believed in it and considered it a symbol of the divine presence among people, and a symbol of renewed resurrection.

Key words: Symbol – Water- Fire - Myth – Religion

1- المقدمة:

للماء قيمة مهمّة في حياة الإنسان والحيوان والنبات إذ هو سرّ الوجود ومعجزة الطبيعة، بل هو "أداة حيوية في تكوين الحضارات وانتشارها وازدهارها"¹. وقد عرفت المجتمعات الإنسانية منذ خلقت على وجه البسيطة لأنها نشأت على ضفاف الأنهار والبحيرات، فهي مجتمعات زراعية أي مجتمعات أرض وماء. وكان الماء إكسير حياة الإنسان العربي لذلك كان في هيام دائم إليه يتبعه في حلّه وترحاله، بل إن المرء ما فتى يتبع مواقع القطر ويراقب حركة السحاب، فيسعد لنزول المطر لأنه نشور للحياة ومتعة للحي وانتعاش للطبيعة. واستأثر الماء باهتمام العربي فكان يطلبه أيام الجذب والقحط والجفاف ويقيم طقوس الاستسقاء لكنه أيضا كان يهابه في غضبه وعنفوانه لذلك كان يقدسه ظنا منه أن الآلهة تسكنه.

وظل الإنسان متعلقا بموضوع الماء الذي أشاد به في أشعاره بإطناب، وتحدثت عنه الأساطير والنصوص المقدسة في إسهاب. فالمتدبر في هذه المدونة يلحظ بيسر قداسة هذا السائل العجيب وأهميته، إذ منه خلق الكون وهو سيّد الشراب وعلّة الوجود، بل إنّ المتمحّص في الأساطير التي حيكت حول الماء وفي المعجم المتعلق به في آيات العهد القديم والعهد الجديد والقرآن الكريم، والمتعقب لدلالات هذا السائل فيها ليتنبه إلى أن الماء جاء حاملا لعديد الدلالات، وأن صور الماء ظلت مرتبطة بخيال الإنسان " فمن خلال ذاكرة الجسد ووظيفته الحسية يتم التعرف إلى قوانين الخيال القائمة على الخبرة الحياتية وعلى العلاقة الحسية مع الماء، إذ الخبرة بأكوان الماء المتحجبة هي التي تضي على الماء صفاته ورمزيته"². وبذلك علق المرء استهياماته بالماء وحمله جملة من الدلالات حتى صار هذا السائل "ملتقى المعتقدات الشعبية والعادات والأفكار والقناعات التي تضي عليه أبعادا مختلفة ودلالات ثقافية وشعبية واجتماعية وعقدية"³. بل إن الماء صار رمزا دينيا في فضاء المقدس الذي يحدد علاقة الإنسان مع الإله الذي يعبده، وقد خص هذا الرمز بهالة من التقديس والمحبة والرجاء حتى عد في بعض الأساطير والثقافات إليها⁴ يهابه الإنسان المتدين ويخشاه.

كما اعتقد الإنسان أيضا في النار وقدسها فسرق برومثيوس قبسا منها أهداه إلى شعبه ظنا منه أنها سر الحياة، وعبد المجوس "أتارا" أما الساميون فقد ضحوا بأبنائهم حرقا في النار المقدسة، وأما العرب فقد كانت للنار عندهم وخصوصا في العصر الجاهلي مكانة مهمة، إذ اعتقدوا بقواها السحرية، فكانوا يشعلونها لدرء شر قوم اشتد بأسهم، وعرفوا كذلك نار الغدرة التي كانت توقد بمنى للتشهير بالغاادر لأن الغدر من

1- عبد الحميد بن سلامة، قضايا الماء عند العرب قديما، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 2004، ص.7.

2- أحمد بلحاج آية أورهام، شعرية تمرکز في ميتافيزيقا الماء، ضمن موقع

أواب (<http://awabballhaj.arabblogs.com/archiva/2007/4/203677.html>).

3- عزيز العرابوي، رمزية الماء في التراث الشعري العربي: دراسة سيمنائية، مجلة الرافد، عدد 87، فبراير 2015، صص.30-31.

4- لاحظ أن الإنسان في الأساطير القديمة عرف أسماء متعددة لآلهة الماء من ذلك: إله إيد (ID) إله المياه العذبة، والآلهة نينا (NINA) آلهة الينابيع والأنهار والإله نندارا (Nindara) إله البحر والإله أنبيللوا (Anpillou) وهو المسؤول عن الأنهار والبحيرات والماء العذب وحارس دجلة والفرات وغيرها من الآلهة.

أقبح الرذائل عندهم، وعرفوا أيضا نار السلامة التي كانت توقد للقادم من السفر سالما غانما¹، كما شاعت بينهم أيضا نار الطرد ونار السلم فكانوا يوقدون النار لطرد شخص لا يرغبون بعودته، أما نار السلم فكانوا يشعلونها للملدوغ والمجروح والمضروب بالسياط ولمن عضه الكلب حتى لا ينام الشخص فيشتد به الألم ويؤدي إلى هلاكه². أما أيام الجذب والجفاف فكانوا يوقدون النار ويستغيثون بها للاستمطار.

أضف إلى ذلك أن العرب قد خالطوا الفرس الذين كانوا على المجوسية يعبدون النار. فقدست بعض القبائل العربية النار وعبدتها تأسيا بالمجوس واعتقادا منهم أنها واسطة بين الله وخلقه وأنها من جنس الآلهة النورية³، وقد انتفع العرب بالنار في طهيهم للطعام وفي إنارتهم عند الحج وفي رحلاتهم الطويلة والشاقة صيفا وشتاء، كما كان العرب أيضا يستقسمون بالنار في تحالفاتهم فكانوا إذا عقدوا تحالفا بين قبيلتين أحضروا نارا وحلفوا عليها وألقوا عليها ملحاً وكبريتاً، وهي نار كانت معروفة في اليمن لها سدنة يقومون بأخذ اليمن وهم يسمون تلك النار "الهولة" أو "المهولة"⁴. وذلك لقدسيتهما. يقول ابن الأثير في هذا الصدد: "وكانت لهم (أهل اليمن) نار تحكم بينهم فيما يزعمون تأكل الظالم ولا تضر المظلوم"⁵.

ونروم من خلال هذه الورقة العلمية الحفر في الدلالات الرمزية التي حملتها المياه والنار في الأساطير والأديان لأن الرمز لا يمكن أن يحيا إلا في ظل التجربة الدينية ثم إن الدين "نظام رمزي ذو أغراض اجتماعية وإنه في ذات الوقت نظام من الرموز يعمل على إقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة بين الناس، عن طريق صياغة مفهومات عن نظام الوجود مع إضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز اقية بشكل فردي"⁶. فما هي أهم الدلالات التي اتصلت بهذين العنصرين الكونيين؟

2- مدخل اصطلاحي:

لما كان القدسي المتعالي لا يجد اكتماله إلا في الدنيوي، ولما كان العالم يكتنفه الغموض والالتباس كان لا بد للمرء أن يسعى إلى تفسير الظواهر الغامضة إذ هو أبدا مهووس بالبحث عن المعنى وراء ما لا يستطيع فهمه، وكان لا بد للمتخيل أن يتبوأ منزلة أثيرة عند الإنسان العارف لأنه رأسماله الرمزي الذي قد يوفر له إجابة شافية تغنيه قلق السؤال والحيرة "فقبل الإنسان بذلك اختياراً أو قسراً مقايضة حقائق الوجود العينية بحالات افتراضية موطنها أشكال رمزية من كل الطبائع"⁷، وبذلك اختلق الإنسان فكرة الرموز

1 انظر الفلقشندي، صبح الأعشى، ج1، ص.209.

2-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

3-المسعودي، مروج الذهب، الجزء الأول ص.470.

4-الألوسي، بلوغ الأرب، ج2، صص.163-162.

5-ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص.244.

6-كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد البدوي، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2000م، ص.45.

7-سعيد بنكراد، سيميائيات النص: مراتب المعنى، منشورات ضفاف، بيروت ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2018، ص.17.

التي أثبت المتخيل الديني خاصة وكانت وسائط لفهم العالم المتعالي من أجل "الإجابة عن أسئلة البدايات والدينيويات والأخروييات بعضها أو جميعها"¹. ومن أهم الرموز التي توقفت عندها الإنسان في الأساطير القديمة والأديان رمزا الماء والنار على اعتبار أنهما من الرموز الأساسية التي انبنى عليها الكون وكان بها الخلق إلى جانب التراب. في مختلف الحضارات والأديان. لذلك اهتم بهما الإنسان واعتقد فيهما حتى ألهمهما وحمّلهما جملة من المعاني التي استهام بها. وتهفو هذه الورقة إلى تعقب هذه الدلالات التي اكتنز عليها ثنائي الماء والنار، غير أنه ومن باب الإجراء نرى أنه من الضروري أولاً أن نحفر في معنى الرمز لغة واصطلاحاً. فما مفهوم الرمز؟

2-1- في مفهوم الرمز:

جاء في لسان العرب أن الرمز مصدر من رمز يَرمُزُ ويَرمُزُ بمعنى أشار ورمزته المرأة بعينها غمزته، والرمز تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفيتين، وقيل الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفيتين والضم. والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين²، ويكاد لسان العرب يتفق وبعض المعاجم العربية الأخرى كتاج العروس للزبيدي و"القاموس الحيط" للفيروزبادي وغيرهما في أن الرمز دال في اللغة على معنى الإيماء والإشارة والعلامة. أما في قاموس اللغة الإنجليزية فيدل لفظ (symbol) على معنى العلامة (sign) أو غرض (object) يعبر عن شخص أو فكرة أو قيمة أو غير ذلك. ولكن كلمة رمز مأخوذة في أصل معناها من اليونانية (sun-bolon) وهي "تعني قطعة من الخزف أو الخشب تقسم بين شخصين بيد كل واحد منهما قسم يدل على هوية أحدهما ويثبت طبيعة صلته بالآخر. وهذان الشخصان يمكن أن يكونا ضيفين أو حاجين أو دائنا ومدينا. وبالجمع بين قسي القطعة يعترف الطرفان بما بينهما من ضيافة أو صداقة أو دين. لذلك يتضمن الرمز معني الفصل والوصل في الوقت نفسه. إذ أن السابقة (préfixe) اليونانية (sun) تعني دائماً فعل الجمع، وهي تأتي قبل فعل (ballein) وتدل حرفياً على: ألقى أورمى مصادفة. وقد استعملت الرموز في اليونان القديمة باعتبارها علامات يتسنى للأباء بواسطتها العثور على أبنائهم المعروضين للبيع"³.

وأما اصطلاحاً فقد تباينت تعريفات الرمز لأن "الرموز تنتهي إلى حقول بحث متعددة جداً ومتشعبة جداً"⁴ على حد تعبير ريكور، فاعتبر ميشال مسلان (Michel Messlin) أن "كل رمز علامة مرئية فاعلة،

1- بسام الجمل، المتخيل الديني: حوار، مكتبة التنوير، د.ت، ص.6.

2- انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (رمز).

3- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مطبعة التفسير الفني بصفاس، الطبعة الأولى، جانفي 2007، ص.13.

4- انظر بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد القاسمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2006، ص.94.

يظهر كأمر حامل لقوى نفسية واجتماعية¹، وهو في نظره لغة الإنسان التي تحتل عديد المعاني والدلالات²، وحمل فرويد الرمز حمولة نفسية فكان "انعكاسا فوق الوعي للطبيعة النفسية للإنسان، إضافة لإدناؤه دون حرج رمزية الأساطير من الأعراض المرضية النفسية"³. وذهب كارل يونغ (K.Yung) إلى أن الرمز " هو مركز أو بالأحرى مجمع تنعكس فيه الذات الإنسانية جمعاء"⁴ أما مرسيا إلياد (Mercia Eliade) فرأى في الرمز "نوعا من الحماية بما له من دور علاجي يسمح للإنسان بإيجاد لغة وتجربة، زمن بدئي أولي فالحنين لزمن ضائع قد وجد بواسطة الرمز"⁵. واعتبر بول ريكور (Paul Ricoeur) "أن مفهوم الرمز يجمع بين بعدين بل يمكن القول بين عالين للخطاب أحدهما لغوي والآخر من مرتبة غير لغوية"⁶. والذي نخلص إليه ههنا أن الرمز مفهوم يتأبى عن الحصر لأنه قورب من زوايا نظر مختلفة وهو موصول بحقول معرفية متنوعة منها الدين والأدب والسياسة وغيرها. يقول الكاتب بسام الجمل في الصدد: "والذي نخرج به هو صعوبة الخلوص إلى تعريف جامع مانع للرمز، وذلك لأسباب عديدة منها تباين مناهج المقاربة بين العلماء المتخصصين في هذا الباب (التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا، الفينومينولوجيا..) ومنها تعدد ضروب الرمز ومستوياته (الرمز الديني، الرمز الأدبي، الرمز السياسي...)"⁷. ولكن الأمر الذي نطمئن إليه أن الرمز وإن تآبّت ماهيته عن التحديد والحصر إلا أنه قابل للتأويل لأنه يبعث على التفكير كما أقر ذلك ريكور وهو يمتاز بخاصتين أولاهما أنه متعدد الأبعاد إذ هو ينطق "بعلاقة بين الأرض والسماء أو علاقة بين الفضاء والزمن أو علاقة بين التعالي والمحايثة"⁸، وثانئهما أن الرمز الواحد يحتل عديد المعاني. فإذا كان الرمز وعلى هذا النحو حقا دلاليا متسع المعاني فماهي أهم الدلالات التي تعلق بمصطلحي الماء والنار في النصوص الأسطورية منها والدينية.

1- ميشال مسلان، علم الأديان، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2009، ص.245.

2- المرجع نفسه، ص.251.

3- المرجع نفسه، ص.252.

4- المرجع نفسه، ص.257.

5- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

6- بول ريكور، نظرية التأويل، ص.95.

7- بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص.28.

8- المرجع نفسه، ص.27.

3- رمزية الماء:

3-1- مفهوم الماء:

يذكر ابن منظور في لسانه أن الماء والماء واحد وهو الذي يشرب¹، أما اصطلاحاً فيذكر أبو بكر بن وحشية في كتابه "الفلاحة النبطية"² صفات متعددة للماء حين خصه بباب كامل حول استنباط المياه وهندستها ومنها: الانبساط والنظافة والبرودة والرطوبة وهي صفات يمكن للإنسان أن يدركها في كل مراحل تاريخه. أما محمود شكري الألوسي فيقر أن الماء "مادة الحيوان وسيد الشراب وأحد أركان العالم، بل ركنه الأصلي فإن السماوات خلقت من بخاره، والأرض من زبده، وقد جعل الله تعالى منه كل شيء حي"³. والمتأمل في نصوص الأساطير القديمة والنصوص المقدسة يلحظ أنها توفرت على مصطلحات الأنهار والينابيع والبحار والأمطار والأنواء وأن العرب قد ذكروا في لغاتهم "مئات الألفاظ الدالة على الماء بحسب كميته وموقعه وصفاته: ف السخل والسمل هو الماء القليل أو ما تبقى منه. والطغم والغمر هو الماء الكثير، السبع والسيح والغيل هو الماء الجاري على وجه الأرض، فإذا كان جارياً غزيراً عذبا كان معيناً، وأما إذا كان قليلاً فهو الوجه والشول، والضحل هو الماء القليل على الأرض لا عمق له. فإن كان قليلاً ليس له مدد فهو الثمد. والقش ما جمد من الماء على كل شيء. فإذا نزل جامداً من السماء فهو برد، والثغب مسيل الماء في الوادي، والثغب والثعبب الماء المستنقع في حفرة، فإذا سال بين البئر والحوض فهو الغرب، وإذا اجتمع في الجبل فهو الوجد، وإذا تغلغل بين الأشجار فهو الغلل، والجواز هو الماء الذي يسقاه الزرع فإذا توضع تحت الرمل فهو الكر والحسي، والماء المالح هو المأج، والصافي هو الروق"⁴.

3-2- رمزية الماء بين الأساطير والأديان:

اتصل الماء منذ العصور القديمة بدلالات ثلاث هي الحياة والطهارة والبعث المتجدد⁵. واتصل أيضاً بالثواب والعقاب وهي معانٍ سنلّفها مبثوثة في الأساطير القديمة وعبر الرحيل الثقافي من ديانة إلى أخرى.

1- انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (موه).

2- انظر ابن وحشية، الفلاحة النبطية، تحقيق توفيق فهد، الطبعة الأولى، دمشق، 1993م، ص.52.

3- محمود شكري الألوسي، الماء وما ورد في شربه من الآداب، أكاديمية المملكة المغربية، جمادى الثانية مارس 1985، ص.3.

4- انظر لبانة مشوح، الماء في ثقافة الشعوب، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 59، الجزء 2، ص.602.

5- جاء في معجم الرموز قول صاحبه:

« Les significations de l'eau peuvent se réduire à trois thèmes dominants: source de vie, moyen de purification, centre de régénérescence. Ces trois thèmes se rencontrent dans les traditions les plus anciennes et ils forment les combinaisons imaginaires les plus variées, en même temps que les plus cohérentes ». Voir J:Chevalier & Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, article (eau), p.295.

3-2-1- الماء أصل الخلق ورمز الحياة:

استقر رأي الإنسان منذ العصور الغابرة على أن الماء هو أصل الخلق فاعتقد الفرس "أن الله بدأ الخليقة بالماء ثم أتبعها بالنار والنبات والسماء والأرض، ثم خلق الإنسان في اليوم الأخير"¹، وآمن البابليون أن بداية الكون كانت بحرا حلوا واعتبر المصريون القدامى أن "الماء أصل كل شيء إذ أن رع إله الشمس انبثق من أعماق البحار العميقة المحيطة بالعالم"². وأمنت عديد الحضارات أن الماء أصل الخلق وهو مبعث الحياة والتجدد ناهيك أن الفراعنة اعتقدوا "أن العالم انبثق من المياه وأن الخليقة منها جاءت إذ يغتم فيضان النيل الأرض المصرية كل عام فتنتعش بالماء وتعود الخصوبة إلى الحياة النباتية وهكذا تتم دورة الحياة كالمياه وتقام لها الصلاة لاعتقادهم أن الماء هو نقطة المركز لدائرة التكوين بالنسبة إلى الأرض والكائنات الحية التي تعيش عليها"³.

كما اعتبر الماء وسيلة لمبعث الحياة بعد الموت لذلك كان الهندوس "يلقون رماد موتاهم بنهر الغانج لتبعث أرواحهم من جديد ولتكون رمزا للخلود والحياة الجديدة"⁴، وأما في الأسطورة السومرية فإن إنانا تنزل إلى العالم السفلي لإنقاذ أخيها ولا تعود للحياة إلا عندما يرشها أحد رسولي إله الحكمة بماء الحياة. والطريف في الأساطير القديمة أن الماء كان رمزا للخصوبة لذلك تماهى بالمرأة فالصابئة مثلا كانوا يعمدون "المرأة في النهر بعد الأسبوع الرابع من ولادتها في طقس يرمز إلى ارتباط المرأة رمز الخصوبة بالماء رمز الحياة"⁵.

والمتدبر في النصوص التوحيدية المقدسة يلحظ أن دلالة الماء على معنى الحياة والخلق والتجدد قد تسللت إلى الثقافة اليهودية خاصة والإسلام فالماء في التقليد اليهودي كان رمزا للخلق إذ في البدء كان العماء وفي البدء خلق الرب السماوات والأرض والمياه التي اكتنفها الظلمة وفي البدء أيضا "كَانَ رُوحُ اللَّهِ يُرْفَرُفُ عَلَى سَطْحِ الْمِيَاهِ"⁶. واعتبرت اليهودية الماء كذلك رمز الحياة وليس أدل على ذلك مما حصل لبني إسرائيل من عطش كاد أن يتلفهم عند خروجهم مع موسى⁷ لولا أن سقاهم ماء فأطفأ ظمأهم وعادت إليهم الحياة بأمر من الرب. جاء في سفر الخروج قوله: "تَقَدَّمَ الشَّعْبُ وَخَذُ مَعَكَ بَعْضَ شَيْخِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَخَذُ بِيَدِكَ عَصَاكَ أَيضًا الَّتِي ضَرَبْتَ بِهَا النَّهْرَ فَهَا أَنَا أَقِفُ هُنَاكَ أَمَامَكَ عَلَى الصَّخْرَةِ فَيَنْفَجِرُ مِنْهَا الْمَاءُ لِيَشْرَبَ الشَّعْبُ"⁸.

1- لبانة مشوح، الماء في ثقافة الشعوب، ص. 590.

2- المرجع نفسه، ص. 591.

3- أمال عربي، الأساطير والطقوس المتشابهة في الحضارات القديمة والأديان، مجلة أسطور، العدد 5، ص. 22.

4- المرجع نفسه، ص. 25.

5- لبانة مشوح، الماء في ثقافة الشعوب، ص. 594.

6- التكوين 1: 2.

7- الخروج 17: 3.

8- الخروج 17: 5-6.

أما في القرآن الكريم فالماء أصل كل موجود كما يقر بذلك نص الوحي حين يقول: "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ"¹، بل هو "معجزة من معجزات الخالق ينزله من السماء بقدر ويسكنه في الأرض ويجعله قسمة بين الناس، فمنه شراب ومنه شجر يحيي به الأرض بعد موتها ويخرج منها نبات كل شيء فتخضر الأرض وتنبت من كل زوج بهيج، ومن كل زوج كريم"². بل إن الماء هو واهب الحياة وليس أدل على ذلك من نموذج موسى الرضيع حين ألقته أمه في اليم خوفا من بطش فرعون وقتله إياه فكان الماء ملاذه الآمن وكان الماء مبعث الحياة مثلما أشاد بذلك القرآن الكريم في قوله: "وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ"³.

3-2-2- الماء رمز الطهارة:

عد الإنسان المتدين الماء منذ القديم مطهرا رمزيا من النجاسة حتى أن مقدمي النذور والمعترفين بذنوبهم كانوا يتطهرون في أماكن خاصة في المعابد حيث "حفرت الآبار لتموين هذه الأحواض بالماء وللتبرك أيضا بالماء المقدس"⁴. واعتبر الماء في المعتقد العراقي القديم أيضا وسيلة للتطهر من الشرور والأرواح الخبيثة وليس أدل على ذلك مما ورد في تعويذة بين الإله مردوخ ووالده إيا وجاء فيها ما نصه:

"هيا بني يا مردوخ

خذ طاسا

واملاه من مصب النهرين

واقرا على هذا الماء تعويدتك المطهرة

وبتعويدتك المطهرة المقدسة طهر

الشخص ابن الهه ورش عليه بهذا الماء

وامسح به جبينه واعصب رأسه"⁵

واستمر التفكير بالماء عنصرا مطهرا حتى مع ظهور الأديان حيث اعتبر الماء رمزا للطهارة الروحية والطهارة الجسدية.

3-2-3- الماء رمز الطهارة الروحية:

الطهارة الروحية يجليها طقس التعميد وهو ممارسة طقسية قديمة تضرب بعمق جذورها في التاريخ القديم "فالبوذا تعمد عند مولده والطقوس الآشورية والمصرية عرفت العماد وشعوب أخرى كانت تتبع نظام التطهير الطبيعي. الأتروسك كانوا يتطهرون بأمطار شباط لكي يشتركوا في الحياة الجديدة التي

1- الأنبياء 21: 30.

2- عبد الحميد سلامة، قضايا الماء عند العرب قديما، صص. 228-229.

3- القصص 28: 7.

4- سعد عبود سمار، المقدس عند العرب قبل الإسلام، تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 2019، ص. 101.

5- المرجع نفسه، ص. 102.

ستنفض مع الربيع. في البيرو كانوا يتطهرون في أيلول انسجاماً مع الأرض التي كانت تغتسل بالندى. الهنود ينزلون في نهر الغانج وهم يرددون (أمها الغانج طهرني)¹. ولكن التعميد عرف أيضاً في التقليدين اليهودي والمسيحي ولكنه في المسيحية شحن بأبعاد رمزية في متخيل المتدين واعتبر طقساً أساسياً لا يصح الإيمان إلا به أسوة بالمسيح الذي قام يوحنا المعمدان بتعميده وعملاً بأمره القائل: "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس"².

والتعميد يكون "برش الماء على الجبهة أو غمس أي جزء من الجسم في الماء ويكثر أن يغمس الشخص كله في الماء ولا بد أن يقوم بهذه العملية كاهن يعمد الإنسان باسم الرب والابن والروح القدس"³. وببدو أن هذا الطقس كان مهماً في حياة المسيحي لأنه مطهر له من خطاياها إذ التعميد "فريضة مقدسة يشارفها بالغسل باسم الأب والابن والروح القدس إلى تطهير النفس من أدران الخطيئة بدم يسوع المسيح... والمعمودية تدل على اعترافهم العلني بإيمانهم وطاعتهم للأب والابن والروح القدس كإلههم ومعبودهم الوحيد"⁴. فالتطهير إن كان لأجل التماس الغفران تأسياً بالمسيح الذي تقدم إلى معمودية يوحنا ليقيم الدليل على أنه حامل لخطايا العالم وأنه مخلص لأمتة فهو بقبوله التعميد "إنما يخضع لإرادة الأب ويجعل ذاته بتواضع في صفوف الخطاة إنه حمل الله الذي يحمل هكذا خطيئة العالم"⁵. وعليه إذن فالماء يستحيل رمزا للخلاص الروحي.

ونلفي التعميد أيضاً عند الصابئة ركناً أساسياً في عقيدتهم وهو يعني الارتماس بالماء الذي يعد سائل الحياة إذ هو "يمنح الجسم العافية، ويقي الإنسان من قوى الموت، ويعد بحياة الروح الأبدية وميزته الثانية هي التطهر فمثلما يطرد الماء القذارة والتعفن والنجاسة من الجسم فإنه يطرد الخطيئة، والنجاسة من الروح والماء"⁶. بل إن الماء قد عد عند الصابئة المندائيين "إحدى الوسائط التي تصلهم بالإله الواحد، وهو يمثل عندهم شكلاً من أشكال طهارة الروح والجسد، فهو أداة التعميد الأولى"⁷، وهو "يمكنه إلغاء النجاسات وأخطاء المرء، كما أنه يغسل كل عائق لا يمت للروح بصلة"⁸ وعليه إذن

1-أياد حامد محمود يوسف، سر المعمودية وموقف الإسلام منها بحث في مقارنة الأديان، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد 6، العدد 1، 2007.

2- انظر متى 28: 19.

3- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة 1998، ص. 172.

4- المرجع نفسه، صص. 172-173.

5- نخبة من اللاهوتيين، معجم اللاهوت الكتابي، مادة معمودية، ص. 755.

6- صادق شهيد الطائي، سحر الفضة... سر الماء دراسة أنثروبولوجية لطائفة الصابئة في العراق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2010.

7- لبانة مشوح، الماء في ثقافة الشعوب، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 59، الجزء 2، ص. 592.

8- نعيم عبد المهلهل، المندائية: العراق برانه البيض، منشورات بغداد، عاصمة الثقافة العربية، وزارة الثقافة، 2013، ص. 18.

فالتعميد شعيرة أساسية في الطقوس الصابئية والماء فيها يكتسي مكانة مركزية لأن له "علاقة بالحياة الأولى أي هذا الامتزاج بين الحياة الروحانية والمادية من خلال الماء"¹،

فقيمة الماء إذن إنما يكمن في هذا الصفاء الروحي الذي يهبه للصابئي إذ علاقته بهذا السائل إنما هي علاقة خاصة فهو عندما يصبغ في الماء يشعر بصفاء روحي يجعله ينسى إن كان الماء بارداً أو حاراً كما أنه لا يفكر إن كان الماء بارداً أو حاراً كما أنه لا يفكر إن كان الماء ملوثاً أو لا لأنه ظاهر طالما كان جارياً². باختصار إن الماء في الطقوس الصابئية يستحيل رمزا للطهر الروحي ووسيلة لمعانقة عالم القداسة لأن الماء إنما يخلق توازناً روحياً قد يضمن للمندائي الحصول على مرتبة كهنوتية أو التواصل مع الذات المفارقة عبر الترقى في تطهير الروح والسمو بها عن أدان الحياة، باختصار إنه "أداة من أدوات إكمال مراسيم التقرب إلى الله، والاحتماء من كل خطيئة بصفاء الذهن ونقاء الروح وطهارة الجسد"³.

3-2-4- الماء رمز الطهارة الجسدية:

اعتبر الماء منذ الحضارات القديمة وسيلة لتطهير الجسد ففي الهند "يجري احتفالاً عند العام الجديد، غسل تماثيل العبادة والمؤمنين"⁴، وفي مصر "كان الكهنة يغتسلون في بحيرة مقدسة قبل الفجر مطهرين أجسادهم هكذا، ثم يجرون دورة المعبد مهريقين الماء ومشعلين البخور، وكانت أبواب المعبد تفتح في اللحظة التي تشرق فيها الشمس، وكان تماثيل الإله يجرد من ثيابه عندئذ ويغسل قبل أن يهرج مجدداً ويبقى مغلقاً عليه حتى صباح الغد"⁵. فالطهارة الجسدية لم تكن مستقلة عن طهارة الروح لأن طهارة الروح من طهارة الجسد، و"طهارة الجسد دليل على نقاوة الروح وصفائها، ونجاسته دليل على انحطاطها"⁶. وقد استمر هذا الاعتقاد في طهارة الماء في الأديان أيضاً وإن المتأمل سواء اليهودية أو الصابئية أو الإسلام يلحظ أنها أديان نصت على ضرورة الاغتسال فكان الماء فيها رمزا لطهارة الجسد. ففي التقليد اليهودي يوصى بالغسل سبع مرات، و"أصبح الماء رمزا مقدسا للطهارة والتطهير عند اليهود فهم يجدونه في عيد المظال ويجرون خلال سبعة أيام غسولات الماء مستعملين قوارير من ذهب"⁷،

أما في الإسلام فالماء "رمز الطهارة الذي يؤكد على الغسولات الشعائرية التي يجب على المؤمنين إجرائها قبل كل واحدة من الصلوات الخمس اليومية"⁸. بمعنى آخر إن الطهارة في الإسلام يجلوها فعل

1- أمنة الجبلاوي، الصابئة في الثقافة العربية الإسلامية، الدار التونسية للكتاب، الطبعة الأولى 2020، ص. 211.

2- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

3- لبانة مشوح، الماء في ثقافة الشعوب، ص. 594.

4- فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص. 353.

5- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

6- فؤاد إسحاق الخوري، إيديولوجيا الجسد رموزية الطهارة والنجاسة، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ص. 13.

7- أمال عربييد، الأساطير والطقوس المتشابهة في الحضارات القديمة والأديان، مجلة اسطور، العدد 5، كانون الثاني / يناير 2017، ص. 33.

8- فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص. 254.

الوضوء في الصلوات وفعل الاغتسال عند الجنابة، عملا بقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"¹ إذ لا سبيل إلى معانقة عالم المقدس و لقاء وجه الله إلا بجسد نظيف طاهر، وعليه يستحيل الماء السائل الأنسب لبلوغ القداسة وهو رمز للطهارة ورفع النجاسة التي لا تتم بحسب الإسلام إلا ب"ذكر اسم الله على الماء وبالتغطيس في المياه الجارية الطاهرة سبع مرات وميزة الإسلام التبسيط فالأمور بالنيات إذ يمكن ملء وعاء وإفراغه على الجسد، بعد ذكر اسم الله، ومن المهم معرفة أن كل شيء لا يحل عليه اسم الله يسكنه الشيطان"².

3-2-5- الماء رمز للثواب والعقاب:

عد الماء في الأساطير الضاربة في القدم رمزا للعقاب فالإله أهرمان عند الفرس "غضب من الفساد الذي يعم العالم فعاقب البشر بالزامهم التطهر من ذنوبهم وفسادهم وأغرقهم بالمياه التي أصبحت طقسا دينيا يلزمهم الاستحمام بمياه النهر عند بزوغ الشمس وغروبها"³. وفي بلاد ما بين النهرين أغرق الإله إنليل أربع مدن عراقية قديمة هي أور والورقاء وكيش وشوروباك بسبب فسادها، كما ظهرت على الألواح السبعة السومرية أسطورة "تعتقد أن الآلهة أرسلت الطوفان العظيم لعقاب البشر المخطئين"⁴، وأنها أيضا قررت إغراقهم والقضاء عليهم بسبب تكاثرهم وكثرة ضجيجهم الذي أزعج الإله أنكي وبقية الآلهة. وقد تكون فكرة الماء عقابا إلهيا ارتحلت إلى الأديان السماوية ففي اليهودية كان الطوفان عقابا إلهيا لقوم نوح الذين كثر فسادهم في الأرض. جاء في سفر التكوين قوله: "رَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الْإِنْسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ كُلَّ تَصَوُّرٍ فِكْرٍ قَلْبِهِ يَتَّبِعُ دَانِمًا بِالْإِثْمِ"⁵.

والعقاب أيضا مأتاه تفشي الظلم لذلك قال الرب: "قَدْ أَزَفْتُ حَيَاةَ الْبَشَرِ أَمَامِي لِأَنَّهُمْ مَلَأُوا الْأَرْضَ ظُلْمًا لِذَلِكَ سَأَبِيدُهُمْ"⁶. ومأتاه أيضا تحلل المجتمع اليهودي في عصر نوح من سلطة الدين وسلطة الأخلاق المنظمة لحياة الإنسان إذ عمت الإباحية الجنسية فقد "حَدَّثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَتَكَاثَرُونَ عَلَى سَطْحِ الْأَرْضِ وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ إِنجَذَبَتْ أَنْظَارُ أَبْنَاءِ اللَّهِ إِلَى بَنَاتِ النَّاسِ فَرَأَوْا أَنَّهُنَّ جَمِيلَاتٌ فَاتَّخَذُوا لِأَنْفُسِهِمْ مِنْهُنَّ مَا طَابَ لَهُمْ"⁷. فكان الطوفان وكان الماء عقابا من أجل نسف واقع الدنس فالعقاب تطهيري بالأساس لأنه "لا شيء مثل الماء يرفع التشويه ويرفع الدنس"⁸.

1- الهائدة 5: 6

2- امال عرييد، الأساطير والطقوس المتشابهة في الحضارات القديمة والأديان، ص. 34.

3- المرجع نفسه، صص 32-33.

4- المرجع نفسه، ص. 34.

5- التكوين 6: 5.

6- التكوين 6: 13.

7- التكوين 6: 1-2.

8- وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص. 143.

أما في الإسلام فيقف المتدبر في القرآن الكريم على آيات عديدة كان فيها الماء رمزا للدمار وكان ماء صديدا¹ وحميما يقطع الأمعاء² وماء كالمهل يشوي الوجوه³، وكان مطر سوء⁴ وكان مطرا من حجارة من سجيل منضود⁵ ولكنه أيضا كان طوفانا⁶ عقابا لقوم فاسقين⁷ وكافرين⁸ لا يلدون إلا فاجرا كفارا⁹، ولا يعبدون إلا الأصنام¹⁰. فكان الماء وسيلة لتطهير الأرض من الكفر والجحود والوثنية العمياء التي غمرت الأرض، وكان هذا العقاب إيدانا بميلاد واقع ديني جديد سيرسيه نوح النبي وأتباعه. ونلفي الماء أيضا رمزا للعقاب الإلهي في تجربة موسى ومع فرعون الذي طغى وتجبر فأغرقه الله هو أتباعه بحمة منه لتنجية موسى ومناصريه. جاء في نص القرآن الكريم قوله: "فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ إِضْرِبْ بَعْصَكَ الْبَحْرَ فإِنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ، وَأَزَلَفْنَا ثُمَّ الْآخِرِينَ، وَأَنْجَيْنَا مُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخِرِينَ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ"¹¹. ولكن الماء أيضا كان رمزا للثواب فهو شراب المتقين الذين وعدهم الله بأن يسقيهم ماء فراتا¹²، وهو رزق منى به الله عباده الصالحين فهو القائل: "وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا، وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ"¹³، وهو القائل أيضا: "وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ"¹⁴.

4- رمزية النار في الأساطير والأديان:

4-1- في مفهوم النار:

اعتبر أرسطو النار مكونا أساسيا من مكونات الوجود إلى جانب الماء والهواء والتراب لذلك احتلت منزلة مهمة في حياة الإنسان القديم فاعتقد فيها وأللهاها وأمن بقدرتها السحرية على تحقيق خلاصه ونجاته في الحياة، وهو اعتقاد نلمسه في الحضارات القديمة والشعوب البائدة وفي النصوص المقدسة عهدا قديما وعهدا جديدا وقرآنا كريما. والنار في أصل معناها اللغوي تحيل على معنى النور كما ينبه إلى ذلك ابن منظور

- 1- إبراهيم: 14: 16.
- 2- محمد: 47: 15.
- 3- الكهف: 18: 29.
- 4- الفرقان: 25: 40.
- 5- هود: 11: 82.
- 6- الأعراف: 7: 133.
- 7- الذاريات: 51: 46.
- 8- هود: 11: 42.
- 9- نوح: 71: 27.
- 10- نوح: 71: 22 و 23.
- 11- الشعراء: 26: من 63 إلى 67.
- 12- المرسلات: 77: 27.
- 13- الشورى: 42: 28.
- 14- البقرة: 2: 22.

في لسانه¹، أما الجرجاني فيعرفها بأنها "جوهر لطيف محرق"². وقد عرف العرب سجلا زاخرا بعديد المصطلحات الدالة على النار والحافة بها كالوقد والكبريت والثقاب والشعلة والمارج من النار والشهاب والحريق واللظى واللهب والشواذ ونار الحطمة والضمم وغيرها. كما توفرت النصوص المقدسة سواء في التقليد الميوسميسي أو في الإسلام على مصطلحات النار وجهنم وغيرها. وإن حضور النار المتوهج في هذه النصوص جعل المرء يتعلق بها تعلقا شديدا حتى استحالت عند رمزا ملهما لعدد المعاني.

2-4- رمزية النار:

لم تكن النار في الفكر الديني الأسطوري منه والتوحيدي أقل قيمة من الماء إذ احتلت بعدا قدسيا منذ الديانات القديمة ووصولاً إلى الديانات السماوية لأنها كانت "ظاهرة ذات امتياز يمكنها أن تفسر كل شيء"³ على حد تعبير باشلار، وقد تنبه الإنسان الأول إلى النار من ملاحظته للبرق والنار المتولدة عن البراكين وحرارة الشمس ومن احتكاك الصخور لذلك دخلت في معجم حياة الإنسان وتبنتها الديانات الوضعية. وقد لجأ الإنسان المتدين إلى النار لا طلبا للدفع وحسب بل طلبا لشفاء المرض أو لتأمين محصول زراعي جيد أو لطرد الأرواح الشريرة أو لتزويج العازبات والحصول على الأولاد⁴، وقد اعتقد الإنسان في فاعلية النار ومارس لها طقوسا دينية هي أشبه بالممارسات السحرية، واعتبر هذه الطقوس "توسيطا للإله إلى درجة أصبحت شخصية الإله شخصية غائمة مهمة لا تكاد تعرف إلا من خلال المتجلي أي النار. فيتم جذب هذا المتجلي واستهضاه واستقدامه من خلال الطقوس التي تمارس للنار، فهناك تمازج وتداخل يصعب التفكيك بينهما"⁵. ولما كانت النار "بالنسبة إلى الإنسان الموضوع الأول لها جسده ورمزا لراحته"⁶. فقد تعلقتمته بها وقدسها حتى اعتبرها بمنزلة الإله أو أمانة دالة على حضوره، بل قد عدّها النص المقدس رمزا للانبعاث وعودة الحياة من جديد.

3-4- النار رمز للتجلي الإلهي:

وتجلوها كأحسن ما يكون النار في الزرادشتية والنار في تجربة النبي موسى في المرجعيتين اليهودية والإسلام. فالنار أو أثار (Atar) عند الزرادشتيين كانت رمزا للإله أهورمزدا الطاهر كالنار والذي لا يطرقه الفساد. وهي أيضا جوهر من جواهره اتخذها زرادشت ليقرّب صورة الإله إلى ذهن المؤمن. بل لقد قيل "إن زرادشت عد النار نور الإله أهورمزدا"⁷ لذلك قدسها الزرادشتي مرددا "لأنك محور نار أهورمزدا، لأنك

1- انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (نور).

2- الجرجاني، التعريفات، ص. 201.

3- غاستون باشلار، النار في التحليل النفسي، ص. 11.

4- فانت محمد اللبون، رمزية عنصر النار بين الزرادشتية والإسلام، مقال منشور بموقع الكلمة بتاريخ 2019-06-30.

5- المرجع نفسه.

6- غاستون باشلار، النار في التحليل النفسي، ص. 18.

7- أسامة عدنان يحيى، الديانة الزرادشتية: ملاحظات وآراء، آشور بانيبال للكتاب، العراق، الطبعة الأولى 2016، ص. 115.

محور الروح القدس، اسمك هو الأكثر تأثيراً من بين كل الأسماء ندنو منك أيتها النار، ناراً هورمزدا¹، بل إنه أقام لها محارق ومعابد كانت تجاور الينابيع والعيون وكان الزرادشتيون "يقدمون مجامر النار ويقبلون عتبة وأرض المعبد ويضعون أيديهم على صدورهم أثناء اقترابهم من المجرمة، ولا تعني كل هذه التفاصيل الطقسية عبادة النار. إن الشيء الوحيد الذي أوصى به زرادشت عن النار هو اللهب بالذكر والدعوات أثناء السير نحو مصدرها"². وأكد زرادشت على ضرورة الاحتفال بالشعلة النارية وقد أثر عنه أنه كان "يحمل الشعلة الموقدة من هيكل إلى آخر"³.

فالنار مقدسة إذن لأنها مكان تجلي القدسي ولكن القدسي مفارق ولا سبيل إلى معانقته لذلك كان لابد من تقديم القرابين لأن "الدين لا يستقيم ديناً إلا إذا استوى فيه الرب قرباناً"⁴، ولما كانت النار رمزاً للإله وجوهراً من جواهره كان لا بد من "تقديم القرابين إليها بالتقديس والمديح بالقرابين الخير القرابين السعيد وبالقرابين المحبوب نباركك أيتها النار، يا ابن هورمزدا"⁵، وقد استقر في قناعة الزرادشتي أن القرابين ليست إلا وسيلة لابتغاء مرضاة الإله لأنه "الرحيم الذي هو مصدر المجد والشفاء الكامل"⁶.

واستمر الاعتقاد في النار رمزاً للتجلي الإلهي في الأديان التوحيدية السماوية أيضاً، فالنار في تجربة موسى سواء في التقليد اليهودي أو الإسلام إنما أوجدتها الرغبة في رؤية الإلهي المفارق. ذلك أن موسى العبراني فوجيء وهو يرعى الغنم بلهيب نار وسط العليقة، فراح يستطلع الأمر فإذا بالنار إحدى أمارات ظهور القدسي وإذا بالنار إحدى علامات طهارة الفضاء المقدس الذي يستوجب من موسى خلع حذائه مثلما يجليه القول على لسان الرب: "لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هُنَا، إِخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رَجْلَيْكَ، لِأَنَّ الْمَكَانَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ"⁷. وما خلع الحذاء إلا اجلالاً للمقدس وإكباراً لواقع الطهارة لأن الحذاء ليس إلا بعضاً من الدنيوي المدنس. وبذلك كان موسى شاهداً على وجود يهوه، تبدى له ناراً في العليقة فاصطفاه ليكون رسوله إلى الناس ويقوم بينهم شاهداً على وجوده، كما موسى شاهداً على قوة يهوه فاقترض الأمر أن يبلغ الشعب وفرعون قوة يهوه⁸. والصورة ذاتها يستعيدها القرآن الكريم لولا أن موسى رأى النار وهو بين أهله من جانب الطور⁹. فذهب يطلبها ليأتي بقبس منها لأهله فتجلى له الله رب العالمين بين ألسنة اللهب صوتاً يردد: "يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"¹⁰، فكانت النار تقية تخفى وراءها الرب ليخاطب عبده موسى وكانت النار مباركة لأن

1- المرجع نفسه، ص. 116.

2- كارزان مراد عباس، العقيدة والقانون في فلسفة زرادشت، ص. 53.

3- أسامة عدنان يحيى، الديانة الزرادشتية: ملاحظات وآراء، ص. 117.

4- وحيد السعفي، القرابين في الجاهلية والإسلام، تبر الزمان، تونس الطبعة الأولى 2003، ص. 9.

5- أسامة عدنان يحيى، الديانة الزرادشتية: ملاحظات وآراء، ص. 118.

6- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

7- الخروج 3: 5.

8- وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الديني، ص. 62.

9- انظر القصص 28: 29.

10- النمل 27: 9.

المقدس حل بها وهو مبارك بطبعه¹، بل أصبح الفضاء برمته مباركا مقدسا ولا سبيل إلى وطئه إلا بخلع النعل حتى لا يدنس لأنه مكان حلول الإله ومكان نزول الوحي على موسى لذلك خاطبه الإله قائلا: "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوَّى، وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى، إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي"².

4-4- النار رمز للانبعاث:

يلوح لنا ذلك خاصة في نص الوحي الإسلامي حين تستحيل النار وسيلة من وسائل اضطهاد إبراهيم من قبل قومه الكافرين وحين تستحيل النار طقسا منظما من القوم من أجل وسم الضحية إبراهيم وتطويعه للناموس الذي قروا عليه. لأن إبراهيم النبي في نظرهم مارق عن الجماعة كافر بوثنهم وبأصنامهم التي شيدها أو ولم يخاطبهم مقرا إياهم قائلا: "أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ، أُفٍّ لَكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟"³. لذلك كانت النار وسيلة من وسائل التنكيل بجسد إبراهيم عبر حرقه لأن الحرق وسم وتشويه لجسد الضحية من أجل ترهيبه وترويضه وهو لون من ألوان التعذيب غايته "إعادة إقرار السيادة بعد جرحها لحظة، إنه يعيدها بأن يظهرها في كل أمتها وألقها"⁴. هكذا تصبح النار آلية من آليات طمس هوية إبراهيم ونسف كيانه وتاريخه، إذ هي ستكون مميتة لإبراهيم كما توهم قومه غير أن التدخل الإلهي يحدث المعجزة حين تنقلب النار من لظى حارق مميت إلى برد وسلام كما يجليه قوله الله تعالى: "قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ، قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ"⁵. وبذلك ينجو إبراهيم من الموت والهلاك وتستحيل النار رمزا لاستمرار الحياة والانبعاث من جديد.

5- الخاتمة:

لقد أسلمنا النظر في رمزية الماء والنار في الأساطير والأديان إلى جملة من النتائج:
- أولها أن الرمز قد ملك حياة الإنسان المتدين إذ هو اللغة التي يتوسلها من أجل فهم الواقع لأن الرمز ليس إلا "الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبر قبل كل شيء عن لا مباشرة فهمنا للواقع"⁶، وبذلك استحال العالم إلى نص وإلى رموز لا بد من قراءتها وفك شفرتها من أجل إدراك الحقيقة

1- يقول تعالى: "فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (النمل: 27: 8)

2- طه 20: 12-13-14.

3- الأنبياء 21: 66-67-68.

4- ميشال فوكو، المراقبة والعقاب، ص. 82.

5- الأنبياء 21: 68-69.

6- انظر

لأن الرمز "مصاحب لكل تعبير عن الحقيقة"¹. والمتدبر في المدونة التي اعتمدنا يتنبه إلى أن العالم الديني عالم رامز يحتمل القراءة والتأويل بل هو يستحيل عند الإنسان العارف "كأننا يقول"، وما على المرء إلا الإنصات له من أجل تقليص المسافة بينه كذات قارئة وبين هذا العالم.

-ثانيها أن الماء والنار كانا من أهم العناصر الكونية التي تعامل معها الإنسان واتخذها رموزا من أجل ما استغلق على فهمه في واقعه فحولها إلى نصوص ليست إلا انعكاسا ذاتيا لفراغات الرمز. فتبوا الماء مكانة أثيرة عنده إذ هو إكسير الحياة وبدونه لا يمكن للمرء أن يعيش فهو على هذا النحو العنصر الضروري الذي يؤثت عالمه الديني ولذلك قدسه وألهه وأسقط عليه استهياماته حتى صار رمزا لا يحيا إلا في أعماق التجربة الدينية. فصار هذا السائل العجيب في متخيل الإنسان رمزا للخلق والتجدد ورمزا للطهارة الروحية منها والجسدية بل رمزا للثواب والعقاب. باختصار لقد أضحي الماء رمزا للاستمرار وأداة للخلاص. لذلك تعلق به المرء واعتقد أنه إله. وهو تعلق سيمتد إلى عنصر طبيعي آخر أثت الكون هي النار التي استحالت رمزا للقداسة ولحضور الإله في العالم الدنيوي أضف إلى أنها رمز للحياة والانبعاث المتجدد.

-ثالثها أن الرمز بات ملازما للإنسان كظله، فهو لا يمكن أن يعيش إلا في كنف المتخيل والمجاز والاستعارة التي ستكون خير وسيلة لإماطة اللثام عن غموض الكون والتباس الوجود، إذ ستستحيل كل الكائنات في نظر هذا الإنسان العارف محملة بالمعاني التي تلخص همومه وأحلامه وتطلعاته.

1- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم ناشرون ودار الفرابي / بيروت ومنشورات الاختلاف / الجزائر، الطبعة الأولى 2007، ص.24.

المراجع:

- 1- القرآن الكريم، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة 1405 م.
- 2- الكتاب المقدس (العهد القديم)، كتاب الحياة، ترجمة تفسيرية، 1988.
- 3- ابن الأثير (أبو الحسن علي)، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة 2003.
- 4- ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1999.
- 5- ابن وحشية، الفلاحة النبطية، تحقيق توفيق فهد، دمشق، الطبعة الأولى 1993.
- 6- الألوسي (محمد شكري)، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الطبعة الثانية، د.ت.
- 7- _____، الماء وما ورد في شربه من الآداب، أكاديمية المملكة المغربية، جمادى الثانية، مارس 1985.
- 8- باشلار(غاستون)، النار في التحليل النفسي، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1984.
- 9- بنكراد(سعيد)، سيميائيات النص: مراتب المعنى، منشورات ضفاف، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2018.
- 10- الجبلأوي(أمنة)، الصابئة في الثقافة العربية الإسلامية، الدار التونسية للكتاب، الطبعة الأولى 2020.
- 11- الجرجاني(علي بن محمد)، معجم التعريفات، دار الفضيلة، د.ت.
- 12- الجمل (بسام)، المتخيل الديني، حوار من إعداد مؤمنون بلا حدود، مكتبة التنوير، د.ت.
- 13- _____، من الرمز إلى الرمز الديني، مطبعة التسفير الفني، بصفاقس، الطبعة الأولى، جانفي 2007.
- 14- الخوري (فؤاد إسحاق)، إيديولوجيا الجسد رموزية الطهارة والنجاسة، دار الساق، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
- 15- ريكور(بول)، نظرية التأويل، ترجمة سعيد القاسمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2006.
- 16- السعفي وحيد، في قراءة الخطاب الديني، نجمة للدراسات والنشر والتوزيع، تونس، 2008.
- 17- _____، القران في الجاهلية والإسلام، تهر الزمان، تونس، الطبعة الأولى 2003.
- 18- سلامة (عبد الحميد)، قضايا الماء عند العرب قديما، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 2004.
- 19- سمار (سعد عبود)، المقدس عند العرب قبل الإسلام، تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 2019.
- 20- سيرنج (فيليب)، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، الطبعة الثانية 2005.

- 21- شلبي (أحمد)، مقارنة الأديان – المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة 1998.
- 22- الطائي (صادق شهيد)، سحر الفضة.. سر الماء: دراسة أنثروبولوجية لطائفة الصابئة في العراق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2010.
- 23- عباس (كارزان مراد)، العقيدة والقانون في فلسفة زرادشت، تموز للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2011.
- 24- عبد المهلهل (نعيم)، المندائية: العراق برانه البيض، منشورات بغداد، عاصمة الثقافة العربية وزارة الثقافة، 2013.
- 25- العريايوي (عزيز)، رمزية الماء في التراث الشعري العربي: دراسة سيميائية، مجلة الرافد، عدد 87، فبراير 2015.
- 26- عرييد (آمال)، الأساطير والطقوس المتشابهة في الحضارات القديمة والأديان، مجلة أسطور، العدد 5، كانون الثاني/يناير 2017.
- 27- غيرتز (كليفوردي)، تأويل الثقافات، ترجمة محمد البدوي، مركز الدراسات العربية، بيروت، 2000.
- 28- فوكو (ميشال)، المراقبة والعقاب، مركز الإنماء العربي، 1990.
- 29- القلقشندي (أبو العباس أحمد)، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية، 1922.
- 30- اللبون (فاتن محمد)، رمزية النار بين الزرادشتية والإسلام، مقال منشور بموقع الكلمة بتاريخ 30-06-2019.
- 31- محمود يوسف (أياد حامد)، سر المعمودية وموقف الإسلام منها، بحث في مقارنة الأديان، مجلة أبحاث، كلية التربية الأساسية، المجلد 6، العدد 1، سنة 2007.
- 32- المسعودي (أبو الحسن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الشركة العالمية للكتاب، ش.م.ل.، دار الكتاب العالمية، والدار الإفريقية العربية، الطبعة الثانية، 1990.
- 33- مسلان (ميشال)، علم الأديان، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2009.
- 34- مشوح (لبانة)، الماء في ثقافة الشعوب، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 59، الجزء 2.
- 35- ناصر (عمارة)، اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفرابي، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007.
- 36- نخبة من اللاهوتيين، معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، ش.م.م.، الطبعة الثالثة 1991.
- 37- يحيى (أسامة عدنان)، الديانة الزرادشتية: ملاحظات وآراء، آشور بانينبال الكتاب، العراق، الطبعة الأولى 2016.
- 38- Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Editions Robert Lagffont. Paris.
- 39- Paul Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, éditions Seuil, Paris.

**المواد الدراسية ذات المرجعية الدينية والتربية على المواطنة:
دراسة حالة التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي بالمنهاج التربوي
التونسي**

**School Subjects with Religious Reference: A Case
Study of Islamic Education and Islamic Thinking in the
Tunisian Educational Curriculum**

د. محمد بالرشاد

**أستاذ باحث في علم الاجتماع،
مدير قسم التربية والتعليم بالمعهد العالي للإنسانيات
الكاف - تونس**

mohamed.ber@gmail.com



المواد الدراسية ذات المرجعية الدينية والتربية على المواطنة:

دراسة حالة التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي

بالمناهج التربوي التونسي

د. محمد بالراشد

الملخص:

يثير تدريس المواد الدراسية ذات المرجعية الدينية إشكاليات لاسيما في مجتمعات قيد التحول على غرار المجتمع التونسي، حيث الجهد منصب على توطين المواطنة لتكون عقدا اجتماعيا ناظما لعلاقات الأفراد والجماعات بالدولة. ومن هذا المنطلق يكون من المفيد التطرق إلى دور مادتي التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي في التربية على المواطنة التي جعل منها النظام التربوي التونسي مسألة أفقية عابرة لمختلف المواد الدراسية، ولم يفردها بمادة دراسية مستقلة تُوسم بالتربية على المواطنة. ولأجل ذلك تمّ الاشتغال على برامج المادتين في المرحلة الثانية من التعليم الأساسي (المرحلة الإعدادية) وفي المرحلة الثانوية، بهدف البحث عن كيفية تناول هاتين المادتين الدراسيتين القضايا ذات الصلة بالتربية على المواطنة في مستوى القيم والأبعاد، ومن ثمّ الوقوف عند أبرز التحديات التي تواجههما في سبيل الاستفادة من تلك التربية في تجديد مقاربة المدرسة التونسية للتربية على المواطنة.

الكلمات المفتاح:

التربية الإسلامية، التفكير الإسلامي، المواطنة، التربية على المواطنة، المواد ذات المرجعية الدينية.

Abstract:

The teaching of academic subjects with religious reference raises problems, especially in societies undergoing transformation such as the Tunisian society, where the effort is focused on integrating citizenship as a social contract that organizes the relations of individuals and groups with the State. From this standpoint, it is useful to address the role of the two subjects of Islamic Education and Islamic Thinking in education for citizenship, which the Tunisian educational system made of it a cross section issue that crosses the various academic subjects, so that it has not singled it out with its own subject that is labeled with “Citizenship Education”. For this reason, work was carried out on the two subjects' programs in the second part of basic education (preparatory level) and in the secondary level, with the aim of searching for how these two academic subjects deal with the issue of Citizenship Education at the level of values and dimensions, and then focusing on the most prominent challenges they face in order to benefit from that renewing education.

Keywords:

Islamic education, Islamic thinking, citizenship, citizenship education, school subjects with religious reference

1- المقدمة:

تثير مسألة تدريس المواد الدينية تساؤلات عند الكثير من المهتمين بالشأن التربوي في المنطقة العربية، فهي في نظر البعض مدخل لتجذير المتعلّقات والمتعلّمين حضارياً، بمعنى توطينهم في هويتهم الوطنية حيث الدين مكوّن أساسي من مكوّنات تلك الهوية، وهي في نظر البعض الآخر مصدر تشدّد في الفكر، ومبعث تطرّف، وهي في نظر آخرين، وهم بالأساس من المعنيين بالشأن التربوي، مكوّن أساسي من مكوّنات منظومة تربوية، وبالتالي فهي تعمل على تحقيق الأهداف والغايات التي رسمتها تلك المنظومة، ومنها بالتحديد تكوين المواطن الفاعل القادر على الانخراط في تدبير الشأن العام بمبادرة ومسؤولية. وحتى نبيّن مدى انخراط المواد ذات المرجعية الدينية في بناء الإنسان المواطن القادر على الاندماج في الحياة العامة والمساهمة بفعالية في صنع السياسة العامة، يكون من الوجيه الانطلاق من دراسة حالة، واخترنا أن تكون في مادّي التربية والتفكير الإسلامي بالمنظومة التربوية التونسية.

2- الإشكالية:

إذا كان تكوين المواطن هدفاً رئيسياً للمنظومة التربوية التونسية مثلما نصّ على ذلك القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي (جويلية 2002)، فإنّه من المهمّ التساؤل عن دور مختلف المواد الدراسية في تحقيق ذلك الهدف، وضمن هذا السياق يتأتّى السؤال المركزي لهذه الدراسة ألا وهو: أي دور لمادّي التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي في التربية على المواطنة التي هي هدف رئيس للمنظومة التربوية؟ بمعنى كيف تساهم مادّتان دراستان ذاتان مرجعية دينية في بناء المواطن؟ أو بالأحرى كيف تساهم مادّتان ذاتان خلفيّة نظرية دينية في تحقيق مقولة مدنيّة هي المواطنة؟ وما القيم التي تشتغل عليها؟ وما البعد أو الأبعاد التي تركّز عليها؟

3- منهجية الدراسة:

تندرج الدّراسة ضمن ما يعرف بعلم اجتماع التربية الجديد، الذي يركّز على مسائل من قبيل "تكافؤ الفرص والتنظيم المدرسيّ وعملية اختيار المعرفة المدرسية وانتقائها والقيود التي تحكم العملية التربوية داخل الفصل الدّراسيّ ومدخلات العملية التربوية ومخرجاتها"¹. بعبارة أخرى، تنتهي الدّراسة إلى ما يوسم بـ"سوسيولوجيا المناهج" "كتخصّص حديث (ثمانينات القرن الماضي)²"، وهو تخصّص يقطع مع "علم الاجتماع القديم - كما عبّر عنه الاتجاه الوظيفي أو الماركسيّ - حيث اهتمّ فقط بتحليل العلاقات البنيوية خارج المدرسة وأغفل تحليل الحقائق اليومية"³. ومن هنا فإن هذه الدراسة تتناول بالبحث أحد مكوّنات المنهج التربويّ للمادتين الدّراسيتين موضوع البحث، ألا وهو البرنامج الدّراسي الذي "يمثّل نصّاً قانونياً، أي

1- عبد الغني عماد؛ علم اجتماع التربية: الاتجاهات والمدارس والمقاربات، منتدى المعارف، بيروت، 2017، ص 89

2- رشيد جرموني؛ المنظومات التربوية العربية والتحدّي المعرفي: مداخل للنقد والاستشراف، شمس برينت، سلا، ط 2، 2019، ص 74

3- عبد الغني عماد؛ المرجع السابق، ص 88

مرجعا وطنيا يتعين اعتماده من قبل من لهم مسؤولية تربية الناشئة وتعليمهم وإعدادهم للعيش في المجتمع والإسهام في الحياة الاقتصادية¹. ويستمد البرنامج أهميته من كونه، "يذكر بالأهداف التربوية العامة المنصوص عليها في القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي...، يفصح عن ملامح المتخرج...، يضبط الكفايات...، يضبط كفايات مجالات التعلّم الرئيسية (اللغات/العلوم/الاجتماعيات/التكنولوجيات/الفنون) ...، يحدّد الكفايات الهائية للمواد...، يبيّن المستويات المستوجبة...، يقترح على المدرّس نماذج من السبل والتمشّيات لاستثمار تكنولوجيات المعلومات والاتصال"². وقد تمّ اعتماد تقنية تحليل المضمون لتبيّن نوعيّة حضور قيم المواطنة وأبعادها في برنامجي التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ، وهي تقنية تسمح باستقاء معلومات كمّيّة أو كيفيّة ف"حسب العديد من الميثودولوجيين المتأثرين بالوضعانيّة positivisme، فإنّ تحليل المضمون العلميّ، ينتج معطيات كمّيّة، كما أن تحليل المضمون التكميميّ، يكتفي بإعداد أو ترقيم وحساب الكلمات أو المقولات...؛ أما التحليل الكيفيّ، فهو يهتمّ بتواجد أو غياب بعض الصفات؛ إلا أن ذلك مرتبط بعملية تواترها؛ ممّا يساعد على استخراج بعض الخلاصات. ولذلك فإنّ تحليل المضمون، ينبغي أن يكون في الوقت نفسه كمّيًا وكيفيًا"³.

4- أهمية الدراسة:

- تستمدّ الدراسة أهميّتها من اعتبارات متعدّدة يمكن إجمالها في النقاط الآتية:
- الجدل حول دور المواد الدراسيّة الدينيّة وسبل جعلها أرضيّة لتكوين المواطن النشيط ومن خلال ذلك جعل المواطنة العقد الاجتماعي الذي يحكم علاقة الأفراد بالدولة، وعلاقتهم ببعضهم البعض لاسيما في ظلّ التحوّلات التي يعيش على وقعها المجتمع التونسي والتي كانت علاقة المواطنة بالديني من نقاط الجدل بل الاختلاف بين الفاعلين السياسيّين التونسيّين.
 - تزايد الحاجة اليوم في المجتمع التونسيّ لجهود مختلف الفاعلين لتكوين مواطنين متعالين عن جميع الانتماءات الأوّلية من جهة وعرش وقبيلة... الخ. فهذا المجتمع الذي يعيش دينامية منذ نهاية سنة 2010 ومطلع سنة 2011 يعيش مخاضا كبيرا نجم عنه في حالات عديدة عودة إلى الانكفاء على الذات، والانتصار إلى العرش (القبيلة)، حيث كانت الشواهد على ذلك أحداث منتصف ديسمبر 2020 التي شهدها أقصى الجنوب التونسيّ والتي عرفت صداما بين مجموعة المرازيق (من ولاية/محافظة قبلي) ومجموعة الحوايا (من ولاية/محافظة مدنين). وقد أدّت إلى مقتل ثلاثة أفراد من مجموعة الحوايا وجرح الكثيرين من الطرفين. ومن بين الفاعلين المعنيّين بالتربية على المواطنة، المؤسّسة التربويّة، التي تروم إكساب الناشئة الكفايات المواطنيّة التي تخوّل لهم العيش سويًا في

1- وزارة التربية والتكوين، إدارة البرامج والكتب المدرسيّة، برنامج البرامج، تونس، جانفي 2003، ص 29

2- المرجع نفسه، الصفحة ذاتها، وفي الصفحة نفسها شرح لهذه الوظائف التي يختصّ بها البرنامج.

3- عبد الكريم غريب؛ منهج البحث العلميّ في علوم التربية والعلوم الإنسانيّة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ط1، 2012،

إطار التعدّد والتنوّع، وفي إطار الحقّ والمسؤوليّة. وحتى يكون دور المؤسّسة التربويّة ناجعا في بناء ثقافة المواطنة، لابد من تضافر جهود مواد تعليميّة مختلفة، كما لابد أن تتنوّع مداخل التربية على المواطنة بحيث تشمل مقاربات مختلفة فلسفيّة واجتماعيّة ودينيّة وتاريخيّة...، وعليه فإنّ المواد ذات المرجعيّة الدينيّة ليست بمنأى عن التربية على المواطنة.

- التربية على المواطنة، وفقا للنظام التربويّ التونسي، ليست مادّة دراسيّة مستقلّة بذاتها. إنها مسألة أفقيّة تتقاطع فيها موادّ دراسيّة مختلفة، بمعنى أن التربية على المواطنة في المنظومة التونسيّة الحاليّة مسألة عابرة للمواد الدراسيّة المختلفة، وضمن هذا السياق يكون من الوجيه مساءلة مختلف المواد، وفي مقدمتها تلك التي لها مرجعيّة دينيّة لفهم نقاط القوة والضعف في مقاربتها لمسألة المواطنة وتكوين المواطن.

من هذا المنطلق، يكون من المنطقيّ التشديد على أن جهد الدراسة سيركز على دور التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ (في المرحلتين الإعداديّة والثانويّة) في تحقيق ما نصّ عليه القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسيّ (جويلية 2002)، والذي لا يزال ينظّم العمليّة التربويّة إلى اليوم، من أن المدرسة "تعمل في إطار وظيفتها التربويّة بالتعاون مع الأولياء وفي تكامل مع الأسرة على تربية الناشئة على الأخلاق الحميدة والسلوك القويم وروح المسؤوليّة والمبادرة. وهي تضطلع على هذا الأساس بتنمية الحسن المدنيّ لدى الناشئة وتربيتهم على قيم المواطنة وترسيخ الإدراك لديهم بالتّلازم بين الحرّيّة والمسؤوليّة وإعدادهم للإسهام في دعم أسس مجتمع متضامن يقوم على العدل والإنصاف والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات (...). بتنشئة التلميذ على احترام القيم الجماعيّة وقواعد العيش معا"¹.

على أن هذه الدراسة تأخذ بعين الاعتبار مسألتين تتّصل أولاهما بضرورة عدم اختزال مادتي التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ في التربية على المواطنة، لأن من شأن ذلك أن يفقدهما ثراء يمنحهما خصوصيّة مطلوبة. فهاتان المادّتان الدراسيتان تلامسان أبعادا معرفيّة ووجدانيّة - سلوكيّة متنوّعة ومن ثمّ فمسألة المواطنة هي أحد الأبعاد التي تشغل عليها التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ. أما النقطة الثانية فتتعلّق بضرورة تنزيل المادّتين الدراسيتين مجال الدراسة ضمن سياق المنظومة التربويّة التونسيّة التي تقرّ بدور المدرسة في تجذير المتعلّمين في هويّتهم من جهة²، وتكوينهم على قيم المواطنة والعيش معا من جهة أخرى مثلما شدّد على ذلك القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسيّ (جويلية 2002)³.

1- الفصل 8 من القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسيّ (جويلية 2002)

2- جاء في الفصل الثالث من القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسيّ "تهدف التربية إلى تنشئة التلاميذ على الوفاء لتونس والولاء لها وعلى حبّ الوطن والاعتزاز به وترسيخ الوعي بالهويّة الوطنيّة فيهم وتنمية الشّعور لديهم بالانتماء الحضاريّ في أبعاده الوطنيّة والمغاربيّة والعربيّة والإسلاميّة والمتوسّطيّة ويتدعّم عندهم التّفنّح على الحضارة الإنسانيّة".

3 جاء في الفصل 3 من القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسيّ ما يلي: "تهدف التربية إلى تنشئة التلاميذ على الوفاء لتونس والولاء لها وعلى حبّ الوطن والاعتزاز به وترسيخ الوعي بالهويّة الوطنيّة فيهم وتنمية الشّعور لديهم بالانتماء الحضاريّ في أبعاده الوطنيّة والمغاربيّة والعربيّة والإسلاميّة والإفريقيّة والمتوسّطيّة ويتدعّم عندهم التّفنّح على الحضارة الإنسانيّة. كما تهدف إلى غرس ما أجمع عليه التونسيّون من قيم تنعقد على تمييز العلم والعمل والتّضامن والتّسامح والاعتدال وهي الضّامنة لإرساء مجتمع متجذّر في

5- مفاهيم الدراسة:

أ. التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي: هما مادّتان دراستان تنتميان – ومثلما تفصح عن ذلك فاتحتنا برنامجهما الرسميين – إلى المواد الاجتماعية " تنتمي مادّة التفكير الإسلامي إلى مجال المواد الاجتماعية باعتبار دورها في بناء الشخصية المتوازنة وتنشئة الفرد اجتماعيًا وتهيئته للمبادرة والفعل، وهي بذلك تشترك مع بقية موادّ المجال في مساعدة المتعلّمين على امتلاك قدرات الفهم والنقد وبناء الموقف كقدرات أساسية لبناء شخصية إيجابية وفاعلة ومبادرة¹."

تغطّي التربية الإسلامية المرحلتين الأولى والثانية من التعليم الأساسي، وتغطّي مادّة التفكير الإسلاميّ التعليم الثانوي إلى حدود السنة الرابعة ثانوي لشعبة الآداب (باعتبارها مادة اختيارية في البكالوريا)، وإلى حدود السنة الثانية ثانوي بالنسبة إلى شعبي العلوم التجريبية والرياضيات. وتستمدّ المادّتان خصوصيتهما من اشتغالهما على البعد الديني، فالدعائم والسندات البيداغوجية ذات مرجعية دينية بالأساس (القرآن والسنة)، وذلك حتى يتسنى تحقيق الغايات les finalités التي رُسمت للمادّتين².

وبانتمائهما إلى المواد الاجتماعية فإنّهما يصنّفان بالضرورة ضمن الموادّ الدّراسية المعنيّة بصورة مباشرة وأكثر بسؤال العيش معا، وقواعد العيش المشترك، ومن ثمّ بالتربية على قيم العيش سويا، ولا غرابة أن يتضمّن تفصيل تلك الغايات بعض قواعد العيش المشترك من قبيل³:

- يعتزّ بنفسه دون غرور.
- يحاور الآخرين بالتّي هي أحسن انطلاقا من مكتسباته العقديّة والقيميّة ويعترف بحقّ الاختلاف.
- يتوخّى المرونة والتوسط في الأفكار والمواقف دون انغلاق أو مغالاة.

مقومات شخصيته الحضارية متفتّح على الحداثة يستلهم المثل الإنسانية العليا والمبادئ الكونية في الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان."

1- وزارة التربية؛ الإدارة العامة للمرحلة الإعدادية والتعليم الثانوي، إدارة بيداغوجيا ومواصفات المرحلة الإعدادية والتعليم الثانوي، برامج التفكير الإسلاميّ بالمرحلة الثانويّة، سبتمبر 2008، ص3، علما وأنّ التشديد ورد في الأصل.

2 - حدّد البرنامج الرسميّ لمادّة التربية الإسلامية بالمرحلة الإعدادية للتعليم الأساسي الصادر في سبتمبر 2006 هذه الغايات على النحو الآتي:

مساعدة المتعلّم على استثمار نصوص من القرآن والسنة بتمثّل معانيها وتوظيفها في نشاطه الفكريّ وحياته العملية؛ توجيه المتعلّم إلى توظيف مكتسباته العقديّة والقيميّة بما يحقّق تواصله مع الآخرين توّصلا إيجابيا قائما على الاعتدال والثقة بالذات؛

إقدار المتعلّم على أداء العبادات بكفاية ووعي وتمثّل أحكامها ومقاصدها؛

مساعدة المتعلّم على تمثّل بعض المعاملات وتبيين دورها في تحقيق التوازن الفرديّ وتنظيم الحياة الاجتماعية.

أما برامج مادّة التفكير الإسلاميّ الصادرة في سبتمبر 2008 فحدّدت غايات المادّة كما يلي:

يستثمر المتعلّم نصوصا من القرآن والسنة بتمثّل معانيها وتوظيفها في نشاطه الفكريّ وحياته العملية؛

يوظف مكتسباته العقديّة والقيميّة بما يحقّق تواصله مع الآخرين توّصلا إيجابيا قائما على التّسامح والثقة بالذات؛

يعبّر عن وعيه بمبادئ الإسلام ومقاصده، وتبنيّا حضورها عبر التاريخ تأصيلا لكيانه وتفاعلا مع الفكر الإنسانيّ.

3- وزارة التربية؛ الإدارة العامة للمرحلة الإعدادية والتعليم الثانوي، إدارة بيداغوجيا ومواصفات المرحلة الإعدادية والتعليم الثانوي،

برامج التفكير الإسلاميّ، مرجع سابق، ص 4

- ينتج خطابا شفويا أو مكتوبا يعبر به عن تواصله مع الآخرين تواصلًا قائمًا على قاعدة الاعتدال والتسامح.

فالتربية الإسلامية والتفكير الإسلامي مادّتان دراسيتان، تشتغلان على قيم العيش المشترك انطلاقًا من مرجعية دينية. وعليه فهما ليستا مادّتين دراسيتين تهدفان فقط إلى نشر تفكير ديني، وإنما تشتغلان على مسائل العيش معا في أبعادها المختلفة انطلاقًا من مرجعية دينية، فهما ومن خلال انتمائهما لعائلة الاجتماعيات أضحتا جزءًا من منظومة مواد ذات بعد تربوي بالأساس، ومن ثم باتتا تنتميان إلى ما يسمّى ببيداغوجيا المجال الوجداني، أي تلك البيداغوجيا التي تشتغل على بناء المواقف والاتجاهات، ومن ثم على توجيه السلوك اليومي للمتعلّقات والمتعلّمين.

ب. المواطنة: عديدة هي التعريفات التي قدّمت للمواطنة، ولا يبدو المجال مناسبًا للخوض فيها سواء لتتبع المسار التاريخي للمفهوم أو للمقارنة بينها. ولذلك سنقتصر على بعض التعريفات التي نراها منسجمة أكثر مع سياق البحث. وفي هذا الإطار " إذا رجعنا إلى أصل كلمة مواطنة، نجد أنّها تُعدُّ بالنسبة إلى اللغة العربية من الكلمات المستحدثة، وقد دخلت إليها على الأرجح في إطار ترجمة التراث الغربي الحديث، وهي تقابل كلمة (citizenship) في اللغة الانجليزية، وكلمة (Citoyenneté) في اللغة الفرنسية، ويأتي الاشتقاق من الكلمة الانجليزية (City) والكلمة الفرنسية (Cité). وتعني هذه الكلمات في اللغتين المذكورتين المدينة؛ أما أصل مصطلح المواطنة فهو يوناني يعود لكلمة (Politeia) المشتقة من كلمة (Polis) وهي المدينة¹. وبمنأى عن الاشتقاق اللغوي²، يعتبر عبد الإله بلقزيز أن "المواطنة هي الهوية السياسية التي يكتسبها الفرد الاجتماعي بعد أن ينشأ نظام سياسي مفتوح يعترف له بحقوقه كاملة أمام الكائن السياسي الجماعي (=الدولة)، ويفرض عليه التزامات مادية مباشرة هي عينها التي تصنع شروط استمرار الكائن السياسي الفوقيّ ذلك، وتنظم السياسة كتدبير للشأن العام يخصّ كلّ المواطنين. وبهذا المعنى تبدو المواطنة علاقة سياسية - رمزية ومادية-عليا هي علاقة المساواة في الحقوق والواجبات تجاه الدولة بصرف النظر عن التراتب الاجتماعي الناجم عن علاقات التفاوت الاقتصادي - الاجتماعي، وعلاقات الانتماء العنصوي والثقافي وما يدخل حكم ذلك³". فالمواطنة من هذا المنطلق هوية سياسية تتعالى عن الانتماء الأولي القائم على العنصرية في تجلياتها المختلفة (العرقية- الدينية- الثقافية...).

1- عبد الإله مرتبط؛ المدرسة المغربية ومطلب ترسيخ قيم المواطنة والسلوك المدني: التجليات والتحديات، دفا ترربية والتكوين، العدد5، شتنبر2011، ص 31

2 جاء في لسان العرب لابن منظور "وطن، الوطن، المنزل تقيم به، وموطن الإنسان ومحلّه... وأوطان الغنم والبقر، مراتبها التي تأوي إليها... ومواطن مكة: موقفيها...، ووطن بالمكان وأوطن: أقام وأوطنه اتّخذها وطنًا. يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتّخذها محلًا ومسكنًا يقيم فيها... وأوطنت الأرض ووطنتها توطينا واستوطنتها أي اتّخذتها وطنًا". (ابن منظور؛ لسان العرب؛ مادة وطن، دار صادر، بيروت، 1986، المجلد13، ص 451).

3- عبد الإله بلقزيز؛ في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع ومذاهب الأسطورة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص 62

ويعرّف عثمان الخشت المواطنة بقوله "في شكلها الأكثر اكتمالا (...) هي الانتماء إلى الوطن... انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم"¹.

تقوم المواطنة حينئذ على "رابطة الشراكة في الوطن دون غيرها من الروابط الإنسانية الهامة الأخرى مثل الأخوة في الدين أو المذهب أو الرابطة القومية، ومصدر حقوق المواطن ومناطق واجباته في الدولة الوطنية الواحدة"². بمعنى أن المواطنة رابطة شراكة، وهي أساس العقد الاجتماعي في الوطن، ومن ثم فهي ضمان تعايش الأفراد والجماعات داخل المجتمع تعيشا يقوم على الحقوق والمسؤوليات بغض النظر عن الانتماءات الدينية والعرقية والأصل الاجتماعي وما إلى ذلك من الانتماءات التي من شأنها أن تكون مصدر مفاضلة بين أفراد المجتمع الواحد.

ج: التربية على المواطنة: هي تلك التربية التي "تهدف إلى تمكين الشباب من القدرة على المساهمة في تنمية المجتمع الذي يعيشون فيه كمواطنين مسؤولين وفاعلين"³. ولهذه التربية "ثلاثة أبعاد هي (أ) ثقافة سياسية، (ب) فكر نقدي وأيضا بعض المواقف والقيم، (ج) مشاركة فاعلة"⁴ وهي تشتغل على ثلاثة محاور وفقا لكوليدين لولو Claudine Leleux وهي⁵:

- محور فردي axe individuel لتعلم الاستقلالية؛
- محور اجتماعي axe social لتعلم التعاون؛
- محور عمومي axe public لتعلم المشاركة.

وقد مثلت التربية على المواطنة هدفا مركزيا "لعديد الأنظمة التربوية في العالم. ففي مجلس أوروبا بدأ الاهتمام بالتربية على المواطنة في منتصف التسعينات، حيث تمّ تركيز مشروع التربية على المواطنة سنة 1997"⁶. ويعبر هذا التوجه عن قناعة بأهمية هذه التربية في تعزيز قواعد العيش معا وترسيخها لدى

1- محمد عثمان الخشت؛ تطوّر مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي، التّسامح عدد 20 صيف 2007، ص 45

2- علي خليفة الكواري؛ المكانة المركزية لمبدأ المواطنة في التحوّل الديمقراطي، دراسات عربية عدد 6/5 السنة السادسة والثلاثون، مارس / أبريل 2000، ص 25

3-EURYDICE ; L'Education à la citoyenneté à l'école en Europe, Bruxelles, Eurydice, 2005, p120

4- Ibid, p10

5-Leleux (C) ; Repenser l'éducation civique, Paris, Le Cerf, 1997, in Bertot (F) ; Education à la citoyenneté et débat: Analyse comparative de deux pratiques pédagogiques, Spirale, Revue de recherches en éducation, 2004, N°34, p 57

6-Mikkelsen (M.R) ; Etude paneuropéenne des politiques d'Education à la Citoyenneté démocratique (ECD), Etude régionale, région d'Europe du Nord, conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, p5

النَّاشئة. وتجد هذه التربية جذورا لها في تلك الأبعاد التي حدّتها اليونسكو للتعليم وهي "تعلم لتعرف، تعلم لتكون، تعلم لتعمل، تعلم لتشارك الآخرين"¹.

ولا تقتصر التربية على المواطنة على تقديم المعارف فقط وإنما تتجاوز ذلك إلى العمل على تمكين المتعلمين "من مواقف وسلوكيات ذات صلة وطيدة ووثيقة بتلك المعارف، وذلك حتى يكونوا قادرين على استثمار تلك المعارف في بناء المواقف وتوجيه السلوك"². بمعنى أن التربية على المواطنة لا تُختزل في تقديم معارف عن حقوق المواطن ومسؤولياته في مجتمع ديمقراطي وإنما تتيح للمتعلمين فرص ترجمة تلك المعارف إلى مواقف وسلوكيات يومية. ولهذا السبب فهي تنتصر إلى المقاربات البيداغوجية النشيطة التي "تشجّع التفاعل، والمشاركة، والمساعدة المتبادلة، واحترام تنوع وجهات النظر وقدرات كل واحد، وخلق وضعيات أين نقترح ونناقش ونحاجج ونقرّر في أشياء صغيرة وأخرى كبيرة، مشاريع ومسؤوليات وقواعد الاشتغال معا"³. بمعنى أنّها تتبني "التعليم التعاوني وبيداغوجيا المشروع والبيداغوجيا الفارقية وبيداغوجيا الاكتشاف وكل الطرق الأخرى التي تتطلب المشاركة والتفاعل التي تنطوي على مهارات التعامل والتفاوض، والتي ينبغي أن توضع في الصدارة سواء في التعليم الابتدائي أو الثانوي أو العالي"⁴. ومن ثم نخلص إلى أن التربية على المواطنة "تعني بناء الإنسان الحرّ الديمقراطي الذي يمتلك القدرة على المشاركة في الحياة السياسية مشاركة فعّالة وحيوية"⁵؛ بمعنى أنّها "تهدف في جوهرها إلى تحقيق استقلال المواطن وضمان حرّيته ومشاركته في الشأن العام، كما أنّها تمكّن هذا المواطن من القدرة على تحقيق خياراته الموضوعية المستقلة"⁶. وعليه تنتصر هذه التربية إلى البيداغوجيا النشيطة والتفاعلية التي تجعل المتعلم مشاركا في بناء المعارف وقادرا على ترجمة هذه الأخيرة إلى اتجاهات وممارسات تحكم علاقته بالدولة والمجتمع اللذين ينتهي إليهما.

6- قيم المواطنة في مادتي التربية والتفكير الإسلامي:

تعرف قيم المواطنة بكونها "مجموع القيم الإنسانية والمعايير السياسية والقانونية والممارسات الاجتماعية التي تمكّن الطالب/ المواطن من الانخراط في مجتمعه والتفاعل معه إيجابيا والمشاركة في

1- اليونسكو؛ التعليم ذلك الكنز المكنون؛ مركز اليونسكو بالقاهرة، القاهرة، 1999، ص 77، ورد عند نبيل علي؛ الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة عدد 265، ص 307

2- محمد بالراشد؛ التربية على المواطنة: حاجة المجتمع ورهان المدرسة، الحياة الثقافية، العدد 222، جوان 2011، ص 58
3-Céline (S. P) ; Education interculturelle et éducation à la citoyenneté: le rôle de l'école, Revue québécoise de droit international, Volume 12-1, 1999, p 222

4-Ibid, p222

5- علي أسعد وطفة؛ التربية على المواطنة، عن موقع الجماعة العربية للديمقراطية <https://www.arabsfordemocracy.org>

6- المرجع نفسه

تدبير شؤونه¹. كما تعرّف أيضا بأنها "المعتقدات التي تحدّد سلوك الفرد نحو الدولة التي يعيش فيها"². وهي تشمل "الانتماء والولاء والديمقراطية والمشاركة السياسيّة والتعددية وقبول الآخر"³. بيد أن هذا التقسيم ليس الوحيد فخالد قرواني على سبيل الذكر لا الحصر يرى أن قيم المواطنة هي⁴:

- قيمة المساواة: وتشمل حق التعليم والعمل والجنسيّة والمعاملة المتساوية أمام القانون
- قيمة الحرّية: وتشمل حرّية الاعتقاد وممارسة الشّعائر الدينيّة والتنقّل داخل الوطن وخارجه وحقّ التعبير عن الرّأي سلمياً...الخ.
- قيمة المشاركة: وتشمل الحق في تنظيم حملات الضغط السّلميّ على الحكومة أو الاحتجاج السّلميّ وحقّ الاضراب والتصويت في الانتخابات العامّة، المشاركة في اتّخاذ القرارات...الخ.
- قيمة المسؤوليّة الاجتماعيّة: تشمل العديد من الواجبات مثل واجب دفع الضرائب وتأدية الخدمة العسكريّة للوطن واحترام الحرّية والخصوصيّة.

أما عثمان العامر فيرى أن قيم المواطنة في الغرب تتمحور حول المساواة والحرّية⁵. ودون مزيد الإطناب في عرض تصنيفات قيم المواطن، نقول إن قيم المواطنة هي تلك القيم التي تؤسّس للعيش الجماعيّ القائم على التوازن بين الحقّ والواجب وبين الحرّية والمسؤوليّة، ولذلك فهي متنوّعة ومتعدّدة تضمّ الحرّية والمساواة والمشاركة إضافة إلى التّسامح وحق الاختلاف...ولكن هذا التنوّع في القيم المواطنيّة لا يعني بالضرورة أن الموادّ الدّراسيّة معنيّة أو مطلوبة بالاشتغال على منظومة القيم كاملة، لأن ديداكتيك كلّ مادّة دراسيّة يخوّل لها الاشتغال على جانب من تلك القيم أو على جوانب منها. وبشيء من التفصيل نعرض الجدول الآتي الذي يبيّن لنا قيم المواطنة المضمّنة بالبرنامجين الرّسميين لمادّتي التربية والتفكير الإسلاميّ والتمثليّ البيداغوجيّ لإنجازها:

قيم المواطنة	مواطن الحضور (حسب المستويات الدّراسيّة)	تمثليّ الإنجاز
المسؤوليّة الاجتماعيّة	*السنة السابعة أساسيّاً (آداب الطريق)	دراسة حالات بيداغوجيا حلّ المشكلات

1- ثريا بنت أحمد بن سلمان البراشدية؛ دور الإدارة المدرسيّة في تنمية قيم المواطنة لدى طلبة التعليم ما بعد الأساسيّ بسلطنة عمان، رسالة مقدّمة للحصول على درجة الماجستير في التربية، تخصّص الإدارة التربويّة، جامعة نزوى، قسم التربية والدراسات الإنسانيّة، 2012، ص 7

2- حمدي أحمد علي عمر؛ دور الجامعة في تنمية قيم المواطنة وتمثّلها لدى الطلّاب في ظلّ تحديّات العولمة: دراسة ميدانيّة لعيّنة من طلبة جامعة أسيوط، سوهاج، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، المجلّد 14، العدد 1، 2017، ص 70

3- المرجع نفسه، ص 71

4- خالد قرواني؛ الاتّجاهات المعاصرة للتربية على المواطنة، عن الموقع <http://portal.qou.edu>

5- انظر في هذا الإطار عثمان بن صالح العامر، المواطنة في الفكر الغربيّ المعاصر: دراسة نقدية من منظور إسلاميّ، مجلّة جامعة دمشق – المجلّد التاسع عشر - العدد الأوّل 2003، ص ص 223-258

<p>دراسة عينات اعتماد وضعيات واقعية الاستعانة بمجلوبات علم نفس المراهق وعلم النفس الاجتماعي في معالجة عوائق الحوار. دعوة التلاميذ إلى اقتراح حلول لبعض المخاطر التي تهدد التوازن البيئي</p>	<p>*السنة الثامنة أساسيًا (التكافل الاجتماعي/ التوازن البيئي/ آداب الحوار/ الثروات الطبيعية) *السنة الأولى ثانويًا (آداب الحوار/ أثر الحوار في تحقيق التواصل بين الأجيال/ دور العمل في تحقيق الذات). *السنة الثالثة ثانويًا/ شعبة الآداب (مسؤولية الإنسان في الكون/ التنمية/ تنمية الذات...).</p>	
<p>شرح الآيات القرآنية الداعية إلى الالتزام بهذه المبادئ.</p>	<p>*السنة الثالثة /شعبة الآداب (المبادئ السياسية الكبرى)</p>	<p>المساواة</p>
<p>شرح الآيات القرآنية الداعية إلى الالتزام بهذه المبادئ. نقد بعض الاعتقادات الساذجة التي تركز الفردية والسلبية.</p>	<p>*السنة الثالثة /شعبة آداب (المبادئ السياسية الكبرى). السنة الرابعة ثانويًا / شعبة الآداب (الحرية والتوحيد)</p>	<p>الحرية</p>
<p>ربط المسائل بالواقع المدرسي عبر دراسة حالات مطروحة على مكاتب الإصغاء أو مجالس التربية.</p>	<p>*السنة الأولى ثانويًا (طبيعة العلاقات الأسرية في الإسلام). *السنة الثانية ثانويًا (العلاقة بين المعلم والمتعلم / دور التعليم في تنمية الذات) *السنة الرابعة ثانويًا /شعبة الآداب (الكونية من منظور إسلامي: وحدة الأصل/ حق الاختلاف والتنوع/ احترام الخصوصيات الثقافية/ التعرف والتعايش وتحقيق المصالح المشتركة)</p>	<p>المشاركة</p>

يسمح لنا هذا الجرد بالقول إن قيم المواطنة حاضرة في برامج التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي، وأن حضورها يغطي مستويات مختلفة، ولكنه أيضا حضور متفاوت، فقيمة "المسؤولية الاجتماعية" بدت أكثر بروزا في هذين البرنامجين الدراسيين الخاصين بالمرحلة الثانية من التعليم الأساسي والمرحلة الثانوية. قد يبرر هذا الحضور بالقول إن العيش سويتا في مجتمع تعددي وديمقراطي يحتاج إلى التزام الأفراد بالمسؤولية الاجتماعية، بمعنى مسؤولية الفرد تجاه محيطه الاجتماعي ومحيطه الطبيعي؛ ذلك أن الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية يُنشئ لدى الفرد مواقف وميولا ليغدو بذلك موجها لسلوكه اليومي. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن المسؤولية الاجتماعية تُلغي حقوق الفرد، بل على خلاف ذلك تكون المسؤولية الاجتماعية سبيلا لتجسيم الحقوق، أو ليست هذه الأخيرة ترجمة عملية لمسؤوليات اجتماعية متبادلة.

ضُمّنت المسؤولية الاجتماعية بمستويات واتخذت أشكالا مختلفة تبدأ من التكافل في السنة السابعة أساسيا وصولا إلى الكونية في الإسلام وما تتضمنه من أبعاد تتصل بالتعايش في إطار المغايرة، أي العيش معا في إطار التعدد والتنوع بما يحفظ الخصوصيات ويكرس فكرة ثراء الأصل الإنساني متأية من تنوع فروعه. ولعلنا بذلك نكتشف وجهة البرنامج التي توسع من دائرة المسؤولية الاجتماعية بتقدم عمر المتعلم (ة)؛ بحيث تلامس تلك المسؤولية الاجتماعية المحيط القريب (الأسرة/المجتمع) في المرحلة الثانية من التعليم الأساسي لتتسع لاحقا إلى كل الإنسانية (الكوني)، فانتقلنا بذلك بالمتعلم (ة) من دائرة المحلي إلى دائرة الكوني.

احتلت قيمة "المشاركة" المرتبة الثانية من حيث الحضور في البرنامجين. وللمشاركة أهمية خاصة في تجسيم المواطنة. فمنذ النشأة الأولى للمواطنة لدى اليونان في المدينة -الدولة كانت المشاركة في المؤتمر العام ممارسة تجسد المواطنة، ومن ثم هي اعتراف بدور المواطن المهم في تدبير شؤون دولته، وفي صنعه السياسة العامة بها. وغني عن البيان القول، إن المشاركة، اليوم، حق تضمنه الشرعة la charte الدولية لحقوق الإنسان، حيث نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (10 ديسمبر 1948) في مادته عدد 21 على أن "لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون اختيارا حرا".¹ علما وأن المشاركة تبنى "على مجموعة من القيم والقواعد...، وهي تمثل القيم العليا للمجتمع، مثل التسامح...، الديمقراطية...، الانفتاح"².

لامست المشاركة فضاءات مختلفة منها الأسرة والقسم (المدرسة) ومنها الإنسانية، وهو ما يعني أن الهدف هو التدرج بالمتعلمين من المشاركة في العائلة (التي تملها نوعية العلاقات الأسرية في الإسلام)، وصولا

1- تركز هذا التأكيد على حق المشاركة في المادة 27 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي جاء فيها "لكل فرد الحق في ان يشترك اشتراكا حرا في المجتمع الثقافي وفي الاستماع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه". وفي ذات السياق نجد حضورا لحق المشاركة في المادة 13 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من خلال التشديد على أن الدول الأطراف في الاتفاقية "تتفق على أن تمكن الثقافة جميع الأشخاص من الاشتراك بشكل فعال في مجتمع حر، وأن تعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأجناس والجماعات العنصرية أو الدينية وأن تدعم نشاط الأمم المتحدة في حفظ السلام.

2- خلدون حسن النقيب؛ آراء في فقه التخلف: العرب والغرب في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت، 2008، ص 46

إلى المشاركة في تدير التعايش بين المنتمين إلى ثقافات مختلفة ومرورا بالمدرسة التي يفترض فيها أن تنمي قيمة المشاركة لدى التلاميذ باعتبار أن "المدرسة ليست فقط الفضاء الذي نتعلم فيه "مواد" المدرسة، ولكنها كذلك الفضاء الذي "نعيش فيه"، ونتعلم العيش سوياً"¹. ولكن بالإضافة التي حملها برنامج مادة التفكير الإسلامي هي تلك المتصلة بالمنطلق البيداغوجي و"نريد بالمنطلق البيداغوجي، تلك العلاقة التي تربط (المعلم) ب (المتعلم). هذه العلاقة التي نجد الكثير من ملامحها وعناصرها وخصائصها في بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم"². بمعنى أن نمط العلاقة البيداغوجية التي تربط المعلم بالمتعلم ييسر تهيئة قيم المواطنة مثل المشاركة، لأن "المعلم ليس مجرد ناقل للمعرفة فقط، بل هو قدوة للمتعلم من خلال تمثل ما يدعو إليه ويعلمه"³. بمعنى أن المشاركة ممارسة حصيلية درية وثقافة تسهم في تجديدها لدى التلاميذ مؤسسات اجتماعية مختلفة منها الأسرة والمدرسة.

لم يغفل برنامجا التربية والتفكير الإسلامي قيمتي الحرية والمساواة. وعلى الرغم من أن حضورهما لم يحظ بنفس الأهمية التي حظيت بها قيمتا المسؤولية الاجتماعية والمشاركة إلا أنهما كانتا حاضرتين من خلال بعض المسائل الحيوية بالنسبة إلى التلميذ (ة). وضمن هذا السياق يكون من الوجيه التنويه بمدخل المساواة الذي كانت العلاقات داخل الفضاء المدرسي مدخلا لملاسته، فهذا بعد رئيسي في التربية على المواطنة ألا وهو التعلم بالممارسة، فلا معنى لقيم مجردة لا تحوّل إلى ممارسة فعلية في الواقع اليومي للمتعلمين.

ولكن حضور قيم المواطنة على أهميته يظلّ محدودا من ناحية الحيز الزمنيّ المخصّص لهذه القيم مقارنة ببقية المضامين الأخرى التي يشتغل عليها البرنامج، وهو ما قد لا يتيح للتلاميذ تبين الخيط الرابط بين هذه القيم التي يكون المنطلق إليها سندات ودعائم بيداغوجية ذات مرجعية دينية وبين المواطنة باعتبارها قيمة مدنية تنظم علاقة الفرد بالدولة. ويقدم لنا الجدول الآتي تفصيلا للحيز الزمنيّ التي أفردت به قيم المواطنة في البرنامجين المشار إليهما.

1- كريستين دولوريمومبرجي؛ التدريس وتعلم التنوع: الرهانات التربوية والسياسية، ترجمة نبيل عبد اللطيف؛ ضمن فتحي التريكي وآخرون؛ التربية والديمقراطية: أقطار عربية ومسلمة وأوروبية تتحاور، الدار المتوسطة للنشر، بيروت- تونس، 2010 م- 1431هـ، ص 427

2- سعيد حليم؛ علاقة المتعلم بالأستاذ في ظلّ المستجدات التربوية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012، ص 83

3- المرجع نفسه، ص 91

جدول التوزيع الزمني لقيم المواطنة ببرنامجي مادتي التربية والتفكير الإسلامي

التوقيت الإجمالي	التوقيت المخصص لقيم المواطنة	قيم المواطنة ومستويات حضورها
29 ساعة	ساعتان	التواصل الاجتماعي: حسن الإنصات/ احترام رأي الآخر/ اللطف في المحاورة (السنة 7 أساسي)
29 ساعة	ساعتان	التكافل الاجتماعي: مظاهر التكافل الاجتماعي/ اتساع دائرة التكافل من الفرد إلى المجتمع/ أثر التكافل في تحقيق الأمن النفسي والاجتماعي (السنة 8 أساسيًا)
29 ساعة	ساعة	المحافظة على الثروات الطبيعية (إبراز دور المتعلم في الحفاظ على الثروات الطبيعية وعلى التوازن البيئي/ نماذج عن الثروات الطبيعية (السنة 8 أساسيًا).
29 ساعة	ساعتان	الحوار والتكامل بين الأجيال (آداب الحوار/ أثر الحوار في التواصل بين الأجيال) (السنة 1 ثانويًا)
32 ساعة	ساعتان	العمل؛ دور العمل في حفظ الكرامة وتوفير الأمن النفسي والاجتماعي/ العمل باعتباره مقياسا للتفاضل الاجتماعي/ العمل مسؤوليَّة /العمل مشاركة (السنة 1 ثانويًا).
32 ساعة	ثلاث ساعات	في التربية والتعليم؛ العلاقة بين المعلم والمتعلم / دور التعليم في تنمية الذات (السنة 2 ثانويًا)
30 ساعة	ساعتان	المبادئ السياسيَّة الكبرى- الدولة والقيم ؛ دراسة المبادئ السياسيَّة: الشورى، الحرّية، العدل، المساواة (السنة 3 آدابا)
30 ساعة	ساعتان	مسؤوليَّة الإنسان في الكون؛ المفهوم الشامل للتنمية/ البيئة باعتبارها وجها من وجوه مسؤوليَّة الإنسان الخليفة (السنة 3 آدابا).

33 ساعة	ثلاث ساعات	الكونية من منظور إسلامي؛ الكونية في الإسلام/ أسسها: وحدة الأصل، حق التنوع والاختلاف، احترام الخصوصيات الثقافية/ أهافها: التعارف والتعايش وتحقيق المصالح المشتركة (السنة 4 آدابا).
---------	------------	---

يفصح الجدول عن حيز زمني محدود لقيم المواطنة بمختلف مستويات المرحلتين الثانية من التعليم الأساسي (الإعدادية) والثانوية. كما يكشف عن غياب أي حيز زمني لهذه القيم بالسنة الأخيرة من التعليم الأساسي (السنة 9 أساسيًا)، وهو ما يمكننا من القول، إن التوقيت المخصص لهذه القيم، لا يسمح بالاشتغال عليها بطرق نشيطة. كما أنه حضور متقطع، حيث تختفي الحصص الدراسية الخاصة بهذه القيم في مستوى السنة التاسعة أساسي التي هي سنة ختام المرحلة الأساسية.

7- أبعاد المواطنة وحضورها في برنامجي مادتي التربية والتفكير الإسلامي:

من خصائص التربية على المواطنة أنها تلامس أبعادا مختلفة منها "البعد السياسي والبعد المدني والبعد الاجتماعي"¹ - وإن كان هذا التصنيف ليس الوحيد إذ توجد تصنيفات أخرى لعل أبرزها ذلك الذي قدمه قسطنطين كسيبا² Constantin Xypas والذي اشتغل عليه كنموذج مثالي للتربية على المواطنة بحسب عبارة ماكس فيبر- فإنه يجد جذوره في مقاربة مارشال Marshall للمواطنة، والتي تضمنت ثلاث مراحل متتالية وهي: "مرحلة المواطنة المدنية، وظهرت أساسا منذ القرن السابع عشر...، مرحلة المواطنة السياسية، والتي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى...، مرحلة المواطنة الاجتماعية وتبلورت أساسا بعد 1945 مع الاعتراف الأممي بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان..."³

ولئن كانت تلك الأبعاد المشار إليها أعلاه متكاملة وشاملة للمواطنة في بعدها المحلي (الوطني) وفي بعدها العالمي، إلا أن كل واحد منها محمل بمكونات قامت الباحثة أماني محمد طه بتلخيصها على النحو الآتي⁴:

1- أماني محمد طه؛ نحو صياغة مقرر منفصل للتربية على المواطنة (تصوّر مقترح)؛ كراسات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، خارج السلسلة، عدد4، 2005، ص، 327

2- حدّد قسطنطين كسيبا أبعادا للمواطنة على النحو الآتي: البعد السياسي dimension politique، البعد القانوني dimension juridique، البعد الأخلاقي dimension éthique، البعد العاطفي dimension affective. للمزيد يرجى الرجوع إلى: Constantin Xypas (direction) ; Les citoyenetés scolaires, PUF, Paris, 2003, p-p 282-290

3 عبد السلام السعيد؛ تدريس مفاهيم قيم حقوق الإنسان ضمن المناهج التعليمية مع دراسة تطبيقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1422 هـ-2001 م، ص -ص 55-57

4- أماني محمد طه؛ المرجع السابق، ص 327

*الأبعاد في سياق المواطنة المحليّة (الوطنية)

البعد الاجتماعيّ	البعد المدنيّ	البعد السياسيّ
مهارات حياتية لازمة	1. حقوق الإنسان	*الهوية والانتماء
1. تقبل الرأي والرأي الآخر	*حرية شخصية	*الوعي السياسيّ
2. تقبل الاختلافات (دينية – ثقافية-النوع)	*المساواة	*الأنظمة السياسيّة
3. مهارات المشاركة	*خدمات تقدّمها الدولة	*دور المواطن في الديمقراطية
4. مهارات الحوار والتفاوض	*المشاركة (الانخراط المجتمعيّ)	الدستورية
5. مهارات الاتصال	2. واجبات المواطن	*مؤسّسات الحكومة
6. المساواة	*طاعة واحترام القوانين	الرسميّة وغير الرسميّة
7. حرية الرأي والتعبير	*المحافظة على الموارد	
8. صنع القرار	*المحافظة على البيئة	
9. العمل التطوعيّ	*المحافظة على الممتلكات العامة	
10. التفكير الناقد	*الثقافة القانونية	
	*الحفاظ على التراث	
	*تحمل المسؤولية	
	*دور المرأة في المجتمع	

بالرجوع إلى برنامجي مادّتي التربية والتفكير الإسلاميّ، ومن خلال مصفوفة قيم المواطنة المضمّنة بهما نتبيّن انتصار المادّتين للبعد الاجتماعيّ للمواطنة بشكل أساسيّ، حيث كان التّركيز منصباً أكثر على المهارات الحيّاتية المتمثّلة في الحوار وتقبّل الرأي الآخر وقبول الاختلاف والتّفكير الناقد. لكن هذا الحضور البارز للبعد الاجتماعيّ للمواطنة لم يغيب البعد المدنيّ المتجسّد في المحافظ على البيئة وعلى الموارد البيئية (المواطنة البيئية)، ولكن هذا الحضور ظلّ محدوداً وباهتاً، الأمر الذي يدفعنا إلى القول إن التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ يشغلان بشكل رئيسيّ على المواطنة في بعدها الاجتماعيّ وبدرجة أقل في بعدها المدنيّ وتغيّبان البعد السياسيّ الأمر الذي يعني أن حضور أبعاد المواطنة في برامج المادّتين غير متوازن.

*الأبعاد في سياق المواطنة العالميّة (الكونية)¹

1- سيتمّ الانطلاق أيضاً من النموذج الذي بنته أمّني محمّد طه لمكوّنات أبعاد المواطنة في سياق المواطنة العالميّة، أمّاني محمّد طه، المرجع السابق، ص 328

البعد الاجتماعي	البعد المدني	البعد السياسي
1. الانفتاح العقلي والثقافي	1. حقوق الإنسان	1. التربية الدولية وأبعادها
2. الخصوصية	* حقوق مدنية	* التفاهم العالمي
3. العمل التعاوني	* حقوق اجتماعية	* احترام الثقافات والشعوب
4. مهارات التحليل والاستقصاء	* حقوق اقتصادية	الأخرى
5. الاهتمام بالقضايا الخارجية	2. الصالح العام	2. السلام العالمي
6. الوعي بالمشكلات الاجتماعية وحلها	3. التعددية والتنوع	3. الاعتماد المتبادل
7. روح المبادرة والتطوع	4. القضايا العالمية	4. التكتلات الدولية
8. ضبط النفس		5. المنظمات الإقليمية والدولية
9. خدمة المجتمع		
10. اتخاذ القرار		
11. القدرة على حل المشكلات		
12. التصرف وقت الأزمات والكوارث		

في سياق قراءة مضمون برامج المادتين مجال الدراسة، نقف عند حضور بعض مكونات البعد الاجتماعي للمواطنة العالمية من خلال التطرق إلى التعايش والانفتاح والاعتراف بالتعدّد وتثمين التنوّع وذلك في مستوى برامج السنة الرابعة ثانويًا (شعبة الآداب)، وهو ما يسمح لنا بالقول إن المدخل الذي اختارته مادة التفكير الإسلامي على وجه التحديد هو البعد الاجتماعي، لتتمّ بذلك المحافظة على ذات المدخل الذي تمّت من خلاله مقارنة المواطنة المحلية. بمعنى أن التربية والتفكير الإسلامي كمدّتين دراسيتين تشتغلان بالأساس على سندات ودعائم بيداغوجية دينية المصدر اختارتنا مقارنة التربية على المواطنة عبر التركيز على البعد الاجتماعي، وهو ما قد يفسّر بالانسجام مع تعلّمية المادتين، ولكنّ هذا التوجّه يجعلهما أمام تحديات كثيرة لأن البعد الاجتماعي للمواطنة ليس بمعزل عن البعدين الآخرين سواء تعلّق الأمر بالمواطنة المحلية (الوطنية) أو اتّصل بالمواطنة العالمية. ولكن تحدّي الموازنة بين أبعاد المواطنة ليس التحدي الوحيد الذي تواجهه المادّتان في اشتغالهما على بناء التلميذ (ة) المواطن (ة) وتكوينه.

8- تحديات تواجه التربية والتفكير الإسلامي:

سمحت لنا قراءة البرنامجين مجال الدراسة بتبيين نوعية حضور قيم المواطنة وأبعادها بمادتين دراسيتين تتخذان من السندات والدعائم البيداغوجية ذات المرجعية الدينية منطلقا لها في تحقيق الأهداف العامة للمنظومة التربوية التونسية. وقد جاء هذا الحضور مترجما من ناحية لانتماء المادتين لمجال الاجتماعيات الذي يضم إضافة إلى المادتين مجال الدراسة، مواد التربية المدنية والفلسفة والتاريخ والجغرافيا، وهي كلها مواد تطرق إلى مسألة التربية على المواطنة بطريقة تكاد تكون مباشرة. كما جاء الحضور مترجما لتبني التربية والتفكير الإسلامي للبيداغوجيا النشيطة القائم على محورية دور المتعلم في العملية التربوية. إلا أن هذا الحضور لا ينبغي أن يحجب عنا بعض التحديات التي تواجه المادتين في ترسيخ قيم المواطنة وأبعادها لدى المتعلمين. ومن أبرز هذه التحديات، تحدي المرجعية وتحدي التقييم.

بالنسبة إلى تحدي المرجعية، فمن المؤكد أن الخلفية التي يبنى على أساسها برنامج أي مادة دراسية، ذات أهمية خاصة في تحديد طبيعة حضور قيم المواطنة وأبعادها، بمعنى أن جزءا من نوعية ذلك الحضور يفسر بالمرجعية. وهنا يكون من الوجيه الإشارة إلى أنه على الرغم من أن المادتين تنتسبان إلى مجال الاجتماعيات، وتنشدان بناء شخصية المتعلم ضمن سياق عام (تشاركين فيه بقيّة الموادّ الدراسيّة)، إلا أنّهما تطلّان في حاجة إلى نوع من الثراء في المرجعية وخاصة في علاقة تلك المرجعية بالمرجعية الحقوقية (المستندة إلى حقوق الإنسان)، وهو ما يثير ضرورة التطرق إلى مسألة حقوق الإنسان ومن ثم العمل على إدراجها في المرجعية التي تُبنى عليها البرامج، لأن التربية على المواطنة وخاصة في بعدها العالمي ومثلما عرّفها المؤتمر بين-أوروبي المنعقد في ماستريخت بهولندا سنة 2002 هي بالأساس "تربية تفتح عيون المواطنين على حقائق العالم وتلزمهم بالمشاركة في تحقيق عالم أكثر عدلا وإنصافا، عالم تكون فيه حقوق الإنسان للجميع¹". بمعنى أن حقوق الإنسان لا بد من أن تكون مكوّنا أساسيا من مكوّنات مرجعية التربية والتفكير الإسلامي في مقاربتها لمسألة التربية على المواطنة. ولكن لا بد من الانتباه أيضا إلى أن اعتماد حقوق الإنسان في تجلياتها المختلفة (الأجيال الثلاثة) لا يعني اختزال مرجعية مادتي التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي في المسألة في تلك الحقوق، وإتّما عدم إغفال تلك الحقوق في تحديد مرجعية تلك المادة، وبمناى عن المقاربات التقليدية التي تبحث عن مدى حضور تلك الحقوق في الشريعة الإسلامية، أو مقارنة ما تضمّنته تلك الشريعة مع ما ورد في الإعلانات والوثائق العالمية.

لا ينبغي أن يظلّ الاشتغال على حقوق الإنسان مسألة ضمنية، بل ينبغي من الأسس التي ينطلق منها لتوطين المواطنة قيمة وسلوكا لدى المتعلمين. بمعنى أنه بات ضروريا أن تدرج حقوق الإنسان في مختلف تمظهراتها (حقوق الطفل/حقوق المرأة / حقوق سياسية ومدنية/ حقوق اقتصادية واجتماعية/ حقوق

1-Congrès pan-européen de l'éducation à la citoyenneté mondiale, Maastricht ; Pays-Bas, 15-17 novembre 2002 ; www.globaleducationeurope.net (La Déclaration de Maastricht de l'éducation globale).

ثقافية...) في برامج المادتين حتى يكون البعد الحقوقي مكوناً من مكونات مرجعية التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي

وإلى جانب تحدّي المرجعية الذي يكاد يكون قد قطع العلاقة بين حقوق الإنسان والمواطنة، والحال أن الأرضية الصلبة للمواطنة هي حقوق الإنسان، تجد المادتان نفسيهما أمام تحدّي آخر ألا وهو التقييم أو التقويم. والمقصود بذلك تقييم مكتسبات المتعلمين في مجال التربية على المواطنة؛ علماً وأن هذا التقييم لا يثير إشكالا فقط إلا للمادتين مجال الدراسة بل لكلّ الموادّ الدراسيّة التي تنشد تمكين المتعلمين من اكتساب قيم ومواقف وميول وترجمتها لاحقا لسلوك عملي في الحياة اليومية، لأن التقييم في هذه المواد لا ينصبّ على المعارف، بل إن تقييم هذه الأخيرة يعدّ فرعياً مقارنة بتقييم المواقف والسلوكيات علماً وأن تقييم هذين الجانبين الأخيرين ليس بالأمر الهين أو اليسير؛ ولا غرابة أن العملية لا زالت "ترتبط في الغالب بجوانب معرفيّة مثل التذكّر والفهم والتحليل والتطبيق، وعندما نبحث عن أدوات تلائم الأهداف الوجدانية فإننا نصادفها غالبا واردة في صيغة أسئلة مقالّية أو جزئية تطلب من التلميذ التعبير عن موقف أو إبداء رأي"¹. وإذا "كان لهذه الأسئلة حضور في مواد مختلفة فإنه قد يتمّ التعامل معها بنفس المقاييس التي توظّف في قياس التحصيل الدراسيّ بالتركيز أساسا على التعبير واللّغة وتماسك الأفكار وتسلسلها وصحّة المعلومات. وعلى الرّغم من أهميّة هذه الجوانب، فالملاحظة تبين أن استخدام هذه الأدوات بهذا الأسلوب، وبالطريقة التي تستعمل بها غير ناجعة في تقييم مواقف المتعلّم وميولاته، إذ غالبا ما يلجأ التلاميذ إلى إخفاء مواقفهم والإفصاح عن المواقف التي ستمكّتهم من الحصول على تقدير إيجابيّ والتي غالبا ما تكون نسخة من مواقف المدرّس، أو أنّها تخلق نوعا من الاستجابة غير الواعية للأراء السائدة أثناء المناقشة"².

بالعودة إلى برنامجي مادتي التربية الإسلامية والتفكير الإسلامي، نتبيّن جملة من المعايير التي قام عليها التقييم وهي: التلاؤم مع المواضيع المقترحة، سلامة المعلومات، البرهنة والاستدلال، وضوح المنهج، سلامة اللّغة وحسن العرض³. وتظلّ هذه المعايير - على أهميّتها - غير كافية للوقوف بدقة عند مواقف المتعلمين وميولهم ومن ثم يكون من المهمّ إعادة النّظر في بعض مكونات التقييم حتى تكون الفرصة متاحة للاقتراب أكثر من مواقف التلاميذ واتجاهاتهم التي ستكون موجّهة لسلوكياتهم لا سيّما في بعدها المواطنيّ.

تستدعي مسألة التقييم من ناحية وعيا بأهميّة دور مادتي التربية الإسلامية والتفكير الإسلاميّ في نشر قيم المواطنة وترسيخها لدى الناشئة، ووعيا أكبر بأهميّة الاشتغال على المجال الوجدانيّ وما يتطلّبه من نوع

1- محمد آيت موحى وعبد اللطيف الفاربي؛ القيم والمواقف: بيداغوجيا المجال الوجداني، مبادئها النظريّة- تطبيقاتها في القسم، الشركة المغربية للطباعة والنشر، 1992، ص9

2- المرجع والصفحة نفسها

3- وزارة التربية والتكوين، الإدارة العامة للبرامج والتكوين المستمرّ- إدارة الكتب المدرسيّة، برامج التربية الإسلامية بالمرحلة الإعداديّة من التعليم الأساسي، سبتمبر 2006، ص6. وهي المعايير ذاتها التي تعاد وإن بشكل آخر في برامج التفكير الإسلاميّ التي تحدّد سلامة المعلومات والتلاؤم مع المواضيع والتعليمات المقترحة ووضوح المنهج والبرهنة والاستدلال وطرافة الأفكار وسلامة اللّغة وحسن العرض، برامج التفكير الإسلاميّ، ص7

خاص من التقييم. بمعنى أن مثلما يكون لتحقيق الأهداف الوجدانية- السلوكية تأثير في عملية التعلم، وفي نوعية التمشيات البيداغوجية المعتمدة لابد أن يكون له تأثير في عملية التقييم. ومن هنا لابد أن يتجه برنامجا المادتين الدراسيتين إلى تبني صيغتي التقييم الضمني المدمج والتقييم المزدوج.

يتجه التقييم في حالة التقييم الضمني المدمج إلى النظر في مدى اكتساب المتعلمين لكفايات مواطنة، وفي قدرتهم على تجسيد تلك الكفايات في سلوكهم وتواصلهم. "فلا يتعلق الأمر بقياس مستوى المتعلمين معرفيًا، ولا بتذكّرهم وحفظهم للمعلومات...، إنه، إذن تقويم يتأسس على ملاحظة المتعلم في أنشطة تعلمية، وفي وضعيات معينة قصد تحديد مدى التفاعل الإيجابي للمتعمّل مع قيم المواطنة.¹" ويوصف التقييم في هذه الحالة بكونه ضمنيًا ومدمجًا. "إنه ضمني، لأنه لا تخصص له أنشطة وأدوات خاصة، ولا يُنجز في حصص مستقلة. بل إنه يدخل ضمن أنشطة التعليم والتعلم، ومختلف الأنشطة المدرسية. وهو مدمج لأنه ينجز محايثًا لما ينجزه المتعلم في أنشطة ترتبط بالمادة الأصلية التي يدرسها، وبالقيم التي ستحمل في جوفها"². والمقصود بالقيم هنا قيم المواطنة. بمعنى أن تقييم استيعاب المتعلم (ة) لقيم المواطنة يتم في نفس السياق والزمن اللذين تنجز فيهما أنشطته التعليمية – التعلمية.

أما بالنسبة إلى التقييم المزدوج، فهو ذلك التقييم الذي يجمع بين التقييم الضمني المشار إليه أعلاه والتقييم الصريح، والذي يشير إلى "نمط التقويم الذي يمارس في مختلف المواد التعليمية الأخرى. فيكون مرحليًا تكوّنيًا كما يكون إجماليًا، من أجل قياس مستوى المتعلم، وتحديد قيمته النوعية والعددية، ودعم أنشطته التعلمية وتقويتها"³. وهكذا "يتخذ تقويم كفايات الحرية والمساواة والديمقراطية، وغير ذلك من قيم المواطنة وحقوق الإنسان، مظهرين اثنين: يتداخل الأول منهما بأنشطة التعليم والتعلم، ويستقل الثاني عن هذه الأنشطة نسبيًا، عندما يكون مرحليًا، وبإطلاق عندما يكون إجماليًا، إذ تكون له حصّة خاصة به، وتقنيات وأدوات معينة لإنجازه"⁴.

يشكل التقييم إذن مدخلا للتجديد باعتبار أن "وضع ثقافة الحق والمواطنة" هو الذي يحدّد نوعية التقييم فيه"⁵. بعبارة مغايرة، إن التربية على المواطنة مدخل لمقاربة أخرى لبناء البرامج الدراسية للمواد التي تشغل وفق مرجعية دينية، ومن ثم فهي تتيح لهذه الأخيرة تجاوز الرؤية الاختزالية التي ترى فيها موادّ دراسية ناقلة لقيم دينية لا غير.

1- عبد المجيد الانتصار؛ تعليم ثقافة الحق والمواطنة: قضايا منهجية وديداكتيكية، دار التوحيد للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى 2006، ص-ص 56-57

2- المرجع نفسه، ص 57

3- المرجع نفسه، ص 59

4- المرجع نفسه، والصفحة ذاتها

5- المرجع والصفح نفسها

9- ملاحظات ختامية:

- يتبنى النظام التربوي التونسي مقاربة تجعل من التربية على المواطنة مسألة أفقيّة، عابرة لكلّ الموادّ الدراسيّة. فذلك لم يفرد لها بمادّة دون غيرها، ولم تحمل أيّ مادّة دراسيّة عنوان التربية على المواطنة.
- انطلاقا من هذه المقاربة، تكون مادّتا التربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ معنيّتين بمسألة التربية على المواطنة في مختلف أبعادها وأهدافها.
- يكون التساؤل حينئذ حول كيف تسهم المادّتان المذكورتان أعلاه في التربية على المواطنة؟ وليس هل تسهم المادّتان في تلك التربية؟
- يسمح لنا برنامجا المادّتين بالقول إن البعد الاجتماعيّ للمواطنة هو الأكثر وضوحا وصراحة في المادّتين.
- للاستفادة أكثر من المادّتين في بناء المواطن التونسيّ الفاعل والنّشيط والمؤثّر في السياسة العامّة، يكون من الوجيه أن تلامس المادّتان بعدي المواطنة الآخرين وهما البعد السياسيّ والبعد المدنيّ وأن توليها ذات الأهميّة التي يحظى بها البعد الاجتماعيّ.
- لتحقيق ذلك لابد للمادّتين من كسب تحديين اثنين هما تحدّي المرجعيّة وتحديّ التقييم، بحيث تضمّ الأولى بين مكوّناتها بُعد المواطنة باعتبارها عقدا اجتماعيّا يتعالى عن مختلف الرّوابط الاجتماعيّة الأخرى (العرقية والدينيّة واللّغويّة)، وبحيث يلامس الثاني المواقف والاتّجاهات ويساعد من ثم على تبيّن مدى اكتساب المتعلّم (ة) لمعارف حول المواطنة، وخاصة مدى قدرته على توظيف تلك المكتسبات المعرفيّة والقيميّة في سلوكيّاته اليوميّة في الفصل وفي المدرسة.
- تبدو عمليّة تكوين مدرّسات المادّتين ومدّرّسيهما في مسألة التربية على المواطنة ملحة، باعتبارها الأرضية الصلبة التي يمكن البناء عليها للقطع مع الرّؤية الاختزاليّة للمادّتين والتي تجعلهما معنيّتين بالتربية الدينيّة لا غير والحال أنّ مدخل التربية على المواطنة يوفّر فرصة للتجديد في التربية على المواطنة تماما مثلما يوفّر فرصة للتجديد للموادّ الدراسيّة ذات المرجعيّة الدينيّة بما يؤهلها للاضطلاع بدور محوريّ في تنمية قيم العيش معا لدى النّاشئة. وهذا المعنى يكون الإثراء متبادلا، فالتربية على المواطنة تستفيد من تنوع المداخل والمقاربات، والتربية الإسلاميّة والتفكير الإسلاميّ يستفيدان من مدخل التربية على المواطنة في مستوياته الوطنيّة والعالميّة.

المراجع

- 1- أبو المجد (عبد الجليل)؛ مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010
- 2- الانتصار (عبد المجيد)؛ تعليم ثقافة الحق والمواطنة: قضايا منهجية وديداكتيكية، دار التوحيد للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى 2006
- 3- آيت موحى (محمد) والفاربي (عبد اللطيف)؛ القيم والمواقف: بيداغوجيا المجال الوجداني، مبادئها النظرية- تطبيقاتها في القسم، الشركة المغربية للطباعة والنشر، 1992
- 4- بالراشد (محمد)، التربية على المواطنة: حاجة المجتمع ورهان المدرسة، الحياة الثقافية، العدد 222، جوان 2011
- 5- البراشدية (ثريا بنت أحمد بن سلمان)؛ دور الإدارة المدرسية في تنمية قيم المواطنة لدى طلبة التعليم ما بعد الأساسي بسلطنة عمان، رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في التربية، تخصص الإدارة التربوية، جامعة نزوى، قسم التربية والدراسات الإنسانية، 2012
- 6- برامج التفكير الإسلامي بالمرحلة الثانوية، سبتمبر 2008
- 7- البرنامج الرسمي لمادة التربية الإسلامية بالمرحلة الإعدادية للتعليم الأساسي سبتمبر 2006
- 8- بلقزيز (عبد الإله)؛ في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرآتي الواقع ومدائح الأسطورة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001
- 9- التريكي (فتحي) وآخرون؛ التربية والديمقراطية: أقطار عربية ومسلمة وأوروبية تتحاور، الدار المتوسّطية للنشر، بيروت- تونس، 2010 م- 1431 هـ
- 10- جرموني (رشيد)؛ المنظومات التربوية العربية والتحدّي المعرفي: مداخل للنقد والاستشراف، شمس برينت، سلا، ط2، 2019
- 11- حليم (سعيد)؛ علاقة المتعلّم بالأستاذ في ظلّ المستجدّات التربوية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012
- 12- الخشت (محمد عثمان)؛ تطوّر مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي، التّسامح عدد 20 صيف 2007
- 13- السّعيدي (عبد السلام)؛ تدريس مفاهيم قيم حقوق الإنسان ضمن المناهج التعليمية مع دراسة تطبيقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1422 هـ- 2001
- 14- العامر (عثمان بن صالح)، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر: دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلة جامعة دمشق – المجلد التاسع عشر- العدد الأول 2003
- 15- علي (نبيل)؛ الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة عدد 265

- 16- عماد (عبد الغني)؛ علم اجتماع التربية: الاتجاهات والمدارس والمقاربات، منتدى المعارف، بيروت، 2017
- 17- غريب (عبد الكريم)؛ منهج البحث العلمي في علوم التربية والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ط1، 2012
- 18- قرواني (خالد)؛ الاتجاهات المعاصرة للتربية على المواطنة، عن الموقع <http://portal.qou.edu>
- 19- الكواري (علي خليفة)؛ المكانة المركزية لمبدأ المواطنة في التحول الديمقراطي، دراسات عربية عدد 6/5 السنة السادسة والثلاثون، مارس / أبريل 2000
- 20- محمّد طه (أماني)؛ نحو صياغة مقرّر منفصل للتربية على المواطنة (تصوّر مقترح)؛ كراسات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، خارج السلسلة، عدد4، 2005
- 21- مرتبط (عبد الإله)؛ المدرسة المغربية ومطلب ترسيخ قيم المواطنة والسلوك المدني: التجليات والتحديات، دفاتر التربية والتكوين، العدد5، شتنبر 2011
- 22- النقيب (خلدون حسن)؛ آراء في فقه التخلّف: العرب والغرب في عصر العولمة، دار الساقى، بيروت، 2008
- 23- وزارة التربية والتكوين؛ القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي، جويلية 2002 (القانون عدد80-2002 بتاريخ 23 جويلية 2002)
- 24- وزارة التربية والتكوين، إدارة البرامج والكتب المدرسية، برنامج البرامج، تونس، جانفي 2003
- 25- وطفة (علي أسعد)؛ التربية على المواطنة، عن موقع الجماعة العربية للديمقراطية <https://www.arabsfordemocracy.org>
- 1- Bertot (F) ; Education à la citoyenneté et débat: Analyse comparative de deux pratiques pédagogiques, Spirale, Revue de recherches en éducation, 2004, N°34
 - 2- Céline (S. P) ; Education interculturelle et éducation à la citoyenneté: le rôle de l'école, Revue québécoise de droit international, Volume 12-1, 1999
 - 3- Congrès pan-européen de l'éducation à la citoyenneté mondiale, Maastricht ; Pays-Bas, 15-17 novembre 2002 ; www.globaleducationeurope.net (La Déclaration de Maastricht de l'éducation globale).
 - 4- Constantin Xypas (direction) ; Les citoyennetés scolaires, PUF, Paris, 2003
 - 5- EURYDICE ; L'Education à la citoyenneté à l'école en Europe, Bruxelles, Eurydice, 2005
 - 6- Mikkelsen (M.R) ; Etude paneuropéenne des politiques d'Education à la Citoyenneté démocratique (ECD), Etude régionale, région d'Europe du Nord, conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004.

قراءات في الكتب

1. قراءة نقدية في كتاب "إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا" للدكتور علي أسعد وطفه
أ.د. محمد محمود علي.....347
2. مقام العشق في نظرية النبوة دراسة في كتاب: "العشق في النصوص المقدسة" للباحثة زهرة الثابت
أ. عبد الرزاق القلسي.....374
3. مراجعة في كتاب: سوسيولوجيا الفن الإسلامي، لفردريك معتوق الإسلامي.
د. فادي سعيد دقناش.....387
4. تقديم كتاب "مُحمّد الطّاهرين عاشورتنويرًا" لجمال الدّين دراويل.
أ. سلمان العبدلي.....393

**قراءة نقدية في كتاب "إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء
جائحة كورونا" للدكتور علي أسعد وطفه**

**A critical reading of the book "Difficulties of E-learning
and its Challenges in the Light of Corona Pandemic" of Dr.
Assad Watfa**

أ. د. محمود محمد علي

**رئيس قسم الفلسفة وعضو مركز دراسات المستقبل
جامعة أسيوط**

dr.mahmoudali55eg@gmail.com



قراءة نقدية في كتاب " إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا" للدكتور علي أسعد وطفه

أ. د. محمود محمد علي

1- المقدمة:

يعدّ كتاب الدكتور علي أسعد وطفه من الأعمال النادرة التي تناولت (إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا - قراءة سوسولوجية في جدليات التفاعل والتأثير) " ويحرز هذا الكتاب قصب السبق في ميدان، وهو علاوة على ذلك متميز في موضوعه، جديد في أسلوبه ومنهجه، ويعد إضافة معرفية نوعية في منهجه ومضامينه الفلسفية.

وعندما وقعت على كتاب المفكر السوري العتيد الدكتور علي أسعد وطفه (إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا)، والذي صدر أخيراً عن مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية 2021م، امتلكني إحساس عميق وشامل بالسعادة وغمرتني حالة من النشوة الفكرية لاقتناعي الفائق بأنّ الكتاب يحمل في طياته رؤية نقدية جديدة لإشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا، بحثاً في جدليات التفاعل والتأثير بين مختلف عوامل هذه القضية ومتغيّراتها، ويستقصي مختلف الجوانب الإشكالية التي تتعلق بالتربية والتعليم الإلكتروني في زمن الكورونا¹.

وليس ثمة غرابة أو مغامرة في أن يخوض المؤلف الدكتور وطفه خوضاً نقدياً إبداعياً في قضايا المدرسة والعمولة والثقافة، لما عرف عنه من حصافة فكرية ونزعة نقدية وروح ثورية جعلته من أكثر المفكرين العرب في مجال علم الاجتماع التربوي قدرة على تناول القضايا الفكرية التربوية المعاصرة تناولاً فذاً وأصيلاً بحكم خبرته الطويلة وأصالته العلمية وانتسابه إلى المدرسة الفرنسية النقدية لعلم الاجتماع النقدي الجديد بزعامة المفكر النقدي الكبير بيير بورديو الذي أسس فضاءاً فكرياً متجدداً وحدثاً للعلاقة بين التربية والحياة السياسية الرأسمالية².

1- د. علي أسعد وطفه: إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا قراءة سوسولوجية في جدليات التفاعل والتأثير، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية 2021م، ص 15.

2- د. صابر جيدوري: قراءة في كتاب رأسمالية المدرسة في عالم متغير للدكتور علي وطفه، مركز نقد وتنوير، 11 ديسمبر 2020م.

2- الكتاب ودوافعه:

يلامس المؤلف في كتابه (إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا) أكثر قضايا التربية والتعليم حساسية وجوهريّة في ظل جائحة كورونا (كوفيد-19)، حيث دفعت تلك الجائحة المؤسسات التعليمية في مختلف دول العالم إلى تطوير بدائل مناسبة ومبتكرة للتعامل مع الواقع الذي فرضته الجائحة، وأهمّها الانتقال إلى التعلّم عن بعد، وتدريب أعضاء هيئة التدريس على استخدام برامج التعليم ومواده وأدواته عبر الإنترنت، إضافة إلى تدريب الطلبة على التّعامل مع تلك البرامج وكيفية استخدامها. وتهدف هذه الدراسة إلى إطلاع المسؤولين عن التعليم والباحثين وصنّاع القرار على الآثار التي خلّفتها الجائحة على العملية التعليمية، والسياسات والبرامج وتدبير الطوارئ التعليمية التي تسهم في الحدّ من تداعياتها على تلك العملية، وكيفية الاستفادة من التعليم الإلكتروني باعتباره بديلاً مناسباً في ضوء انتشار الجائحة وحدثاً للعلاقة بين التربية والحياة السّياسة الرأسمالية¹.

ويعد كتاب (إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا) عصارة تفكير الدكتور علي وطفه في الفلسفة والثقافة التربوية والعلوم والمعرفة الكونية، ولذلك لم أهدر الفرصة وحاولت أن أغتنيها لقراءة هذا الكتاب الرائع، وذلك لما فيه من خير للإنسانية في الاستفادة من بعضها بعضاً. فكانت هذه القراءة التي نتناولها في قسمين كبيرين: مدار القسم الأول على التقديم المادي للكتاب، والقسم الثاني على أهم القضايا التي بسطها الكتاب للدرس والتأمّل والحوار.

وبذلك يمكن قراءة أهداف الدكتور علي وطفه في هدفين أساسيين، أو جعلهما في دافعين:

الدافع الأول: نظري معرفي يقوم على تناول مختلف مظاهر التفاعل بين الأزمة التي أحدثها فيروس كورونا المستجدّ المسبّب لمرض (كوفيد-19) والتعليم الإلكتروني عن بعد في مختلف مستويات المراحل التعليمية. وتسعى إلى تقديم صورة متكاملة للتفاعلات القائمة بين تلك الجائحة والتحديات التي فرضتها على التعليم، وإلى تقديم تصوّر شمولي لتأثيرها في العملية التعليمية ولا سيما إغلاق المدارس والمؤسسات الأكاديمية في مختلف أنحاء العالم، وتتطرق إلى مناقشة مختلف الإشكاليات والتحديات الاجتماعية والسيكولوجية والتربوية التي تواجه المؤسسات التعليمية في تعاملها مع هذه الأزمة².

الدافع الثاني: عملي واقعي، يقوم علي تحليل أبعاد جائحة كورونا وتفاعلاتها في المستويات العربية والعالمية، ولا سيما في مستوى التأثير المدمر لهذه الجائحة على أطفال المدارس وشباب الجامعات، كما على الآباء والأمّهات، كما تحاول الكشف عن الأبعاد الاقتصادية، وعلاقتها بإمكانية تدمير الثراء الفكري للبشر، المتمثل في التربية المعنوية بإعداد العقول وتكوين الأدمغة وتشكيل الخبرات وإعداد المهارات في مواجهة

1- المرجع نفسه..

2- المصدر نفسه، ص ص 24-25.

تحديات المستقبل، الذي نرجو له أن يبّد العتمة، ويدمر الظلمة ويخرج فتياً منيراً يضيء زمن البشرية، ويهبج من جديد طفولتها الضائعة¹.

ولأكثر من سبب فقد جعل الدكتور علي وطفه مضمون الكتاب وفحواه ومادته في الاستدلال على الهدف الأول، أي علي الجانب النظري المعرفي، مستغلاً كلّ فرصة للتعليق بالسلب على أصحاب الدافع الثاني، بين نقد أو نقض.

من هنا، كانت مهمّة الدكتور علي وطفه في مقدمة كتابه أن يعرّف القارئ بمقصوده بإشكاليات التّعليم الإلكترونيّ وتحدياته في ضوء جائحة كورونا²، وأن يبيّن أنّ الجائحة الحالية تمثل ظاهرة عالمية كوكبية، وترتسم مفصلاً تاريخياً لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني، ويتجلّى تأثيرها الصّارخ في مختلف الاتجاهات العلمية والمعرفية؛ في مجال الفن والتاريخ، كما في مجال الأدب والفلسفة وعلم الاجتماع والاقتصاد والتربية.. وهكذا، فالكارثة اليوم لا تتمثل جوهرياً في الأعداد الهائلة للمصابين بالجائحة بل في مضاعفاتها الهائلة في مختلف مجالات الحياة².

والواقع أنّه إذا كان صحيحاً القول بأنّ للفيلسوف حدثاً واحداً يتكرر كل عدة سنوات كما قال الفيلسوف الفرنسي المعاصر "هنري برجسون"؛ فإنّه صحيح أيضاً القول بأنّ للمفكر المتميز خطاباً واحداً يتكرر دائماً عبر مستويات عديدة تعكس كلها رؤية واضحة ومتفردة، كتلك التي نجدها متضمّنة في جميع أعمال الدكتور "علي وطفه": كتاباً كانت، أم ترجمة.

ومن هنا، يقع كتاب (إشكاليات التّعليم الإلكترونيّ وتحدياته في ضوء جائحة كورونا) الذي نحن بصددده الآن ضمن الدّوال الرئيسية على معالم هذا الخطاب الذي يمثل بحق اتجاهاً معرفياً جديداً في حقل الثقافة العربية المعاصرة. اتجاهاً احتل مكانته في قلب هذه الثقافة عن جدارة واستحقاق بصرف النظر عن مدى الاتفاق أو الاختلاف مع ما يمثله من قيمة معرفية ومنهجية في دراسة علوم التراث ونصوصه، وهي قيمة ولا ريب عظيمة ولو كره الشائنون!..

3- المؤلف وحضوره العلمي:

أما المؤلف فهو الدكتور الأستاذ الدكتور "علي أسعد وطفه"، أستاذ علم الاجتماع التربوي بكلية التربية - جامعة الكويت، وهو أيضاً باحث وأكاديمي سوري، يشغل منصب أستاذ علم الاجتماع التربوي، ورئيس تحرير مجلة نقد وتنوير الصادرة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو رابطة الكتاب السوريين، عضو اتحاد كتاب سورية الأحرار، عضو الشبكة العالمية للتربية على حقوق الإنسان، عضو المجلس العربي للعلوم الاجتماعية في بيروت، عضو الهيئة الاستشارية لمجلة متنوري بجامعة قسطنطينية في الجزائر، عضو الهيئة الاستشارية لمجلة دراسات الصادرة عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة. حائز على جائزة حميد بن راشد للعلوم الاجتماعية سنة 2014، وعلى جائزة

1- المصدر نفسه، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 19.

البحث المتميز لجامعة الكويت في مجال الآداب والعلوم الإنسانية سنة 2009، وعلى شهادة تقدير من صاحب السمو سلطان بن محمد القاسمي حاكم الشارقة سنة 2001. له العديد من المؤلفات، من بينها: "العنف والعدوانية في التحليل النفسي"، و"الجمود والتجديد في العقلية العربية"، و"بنية السلطة وإشكالية التسلسل التربوي في الوطن العربي"، و"التنشئة الاجتماعية في دولة الكويت"، و"المدخل إلى التربية"، و"الشباب والمرأة"، و"الشباب قيم واتجاهات ومواقف"، و"التربية وحقوق الإنسان". وله مجموعة من الترجمات، من بينها: "إميل دوركهايم: التربية والمجتمع"، و"بيير بورني: فلسفة الحب". وله مجموعة من الأبحاث العلمية المحكمة، من بينها: "التحديات الإعلامية في الوطن العربي: مواقف الشباب من تلفاز الشرق الأوسط، دراسة سوسيولوجية إعلامية في جنوب سورية"، و"الاغتراب والأنسنة في مفهوم الفردانية: المغامرة الفكرية الفردانية في الثقافة الغربية".

4- الكتاب وموضوعه:

والسؤال الذي أود أن أسأله للأستاذ الدكتور علي وطفه: لماذا اختار لكتابه عنوان "إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا"، ولم يختار له اسم "مشكلة التعليم الإلكتروني في ظل جائحة كورونا"، أو "أزمة التعليم الإلكتروني في ضوء تحديات جائحة كورونا" أو "التعليم الإلكتروني وجائحة كورونا بين المحنة والمنحة"، أو "التعليم الإلكتروني.. ضرورة فرضها جائحة كورونا" .. الخ؟

وهنا يجيبنا الدكتور علي وطفه ضمن ملاحظة سجلها ضمن تلخيصه للكتاب فقال: " يتناول الكتاب إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا، ويبحث في جدليات التفاعل والتأثير بين مختلف عوامل هذه القضية ومتغيراتها، ويستقصي مختلف الجوانب الإشكالية التي تتعلق بالتربية والتعليم الإلكتروني في زمن الكورونا¹.

والكتاب عند أول صدوره يقع في (425) صفحة، وهذا الكتاب ليس رواية من نسيج الخيال، ولا سرد لأحداث تاريخية عن التعليم الإلكتروني في ظل جائحة كورونا، وإنما هو عبارة عن مراجعة لمئات المصادر والمراجع، وكذلك البحث بصورة نقدية للدراسات التربوية والأبحاث العلمية في محاولة للكشف عن الجوانب المظلمة للأزمة، وابتكار وسائل المواجهة وطرق الدفاع والحماية، ودراسة التأثير البعيد والقريب لهذه الأزمة في المجتمع الطلابي على مستوى الكوكب، في محاولة جادة لفهم ما يجري، ومن ثم الانطلاق إلى مواجهة التحديات الصعبة التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً².

ولهذا، أكد المؤلف بأن هذه الدراسة تهدف إلى إطلاع المسؤولين عن التعليم والباحثين وصنّاع القرار على الآثار التي خلفتها الجائحة على العملية التعليمية، والسياسات والبرامج وتدابير الطوارئ التعليمية التي

1- المصدر نفسه، ص 15

2- المصدر نفسه، ص 23.

تسهم في الحدّ من تداعياتها على تلك العملية، وكيفية الاستفادة من التّعليم الإلكتروني باعتباره بديلاً مناسباً في ضوء انتشار الجائحة واستمرار تأثيرها ربّما لأشهر مقبلة¹.

وينقسم الكتاب إلى عشرة فصول وخاتمة، حيث يستعرض الفصل الأول إشكالية الصدمة الأولى للفيروس التي أدت إلى الإغلاق الشامل للمدارس والمؤسسات التعليمية وما ترتب على هذا الأمر من تحديات فرضت نفسها على التّعليم ومؤسساته في مختلف أنحاء العالم. ويتناول الفصل الثاني مفهوم التّعليم الإلكتروني وتداخلاته الإشكالية مع مختلف المفاهيم المتاخمة له في مختلف المستويات التعليمية. وقد كُرس الفصل الثالث (الأطفال في مواجهة الإعصار.. جيل في مهبّ كورونا) لمعالجة التأثيرات التي فرضها كورونا في حياة الأطفال وتعليمهم في مختلف أنحاء العالم. ويعالج الفصل الرابع التّعليم عن بعد بوصفه خياراً استراتيجياً لمواجهة الأزمة ضمن تجلياته في مختلف التجارب العربية والعالمية. أما الفصل الخامس فقد كُرس للبحث في معطيات التجربة التربوية لدول الخليج العربي في مواجهة الأزمة. ويستعرض الفصل السادس إشكالية العلاقة بين التّعليم التقليديّ والتّعليم الإلكترونيّ، كما يتناول السمات والخصائص التي تميز كل منهما في سياقه التاريخي، ومن ثم يبحث في الكيفيات التي يتمّ بها الانتقال إلى التّعليم الإلكتروني عن بعد في ظل الكارثة. وقد كرس الفصل السابع لمناقشة التحديات التي فرضت نفسها على التّعليم العالي والجامعي في مواجهة كورونا ضمن منظومة التجارب العالمية والعربية، كما يبحث الكيفيات التي اعتمدها مختلف البلدان في التصدي للكارثة ومتابعة التحصيل العلمي عن بعد في ظروف كورونا وتعقيدها. وفيما بعد تم تناول مستقبل التّعليم العالي والجامعي في ظل أزمة كورونا في الفصل الثامن. وعلى الأثر تمت مناقشة مستقبل التّعليم العام والأساسي فيما بعد أزمة كورونا في الفصل التاسع. وفي الفصل العاشر، يستعرض الكتاب مسألة الدروس والعبر المستفادة من أزمة كورونا، كما يبحث في الوضع العربي المتأزم وضرورة الانتقال التربوي إلى عالم الثورة الرقمية تحت تأثير الصدمة، كما يبحث في الكيفيات التي يمكن عبرها للأزمة أن تحرّض المدرسة العربية على التفاعل مع معطيات العصر وتحولاته الثورية في مستقبل الثورة الصناعية.

ويمكن توضيح ذلك بالتفصيل، حيث نجد أنّ الدكتور وطفه قد بدأ الفصل الأول من كتابه بمقدمة يقول فيها: "صدمت جائحة كورونا الأنظمة التربوية في العالم، ورمتها بين مخالب أزمة لم يسبق لها مثيل في تاريخ التربية والتّعليم، وجاءت لتدمّر فاعليّتها وتفجّر أطرها التقليديّة وتضعها أمام تحدّيات جديدة تهدّدها بالسقوط والزوال. وفي ظلّ هذه الصدمة العنيفة فقدت المدارس والمؤسسات التربوية كثيراً من ألقها المعهود، ومن قدرتها على مواكبة المستجدات سواء في عالم الكوارث والأوبئة، أو في عالم الثورة الصناعية الرابعة. وليس من المبالغة في شيء القول: إنّ هذه الجائحة جاءت لتدقّ المسمار الأخير في نعش المدرسة التقليدية، ولتعلن موتها المؤكّد في مختلف أصقاع العالم. فالجائحة فرضت إغلاقاً كاملاً على المدارس ورياض الأطفال والجامعات والمؤسسات التعليمية في مختلف أنحاء العالم (صالح، 2020)، وانتقلت

بالتعليم إلى حالة افتراضية موجهة بمعطيات الثورة الصناعية الرابعة في مجال الاتصال والمعلوماتية. ولا ريب أن التحول إلى هذه الحالة الافتراضية قد بدأت تتحقق بصورة واضحة وواقعية في مختلف البلدان. وقد ترتب على الأنظمة التعليمية اليوم أن تودّع التعليم التقليدي بمكوناته المعهودة، حيث المدرسة والمعلم والطالب والسبورة والاختبار الورقي، وداعاً بائناً لا رجعة فيه¹.

ثم انطلق الدكتور علي وطفه بعد ذلك يناقش المحاور التالية: إغلاق المدارس (من ص 36-38)، وشرارة الجائحة (من ص 38-39)، وموجات مستقبلية (ص 39)، التعليم والجائحة: من صدمة الإغلاق إلى الأزمة (من ص 39-50)، ومن خلال تلك المحاور توصل الدكتور علي وطفه إلى أن: "البشرية قد تعرضت إلى أزمة صحيّة لم يسبق لها مثيل، هي أزمة جائحة كورونا، التي تجاوزت مجال الصحة العامة لتشمل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... وكان أن وُضعت التقاليد والقيم والمواضعات والمؤسسات، وسائر معهود النَّاس ومعيشتهم اليوميّ على المحكّ دفعة واحدة. وبدت الإنسانية، لبعض الوقت، في حالة شلل تامّ، بفعل الصدمة والمفاجأة. وكان من أكثر القطاعات تأثراً هو مجال التربية والتعليم. فقد فرض الخوف من العدوى وضرورة التباعد الجسديّ محاذير أصابت العملية التعليمية التقليدية في مقتل. وتمّ اللجوء إلى إغلاق المؤسسات التعليمية، والاستعاضة عن الدّرس التقليدي الحضورى ببعض البدائل، من أهمّها التعليم الافتراضي، أو التعليم عن بعد. وهو بديل صاحبه مشكلات جديدة، منها ما هو ذو طبيعّة مادية كالفقر ونقص الغذاء، وبعضها ذو طبيعّة نفسية واجتماعية كتعرّض الناشئة للعنف والشعور بالعزلة والعمل المبكّر، والزواج القسري وختان الإناث... وأخرى ذات طبيعّة تربويّة وفي مقدّمها انعدام تكافؤ الفرص بسبب عدم توفّر إمكانات التواصل عبر الإنترنت للجميع على قدم المساواة... وغياب التفاعل الحيّ بين المعلم والمتعلّم والتسرّب المدرسي، وتفاقم الأميّة... ولئن وُحّد الخوف والهلع من جائحة كورونا الإنسانية، فإنّ المشكلات التي أنتجتها هذه الجائحة قد عمّقت الفوارق بين الدّول النامية والدّولة المتقدّمة، مثلما عمّقتها داخل المجتمع الواحد بين الفقراء والأغنياء. وهكذا فإنّ الخبراء والباحثين والمنظمات الدوليّة يتوقّعون أن تمتدّ آثار جائحة كورونا السلبية إلى الأجيال القادمة، وأنّ البشرية ستحتاج وقتاً طويلاً لمعالجة تلك الآثار، وأنّ تاريخ الإنسان ما قبل كورونا على هذا الكوكب لن يكون كما بعده².

أما الفصل الثاني فجاء بعنوان "في مفهوم التعليم الإلكتروني وإشكالياته: من التعليم عن بعد إلى التعليم الإلكتروني"، وفي هذا الفصل قال الدكتور وطفه في مقدمته: "اعتاد الفيلسوف الفرنسي الشهير فولتير أن يطلب من محاوريه تحديد مفاهيمهم ومصطلحاتهم قبل الخوض في الحوار والنقاش، لأنّ الوضوح في المفاهيم يبذد الأوهام والمغالطات في الحوار والمناقشة. وقد شهر عنه قوله: "إذا أردت أن تتحدث معي فحدد مفاهيمك". ومثل هذه المقولة تنطوي على حكمة بليغة يجب علينا استحضارها دائماً في الحوار وفي البحث العلمي. فالبحث الجيّد هو البحث الذي يقوم على ركائز مفاهيمية واضحة. فالكثير من الخلافات والصراعات الأيديولوجية ناجمة عن غموض في المفاهيم، وعن غياب في

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- المصدر نفسه، ص 51.

السيطرة على الدلالات والمعاني الكامنة فيها. ولا يخفى على العارفين أنّ كثيراً من الجدل العنيف الدائر حول التعليم عن بعد ناجم عن غموض كبير في مفاهيم هذا النوع من التعليم، وفي تجلياته المتنوعة، ومن هذا المنطلق يترتب علينا منهجياً العمل على استكشاف أبعاد مفهوم التعليم الإلكتروني وتقاطعاته مع كثير من المفاهيم المجاورة له، مثل التعليم عن بعد في حالة الطوارئ والتعليم الرقمي والتعليم الافتراضي¹.

ويستطرد المؤلف فيقول: "وغني عن البيان أنّ بلورة هذه المفاهيم والكشف عن دلالاتها وتداخلاتها يشكل مدخلاً منهجياً مهماً جداً في التأسيس للبحث الذي نقوم به حول التعليم الإلكتروني في ظل جائحة كورونا. ولا شكّ لدينا أن جائحة كورونا قد أدخلت مزيداً من التعقيد في السيطرة على مفهوم التعليم عن بعد بصورته الإلكترونية، وأنّ السيطرة على هذا المفهوم بأبعاده المختلفة سيشكل منطلقاً يؤسس عليه في تناولنا للتعليم الإلكتروني في ظل الجائحة، وذلك لأنّ كثيراً من الباحثين والتربويين يأخذون بالمفهوم الضيق للتعليم الإلكتروني دون الغوص في معانيه ودلالاته المتنوعة. وتأسيساً على ذلك تدور المناقشات، وتبرز الاتجاهات الرافضة لهذا النمط من التعليم بناء على وعي مشوش وخاطئ بخصوص مفهوم التعليم الإلكتروني وتعيّناته الفكرية. وقبل الخوض في إشكاليات التعليم الإلكتروني ودوره في تخطي الأزمة الكورونية، يجب تحديد مفهوم التعليم الإلكتروني ودلالاته المعرفية، وبيان مدى صلته الفعلية بمنظومة أنواع التعليم².

ثم يتساءل المؤلف فيقول: فما التعليم الإلكتروني؟ متى نشأ هذا المفهوم وكيف تكوّن تاريخياً؟ وما العوامل والمتغيرات التي ساهمت في تكوينه؟ وكيف انفصل هذا المفهوم عن منظومة المفاهيم المتداخلة معه؟ ما فلسفة هذا المفهوم؟ ما مكوناته؟ وما هي تفاعلاته وتوظيفاته في ظل الأزمة الكورونية؟³.

وهنا نجد المؤلف يجيب على هذه التساؤلات من خلال المحاور التالية: إشكالية المفهوم (ص ص 60-62)، ومفهوم التعليم الإلكتروني (ص ص 62-64)، وتعريف التعليم الإلكتروني (ص ص 64-70)، ومفهوم التعليم عن بعد (ص ص 40-75)، وما بين التعليم الافتراضي والرقمي والإلكتروني (ص ص 75-80)، وما بين التعلم عن بعد والتعليم الإلكتروني (ص ص 80-85)، ومن خلال المحاور توصل إلى أنّ: "هذه المقارنة بين مفهومي التعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد في حالة الطوارئ ستمكّننا في المستقبل من تعقب آثار التعليم في حالة الطوارئ، وتأثيرها في الثقافة التربوية العامة، وفي الرأي العام حول صلاحية التعليم عن بعد في مستقبل التربية والتعليم في العالم. وستساعدنا المقارنة بين هذين المفهومين على فهم أعمق وأشمل لفلسفة التعليم الإلكتروني ومضامينه التربوية، وتعزز فهمنا لخريطة المفاهيم وشبكاتهما التي تغطي مختلف أشكال التعليم عن بعد وتجلياته الإلكترونية⁴؛ وعلى خلاف كلّ التصورات السائدة، التي تحيل التعليم الإلكتروني إلى مجرد ممارسة تكنولوجية لنقل المعلومات عن بعد، يأخذ التعليم الإلكتروني كما يرى الدكتور وطفه:

1- المصدر نفسه، ص 60

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3- المصدر نفسه، ص 61

4- المصدر نفسه، ص 84

"صورة منظومة معرفية حيّة متكاملة الأبعاد قوامها التفاعل الحيوي بين الثورة الرقمية والفكر التربوي في أكثر تجلياته أنسنة وتمييزًا. وهنا يجب علينا أن نلجّ على أهمية الفصل بين التعليم عن بعد في حالة الطوارئ التي شهدناها على مدار السنة الماضية، وبين التعليم الإلكتروني الذي يحتاج إلى درجة كبيرة وعالية من الإعداد والتنظيم، ويمكننا أن نطلق على التعليم عن بعد في حالة الطوارئ تسمية أخرى أكثر وضوحًا وهي: التعليم التقليدي عن بعد حيث يكون نقل المعلومات بصورة جامدة وفقا للمنهج التقليدي في التعليم. وهكذا، فالتعليم الإلكتروني يختلف عن التعليم التقليدي عن بعد كثيرا في المستوى والدرجة والقيمة، إذ يتمثل في كونه، وفي الوقت نفسه، ممارسة إنسانية ذكية، وتقانة رقمية متطورة، وفكر تربوي متقدم يقوم على فلسفة محددة وأهداف مصممة لتحقيق أفضل مستويات التعليم والتربية عند الأطفال والناشئة. وليس ممكنا أبدا تبني التعليم الإلكتروني من دون فلسفة جديدة للتعليم تتوافق مع تطورات العصر في أكثر مظاهره الرقمية الذكية حضورا وتطورا. والتعليم الإلكتروني، يقوم في فلسفته التربوية على إزالة الحواجز بين الأطفال في دائرتي المكان والزمان حيث يمكن للمتعلمين الانفتاح على العالم الذي يحيط بهم ويخرجهم من أقفاص الفصول الدراسية الضيقة إلى عالم أرحب فكريا وثقافيا ومعرفيا وإنسانيا بطريقة يفتح فيها الأطفال على فضاءات إنسانية واسعة دون حدود أو قيود. "وهو نوع من التعليم الذي يبشّر بسقوط كلّ أشكال التلقين والتجبر المعرفي الذي تمارسه المدرسة التقليدية التي ما زالت تعيش في عصر حشو العقول بالمعلومات بينما يأخذنا التعليم الإلكتروني إلى عصر الإبداع المعرفي والابتكار العلمي. ومن المؤكد أنّ التعليم الإلكتروني يشكّل نوعا من الثورة الإبيستيمولوجية في التربية التي تؤهل التربية للمشاركة الفاعلة في الثورة المعرفية التي تشكل السمة الأساسية للمجتمع الصناعي في ثورته الرابعة"¹.

ينتقل الدكتور علي وطفه إلى الفصل الثالث الموسوم بـ "الأطفال في مواجهة الإعصار.. جيل في مهبّ كورونا"، ليؤكّد أنّ: "المدارس تشكّل الفضاء الحيوي لتنمية الأطفال والمراهقين وتحقيق رفاهيتهم ونموهم المعرفي والأخلاقي. وتأسيسا على ذلك فإن تعطيل المدارس سيشكّل أزمة خانقة بالنسبة إلى الأطفال، إذ تلحق بالغ الأثر بالمجال الحيوي لوجودهم ونمائهم. وعند إغلاق المدارس لفترات طويلة يظهر عدد من المشكلات والصعوبات التي تواجهها هذه الشريحة العمرية.. ومن الصعوبة بمكان الفصل، منهجيا وواقعيا، بين إغلاق المدارس، وجوانب التأثير الذي أحدثه هذا الإغلاق في مجتمع الأطفال، حيث تتداخل العوامل والمعطيات بصورة بالغة جدا، فالعلاقة بين المدرسة والأطفال علاقة وجودية شديدة التعقيد، تترابط خيوطها وتتداخل بطريقة عمودية ودائرية، وعلى صورة شبكة معقدة التكوين. ومع ذلك سنحاول الفصل بين هذه المتغيرات بطريقة منهجية، لكنها لا تستطيع مهما بلغت من الدقّة والإحكام أن تعالج هذا التداخل بصورة كاملة. فالأبعاد الصحية والنفسية والاقتصادية والتعليمية تتداخل وتترابط وتتشابك ضمن منظومات تفاعلية جدا، آخذة بالأبعاد الأربعة للوجود بما فيها البعد الزمني المتحرك. ومن المفارقات التي تزيد الأمور تعقيدا أن الأطفال هم أقلّ الفئات الإنسانية تعرضا للإصابة بالفيروس المستجد (كوفيد-19)، لكنهم

يستطيعون نقل العدوى لمن يخالطهم من الكبار والبالغين. لقد كان تأثير الجائحة على التعليم هائلاً، كما ذكرنا آنفاً، حيث بلغت نسبة الطلبة المنقطعين عن العمل 1.6 مليار طفل وطالب في 200 دولة¹. ويظلّ، بالرغم من كلّ الفروض، سؤال مهم قائم يدور في خلد الكثيرين كما يقول الدكتور علي وطفه، ألا وهو: هل سيستمر زخم التعلم الإلكتروني فيما بعد كورونا، أم أنه سيختفي، وتعود الأمور إلى مسارها السابق؟².

وهنا نجد الدكتور علي وطفه يجيب على هذا التساؤل قائلاً: "تتعدد الآراء هنا بين من يظن -أو ربما يتمنى- أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه، ومن يعتقد أنه لا رجعة عن التعلم الإلكتروني الذي طال انتظار التحول إليه بشكل أكبر"³. من خلال المحاور التالية: التغذية وصحة الأطفال (ص ص 97-101)، وتأثير الإغلاق على الصحة العقلية والنفسية للأطفال (ص ص 101-105)، وتأثير إغلاق المدارس في مستوى رفاهية الأطفال (ص ص 105-106)، والاتجار بالأطفال واستغلالهم (ص ص 106-109)، وعمالة الأطفال (ص ص 109-110)، وزواج الأطفال (ص ص 110-112)، والاستغلال الجنسي للأطفال عبر الإنترنت (ص ص 112-113)، والصراع وتجنيد الأطفال (ص ص 113-115)، الفجوة بين الأطفال (ص ص 115-116)، وتعميق الفجوة بين الجنسين (ص ص 117-120)، واللامساواة في التعليم (ص ص 120-125)، والفاقد التعليمي والتسرّب (ص ص 125-127)، ومن خلال تلك المحاور توصل المؤلف إلى حقيقة مهمة، وهي أنّه في النصف الأول من القرن الماضي كان التفكير السوسيولوجي يدور حول تضاؤل دور الأسرة لصالح المدرسة، وجرى الحديث عن موت الأسرة مع تصاعد دور المؤسسات التربوية الجديدة وتعاضل أهميتها. وقد اضطرت الأسرة إلى التخلي عن معظم وظائفها خلال العقود الماضية حتى أصبحت أشبه بمكان للنوم والراحة يلجأ إليه الأطفال بعد يوم متعب من الحياة في المؤسسات الخارجية. وكانت المدرسة -حتى خلال العطل الرسمية- تؤدي دوراً حيوياً في رعاية الأطفال وحمايتهم وتنظيم الرحلات الترفيهية لهم بعيداً عن الأسرة. وقد ظهرت كتابات كثيرة بعنوان موت الأسرة وموت العائلة بعد أن اشتد عود المدرسة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية المساندة لها من رياض للأطفال ودور للحضانة ونوادي ومؤسسات عديدة جداً إلى الحد الذي اقتصر فيها دور الأسرة على وظائف محدودة للغاية تتمثل بالرعاية الأسرية⁴؛ ثم يؤكد المؤلف فيقول: "والآن، وتحت هول الصدمة الفيروسية، تعود الأسرة من جديد لتقوم بدورها التقليدي، بل ولتقوم بدور المدرسة والمؤسسات التربوية والاجتماعية الأخرى. وأصبحت اليوم في ظل الجائحة حاضناً يضم فعالية مختلف الفضاءات الاجتماعية والتربوية والطبيعية، وهو حمل شديد الوطأة يثقل على كاهل الأسرة ويحملها مسؤوليات تفوق طاقتها⁵؛ خاصة وأن التحديات التي فرضها كورونا كما يري المؤلف يحتاج منا اليوم إلى

1- المصدر نفسه، ص 94

2- المصدر نفسه، ص 96

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

4- المصدر نفسه، ص 125

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

جهود كبيرة في مجال العلوم الإنسانية، ويمكن القول: إنه لا توجد حتى اليوم إجابات جاهزة عن طبيعة هذه التحديات التي تواجه الأطفال والناشئة والأسر في هذه المرحلة. فتدمير الفضاء المدرسي وتحوله إلى عالم افتراضي أو الانتقال إلى التعليم الافتراضي يطرح كثيرا من المشكلات الذهنية والعقلية عند الأطفال. وهنا يجب علينا القول بأن تغييب الواقع الاجتماعي للطفل يبقى كارثيا إذ لا شيء يعوض القطيعة بين الطفل والطبيعية أو بين الطفل ومؤسساته الاجتماعية¹.

ويذهب الدكتور علي وطفه في الفصل الرابع، الذي وسمه بـ"التعليم عن بعد بوصفه خيارا استراتيجيا: تجارب عربية وعالمية"، إلى أن الأزمة الناجمة أثرت عن ظهور جائحة كورونا في مستقبل الحياة ونوعيتها لجميع سكان الكوكب، ولاسيما الأطفال والشباب. وفي ظلّ هذا المشهد المأساوي أصيب ملايين البشر بالذعر والخوف وتعطلت مصالحتهم، وأصيبوا بحالة من الاضطراب والفوضى المدمرتين للحياة. فقد فُرض على الجميع حجر صحي شامل في معظم دول العالم لمنع انتشار العدوى وتقليل معدلات الوفيات. وترتب على المؤسسات التعليمية أن تتكيف بسرعة مع هذا الوضع الجديد، وأن تعمل على تبني نموذج التعليم الإلكتروني عن بعد كوسيلة حيوية لحماية الأطفال والناشئة وضمان تعلمهم²، ثم يؤكد المؤلف بأن الجائحة كشفت عن الأزمة الخفية لأنظمة التعليم في العالم، وأظهرت عجزها وضعفها البالغ أمام الأزمات والصدمات التي يمكن أن تواجهها في المستقبل. ولئن لامست الجائحة جميع وجوه الحياة، فإنّ التعليم كان الأكثر تأثرا. إذ فرضت الجائحة على المدارس والحضانات والجامعات أن تغلق أبوابها، وانقطع أكثر من 1.6 مليار طفل وشاب عن التعليم، كما ذكرنا آنفا. ووجد الطلبة أنفسهم فجأة في أكثر من 200 دولة مجبرين على التعلم في المنزل بواسطة التعليم عن بعد. وبعد أن كانت المؤسسات التعليمية تنظر إلى التعليم الإلكتروني كنوع من الترف، أصبحت تنظر إليه باعتباره ضرورة حيوية، ووسيلة لا بد منها لتمكين مئات الملايين من الطلاب والأطفال في العالم من التعلم، بعد العطالة التي ضربت مدارسهم ومؤسساتهم التعليمية. وعلى الرغم من تعرض العديد من البلدان في السابق لكوارث طبيعية وبشرية، فإنها لم تلجأ إلى استخدام التعليم عن بعد كحل لتلك الأزمات بالطريقة الشاملة نفسها التي تم بها تطبيقها في أعقاب أزمة فيروس كورونا³؛ وإزاء هذا الإغلاق المدرسي والانقطاع الشامل للتعليم الذي امتد إلى كامل المعمورة، لجأت الدول إلى التعليم الإلكتروني لتعويض الطلبة عن قطيعتهم التربوية عن مؤسساتهم التعليمية. ولجأت الأنظمة التعليمية إلى موجة التعليم عن بعد عبر الراديو والإنترنت والتلفزيون وغيرها من الوسائل والوسائط الإلكترونية الممكنة. لكن المشكلة كانت تكمن في قدرة الأنظمة التعليمية على مواكبة التعليم عن بعد في حالة الطوارئ بما لديها من إمكانيات وخبرات وبنى لوجستية تحتية. وهنا تثار أسئلة إشكالية مهمة حول الكيفيات التي تمّ فيها هذا الاعتماد ضمن متغيرات تتعلق بالتطور التعليمي والتهيؤ التكنولوجي

1- المصدر نفسه، ص 127

2- المصدر نفسه، ص 135

3- المصدر نفسه، ص 136.

اللوجستي لمواجهة تحدي الانقطاع والإغلاق¹؛ ونظرًا لاستمرار الجائحة وتعاضم تأثيرها، كان على الأنظمة التعليمية أن تستمر في تناوبات الإغلاق، وإعادة الفتح على إيقاع تقدم الفيروس أو تراجعها. وقد عملت كثير من الدول على رفع القيود والحظر العام من أجل المحافظة على الاستقرار الاقتصادي، وشمل ذلك إعادة فتح المدارس ولاسيما مع البوادر الأولى لمظاهر الاستقرار في منحنيات الخطر الناجم عن الجائحة. لكن بعض الدول كانت أكثر حذرا وخوفا من "موجة ثانية" للفيروس. وفي منتصف يوليو 2020، التحق أكثر من مليار طالب، أي ما يعادل 61٪ من إجمالي عدد المتعلمين في العالم بمدارسهم ومؤسساتهم التعليمية².

وقد عمد الدكتور علي وطفه بعد ذلك، في نفس الفصل، إلى معالجة المحاور التالية: تحديات الانتقال إلى التعليم الإلكتروني (من ص 140-145)، والتجربة الصينية في الانتقال إلى التعليم الإلكتروني (من ص 148-145)، وتجارب عالمية ناجحة (من ص 148-152)، والتجارب العربية في مجال الانتقال إلى التعليم الإلكتروني (من ص 152-154)، ووضع التعليم الإلكتروني عربيا (من ص 154-157)، وحلول عربية لإشكاليات التعليم الإلكتروني (من ص 157-159)، وتجارب عربية في التعليم عن بعد (159-166)، وهنا وجدنا المؤلف يتوصل إلى حقيقة مهمة وهي أن إشكالية التعليم عن بعد، تأخذ في ظل جائحة كورونا، صورة أزمة شاملة، ويشكل هذا التّمط من التعليم، في ظل هذه الظروف الوبائية، كارثة إنسانية بما لها من أبعاد اقتصادية واجتماعية. فالمشكلة ليست في التعليم والتعليم عن بعد ذاته، وإنما في دوامة العلاقات المعقدة التي تفرضها مختلف متغيرات هذه الظاهرة ولا سيما في البلدان الفقيرة أو النامية التي يصطلح على تسميتها ببلدان الجنوب. فالتعليم عن بعد في هذه البلدان جاء بصورة كارثية. وهو في الوقت نفسه يحمل في ذاته نتائج كارثية تربويًا واجتماعيًا واقتصاديًا³؛ فالبلدان المتقدمة استطاعت أن تعتمد التعليم عن بعد - وإن كان بصعوبة إلى حد ما - وذلك كنتيجة طبيعية لتوفر البيئة التعليمية المناسبة والبنية التحتية من أجهزة ووسائل ومعدات ومهارات وخبرات. ولكن هذا التحول كان صعبا، وكارثيا في مختلف أنحاء العالم الثالث ولاسيما في دول الجنوب ومنها الدول العربية الفقيرة⁴؛ وفيما يتعلق بالدول العربية فقد لاحظنا أن هذه التجربة كانت صعبة ومعقدة ولاسيما في الدول العربية المنكوبة بالحروب والأزمات مثل ليبيا وسوريا والصومال واليمن حيث لا تتوفر أدنى مستويات البنية التحتية من ماء وكهرباء وشبكات وهي التي تعاني أيضا من أزمات اقتصادية خانقة كما هو الحال في لبنان على سبيل المثال وليس الحصر. وسنتحدث في الفصل القادم عن تجربة الدول الخليجية بوصفها مجموعة على درجة عالية من الاستقرار المالي والاقتصادي وتتوفر فيها البنى اللوجستية الضرورية لعملية الانتقال إلى التعليم الإلكتروني⁵.

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2- المصدر نفسه، ص 139.

3- المصدر نفسه، ص 166.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 167.

وفيما يخص الفصل الخامس والذي يقع تحت عنوان " التجربة التربوية لدول الخليج العربي في مواجهة كورونا"، وجدنا الدكتور وطفه يعلن لنا أن: " تجربة الدول العربية الخليجية في مواجهة أزمة كورونا تشكل تجربة فريدة من نوعها. وتقوم هذه الفرادة على خصوصية هذه الدول بوصفها دولاً نفطية تتسم بالغنى والثراء الاقتصادي واللوجستي. وتتشكل هذه المجموعة الإقليمية من ست دول، هي: السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة وقطر والبحرين وسلطنة عمان. وتنضوي هذه الدول تحت المظلة السياسية والاقتصادية لمجلس التعاون الخليجي، وهو اتحاد شبه فيدرالي يجمع هذه الدول الست سياسياً واقتصادياً، ويطلق على هذه البلدان دول مجلس التعاون الخليجي¹؛ ثم يستطرد قائلاً: "... تتميز دول الخليج بقدراتها المالية الكبيرة وبدرجة عالية من النمو الاقتصادي والتقدم العمراني والتعليمي في مختلف مظاهر وجوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ومن هذا المنطلق يُنتظر أن تكون تجربتها في مواجهة الأزمة وتبعات الجائحة فعالة وناجحة ومميّزة بالمقارنة مع البلدان النامية، ولاسيما البلدان العربية غير النفطية. ومما لا شك فيه أن التعريف بهذه التجربة وما شابهها يعدّ ضرورة علمية تنطوي على خبرة تاريخية في كيفية مواجهة الأوبئة والحالات الطارئة يمكن الاستفادة منها في المستقبل، والعمل على تطويرها، وتطوير الأنظمة التربوية في الخليج والعالم العربي لتكون أكثر قدرة على مواجهة التحديات والأوبئة والجوائح. وعلى الرغم من القوة المالية والاقتصادية التي تتمتع بها دول الخليج، فإن الأزمة التي هزت أركان العالم استطاعت في الوقت نفسه أن تزلزل الأوضاع الاقتصادية في دول الخليج العربي، وأن تسبب أزمة اقتصادية كبيرة لم يشهد لها الخليج مثيلاً من قبل. فقد أدت الصدمة إلى انخفاض كبير جداً في أسعار النفط، وإلى تراجع مشطّ في الميزانيات وانهيار بالغ للأسهم في السواق الخليجية. وقد لا نبالغ إذا قلنا بأنّ الخليج العربي يعاني اليوم من شبه كساد اقتصادي مؤثر وخطير جداً إذا امتدّ زمن الأزمة. وقد لاحظنا ذلك في سياسات هذه الدول التي بدأت تقلص الإنفاق إلى مستوياته الدنيا، وتعيد النظر في البنية السكانية "المتورمة" بالأجانب والوافدين. وقد أثرت هذه الإجراءات في مختلف مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية. ومن أبرز النتائج الخطيرة في مجال التعليم الذي يعيننا في هذا المقام، تقليص ميزانيات وزارات التعليم والتّعليم العالي والجامعات وتقليص النشاط في مجال البحث العلمي في مختلف الجامعات والمؤسسات التعليمية حتّى أنّ بعض هذه المؤسسات الجامعية قد أعلن عن عجز في موازناته المالية في العام 2020²؛ وعلى الرغم من هذه التحديات والصعوبات، فإنّ دول الخليج العربي كما يري الدكتور وطفه، سجّلت نوعاً من النجاح في المواجهة، ووضعت استراتيجيات تربوية واضحة، واستفادت من مختلف الميزات اللوجستية الرقمية المتوفرة بصورة جيدة للاستمرار في العملية التعليمية. وقد صنّفت تجارب دول الخليج العربي ضمن التجارب الناجحة نسبياً في هذا الميدان³.

ولتوضيح ذلك وجدنا الدكتور علي وطفه ينطلق لتحليل المحاور التالية: السمات العامة للتجربة الخليجية في مواجهة كورونا (ص ص 177-182)، والتجربة السعودية (ص ص 182-188)، وتجربة الكويت

1 - المصدر نفسه، ص 175.

2 - المصدر نفسه، ص 176.

3 - المصدر نفسه، ص 177.

(ص ص 188-194)، وتجربة الإمارات العربية المتحدة (ص ص 194-198)، وتجربة قطر (ص ص 198-201)، وتجربة سلطنة عمان (ص ص 201-205)، وتجربة البحرين (ص ص 208-210)، وقد توصل المؤلف إلى حقيقة مهمة تخص التجربة الخليجية يقول: "وتنطوي التجربة الخليجية على دروس مهمة في مجال تطوير التعليم في مواجهة الأزمات والكوارث، وسيكون لهذه الأزمة تأثير كبير في مستقبل التعليم والتعليم العالي في الخليج العربي، وفي غيرها من البلدان والدول حول العالم، وستشكل أزمة كورونا منطلقاً وحافزاً يدفع دول الخليج العربي إلى إعادة هيكلة التعليم بأنظمتها وفلسفاتها وتوجهاتها، وإلى إحداث تحولات جذرية في مسيرة بناء الهوية التعليمية. لقد كشف الجائحة كثيراً من مظاهر الضعف والقصور في بنية النظام التعليمي الخليجي ووظائفه، وقد حان الوقت لمباشرة عملية إصلاح ثورية في بنيته ووظائفه لتمكينه من مواكبة العصر بثورته الرقمية الهائلة وإنجازاته الإعجازية في مجال العلم والتكنولوجيا، وهذا يوجب على (كذا!) هدم الحواجز القائمة بين التعليم الخليجي والحياة، أو بين الواقع والتعليم، ومن ثم التغلب على مختلف جوانب الضعف والقصور في بنية التعليم، والتركيز على أولويات التطوير والتغيير والإصلاح الجذري"¹. ويستطرد المؤلف فيقول: ".. ويبدو واضحاً للخبراء اليوم أنّ الصدمة الاقتصادية التي فرضتها كورونا على مختلف الاقتصاديات العالمية قد أدّى، وسيؤدي في حال استمرار الأزمة، إلى انخفاض كبير في أسعار النفط الذي يشكّل المورد الأساسي لدول الخليج العربي، وسيؤدي هذا بدوره إلى عجز كبير في ميزانيات الدول العربية الخليجية. وقد بدأ تأثير الأزمة الاقتصادية واضحاً في ميزانيات وزارات التربية والتعليم، ويمكن الإشارة، في هذا السياق، إلى تخفيض إنفاق الوزارات والهيئات التابعة لها في أغلب البلدان الخليجية. وقد بلغت نسبة هذه الخفض إلى 30% في دولة البحرين لمساعدة البلاد على اجتياز تداعيات تفشي فيروس كورونا، وتبع ذلك اتخاذ إجراءات مماثلة من جانب السعودية وعمان، إنّ خفض هذه الموازنات سيؤثر كثيراً، بلا شك. ومن غير الواضح ما إذا كانت وزارات التعليم ستتأثر بسبب هذه التخفيضات وكيفية هذا التأثير وأبعاده، "إلا أن الواقع يشير إلى أن دول الخليج لديها القدرة والموارد اللازمة لإجراء التغييرات المهمة في نظمها التعليمية التي باتت حتمية لتعافي هذه الأنظمة وتعزيز قدرتها على المرونة والتكيف مع الأوضاع المستقبلية". ومهما يكن من أمر، فإنّه "بقدر ما انطوت عليه هذه الجائحة من صعوبات جمّة، إلا أنها تمثل فرصة سانحة في حد ذاتها للاستفادة منها، ولدى دول الخليج القدرة على تحقيق إنجازات تتجاوز مجرد استعادة الأمور إلى سابق عهدها"².

أما الفصل السادس الوارد تحت عنوان "من التعليم التقليديّ إلى التعليم الإلكترونيّ: أنظمة التعليم الأساسيّ في مواجهة الجائحة أنموذجاً"، وفي هذا الفصل يري الدكتور علي وطفه أنّ كورونا قد طرحت أيضاً من المشكلات والتحديات في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية، ومن أبرزها كما يوضح الدكتور: "الصّراع القائم والجدل المحتدم حول مشروعية التعليم عن بُعد في مواجهة التعليم التقليديّ. وتدور اليوم معارك فكرية شديدة الوطأة في جدل العلاقة ما بين أنصار التعليم التقليديّ وبين

1 - المصدر نفسه، ص 208.

2 - المصدر نفسه، ص 209.

أنصار التعليم عن بُعد في ظل الجائحة وما بعدها، وكلّ فريق منهما يدلي بدلوه في الانتصار لهذا الجانب أو ذلك. وضمن هذه الجدلية الفكرية، هناك من يرفض التعليم الإلكتروني كلية، ويرفع شعار المدرسة التقليدية بكلّ معانيها ودلالاتها، وعلى الجانب الآخر هناك من يرفع شعار التعليم عن بُعد ويرفض مختلف مظاهر التعليم التقليدي بوصفه تعليماً لا يصمد أمام التطورات التكنولوجية والرقمية المذهلة. وفي تضاريس هذا الصراع الفكري تكمن طبقات من الحقائق والمتغيرات التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار¹؛ ثم يؤكد الدكتور وطفه بأنه: "يجب علينا، ونحن نتناول هذه المسألة، أن ننظر في مختلف جوانبها، وأن نبحت في مختلف زواياها. فكلّ رأي من الآراء، مؤيداً كان أو معارضاً أو موازياً، يجب أن ينظر إليه في الإطار الذي انبثق فيه، وضمن المتغيرات التي يظهر فيها. وضمن هذا السياق يمكن القول: إنّ المشكلة الأولى تتعلق بطبيعة الممارسة التعليمية التي شهدناها وما زلنا في مواجهة الجائحة. فالانتقال السريع المفاجئ إلى التعليم عن بُعد دون تحضير مسبق شكّل منطلقاً للفهم الخاطئ لطبيعة التعليم الإلكتروني عن بعد، ومدى أهميته المستقبلية في ظلّ الثورة الصناعية الرابعة"²، ثم يعلن المؤلف فيقول: "وقد حاولنا مراراً في هذا العمل التمييز ما بين التعليم عن بُعد في حالة الطوارئ والتعليم عن بعد بصورته النموذجية الإلكترونية، ووقفنا على ما بين الأمرين من اختلاف يبيّن. فالممارسة التي نشاهدها اليوم - وعلى الأقل في أغلبها- تنتسب إلى ما يسمّى بالتعليم عن بُعد في حالة الطوارئ، وهي تجربة محمّلة بكثير من السلبيات والصعوبات والتحديات التي تتمثل في ضعف الخبرات والمهارات، وضآلة المحتوى الرقمي، وضعف التخطيط، وتواتر المفاجآت، وضعف البنية التحتية الرقمية، وعدم قدرة المعلمين والمتعلمين على التكيف الفعال مع هذا النمط من هذا التعليم المفاجئ، وهو تعليم جديد لم يعرفوه سابقاً، ولم يألفوه خلال تجربتهم التربوية الحالية³. وهنا يجب القول إنّ التعليم المدمج يبلغ أهميته القصوى في المدرسة الابتدائية والمتوسطة، وهو التعليم الذي يأخذ بأسباب التعليم الإلكتروني الذي يشكّل منطلق مواجهة الأزمات والاختناقات. فالتعليم الإلكتروني اليوم لا يقتصر على إيصال المعرفة من المعلم إلى الطالب عن بُعد، بل يكفل لنا ما يسمّى بالتعليم المعزز بالواقع الافتراضي الذي ينقل الواقع إلى المدرسة ويأخذ المدرسة إلى الواقع كما أسلفنا في الفصول السابقة. فالذكاء الاصطناعي أصبح ضربة لازب في التربية، ولا يمكن للمدرسة اليوم أن تخطو إلى المستقبل دون مواكبته باعتباره يشكّل ثورة صامتة مستمرة في مختلف مجالات الحياة والوجود⁴.

ولكي يوضح لنا بالتفصيل قدم لنا المحاور التالية: أهمية المدرسة (ص ص 222-226)، ونقد التعليم التقليدي (ص ص 226-230)، والتعليم الإلكتروني بوصفه ضرورة حضارية (من ص ص 230-237)، وإيجابيات التعليم الإلكتروني ومزاياه (ص ص 237-250)، وهنا توصل المؤلف إلى حقيقة مهمة مفادها أنّ: "العالم يتطور رقمياً، ويأخذ مداه إلكترونياً، ويطوف على أمواج الذكاء الاصطناعي بعد أن غرق في بحر

1- المصدر نفسه، ص 217.

2- المصدر نفسه، ص 218.

3- المصدر نفسه، ص 218.

4- المصدر نفسه، ص 222.

الثورة الصناعية. كلّ الأشياء تغيرت، وكل مظاهر الوجود تبدلت، ويعيش العالم اليوم في الماء الدافئ للثورة الصناعية، وترتفع حرارته تدريجياً دون أن نشعر بها، وسترتفع بخفة ورشاقة إلى الدّرجة التي تؤدي إلى موت العالم القديم، وتبخره، ومن ثم تحوّلته إلى مومياء أبدية منسيّة. فالعالم بمظاهره الحضارية يتلاشى ويزول، وما على الإنسان إلا أن يلقي نظرة من حوله ليلاحظ أنّ التغير الذي اجتاح العالم في سنوات وصل إلى حد يفوق حدود التصديق. لقد أحدثت الإنترنت نقلة ثورية، والدّكاء الاصطناعي يدقّ الأبواب ويتغلغل في أعماقنا. وفي ظلّ هذا الرّحف الجارف لثورة الإعلام والاتّصال يتغيّر العالم بقوة وعزم واقتدار، يتغير الناس ويغيرون أنماط حياتهم ووجودهم تحت مطارق القوة والإكراه، بصورة حتمية لا خيار لهم فيها، من أبسط الآلات والألعاب إلى أكثر الأشياء تعقيداً في الوجود، مثل النانو تكنولوجي والطباعة ثلاثية الأبعاد وعالم الروبوتات¹؛ ولا يمكن لأنظمة التّعليم التي تزحف باستحياء في الأرضية السفليّة لعالم الذكاء الاصطناعي كما يقول الدكتور وطفه: "أن تصمد أمام العواصف الهائلة التي تفتت الصّخر، وتنحت في سراديب الزمان والمكان، فالزحف والالتصاق بأرض القدامى لن يجديها نفعها، لأنّ العصف يعريها، ويهز الأرض تحت كمائنها. ولن تستطيع الصّمود طويلاً أمام هذا العصف الجبار، وقدرها أن تتذرى في الفضاء ما لم تتركب أمواج التغير، وتعلو مع مدها وجزرها"². وباختصار، فإنّ مستقبل المدرسة سيكون بالضرورة افتراضياً كما يعلن الدكتور علي وطفه في عالم افتراضي، وهذا يعني أنّ التّعليم عن بعد سيكون حقيقة مدوّية في عالم التّربية والتّعليم. فالمنصّات الافتراضية تتطوّر إلى مستويات مذهلة، والقادم سيكون مدهشاً في مسيرة هذه المنصّات المعنية بتدمير الحواجز بين ما هو افتراضي وواقعي في المدرسة في المستقبل القريب. وممّا لا شكّ فيه أنّ التّعليم بالواقع الافتراضي المعزّز سيكون نمطاً ذهنياً وفكرياً حاضراً في كل مناحي التّعليم، وهو ما يشبه إلى حدّ كبير اعتياد الناس على السّيارة بدلاً من الحصان، واعتياد الناس على الطائرة في السّفر، بدلاً من الجمال³، وستحوّل مناهج التّعلّم كما يذكر الكاتب إلى رقمية تفاعلية، وستكون أكثر مرونة، وستتغيّر وتتفاعل مع المتغيرات العالمية، وستراعي الفروق الفرديّة بين الطلاب، وستكتيف بحسب قدرات واحتياجات الطّالب، وستوفّر تقييماً للطّالب حول مستواه التّعليمي، وستوجهه لتجاوز الصّعوبات التي يواجهها في التّعلّم. وفي المستقبل القريب سنشاهد "تطوراً وزيادة في استخدام تقنية الواقع الافتراضي والواقع المعزّز خلال تفاعل الطّالب مع المادّة لتحسين وتعزيز عملية الاستيعاب في التّعلّم، وستسمح هذه التّقنيات بتطوير مختبرات افتراضية تفاعلية لإجراء التجارب العلمية الفيزيائية والكيميائية والنّمذجة الرّياضية وتحليل وإظهار النتائج في صور جرافيكية مباشرة من جهاز الحاسب ومن دون الحاجة للمختبرات المدرسية"⁴.

وقد أكّد الدكتور علي وطفه في الفصل السابع الذي وسمه بـ "التّعليم العالي والجامعي في مواجهة كورونا تجارب عالمية وعربية" بأنّ جائحة كورونا قد صدمت بتأثيرها الخطير أنظمة التعليم العالي، كما هو

1 - المصدر نفسه، ص 250.

2 - المصدر نفسه، ص 250.

3 - المصدر نفسه، ص 345.

4 - المصدر نفسه، ص 251.

الحال في أنظمة التعليم الأساسي، فأغلقت الجامعات أبوابها، وخلت من طلابها، وتعطلت أنشطتها الأكاديمية في مختلف أنحاء العالم لأول مرة في تاريخ التعليم العالي والجامعي. وكانت الجامعات - على خلاف المدارس في المراحل ما قبل الجامعية - أكثر قدرة وسرعة على تبني التعليم عن بُعد في حالة الطوارئ لما تتمتع به من تأهيل إلكتروني وترسانات رقمية وخبرات علمية في هذا المجال. ومع ذلك فإن الإغلاق كان خاطفاً وكارثياً في بتأثيره في حياة الطلاب، وفي مستوى تعليمهم، وامتد تأثيره الكبير ليشمل وضعية التقييم الجامعي والامتحانات والوضع القانوني للطلاب الدوليين في البلد المضيف. ولا جدال في أن قرار الإغلاق المؤقت لمؤسسات التعليم العالي، قد جاء استجابة سريعة لحماية الصحة العامة أثناء الوباء¹. وقد وقع هذا الإغلاق بداية، في مؤسسات التعليم العالي في الصين موطن الوباء الأول، وامتد ليشمل أوروبا وأمريكا وآسيا وإفريقيا. ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال أمرت سلطات الولايات بالإغلاق، لكن معظم الجامعات كانت قد أغلقت بالفعل، ولا سيما الجامعات العامة والخاصة الكبيرة التي أغلقت قبل أسابيع من تدخل الحكومة. (UNESCO IESALC, 2020) وقد عصف الوباء بمؤسسات التعليم العالي وأصاب بعضها في مقتل، وخاصة تلك التي لم يكن لديها استعداد مسبق، أو خطة طوارئ لمواجهة الأزمة. ولم يكن أمام تلك الجامعات إلا خيار واحد يتمثل في الانتقال إلى التعليم عن بُعد في حالة الطوارئ. وقد شمل هذا الإجراء مختلف مؤسسات التعليم العالي في العالم. (UNESCO IESALC, 2020) وأدت تجربة الإغلاق إلى اختبار أنظمة التعليم الجامعية من حيث قدرتها على مواكبة التعليم عن بُعد في حالة الطوارئ، وكشفت أبعاد الفجوة الكبيرة بين مؤسسات التعليم العالي أفقياً وعمودياً، في مستوى الدول وفيما بينها. كما أظهرت التفاوت الكبير بين الطبقات والفئات الاجتماعية "وقسمت التجربة العالم إلى دول «متقدمة» تعليمياً، وأخرى «متخلفة»". وبالطبع لم تواجه دول الشمال المتقدمة مشكلةً في «التعليم عن بُعد» لأنها تعودت منذ عقود على دمج التعليم الإلكتروني بنظيره التقليدي، ولذا انسابت تجربة مواجهة بلا عوائق تُذكر " (مبارك، 2020). وعلى خلاف ذلك عانت الجامعات في الدول الفقيرة والنامية من مشكلات وتحديات كبرى تتعلق بقدرتها على مواكبة التعليم عن بعد، وعدم توفر الإمكانيات اللوجستية الضرورية لمثل هذه المواجهة. وفي كل الأحوال بدأت مؤسسات التعليم العالي والجامعات في العالم بتغيير استراتيجياتها ومناهجها لتلبية احتياجات الطلاب وموظفي التعليم والمهنيين. وقامت بعض الجامعات بإلغاء إجازات الربيع، ونُصح الطلاب الدوليون بالعودة إلى بلدانهم الأصلية². وعلى الرغم من وجود إمكانية التعليم عن بُعد في حالة الطوارئ، فإن بعض الجامعات أوقفت التعلم والتدريس حتى إشعار آخر، بسبب النقص في البنى التحتية لتكنولوجيا المعلومات اللازمة لكل من الطلاب والمعلمين. ولا تزال هناك تساؤلات حول كيفية المواءمة بين الفصول الدراسية والجداول الزمنية الأكاديمية، حيث تم بنجاح تنفيذ بعض البرامج على الإنترنت، في حين تعذر تنفيذ البعض الآخر³؛ وقد فرض الطابع الأممي للوباء على الجامعات في جميع أنحاء العالم أن تعمل على

1- المصدر نفسه، ص 261.

2- المصدر نفسه، ص 262.

3- المصدر نفسه، ص 263.

توحيد الجهود مع المنظمات المحلية والإقليمية والدولية، مثل منظمة الصحة العالمية ومعاهد البحوث والحكومات الوطنية، من أجل تحقيق أفضل الاستجابات التي من شأنها أن تمكّنهم من المساهمة في منع انتشار الوباء، مع ضمان استمرارية تعلم الطلاب، ومع استمرار الوباء في الانتشار، ما زال المشرعون ومسؤولو التعليم العالي يعملون معاً من أجل معالجة الآثار القصيرة المدى والطويلة الأجل للوباء على قطاع التعليم العالي، وذلك لمواجهة التحديات الآتية والبعيدة، ولاسيما في مجالات الإدارة والتمويل الأكاديمي والبنية التحتية وفرص التعلم¹. ولئن تناول المؤلف في الفصول السابقة المواجهة المصيرية بين كورونا والتعليم العام، وعالج كثيراً من التأثيرات التي تركتها الجائحة في مجال التعليم العام وفي مجال الحياة الاجتماعية بصورة عامة. فإننا نجد في هذا الفصل ينفرد بمعالجة قضايا التعليم الجامعي والعالي حول العالم، واستكشاف أهمّ التحديات التي فرضها الفيروس في منظومة ذلك التعليم.

ولكي يوضح لنا بالتفصيل قدم لنا المحاور التالية: فوضى التقويم الجامعي (ص ص 264-265)، وأساتذة الجامعة في مواجهة الجائحة (ص ص 265-268)، والطلاب في ظل الكارثة (ص ص 268-270)، وأزمة الميزانيات الجامعية (ص ص 270-271)، والبحث العلمي (ص ص 271-272)، وبين التعليم الإلكتروني والتعليم عن بُعد (ص ص 272-274)، وجودة التعليم الجامعي في ظل الوباء (ص ص 274-275)، والفجوة الرقمية الجديدة "الصين وأمريكا" (ص ص 275-276)، وتجارب عالمية (ص ص 278-280)، وتجربة الجامعات الإفريقية (ص ص 283-284)، والجامعات العربية في مواجهة الأزمة (ص ص 284-287)، وتجربة الدول الخليجية (ص ص 287-292)، والصعوبات والتحديات التي واجهت التعليم الجامعي عن بعد في الخليج (ص ص 296-297)، واستطلاع آراء المفكرين والخبراء في جدوى التعليم الإلكتروني في الخليج (ص ص 297-301). وفي هذا الفصل توصل الدكتور علي وطفه إلى حقيقة مهمة وهي أنه على الرغم من أنّ معظم مؤسسات التعليم العالي لم تستثمر تقليدياً في التعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد بوصفهما ركيزتين أساسيتين في تجربة التعليم الجامعي، فإنّ أزمة كورونا جاءت لتسرع إيقاع التغيير القائم على الذكاء الاصطناعي الذي بدأ يحدث تغيرات جوهرية في بنية التعليم العالي واستراتيجياته، واستطاعت كورونا في النهاية أن تدخل حركيّة على التعليم العالي، وأن تدفع به للانتقال إلى التعليم الإلكتروني بأبعاده الافتراضية. وبدأت هذه الموجة أكثر تأثيراً في الجامعات العريقة التي انطلقت تحت الخطى في اتجاه اعتماد التعليم الإلكتروني بصورة كاملة، بما في ذلك بلورة الخبرات الأكاديمية بالصورة الرقمية الذكية على نحو كامل وشامل. ومن المؤكّد بأنّ الأزمة الحالية ستؤدّي عاجلاً إلى تسريع هذا الاتجاه الرقمي في التعليم في مختلف الجامعات في العالم، وربما ستؤدّي تجارب التعليم عن بعد التي فرضها كورونا على الجامعات والمؤسسات الأكاديمية إلى تعزيز التوجهات المستقبلية وإلى تحديث التعليم الجامعي، وترويضه على معطيات الثورة الرقمية في مجال التعليم الإلكتروني. ويبدو لنا أنّ ما بدأ كاستجابة قصيرة الأجل للأزمة، سيغدو، على الأرجح، تحولاً رقمياً دائماً للتعليم العالي². لقد اتخذت معظم مؤسسات التعليم العالي والجامعي كما يرى

1- المصدر نفسه، ص 263.

2- المصدر نفسه، ص 275.

الكاتب إجراءات نموذجية منذ البداية لحماية الصحة في الحرم الجامعي وفي المباني والقاعات. وشملت هذه التدابير تنظيم حملات إعلامية واسعة لتثقيف الطلاب بمخاطر الفيروس، وتقليص حركة التنقل داخل الجامعة وخارجها، ومن ثمّ القيام بالإلغاء التدريجي للفعاليات الأكاديمية والاجتماعية الحضورية. ومع ذلك، فإنّ فاعلية هذه التدابير سرعان ما تجاوزتها الأحداث التي أجبرت مختلف مؤسسات التعليم العالي على تعليق جميع الأنشطة التي تتمّ وجهاً لوجه بشكل عملي بعد انتشار الفيروس المتسارع¹. لقد تبين للمؤلف بوضوح في هذا الفصل وجود فروق كبيرة في عملية الانتقال بين الجامعات في الدول المتقدمة تكنولوجياً وبين الجامعات في الدول الفقيرة، وأتضح لنا أنّ الانتقال إلى التعليم الإلكتروني في الجامعات المتقدمة كان سلساً وسهلاً وميسوراً، ولكنه كان شديد الوطأة في جامعات الدول الفقيرة. وقد لاحظنا أيضاً أنّ هذه الفروق كبيرة داخل البلدان، بين الجامعات المعروفة والجامعات الناشئة التي تعاني من صعوبات مادية ولوجستية ومن نقص في الخبرات والمهارات².

أمّا بالنسبة إلى الفصل الثامن الوارد تحت عنوان "مستقبل التعليم العالي والجامعي في ظل أزمة كورونا"، فيذهب فيه المؤلف الدكتور علي وطفه إلى أنّ التعليم الإلكتروني لم يكن طفرة عابرة فرضتها ظروف الأزمة التّاجيّة الخانقة، ولم يكن صرخة عابرة في ظلمة ليل ساكن. فالتّعليم الإلكتروني يعبر عن تطوّر ذرويّ لمعطيات الثورة الصناعيّة الرابعة الجبّارة التي تجتاح معالم الحضارة الإنسانية المعاصرة. فمنذ زمن بعيد كان التّعليم الإلكتروني يتجدّد وينمو ويزدهر في عمق المؤسسات العلمية والمدريسيّة، وقد تجلّى تطوّر الحقيقيّ في نشوء الجامعات الإلكترونيّة والافتراضية، وفرض نفسه بقوة متجسّداً في المقرّرات الجامعية والمدريسيّة بصورة عامّة، وفق أصول ومناهج وفلسفات تربوية ضاربة الجذور. وقد تشكّل هذا التعليم في أقسام وفروع ومقرّرات جامعية مهيبّة، وذلك في أروقة الجامعات والمدارس في مختلف أنحاء العالم. وكانت الجامعات تنحو إلى تعميم هذا التعليم الخلاق وتتّخذ علامة على درجة تطوّرها وتقدّمها، فانتقل التعليم داخل القاعات من السّبورة السوداء إلى السّبورة الإلكترونيّة البيضاء، وأصبح استخدام الإنترنت ووسائل التّواصل الاجتماعيّ والهواتف اللّوحية المحمولة والمواقع الشخصية والتعليميّة جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة التربوية والتّعليمية في المدارس والمؤسّسات الجامعية. واعتدنا منذ فترة على مشاهدة أساتذة الجامعة والمعلّمين وهم يحملون الحواسيب جيئةً وذهاباً، ويستخدمونها في المحاضرات بشغف واهتمام وفعالية. وبدلّ هذا كلّهُ على أنّ التعليم الإلكتروني لم يكن صرخة عابرة في واد أصمّ، بل بات جزءاً صميمياً في مناهجنا وأسلوب حياتنا العلمية وعملنا الأكاديمي، ويتجلّى تارةً في حلّة إدارية مثل أقسام التعليم الإلكتروني في الجامعات والوزارات والمدارس، وتارةً في حلّة علمية بوصفه مقرّراً يدرّس في الجامعات ويعمّم على الطلاب الذي كانوا وما زالوا، يطالبون دائماً باستخدام أدوات هذا التّعليم في حياتهم العلمية والمعرفية³، ولو لم يكن الأمر على هذا النحو لما استطاع المجتمع الإنسانيّ أن يواجه أزمة الإغلاق المدرسيّ

1- المصدر نفسه، ص 302.

2- المصدر نفسه، ص 303.

3- المصدر نفسه، ص 312.

بهذا الزخم الحضاري الذي انتقل بالمجتمع التربوي مباشرة إلى التعليم عن بعد، ولكان المجتمع التربوي يغطّ في سبات شتوي عميق، حيث لا ضوء فيه ولا استنارة تومضها الشاشات، ولا تواصل عبر الأثير ينبض بالحياة¹. وما يريد المؤلف قوله في هذا السياق، هو أنّ المجتمع الإنساني كان على استعداد كبير لمواجهة هذا الإغلاق الرهيب، وكان على موعد مع هذه التجربة النادرة في تاريخ التعليم في المجتمع الإنساني. فالعالم الذي نعيش فيه قبل كورونا كان قد استحضّر نفسه وهياً أدواته عبر الرمز والضوء والإشارة والرقم الخوارزمي والومض الإلكتروني لهذه المواجهة وغيرها من الصدمات المحتملة مع مستقبل غامض ومفخّخ بالمفاجآت الخفيّة على دروب الحضارة الإنسانية².

والسؤال الرئيسي الذي يتبادر إلى ذهن الدكتور علي وطفه في مقدمة هذا الفصل هو: كيف سيكون حال التعليم، ولأسيما التعليم العالي والجامعي فيما بعد كورونا؟ هل سيكون التعليم إلكترونيًا عن بعد؟ هل سيكون نوعاً من التعليم المدمج بين التعليم الإلكتروني والتعليم التقليدي؟ كيف سيكون حال المناهج ومستوى تأهيل المعلم والوسائل والفلسفات والوظائف الأساسية لهذا التعليم؟

ويجبنا المؤلف قائلاً: وهنا يجب علينا أن ننطلق من بدهة حضارية لمّحنا إليها، وهي أنّ التعليم القادم كان قبل كورونا، وسيكون بعدها افتراضياً رقمياً، يعتمد على الذكاء الاصطناعي. ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة التطور الحادث في فضاء الثورة الصناعية الرابعة، وما تنطوي عليه من تغيير شامل في أنماط الوجود والحياة. وسننطلق من مسلّمة أخرى مفادها أنّ كورونا سرّعت في عملية التطور المستقبلي للتعليم الإلكتروني، وشكّل ضربة مهمّاز قوية زعزعت التعليم التقليدي وأربكت رواده، وهياته لنقلة جديدة نحو التعليم الإلكتروني بصيغته البعدية والحضورية، ودفعت الإنسانية إلى نمط آخر من التعليم القائم على الثورة الرقمية الهائلة في زمن الثورة الصناعية الرابعة التي ترسم على صورة الذكاء الاجتماعي والاصطناعي الخارق³.

كما يناقش المؤلف في هذا الفصل عدة محاور منها: هل سيكون التعليم إلكترونيًا فيما بعد كورونا؟ (ص ص 316-317)، وحوار إشكالي بين أنصار التعليم عن بعد والتعليم التقليدي (ص ص 317-321)، والمناهج المستقبلية فيما بعد كورونا (ص ص 321-325)، وزراعة المواهب الإبداعية (ص ص 325-329)، والمنافسة الأكاديمية: الشركات الإلكترونية ضد الجامعات (ص ص 329-331)، وهنا يتوصل المؤلف إلى حقيقة هامة وهي أنّ: " تطوّر التعليم عن بعد من هيئته القائمة على النّقل إلى صورته الإلكترونية النموذجية لا يمكن أن يحدث إلّا في سياق تكنولوجي واجتماعي واقتصاديّ محدّد، ويعدّ هذا الانتقال من الصّورة البسيطة إلى الصورة النموذجية تحدّيًا كبيرًا يواجه الأنظمة التعليمية في مختلف أنحاء العالم. وهذا يعني أيضًا أنّ الانتقال من نموذج التعلم التقليديّ إلى نموذج التعلم الإلكتروني عن بعد ليس مهمّة بسيطة بل هي مهمّة معقّدة تنطوي على ممارسات استراتيجية فعّالة. وفي هذا السياق، قامت بعض

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2- المصدر نفسه، ص 312.

3- المصدر نفسه، ص 316.

الجامعات في ظل الأزمة بمحاولات جادة للانتقال بالتعليم من صورته التقليدية إلى هيئته الإلكترونية، فأدخلت منظومة من التغييرات التدريجية، وركزت على نهج التعلم المدمج، وعززت فرص التفاعل الحقيقية بين الطلاب والمعلمين عبر الإنترنت، ووظفت عددا من المنهجيات والتقانات المتجددة. وقد أدركت الجامعات الرائدة عالمياً أخيراً ضرورة الاستعداد للمستقبل، وبدأت تدرس كيفية تقديم التعليم والتدريب العالي من خلال الإنترنت، مع النظر إلى جدوى الاستثمار في الواقع الافتراضي والواقع المعزز وإتاحته للطلاب في جميع أنحاء العالم. ومع أهمية هذه المبادرات، فإن معظم الجامعات لم تبدأ بعد أي عملية للتكيف مع التعلم عن بعد بصورته النموذجية، ومما يؤسف له أن عددا كبيرا من الجامعات ولأسيما في البلدان الفقيرة ليس لديها بنية تحتية أو موارد كبيرة لتأصيل هذا التعليم القائم على أرقى إنجازات الثورة في ميدان الإلكترونيات والبرمجيات الرقمية المتقدمة في مجال التعلم عن بعد¹. ويستطرد المؤلف فيقول: "بعد هذا كله يمكن القول إن هناك جامعات متقدمة تقوم بالتعلم النموذجي عن بعد في أفضل المستويات، وعندما تضع الجامعات خططا أكثر قوة للتأهب للكوارث في المستقبل، فإنها ستكون قادرة على تحسين قدراتها وإمكاناتها الرقمية، وصولا إلى تحقيق أرقى مستويات هذا التعليم في حلته المتطورة على صورة التعليم المعزز بالواقع الافتراضي والنانو تكنولوجي²."

وفي الفصل التاسع الموسوم بـ "مستقبل التعليم العام فيما بعد أزمة كورونا"، يرى الدكتور علي وطفه أن ما زال كورونا حتى الساعة يمعن في الانتشار والتدمير، وما زال يضرب أركان الكوكب، ويسحق اقتصاده، ويعطل الحياة في مختلف مظاهرها، ويترك الناس في حالة من الهلع واليأس، فيعطل عيشهم، ويدمر أرزاقهم، ويغلق مدارسهم ومؤسستهم. وقد يكون هذا الفيروس من أخطر الفيروسات التي ضربت المجتمعات الإنسانية في التاريخ، ومع ذلك سيكون القادم ربما أشد هولاً وأصعب وقعا. ومع ذلك، لا مفر من أن نتفاءل خيرا، وأن نصر على تفاؤلنا، ففي كل سواد بياض، وفي ثنانيا كل كارثة بعض الأمل³. وقد لا حظ المؤلف على سبيل المثال، بعض الآثار الإيجابية في مجال البيئة، إذ انخفض مستوى التلوث البيئي الناتج عن عوادم الطائرات والمصانع، وازداد اهتمام العلماء والسياسيين بقضايا العلوم الحياتية والبيئة، وتراجعت الولايات المتحدة الأمريكية عن انسحابها من المنظمات الدولية الصحية والبيئية، وزاد الإنفاق على البحوث العلمية في مجال الطب والهندسة الوراثية، وتطورت وسائل الاتصال الإلكتروني، وظهرت صناعات جديدة متخصصة في مجال الأوبئة. ولا يمكن أن نحصى الإيجابيات التي تترتب على هذا الوباء، لكن أهمها على الإطلاق -كما يبدو لي- هو التأهب لعالم الكوارث القادمة، والتحصين لمواجهة إنسانية متجددة مع الفيروسات والأوبئة⁴، وهناك، في نظر المؤلف، إجماع بين العلماء على أن العالم سيتغير بعد جائحة كورونا، وأن "كورونا جاء اختبارا لمدى قدرة الحكومات وجاهزتها ومرونتها للاستجابة لمثل هذه

1- المصدر نفسه، ص 333.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 339.

4- المصدر نفسه، ص 340-341.

الأزمات، كما يقول سعيد الظاهري". وضمن هذا السياق الحضاري يشكّل "التّعليم أحد أهم القطاعات التي شهدت تغييراً كبيراً خلال هذه الجائحة التي سرّعت في الانتقال لنمط التّعليم عن بعد أو ما يعرف بالتّعليم الافتراضي، كاستجابة ضرورية لاستمرار العملية التّعليمية خلال هذه الأزمة. التّغيير لن يقتصر على التّعليم عن بعد لكن سيّطال نموذج وشكل العملية التّعليمية مستقبلاً، لقد "غيّرت جائحة كورونا طرائق التّعليم والتّعلّم لملايين الطلاب حول العالم، وأصبح الملايين من الطلاب يستعملون الهواتف الذكية والتّطبيقات التفاعليّة للتّعلّم ويحضرون الدروس التي تُبثّ مباشرةً على التّلفزيون. ولا شكّ في أنّ هذه الحلول الجديدة في التّعليم ستفتح المجال أمام المزيد من الابتكارات"، ومع "الانتشار الواسع لتقنيات الجيل الخامس سيتمكّن الطلاب من التّعلم في كل مكان وفي أي وقت، وستدعم أنماط التّعلّم الجديدة التّعليم التّقليديّ في الصفوف، مما يزيد من مهارات الطلاب وانفتاح أذهانهم. وستتمكّن الشركات بين القطاعين العام والخاص وبين الشركات والمؤسسات في مجالات مختلفة -كما حصل في الصين- من الحصول على منصّات للبتّ والتّعليم من بعد معتمدة على التقانات السّحابية، وتوفير بنية تحتية متطوّرة للتّعليم تديرها وزارات التّربية والتّعليم العالي ووزارة الاتصالات¹.

ولكي يوضح لنا الدكتور علي وطفه بالتفصيل قدم لنا المحاور التالية: حتمية التطور (ص ص 344-348)، وسيناريوهات متوقعة (ص ص 348-253)، وسيناريوهات العودة إلى المدرسة (ص ص 353-357)، وقد توصل المؤلف إلى حقيقة مهمة، وهي أنّ: "جائحة كورونا لن تكون، على الأرجح، الكارثة الأخيرة، فالمستقبل قد يكون متخماً بالأزمات وحافلاً بالكوارث والجائحات التي تنتظر الإنسانيّة على الدروب ومفارق الطرق. ويجب علينا أن ننظر إلى هذه الجائحة بوصفها اختباراً قاسياً ودرسا مفيداً يستفاد منه في مواجهة التّحدّيات الحضارية المقبلة. ويمكننا القول، في هذا السياق، كذلك، إنّ كورونا يشكّل ضربة قاسية تهدف إلى إيقاظ الإنسانيّة من سباتها الحضاريّ الطويل، تنبها لها لما يمكن أن يجتاحها من مصائب وويلات في الأزمنة القادمة. فالأزمة الكورونية صادمة، وهي على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية، ولكنها ليست، في نهاية الأمر، سوى تعبير عن الأزمة الحضارية الكبرى التي تتمثل في أزمة انتقال المجتمع الإنساني إلى حضارة الموجة الرابعة، وهو المفهوم الذي يستخدمه آفلين توفلر في وصفه للمرحلة العليا من تطوّر المجتمع الإنساني، فالثورة الصناعيّة الرابعة تدقّ الأبواب، وتندر بأزمات كثيرة كامنة في تطويع الإنسانيّة على قوالب التّطوّر الجديدة المتمثّلة في الذّكاء الاصطناعيّ الخارق. ولئن كان المجتمع الإنساني اليوم يواجه أزمة كورونا، فإنّ هذه المواجهة تتمّ في خضمّ التحول العظيم للثورة الصناعيّة الكبرى الجبارة التي تعتمد الثورة الرقميّة المابعدية في كل ميدان وحقل وقطاع وجانب من جوانب الحياة والوجود، فالإنسانيّة اليوم تخلع أثوابها القديمة كلّها تحت وقع الاهتزازات الكبرى للثورة الصناعيّة الرقميّة، وترتدي حلّة حضارية جديدة مختلفة تماما عمّا ألفته وعهدته في الماضي. وهنا يأتي الوباء كضربة مهماز لتسرع أحصنة التقدّم الحضاري، ولاسيّما في مجال التربية والتّعليم، وكأنّ هذا الوباء قد ولد خصيصاً ليقدّم دفعة حيوية للتّعليم صوب دروب تقدّمه وتطوره المنشود تحت ضغط الثورة الصناعيّة الرابعة وتموّجاتها. نعم، جاء كورونا ليخرج التّربية من أوكارها

1- المصدر نفسه، ص 344.

التقليدية، ويدفع بها إلى فضاء جديد يتمثل في الذكاء الإلكتروني الخارق الذي يشكّل المحرك الجبار للثورة الصناعية الرابعة¹.

وتحت تأثير كورونا العتيد بدأ الآباء والطلاب والمعلمون في جميع أنحاء أوروبا، كما يقول المؤلف، يتكيفون مع الوضعية الجديدة للتعليم عن بعد الذي ينحو إلى أن يكون تعليماً إلكترونياً نموذجياً بامتياز. وعندما تبدأ المدارس في إعادة فتح أبوابها من جديد، فإن هذا الأمر لن يتطلب التكيف مع استخدام التكنولوجيا فحسب، بل سيتطلب كذلك تطوير هذه التكنولوجيا التعليمية وإعداد المحتويات الإلكترونية والترسانات الرقمية ضمن قوالب تربوية جديدة ومتطورة ومتكيفة مع متطلبات الثورة الرقمية في مختلف مجالات الحياة الإنسانية. وعلى الرغم من أنّ إغلاق المدارس تسبّب في البداية في حدوث اضطرابات تربوية واسعة، فإنّ هذا الأمر قد شكّل دافعاً قوياً لتطور مختلف مناحي الإبداع والابتكار في العملية التربوية والتعليمية. وتأخذ هذه التوجهات الابتكارية مسارها نحو الأفضل مع حركة الزمن وتقدّمه المستمر. وهناك دلائل تشير إلى أنّ الأزمة ربّما يكون لها تأثير دائم على مسار تعلّم الابتكار والرقمنة².

أما الفصل العاشر والأخير الذي تخيّر له المؤلف العنوان الآتي: "كورونا: دروس وعبر: هل ستؤدي الصدمة الكورونية إلى يقظة التربية العربية؟"، فيركز على المكاشفة البيداغوجية للدروس التربوية المستفادة من معايشة الجائحة الفيروسية لكورونا، حيث علينا أن نستكشف الشيفرة الجينية للتأثير الذي فرضه الفيروس في المجال التربوي والتعليمي. وتأخذ هذه الشيفرة هويتها في هذا التفاعل المريب والخطير بين كورونا والفقر والتعليم والتكنولوجيا والمستقبل، إذ لا يمكن الفصل بين هذه المتغيرات الدائرية المتداخلة في تفاعلها وتأثيرها. ومهما يكن فإن اجتماع الفقر وكورونا والاستغراق في الماضي ضمن انشوداته التقليدية المتخلفة عن ركب الحضارة التكنولوجية الذكية للعصر، يجعل من وقع الكارثة مهولاً ومدمراً وخطيراً في مختلف المجالات، ولاسيما في المجال التربوي والتعليمي. لقد بينت التجربة الكارثية أنّ وقع كورونا وتأثيره التربوي كان أقلّ وطأة وثقلاً في البلدان المتقدمة، ولدى الطبقات الاجتماعية الغنية الميسورة، وفي المناطق التي تتكاثف فيها الحضارة الرقمية. وعلى خلاف ذلك، كان وقعها مخيفاً رهيباً في البلدان الفقيرة، وفي واقع الطبقات الاجتماعية المهيضة، وفي المناطق التي تتكاثف فيها الأمية الحضارية. إنّ ثمة دروس تربوية كثيرة يمكن لنا أن نأخذها بعين الاعتبار من صلب التجربة المرّة والمأساوية التي عشناها وتعايشنا معها خلال العام الماضي وبداية هذا العام الدراسي³.

لقد أدت الجائحة إلى فرض تغيرات جوهرية في مشهد التعليم والتربية في العالم، وبلغت حدود هذه التغيرات كما يؤكد الدكتور علي وطفه إلى ما هو أبعد من كلّ التوقعات والسيناريوهات المحتملة، لقد صدم الفيروس وعي الناس وأيقظ اهتمامهم بكثير من القضايا الحياتية والوجودية، ووضعهم أمام الكثير من التحديات المعرفية، ودفع بهم إلى مواجهات صعبة ومعقدة مع منظومة من المشكلات الكبيرة، واستطاع

1- المصدر نفسه، ص 358.

2- المصدر نفسه، ص 359.

3- المصدر نفسه، ص 370.

يدفع بأمور كثيرة إلى صدارة الاهتمام الحكومي وإلى أولويات عمل المنظمات الدولية الفاعلة في المجتمع الإنسانية. وقد رسخ أهمية النظر إلى التربية بوصفها رافعة التنمية والتنمية المستدامة والمنطلق إلى مسارات النهضة الحضارية للثورة الصناعية الرابعة¹.

وقد أشار المؤلف في هذا الفصل إلى أنّ النظام التعليمي ما بعد كورونا سيكون مختلفاً جداً عن التعليم التقليدي الذي ألفناه وعرفناه عبر عقود عديدة من الزمن، ومن المؤكد أيضاً أنّ التعليم المستقبلي سيكتسب ملامح جديدة مختلفة إلى حدّ كبير، ومن المؤكد أيضاً أنّ الجائحة ستكون حافزاً على بناء استراتيجيات جديدة للتعليم الإلكتروني، وهي استراتيجيات تشتمل على أهداف وفلسفات وقيم ومبادئ وأهداف جديدة مستجدة².

ومن صلب التجارب التي استعرض المؤلف بعضها من خلاصاتها نستطيع أن نتعلم الدرس الذي يفيض بالمعاني ذات الدلالة الاستراتيجية. ومنها: تثوير التعليم في زمن الثورة الرقمية (ص ص 372-373)، وتطوير المناهج الدراسية (ص ص 373-374)، وأهمية الأسرة (ص ص 374-375)، وأهمية المدرسة (ص ص 375-376)، والتعاون بين الأسرة والمدرسة (ص ص 276-377)، والاستعداد التكنولوجي (ص ص 377-378)، وجاهزية المحتوى الإلكتروني (ص ص 378-379)، والثقافة الإلكترونية والرقمية (ص ص 379-380)، والتخطيط التربوي للمستقبل (ص ص 280-381)، ومهارات جديدة قبل الشهادات (ص ص 281-382)، وأهمية البحث العلمي (ص 383)، والابتكار (ص ص 382-383)، والتعاون الدولي (ص ص 383-384)، وهل ستؤدي الصدمة الكورونية إلى يقظة التربية العربية (ص ص 284-387)، وقد توصل في هذا الفصل إلى حقيقة مهمة، وهي: "كورونا جاءت بالدروس والعبر التي لا يمكن لنا أن ننكر جدواها وتأثيرها في حياتنا ووجودنا. وما قدمناه حول دروس كورونا ليس إلا غيضاً من فيض، فالدروس التي تعلمها البشر خلال هذه التجربة المأسوية تفوق قدرتنا على الإحاطة والحصر. فالدروس في التربية كثيرة جداً وهي لا تقل أهميّة عنها في الاقتصاد والحياة الإنسانية برمتها بأدنى تفاصيلها وأكثرها تعقيداً، وقد لا نبالغ إذا قلنا بأنّ كورونا قد أحدث ثورة في المفاهيم والتصورات في مختلف الميادين وفي مختلف أوجه الحياة والفكر الإنساني في الفلسفة وعلم الاجتماع والتربية والفن والأدب. ومن هنا، يكرّز المفكرون عبارة إنّ ما بعد كورونا لن يكون كما قبلها. فكورونا يشكّل مرحلة فاصلة في تاريخ الإنسانية وهو في كلّ الأحوال دفعة قويّة نحو المستقبل نحو زمن الثورة الصناعية الرابعة والذكاء الاصطناعي الخارق³. وكلّ ما تمنّاه المؤلف هو أن تعمل الدول العربية بأنظمتها التربوية على الاستفادة من معطيات هذه المرحلة والدروس الكبيرة التي علمنا إيها كورونا القاتل. فنحن اليوم على مفترق طرق ونأمل أن تقوم مجتمعاتنا بتطوير أنظمتها التربوية لتلحق بعصر الثورة الصناعية وثوراته الرقمية اللامتناهية في دائرتي الزمان والمكان⁴.

1- المصدر نفسه، ص 372.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 397.

4- المصدر نفسه، ص 397.

5- الخاتمة:

ختاماً، فإنّ هذه الدراسة، بما حملته من موضوعات زاخرة، وثقافة واسعة، وفكر مستنير، وتحليل عميق، ومنهجية علمية، قدمت إجابات موضوعية حول أزمة كورونا وتأثيرها في الأنظمة التعليمية والتربوية، كما ركزت بشكل محوري على العلاقة بين الجائحة والتعليم الإلكتروني عن بعد، الأمر الذي استنفر الكاتب في أن يخوض عمار البحث في الحتميات التي فرضتها الجائحة على التعليم الإلكتروني، وحثّه على التفاعل الحضاري مع معطيات الثورة الصناعية الرابعة ومنجزاتها الرقمية الهائلة، علاوة على تمكنه من أن يقدم صورة بانورامية قائمة على التحليل العميق لطبيعية هذه العلاقة الجدلية بين التعليم الإلكتروني والجائحة والثورة الصناعية الرابعة.. وبعد فصول مضمينة من الترحال في تضاريس كورونا المثيرة للجدل تربوياً واجتماعياً¹، وجدنا المؤلف يتساءل عن مصير الأنظمة التربوية العربية ضمن معادلة الأزمة والصدمة، ويجترح تساؤله ماهيته الإشكالية من عمق الصدمة الحيوية للفيروس التي اجتاحت مختلف مشاهد الحياة الإنسانية ومظاهرها الاجتماعية، ولاسيما في المشهد التربوي الذي شهد اهتزازاً كبيراً تحت تأثير هذه الصدمة التي قدر لها أن تعجل في صيرورة التحول التربوي إلى فضاء الذكاء الاصطناعي الذي يفرض نفسه بقوة القوانين الحتمية للتطور². كما شدّد المؤلف خلال مسيرته في الهضاب الصعبة والمزلقات الخطرة لتأثير كورونا، على أنّ هذه الصدمة قد لعبت دور الموقظ المنبّه على ضرورة الانخراط في الثورة الحضارية الرقمية، والإعراض عن واقع التخلف الشامل الذي يعيشه العالم العربي. وواجهتنا حقائق جديدة صادمة تتعلق بالحاجة الملحة إلى الإصلاح الاجتماعي والتربوي³... لقد كشف لنا كورونا كما يرى الدكتور علي وطفه الإصلاح التربوي مفهوم قاصر ما لم يرتبط بالإصلاح الاجتماعي الشامل، وأنّ أيّ إصلاح تربوي سيبوء حتماً بالفشل ما لم يرتبط فعلياً بمشروع اجتماعي اقتصادي حضاري شامل. وقد عرفنا الآن لماذا أخفقت، وستخفق، كلّ المشاريع الإصلاحية التربوية التي لم ترتبط جوهرياً وعملياً بالإصلاح الاجتماعي الشامل⁴.

والنقطة الأكثر أهمية التي وقف عليها الدكتور علي وطفه، بفضل الصدمة، هي هذا الارتباط المصيري بين التربية والاقتصاد وحركة التطور المعاصرة التي تنتشر بلا حدود على صورة ثورات علمية رقمية سيبرانية متدفقة في إطار الزمان والمكان⁵، واتّضح للمؤلف أنّ التربية التي لا تتحرّك في هذا الفضاء سيحكم عليها بالفشل والاندثار، فالعمل على مواكبة المدرسة للثورة الصناعية الرابعة مصير حتمي إذا أرادت التربية، ومن ورائها المجتمع، الاستمرار في الوجود وظيفياً وحضارياً. وهذا الأمر يؤسس لنزعة ثورية في التربية والتعليم تقوم على تحرير المدرسة من براثن الممارسات التقليدية المتأكلة والمتهالكة في مختلف الأبعاد والتجليات⁶.

1- المصدر نفسه، ص 403.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 405.

4- المصدر نفسه، ص 405.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا يعني كسر الجمود القائم بين المدرسة والعصر الجديد، بين المدرسة بوصفها ماضيا والمستقبل بوصفه ثورة علمية رقمية تستنفر العالم الذي نعيش فيه بلا حدود ولا قيود. كلّ هذا وغيره يعني أنّ الثورة التّربويّة والتّعليميّة أصبحت مطلبا وجوديا ملحا لا يقبل التّهاون والتّأخير. فالمدرسة العربية مدرسة تقليديّة، تعيش على قيم الماضي ورؤاه وتصوّراته، ولا يمكنها، بحالتها الراهنة، أن تندمج مع مقاصد العصر وثورته الرّقمية، ذلك أنّ الثّورة الرّقميّة الصّناعيّة في هذا العصر تتطلّب ثورة إبيستيمولوجية في قطاعي التّربية والاقتصاد، بل في الحياة برمتها. وما لم تتحرك المدرسة في هذا الاتجاه فإنّ العواقب ستكون وخيمة على الأجيال، وضريبتها لا تحتمل على مستقبل الأطفال والناشئة. فالعالم يتغيّر، ولا يمكن للتّربية أن تظلّ في أبراجها العاجية في حالة انفصال عن حركة التّاريخ والحضارة¹.

نعم لقد نهنا كورونا إلى ما يجري في العالم من إنجازات عظيمة مهولة فالعالم، في نظر المؤلّف، يعيش منذ عدة عقود في مجتمع المعلوماتية الذي تلعب فيه تكنولوجيا المعلومات والاتّصالات الدور الأكبر في عملية الإنتاج الحديث، والذي يتّسم بأنّه إنتاج كثيف للمعارف. ومع تضاعف المعرفة الإنسانيّة، تحوّل الاقتصاد العالميّ إلى اقتصاد يعتمد على المعرفة العلمية، وفي هذا الاقتصاد المعرفيّ تحقّق المعرفة الجزء الأكبر من القيمة المضافة، ومفتاح هذه المعرفة، بلا منازع، هو الإبداع والتّكنولوجيا. فنحن نمّر الآن بمرحلة من التطوّر تُعرف بتطوّر العلم التقني حيث لا يتمّ التّعامل مع مجموعة من العلوم التّطبيقية بالمفهوم القديم للعلوم، وإنّما يتمّ التّعامل معها في مجال التّطبيق التكنولوجيّ الذي يتفاعل مع منجزات كلّ العلوم الأساسيّة، ويجعل الفارق بين المعرفة المتولّدة عنها وتطبيقها الرّمزي ضئيلا².

وهنا يتساءل الدكتور علي وطفه بإلحاح، فيقول: أين نحن الآن من هذه الثورة؟ وما الذي أنجزناه حتى اليوم في غمار حركتها الإبداعية المتواصلة؟

وهنا يجيبنا الدكتور علي وطفه فيقول: "تفيد الوقائع أن مؤسّساتنا التّعليميّة ما زالت حتى اليوم تعيش في عالم المعلومات، في الوقت الذي تعيش فيه البلدان المتقدّمة في عصر المعرفة الإبداعية، وتبيّن بعض الدّراسات أنّ المسافة الزمنيّة الفاصلة اليوم بين البلدان النّامية والبلدان المتقدّمة في مجال التّصنيع والثّورة الرّقمية بعيدة المدى واسعة البون. وهذا يعني أنّه لا بدّ للمجتمعات العربية بمؤسّساتها التّربويّة أن تخترق الزمن الفاصل، وأن تنتقل إلى مدارج الثّورة الإبداعية من خلال مضاعفة الجهود التّربويّة والحضاريّة بغية اللّحاق بالعصر وثوراته المتقدّمة. وهنا، ومن جديد، يوجد لدينا إحساس عميق بأنّ كورونا قد ضاعف قدرة المجتمعات النّامية على الاختراق ولاسيّما في المجال التّربوي³، فالتّعليم الإلكترونيّ، الذي عرفناه كما يذكر المؤلّف، والذي سنعرّفه في السنوات القادمة، يشكّل فعلا المنصّة الحقيقيّة التي يتوجّب فيها على التّعليم العربيّ أن ينطلق في مساحات العالم الرّقميّ وثوراته المعرفيّة⁴، وهذا يعني أنّ التعليم الإلكترونيّ

1- المصدر نفسه، ص 406.

2- المصدر نفسه، ص 407.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 408.

يحمل في ذاته بذور النهضة العقلية والنقدية، وينقل المدرسة من حالة الكساد الذهني القائم على الذاكرة إلى فضاء ذهني جديد يتميز بقدرته على توليد الذكاء والتساؤل والقدرات الابتكارية والعبقريّة. فالتعليم الإلكتروني لا يكون في جوهره إلاّ تعليماً بنائياً يركّز على أكثر نظريات التعلّم حداثة وتطوراً في مجال تطوير القدرات العقلية والابتكارية للأطفال والمتعلّمين¹.

وهنا، وفي هذا السياق، وفي معترك هذه المواجهة مع كورونا، يؤكد الدكتور وطفه بأنه لمن الواجب على الأنظمة التربويّة في العالم أن تطوّر استراتيجيات جديدة لمواجهة مختلف التحديات الناجمة عن الثورة الصناعيّة الرابعة، ولاسيّما تحديات اختفاء الوظائف، والعمل على تأهيل الناشئة تأهيلاً مستقبلياً يعتمد على احتمالات الذكاء الاصطناعي، وتمكين الناشئة من الخبرات والمهارات والمعارف التي يمكنها أن تواكب حركة التطوّر التكنولوجي الهائل في العقود القادمة من القرن الحادي والعشرين. خاصّة أنّ الإنسان قد استطاع، حتى يومنا هذا، أن يجد لكلّ معضلة مخرجا عبر تاريخه الطويل، وهو بطاقته اللامحدودة وإمكانياته المذهلة قادر على أن يحقق المستحيل، وكلّنا أمل أن تجد الإنسانية طريقها المستنير في المحافظة على الكينونة الإنسانيّة في معركة البقاء والمصير.

وفي نهاية حديثنا عن قراءة كتاب "قراءة في كتاب إشكاليات التعليم الإلكتروني وتحدياته في ضوء جائحة كورونا"، لا أملك إلا أن أقول تحية طيبة لأستاذنا الفاضل الدكتور علي أسعد وطفه، ذلك المفكر الموسوعي الناجح الذي عرف كيف يتعامل مع العالم المحيط به ويسايره في تطوره، وهذا النموذج هو ما نفتقده بشدة في هذه الأيام التي يحاول الكثيرون فيها أن يثبتوا إخلاصهم لوطنهم بالانغلاق والتزمت وكرهية الحياة، وإغماض العين عن كل ما في العالم من تنوع وتعدد وثراء.

وتحيةً أخرى لرجلٍ لم تستهوه السلطة، ولم يجذبه النفوذ ولكنه أثر أن يكون صدىً أميناً لضمير وطني يقظ وشعور إنساني رفيع وسوف يبقى نموذجاً لمن يريد أن يدخل التاريخ من بوابة واسعة متفرداً.



مقام العشق في نظرية النبوة
دراسة في كتاب: 'العشق في النصوص المقدسة'
للباحثة زهرة الثابت

the status of passion in the theory of prophecy

عبد الرزاق القلسي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
تونس

kolsi_abk@yahoo.fr



مقام العشق في نظرية النبوة

دراسة في كتاب: "العشق في النصوص المقدسة"

للباحثة زهرة الثابت*

عبد الرزاق القلسي

1- المقدمة:

إنّ الكتاب الذي نروم تقديمه كتاب مختلف عن غيره من الكتب والدراسات التي بحثت في مفهوم العشق وفي تجلياته المختلفة، الروحية، الجسدية، الصوفية... وليس العشق هو الجديد والمستجد في هذا الكتاب وإنما وصله بسيرة الأنبياء والمرسلين كما وردت في الكتب المقدسة أولاً وفي كتب التفسير وشروحات الفقهاء ثانياً.

وكل قارئ لكتاب الباحثة زهرة الثابت "العشق في النصوص المقدسة" لا بدّ أن يطرح السؤال ذا الوجهين الاستفهامي والإنكاري: "وهل يعشق الأنبياء؟" والإجابة تكون: "ولم لا؟" ولكن من دون أن تكون هذه الإجابة زاخرة بالشوق إلى معرفة هذا الحب الذي سكن أفئدتهم أو الذي جعلهم يسلكون هذا المسلك أو ذلك مع من أحبوا من النساء أو مع النساء اللاتي افتتنّ بهم.

في المتخيل الديني العام لم يرسل الأنبياء لكي يحبّوا ويعشقوا، وإنما لكي يبشروا برسالة التوحيد في مجتمعاتهم الوثنية والضالّة أو تلك التي يشيع فيها الفساد أو تلك التي غاب فيها الله وراء عقائد أخرى. فكأنما الحديث عن عشقهم للنساء هو في الآن ذاته مسّ من عصمتهم أو هو الكلام عنهم كلاماً يحطّ من شأنهم أو يزيغ عن القيم والأفكار الجليلة التي كلفوا بها وتبليغها للبشرية جمعاء، بما يضيف على سيرهم شاعرية هم في غنى عنها، فضلاً عن أن العواطف الجياشة نحو المرأة يمكن ألا تتعايش بسلام وتناغم مع حقائق التوحيد والتأليه، وهي حقائق تتطلب من الرسل والأنبياء تجييش كل طاقاتهم العرفانية والإدراكية من أجل إقناع الناس وحملهم على الاعتقاد فيها.

*-زهرة الثابت دكتورة في اللغة والحضارة العربية؛ من القيروان، مختصة بالأديان المقارنة ومهتمة بالدراسات الحضارية عموماً. لها عديد المقالات، ومن أهم مؤلفاتها: داود في الثقافة العربية: الثوابت والتحوّلات. والعشق في النصوص المقدّسة...

ولكنّ للباحثة زهرة الثابت قولاً آخر في موضوع العشق في كتابها المهمّ "العشق في النصوص المقدّسة"، فهي ترى أن العشق و-على الرغم من أنه ينتمي إلى مبحث "صعب ومحفوظ المخاطر"¹. إلا أن صلته بالمقدّس صلة مؤكّدة وثابتة سواء في الأديان السماوية أو في الأساطير والأديان الوضعية ولا تعوزها الأدلة في مظانها من أجل إثبات ذلك، وهو ما دفعها إلى دراسة ظاهرة العشق ضمن أفق مقارني بين الكتب السماوية الثلاثة مستخلصة في ذلك وجوه التقارب أو التباعد في سير الأنبياء والمرسلين في أسلوب نظرهم إلى العشق، وفي كونه تجربة شعورية ذات أبعاد تلامس "الظاهرة الإيروسية"²، مثلما تلامس الظواهر الاجتماعية والعلائقية للمجتمع الذي يقيمون فيه وينتمون إليه.

يمكن أن نقطف من كتابها سطرًا واحدًا يمثل إشكالية البحث لديها وهي: "النظر في ظاهرة العشق في النصوص الدينية المقدّسة على الرغم ممّا تكتنزه من نماذج نبوية تجسد الظاهرة الإيروسية". وبحسب للباحثة أنّها أخرجت إلى النور والعلن ما كان متواترًا باحتشام في السرّ والخفاء حول عشق الأنبياء، ومحورية حضور المرأة في حياتهم وتأثيرها الجنساني عليهم ضمن ثنائية أنتروبولوجية هي: المقدس / المندس بطرفيها اللذين يتبادلان التأثير والتبادل في تجربة كل نبيّ مرسل إلى قومه.

العشق في بحث زهرة الثابت مقولة مترامية الأبعاد ولا تحدّها حدود، ولكنّ أصلها وعمادها هو في العلاقة بين جسد راغب وجسد مرغوب فيه، أو بين ذات راغبة وأخرى مرغوب فيها على قاعدة وجود جسدين ينتميان إلى فضاء واحد وينجذبان إلى بعضهما البعض إمّا بالرائحة، أو باللمس، أو بالإشارة، فضلًا عن أن يكون هذا الانجذاب بالأداة الأسمى والأوضح: بالخطاب.

تنطلق الباحثة من مصادرة أولى وهي أن الخطاب الإيروسى وثيق الصلة بالمقدس، بل هو ينتجه ويبدعه، كما أن "الحدود بين الإيروس والمقدس والجنس حدود واهية"³. ويترتب عن ذلك أنّ هذا الخطاب ليس خطابًا صامتًا، أو لم يكتف بالإشارة واللمحات، وإنما عبّر عن نفسه بالجسد وبلغته الجنسية وبآدائه الجنسي الذي تشكل على هيئة خطاب اقتفت الباحثة علاماته في الكتب السماوية المقدّسة، معتمدة على قواعد من المنهج المقارني الغرضي، بين ما ورد في التوراة أو في الإنجيل وبين ما ورد في القرآن (أو العكس). في كل ما يتصل باللذة في مراحلها الأربعة الكبرى وهي: في الالهة إليها، في الإعراض عنها من أجل معانقة القدسي والبحث عن سبيل للخلاص الروحي، في الاضطهاد والعذاب الذي تشهده النفس البشرية إذا ما حيل بين الجسد الراغب والجسد المرغوب فيه بتعلات أخرى، منها عصمة الأنبياء، ومنها الترفع عن الخطيئة، ومنها إثارة القيمة المطلقة للطهارة والعفة مهما كانت قوة الإغراء وسطوته (نموذج يوسف بوجه خاص).

قوة هذا البحث وطرافته في أنه يقرّ أن لجسد الأنبياء والمرسلين خطابًا، وأن هذا الخطاب لا يحمل القيم فحسب، وإنما يصبح الجسد - كالنص تقريبًا - حقلًا للتخييل والتأويل، وتنخلق منه ثلاث دوائر متواشجة وهي، الجسد/الكتابة /الخطاب ويصبح هذا الجسد النبوي "شاهدًا على هواجس الذات

1-زهرة الثابت، العشق في النصوص المقدّسة، دار مسكلياني للنشر، الطبعة الأولى 2019، ص.11.

2-المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

3-المصدر نفسه، ص.16.

وانفعالاتها وكوابتها واستمهاماتها، وشاهداً على العشق الذي تهتز له الجوانح وتطرب له النفوس ويخجل من الإفصاح عنه لولا الكتابة¹. فهذه الثلاثية القائمة على المفهومات هي ثلاثية وردت نصاً محكيًا، ولكنها خضعت إلى الفعالية التأويلية والرمزية لأنها تنقل التجربة من محسوسيتها وجنسانيتها إلى بعدها الرمزي عبر الكتابة وفعل التدوين بما يتطلبه من ذاكرة في الإنشاء وفي التعبير وفي حسن اختيار العبارة المناسبة والإشارة اللطيفة التي تبيحها اللغة في موضوع من أكثر الموضوعات استثارة للخيال: الجنس.

ولكن هناك ثلاثية ثانية تحكم جهود الباحثة في محاصرة الموضوع وهي ذات ثلاثة أبعاد وهي: الرغبة/الجنس/القداسة خاصة، وأن لكل مفهوم منها ميكانيزماته الخاصة في الاشتغال بالجنس الذي قد يكون في الأغلب ضديد المقدس، ولكنه مع ذلك لا يحلو ولا يزدهر أو يتألق إلا ضد المقدس. فالجنس لا يغدو موضوعاً للكلام وللخطاب إلا إذا ما اندس في المحرم (إذ لا خيال في الحديث عن الجنس في الزواج أو في العلاقات المشروعة)، وإذ ذلك تتولد القصص والسرديات، وينشأ الحكيم من اللقاء الوهاج بين خطاب الأجساد وبين أحكام التحريم القاطعة التي تزخر بها الكتب المقدسة.

الباحثة زهرة الثابت عمدت في البدء، ولدواع منهجية، إلى ضبط مفهوم العشق في المعاجم وفي الفلسفات وتنطلق من قاعدة فلسفية وهي أن العشق يفترض "وجود ذاتية مفكرة"²، وسيطها الجسد وهو وسيط لكل الاشتغال الإيروسى، وفضاء لكل المحرمات والمحظورات التي تتفق في جلها أو بعضها النصوص السماوية المقدسة.

ويبدو أن الباحثة قد سعت إلى تمديد مفهوم العشق ليطلق العشق الصوفي مع أن هذا العشق الصوفي والروحاني غير ذي صلة قوية بالموضوع الذي تدرسه وهو "العشق في النصوص المقدسة" لأنه ضرب من العشق يتجرد من الجسد إذ التصوف يفترض "فناء العاشق في المعشوق حتى لا يبقى له اسم ولا وصف ولا رسم"³، وهو ينخرط في مقامات أعلى لا أثر للجسد فيها، ولا للعشق – بالمعنى البشري المتداول – فالتشابه والتعاليق ما بين العشق الصوفي وما بين الجسد محدود وضئيل، لأن الوحدة بين اللاهوت والانسوت هي وحدة تذوب فيها الحدود الأنطولوجية ما بينها، كما كان ينشد الحلاج (الذي تثير الباحثة تجربته في آخر كتابها) فيما العشق البشري وحدة وانفصال، تألف وذاتية ما بين جسدين ينشدان اللذة المقصاة والمقموعة، على اعتبارها كامنة في المقدس ومعترفاً بها، ولم يخل منها أي مجتمع بشري. ففي التصوف تنحرف القراءة من قراءة الجسد إلى قراءة ما تنبض به الروح من خيالات واستمهامات ورؤى روحانية لا تترأى إلا للصفوة، أو لصفوة الصفوة من السالكين في الطريق الصوفي نحو العروج إلى الذات الإلهية المطلقة.

أدركت الباحثة أن عشق الأنبياء والرسول ليس عشقاً صوفياً مثلما أنه ليس – فحسب – تجربة روحية أو شعورية خالصة وإنما متعددة الأبعاد والمستويات، كان الجسد أهم بعد من أبعادها. واحتكمت في ذلك

1-المصدر نفسه، ص.23.

2-المصدر نفسه، ص.35.

3-المصدر نفسه، ص.29.

الى الكتب المقدسة معتمدة على المنهج المقارني بما يتيح لها معرفة موقف الأديان المختلفة من التجربة ذاتها: تجربة يوسف النجار مع زليخة مثلا أو تجربة النبي سليمان مع بلقيس أو غيرهما من الأنبياء.

وقبل أن نخوض في هذا المبحث عمدت الباحثة إلى ضرب من الحفريات فيما يتصل بعلاقة العشق بالأمم الغابرة صاحبة الرسائل السماوية، من ذلك أنّها درست العشق في المظان الأسطورية القديمة لدى البابليين واليونان، مثلما درسته عند العرب فيما قبل البعثة المحمدية وفي عمق الحقبة الجاهلية، وانتهت الى أن "عشق العربي قديما التبس بالجنس وبالبعثاء"¹. ولا تعوز الباحثة الأدلة والبراهين لإثبات ذلك، ولكن ما يهّمنا هو في أن العربي قد "خلع صفات الآلهة على المرأة، لذلك فتن بها لما أصابه سهمها القاتل، وقدسها وراح في أشعاره يرسم لها صورة ذات صفات وسمات مقدسة"²، ولذلك فإنه لا نعلم – في العشق – حدود التواشج ما بينه وما بين المقدس فالعشق مقدس، والمقدس عشق أيضا.

المهمّ لدينا أن التقاليد في العشق قد أرسيت في الفضاء العربي الجاهلي بمتغيراتها وثوابتها الجنسانية التي أكدمتها وخلدتها أساطير أساف وناثلة وغيرها من المرويات، بما يهب الانطباع الى أن العرب قد فكّروا في الجنس، وفي الجنساني، ليس فحسب باعتباره مصدرا للذة الإيروسية، وإنما من جهة أنه أفكار ومعتقدات مورست أنتروبولوجيا في شعائر دينية وطقوس روحية في الكعبة وحولها.

انطلقت الباحثة من الرصيد المعرفي الغني الذي راكمته البشرية في كل ما يتصل بالعشق والجنس والقداسة، وسعت إلى دراسة هذه المفاهيم الثلاثة من خلال عمليات الترابط والتواشج وليس من خلال عمليات التباعد والتنافر، وهذا في ذاته سبق منهجي ومعرفي يحسب لها. فالبشرية قد قدّست الجنس وعبدت الأنثى وعبرت عن الجماع بواسطة الإنشاد والرقص ووضعت القواعد للوصال الجنسي بما هو ألفة بين الأجساد، وبما هو حراك جسدي مفتوح على إمكانات قصوى للذة.

وإذا ما كان هناك من خلاف بين الكتب السماوية والأساطير الوضعية في الحديث في مسألة العشق الجنساني ففي تقعيده ووضع محرّماته، إذ أن الجنس في القرآن الكريم مثلا موجود وهو موضوع من الموضوعات، ولكن يشار إليه بالكناية والاستعارة ودوما في سياق من الإباحة أو التحريم وغالبا في اعتباره نشاطا وثيق الصلة ليس بالمتعة فحسب وإنما بالأسرة والمجتمع وبالتكاثر.

وفي حديثها عن "الإيروس في تجارب الأنبياء" ترى الباحثة زهرة ثابت أنه "يتبدى انتقالا من حال الى حال وسيرورة مضنية من طور إلى آخر، من الافتقار والشوق الى الاعتلال فالرغبة في تملك المعشوق انتهاء الى الألفة والوصال"³، ويتجلّى من خطابها هذا أنها تستضيء بمنهجية علم النفس التحليلي في دراسة أحوال العاشق الذي يكون أسيرا لثوابت ثلاثة وهي الافتقار/الشوق/الاعتلال/التملك. وفي كل الأحوال فإنها قد

1-المصدر نفسه، ص.48.

2-المصدر نفسه، ص.49.

3-المصدر نفسه، ص.56.

لاءمت ما بين شخصية النبي العاشق /المعشوق وما بين مفردات المنهجية الفرويدية، بما يجعلها تعتبر العشق بنية نفسية لها ثوابتها ومتغيراتها وعلاقاتها وصيرورتها.

وما يلاحظ في هذا الصدد أنّها لم تشر إطلاقاً إلى أن تجربة العشق النبوي هذه لا تنتهي بالإعلاء أو بالتصعيد، لأن الشخصيات المقدّسة تعيش التجربة بكل جوارحها، وتشهدها بكل قواها العرفانية. فلا تنقل هذه التجربة إلى تجربة أخرى زهدية على سبيل المثال، لأنّ هناك اعترافاً بأهمية العشق وبمشروعيته للذات البشرية، فهو إذن ليس نقيصة، بل هو في مقام علاقات النبوة والأبوة والإمومة على سبيل المثال. والعلاقة بين الرجل والمرأة في النصوص المقدّسة هي علاقة بين عاشق ومعشوق، بين راغب ومرغوب فيه، ليس في سياق الزواج وإنّما في سياق التهاب المشاعر الإنسانية بين الجنسين والتي هي - في منطوق الكتب المقدّسة - ممكنة من إمكانات العلاقة بين الجنسين بغض النظر إن كان ذلك يؤدّي إلى الزواج أم لا.

في بحث الكاتبة زهرة الثابت تمييز بين نوعين من الجسد - وهو تمييز لا نقرّه - وهما: "جسد شهواني" و"جسد منزّه عن الأغراض مستعيرة من الفكر الكانطي فيما يبدو التقسيم للفن من كونه منزّها عن الأغراض والمنافع، ونحن لا نذهب مذهبها هذا في التقسيم لأننا نرى أن كل السرديات التي اتصلت بالأنبياء والرسل نهضت على مدى زمني استغرق أشهراً وسنوات، فالعشق ليس عاطفة عابرة ومن "أول نظرة" وإنّما مسار وصيرورة وهو ما يجعلهم في صميم الحراك الجنساني سواء بوصفهم راغبين أو مرغوبين.

والواقع أنّ جسد الأنبياء هو جسد إجازي، وهذا ما تستنجه الباحثة من وحي قراءتها للمصادر التي تحدثت عن سير الأنبياء والرسل في المتون الكتابية المقدّسة، وخاصة كتاب "عرائس المجالس" للثعلبي النيسابوري. فهم - في اللحظات السردية الحاسمة - معصومون من الوقوع في الخطيئة، ويكون مقام النبوة دوماً أعلى شأنًا من مقام العشق، فيعلو المقدس على الدنيوي في لحظة حاسمة، ومنها يتولّد العجيب والمدهش وتتوالد القصص والسرديات.

2- يوسف/ امرأة العزيز... والقصة النموذج

والواقع أنّ الباحثة زهرة الثابت تخضع لانتظارات القرّاء وتوقعاتهم قدر خضوعها لاشتراطات المنهج، وذلك بأن بنت خطابها على سيرة امرأة العزيز فهي "تعتبر قصة يوسف مع امرأة العزيز من أهم قصص العشق الدينية التي حضرت حضوراً متوهجاً في التوراة وفي القرآن الكريم"¹، ودرست الباحثة هذه القصة دراسة مقارنة من جميع الوجوه (عدا الوجه الفني الذي هو ضئيل الصلة بموضوع البحث).

المؤكد لدينا أن قصة يوسف في المتخيل الغزلي الديني تعدّ من أعرق القصص وأكثرها اكتمالاً، وهي مستوفية لكل شروط البنية والشكل، فهي تمتد على سورة كاملة وضروب العشق فيها متعددة من بينها عشق الوالد لولده (يعقوب/ يوسف)، ولكن عشق زليخة ليوسف يظل محور الخطاب كلّه ومناطق جزء مهمّ

1-المصدر نفسه، ص. 67.

من السرد. وترى الباحثة أن عبارة "شغفها حبا" وهي عبارة وردت في القرآن تعدّ هي المدخل الأسلوبى والدلالي لفهم كيف يمكن للعشق أن يتمكن من قلب زوجة فوطيفار إلى درجة أنها لم تعد ترى في العالم رجلا سواه. في هذه القصة الدينية التي تشير الكاتبة فيها بوضوح الى اتفاق القرآن والتوراة في الكثير من عناصرها تنقلب الأدوار التقليدية، ويغدو الرجل "فتنة لا يمكن للجسد الإنثوي الراغب مقاومتها"¹. وإذا نحن أمام قصة حب غير تقليدية وخارجة عن السنن التي انتظمت عليها قصص العشق الأخرى في الكتب المقدسة وخارجها أيضا، أي أن يكون المرغوب فيه رجلا والمرأة هي الراغب.

لا ننكر أن الباحثة قد سعت إلى دراسة هذه القصة بكل الأدوات المتاحة لها منهجيا وتأيوليا، ولكن ما نخالفها فيه هو أنها لم تنظر الى "شغفها حبا" نظرة مزدوجة، كونها نصا وكونها – بوجه خاص – خطابا. فمن جهة أن الآية الكريمة نص فالمعنى واضح وجلي في أن امرأة العزيز قد عشقت يوسف وأن الشغف هو أعلى مراتب الحب، والباحثة زهرة الثابت قد أتت على هذه المعاني والمعاني المجاورة، واستنطقت كتب التفسير وشرح القرآن بما يفيد أن في "شغفها" بلاغة في التعبير من جهة أن البلاغة كما يقول البلاغيون "مطابقة المقال للمقام" بدون إطناب.

ولكن نرى أنها لم تر في هذه الآية خطابا آخر ثاويا ومندسًا، أو أنها لم تحركها في الخطاب الذي يتخفى فيها ويفيض عنها من جهة أنها نصّ. ففي البعد الخطابى نرى أن هناك الضمني الذي يحكم المعنى. ف"شغفها" تستبطن نوعا من الغمز وضربا من الطرافة والغرابة ليس لأنها عشقت رجلا، وإنما لأنها أولا لم تحترم التراتبية التي تحكم علاقتها به، فهي سيدة من سيدات مصر فيما يوسف رجل عبد وبيع منذ سنوات بسعر زهيد، وثانيا – وهذا الأهم والأطرف والإعرب – أن هذا العبد متمرد على حبا ومقاوم لشهوتها أي أنها لا تملك اليد الطولى في السيطرة عليه رغم أنه عبدها وملك يمينها.

إنّ ما يحسب للباحثة أنها نأت بنفسها وبحثها عن أية أحكام معيارية (في تجريم ما قامت به هذه المرأة بحكم أنها متزوجة)، وعكفت على دراسة شخصية هذه المرأة دراسة نفسية باعتبارها فاعلا قصصيا مهما، عبر الأفعال التي نهضت بها والتي جعلتها محور قصة العشق هذه، إذ أن النبي يوسف النجار لم يبادلها حرارة المشاعر الوهاجة ولا الرغبة في اللقاء الجسدي الذي ملك أمرها، بل هي التي تخطط وتغلق الأبواب وتنادي بما يدل أن "الإيروس استوى لا طاقة روحية، بل فعلا جنسيا وشبقا والشهوة المحض أو قل استفراغا للطاقة الليبديّة"²، وهذا ما أفضى بها الى "ذهاب عقل هذه المرأة"³، كما يذكر الثعلبي في كتابه "عرائس المجالس".

المؤكد لدينا أن هذه المرأة – وكما ترى الباحثة – قد اشتغلت على جسدها على أنه "بستان يتنظر الذكر يوسف كي يحرقه، وأن فرجها جمرة نار لا تنطفئ إلا إذا سكب فيه الذكر ماء"⁴. وهذا الاهتمام بالجسد

1-المصدر نفسه، ص.86.

2-المصدر نفسه، ص.95.

3-المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص.96.

غير مألوف أو مسكوت عنه لأن الكلام فيه يثير حواس الرجل ويكمن فيه خطاب الجنس. ولكنّ زوجة فوطيفار كسرت ما هو نمطي في عقول الرجال وفي المجتمع، واخترقت الحدود وأمست رمزا للمرأة العاشقة التي اعترفت لها الكتب السماوية بأن يكون لها شأن في عالم العشق، وفي أن تظلّ سيرتها في مجتمعها وفي الخطاب إلى الأبد على ألسنة الموحدين والمؤمنين، يتناقلون سيرتها ليس لأنها أرادت المحظور وإنما لأنها عاشقة لمن " شغفها حبا" بحسب العبارة القرآنية المأثورة.

في دراستها لشخصية زوجة العزيز لا نعرف إن كانت الباحثة متفهمة أم لا لأفعال هذه المرأة، ولكن ما نحن واثقون منه أنها تجنبت أي منظور نسوي لدراستها، والتفكير في عشقها ويتولد عن غياب هكذا منظور، غياب حق العشق خارج سياق الزواج واعتباره طريقا للانحراف وللذيلة.

لكن الوضع يزداد إرباكا لأنه لم يرد في القرآن الكريم - في حديثه عن امرأة العزيز - ما يفهم أنه نظر إليها على أنها امرأة خائنة لزوجها وتركز السرد القرآني على هذا الحب الذي ملك فؤادها وهذا الشوق العنيف وهذه الطاقة البكر التي حرّكت هذه المرأة لتتعلق بالنبى يوسف مع التقشف في الإشارة إلى أنها امرأة متزوجة.

المؤكد لدينا أن تجربة زليخة مع النبى يوسف تجربة قائمة على مفاهيم الشهوة والجنس، فيما تجربة إبراهيم مع هاجر قائمة على التناسل والتكاثر، ولذلك كانت الأولى أكثر إثارة للقراءة وتوليدا للحكي إذ أنها تقتزن بجموح الجنس إلى مدارات الشبق الأقصى، وهي مدارات يبحث عنها كل الرجال والنساء، لا سيما أنه لا تهمّه الحدود ولا يفكر في المحظورات ولا تعنيه المخاطر. وحينما أفرد القرآن الكريم هذه القصة بسورة كاملة واصفا إياها بأنها "أحسن القصص"، فإنه لكي نقف على الوجه الفريد لهذه المرأة التي شاء قدرها أن تجد نفسها ليس فقط أمام رجل وسيم، وإنما مع أجمل رجل على وجه الأرض وعلى مرّ التاريخ.

عمدت الباحثة إلى الاحاطة بشخصية هذه المرأة العاشقة من الوجهة الأنثوية أحاطتها بشخصية النبى يوسف من الوجهة الجمالية والذكورية والقيمية سواء في مظانها بالقرآن أو بالتوراة ولكن ما نلاحظه في هذا الصدد هو في إيلاء التماس ما بينهما ما يستحق من عناية، وإن كانت الباحثة تستطيع أن تتناول هذه العلاقة بمنظور أكثر نسوية خاصة وأنها أمام امرأة تطلب حقها في العشق وفي الجنس، وفي أن تكون معشوقة وعاشقة في آن، وأن هذا العشق ليس سيرة خفية أو تستحي منها، وإنما تجربة خرجت الى العلن وسمع بها أهل المدينة ونساؤها باعتراف واضح من منطوق الآيات القرآنية. كان من الممكن أن تنصت إلى صوت زليخة وتعتبرها الصوت السارد للقصة مع ما يتولد عن ذلك من وجهة نظر تخصصها هي وتبرر فيها هذا العشق الجامح. ويمكن أيضا أن تعتبر يوسف هو السارد الآخر لنعرف وجهة نظره فيما جرى.

3- أنا عاشق... إذن أنا موجود

في مثل هذه الوضعيات التي تخرج عن النسق وتتعالى عن النمذجة كان لزاما على الباحثة أن تكرم هذه المرأة إن لم يكن لأنها عشقت، فلأن عشقها لم يسعه قلبها، ولأنها يجب أن تقوم بما يجب أن تقوم به أية امرأة في وضعيتها، وهي أن تحب رجلا هو الأجمل على وجه الأرض وعلى مرّ التاريخ، فحينما قلبنا النظر في

سيرة زليخة وقفنا على نسبة معينة من مشروعية هذا الحب الذي سكن فؤادها وملك أمرها. ويقدر ما كان الإصرار على الحب أعظم بقدر ما كان الصّدّ من النبي يوسف أقوى، وفي أية لحظة من لحظات هذا التوتر الوجداني الذي لم يعد يطاق يمكن أن ينقلب هذا الحب إلى مأساة وإلى كراهية وإلى انتقام.

هذا العشق هو مسار وصيرورة وهو يجمع ثلاثة عناصر تألفت في لحظة واحدة وهي: الصدق، التحريم، العلن. وكان قدرا على هذه المرأة أن تتحمل هذه العناصر الثلاثة، ولكن صبرها لم يطل وهذا ما كان جليا واضحا في الكتب المقدسة بما أوحى للباحثة استيحاء قاعدة طريفة من قواعد التفكير الموجه للعقل (أو للذكاء العاطفي) بالمعنى الديكارتي للكلمة، وهي "أنا عاشق إذن أنا موجود"¹، فغرض امرأة العزيز هو في "أن يكون عهدا مع عهد يوسف في الحب متطابقين دون أن يطفو أحدهما على الآخر لتحقيق وحدة الكيان"². ويمكن أن نتخيل مع الباحثة كل الأفعال التي قامت بها زليخة زوجة فوطيفار من أجل التقرب إلى يوسف والظفر به حبيبا، وقد عمدت الباحثة - وهذا مكمّن الطرافة في بحثها - إلى دراسة الحواس حاسة حاسة، والوقوف على الدلالات الشبقية التي تقترن بالنظرة المتلصبة مثلا أو باللمس أيضا، وتورد في هذا المقام ما يمكن أن نسميه بخطاب الجوارح وليس أفعال الحواس فحسب، وخطاب الجوارح أمضى الصعيد الجنسي وهذا ما كان وراء عشق سليمان لبلقيس لما أصبحت منتوفة الشعر وجسدا مصقولاً. ويبدو لنا أنها أول امرأة تمارس فعل الانتيار (النتف) للشعر، فلكل العناصر أداء جنسي ودلالة جنسية طالما أن المقصد هو في البحث عن لحظة الارتواء الكامل.

وبالعودة إلى زوجة فوطيفار ترى أنها "تعيش خصاء ولا سبيل لسد هذا النقص إلا بالاضطجاع"³، وهي ترى "أن إثبات وجودها يكون بأن تكون مملوكة"⁴، وهي إذ تستنتج هكذا استنتاجات فلأنها تتحرك منهجيا وايدولوجيا في دائرة من الوعي الذكوري الذي ينزل المرأة المنزلة السالبة في العمليات الجنسية، فامرأة العزيز لا تنطق فقط بالرغبة في الوصال وفي اشتهاى الرجل، وإنما أيضا في أنها كفت عن تصميت جسدها الذي هو جسد شرقي يهفو إلى الامتلاء في مناخ من التحريم الكامل والذي تقابله رغبة محمومة غير مستجابة هي الأخرى.

إنّ هاجس امرأة العزيز هو في "تعرية جسد يوسف" للتخلص من قيود الحضارة وأسيجة الدين، بل إلى تعرية الجسد المرغوب فيه والعودة الى وضعه البدئي الغريزي"⁵. ولكي تنخرط في هذا المسار أكثر فأكثر كان محتوما عليها أن تتحلّى بإحدى هذه الصفات الثلاث أو بها جميعا: "الإغواء، الجرأة، الإغراء"⁶، وكل صفة هي بلغة علماء السرد "برنامج سردي" ينفث على حكايات مشوقة تحب الأذن الاستماع إليها، وإذا ما كانت

1-المصدر نفسه، ص.105.

2-المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

3-المصدر نفسه، ص.121.

4-المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

5-المصدر نفسه، ص.122.

6-المصدر نفسه، ص.129.

صورة المرأة/ الغواية تتطابق في التوراة مع الفتنة ومع الشيطان، فإنّ القرآن الكريم قد نزه المرأة عن هكذا توصيف، ولكنّه خص زوجة فوطيفار بالجرأة وهي جرأة فاقت كل الحدود. المؤكد أن امرأة العزيز قد مارست كل أشكال الإغراء بالأفعال والكلام والإشارة إزاء حبيبها يوسف، ولكنه استمسك بالفضيلة وإن كان قاب قوسين أو أدنى، وهي قد أبانت أن خيال المرأة العاشقة أغزر من خيال الرجل العاشق، ولكن السرديات تسميه مكرًا ومخاتلة وخديعة وفتنة وغير ذلك من المفردات التي تصبّ كلها في تأثيم المرأة أو إدانتها.

تؤكد الباحثة زهرة الثابت بوضوح على أن منزلة امرأة العزيز في التوراة ليست هي ذاتها في القرآن الكريم رغم الاشتراك في البنية العامة للقصة، ففي التوراة ينشغل السرد على التفاصيل المثيرة وعلى فتنة الجسد وعلى قوة الإغراء وعدوئته ويبدو الوصف الجنساني مباشرًا أكثر وأقل استعارية. أمّا في القرآن فالوصف إشاري والعبارة موجزة والإطناب غائب، وما يهّم هو فقط الحركات التي تنهض عليها الحكاية، أما الخطاب فهو مقتصد وإشاري كما ذكرنا، وينقل لنا المشاعر التي تحرك امرأة العزيز في اندفاعها نحو يوسف طالبة الوصال الجنسي، ثم المصير الذي آلت إليه الأمور بعد الزج بيوسف في السجن ليملك فيه بضع سنين. ولا يشير القرآن الكريم إلى أحوال امرأة العزيز ويوسف في السجن، ولكن لنا أن نتخيل مع الباحثة وضعية هذه المرأة وقد تألبت عليها كل الظروف، ظروف العشق المحموم واللذة الهائجة من طرف واحد، ظروف انكشاف أمرها بالدليل المشهود، وظروف حرمانها الأبدي من يوسف وقد أضحي سجينًا، هذا فضلًا عن وضعيتها أمام زوجها والمجتمع الذي بات منشغلا بشغفها بيوسف.

خلصت الباحثة زهرة الثابت إلى نتيجة مهمة وإلى مبدأ يحكم هكذا تجارب في العشق بقولها: "لقد ثبتت صفة الجمال في يوسف مفهوم الهيمنة الذكورية في تجربة العشق وانقلاب المواقع بين العاشق والمعشوق، فإذا بالجمال يستحيل قوة رمزية، بل شكلا من أشكال السلطة التي يمارسها جسد الذكر المرغوب فيه على الجسد الراغب الأنثوي"¹.

الجمال قوة رمزية والرجولة قيمة اعتبارية، ولكن مع ذلك تظلّ الشهوة في القرآن والتوراة أمرا مذموما وجموحها لا يؤدي بالإنسان إلا إلى الهلاك، فالكتب المقدسة تميز بوضوح بين تلك المفاهيم ولا تجعل بينها علاقة سببية، وهذا ما كشفت عنه الباحثة في دراستها لسيرة النبي داوود الذي قدمته التوراة على أنه "الملك الماجن، الشاذ والمتكالب على الشهوة يقتنصها كيفما يشاء"². أمّا في القرآن فإنه "منزه عن الفساد"³، وهو يظهر فيه "بصورة النبي الطاهر"⁴، وإذا نحن أمام شخصيتين لنبي واحد، الأولى شهوانية فيما الثانية فاضلة ومتزهدة، ويمكن أن نلاحظ أيضا الآلية ذاتها للنبي سليمان الذي عشق بلقيس، فصورته في التوراة هي غير صورته في القرآن الذي أمسك عن الكلام عن رجولته وفحولته وقدراته الجنسية الفائقة وما إلى ذلك من السرديات التي تحفل بها التوراة.

1-المصدر نفسه، ص.139.

2-المصدر نفسه، ص.158.

3-المصدر نفسه، ص.153.

4-المصدر نفسه، ص.159.

هناك استنتاج لم توليه الباحثة ما يجب من التحليل والإبانة وهو أن في الكتب المقدسة والقرآن بوجه خاص تثمينا للجسد الممتلئ، الرجولي الذي يملأ المرأة ويستقيم معها أمر الحراثة، ويبدو لنا أن ذلك هو الأصل في الأشياء لأن القرآن لم يتكلم عن الضعف الجنسي الذي هو مرض من الأمراض التي يتعين على البشرية البحث عن علاج له. فالقرآن قد أرسى الخطاب على الشخصيات التي تتفاعل مع الجنس مثل سليمان أو التي هي محور الجنس مثل يوسف باعتباره جسدا مرغوبا فيه، وقبل ذلك مع آدم، وحيثما كان الأمر متعلقا بالعلاقة بين الرجل والمرأة، فإن تقريظ الجسد الجنساني تقريظ مؤكد وإن كان بأدنى العبارات وأقلها.

هل العشق - بكل أبعاده وآفاقه - تجربة ممتعة دوما ومصدر للذة الجنسية؟ أم هو مصدر للعذاب النفسي وللاضطهاد الجسدي؟ إن الباحثة زهرة الثابت تخصص فصلا كاملا عنوانه "العشق واضطهاد الجسد" وتعكف فيه على دراسة كل ما يتصل بالجنس من خطيئة وسجن وفضائح ولعنات اجتماعية وأخلاقية وغيرها، وقد نشأت معادلة طريفة لم يزددها الفقهاء إلا تأصيلا وتأكيدا وهي أن التوغل في الجنس = الشقاء الإنساني، أما التعفف والتزهد فيه = الإحساس بالسعادة.

وقد رأينا أن الباحثة قد وصلت إلى حقائق تدحض هذه المعادلات من خلال سير الأنبياء والمرسلين أنفسهم. فالارتواء الجنسي مطلوب ومرغوب فيه، وهذا ما نطقت به سير النبي سليمان وداود. ويبدو أن هناك علاقة تناسب بين الارتواء الجنسي وبين الشهامة والرجولة والمروءة مع المرأة من جهة، وبين الافتقار الجنسي وقيم الوضاعة وسقوط الهمة والدناءة مع المرأة. وعلى أية حال فإن القصص والمرويات لا تنتعش إلا حيث هناك ارتواء وإشباع متبادل، وهذا ما يبحث عنه الناس في مجتمعاتهم لأن قصص البحث عن الامتلاء الجنسي ليست فحسب قصصا عن جسد عطشان يصبو إلى الارتواء، وإنما هي ميراث تتوارثه الذاكرة الجمعية - مكتوبة كانت أم شفوية - وهي أيضا رأس مال رمزي تتناقله الأجيال الشرقية ويقروءه الآخرون (الغرب مثلا...) من جهة أنها مدعاة إلى التعجب، ومقترن بالأسطورة وبالفائض الجنسي الذي - قد يبدو - لا حدود له وتأباه الفطرة البشرية ومع ذلك يذكر في التوراة وفي بعض الأحاديث النبوية التي ينقلها أبو هريرة مثل هذا الحديث "قال سليمان بن داود لأطوفن الليلة على سبعين امرأة تحمل كل امرأة فارسا يجاهد في سبيل الله"¹.

في كل الأحوال فإن المصادر الدينية تذكر الجنس وتعترف به، ولكن في مقامات مختلفة: الاعتراف، التثمين، التبخيس، الإعجاز... بيد أن التجربة الجنسية التي هي موضوع تلك المصادر لا بد أن تكون تجربة سوية، وهذا ما يفسر إبعاد القرآن والتوراة اللواط والسحاق عن الخطاب الجنساني لكونهما يخرجان عن السنن ويعدان بدعة جنسية، ليس لأنهما لا يولدان اللذة بل لأنهما يمنعان التكاثر ويرتبطان (مفهوميا) بالعقم مثلما أن اللواط لا يذهب برجولة الرجل فحسب وإنما بالقيم التي تتصل بها، ولأجل ذلك قاومت الكتب المقدسة (على عكس بعض الأساطير لدى اليونان مثلا) هكذا علاقات، وقضت بالتحريم، واعتبرت

1-المصدر نفسه، ص.177.

"الجنسية المثلية علاقة تعكس صفو العلاقة الأصل"¹، فلا يمكن النظر إليها من جهة أنها حقوق وواجبات وإنما خروج عن الأصل "وتحريف لحقيقة الجنس"². وقد تعاطت الباحثة مع هذا الموضوع من خلال انسيابية المنهجية التي اجترحتها حتى تضمّ بين دفتيها مثل هذه الظواهر الجنسية التي لا ننكر أنها انتعشت في الحضارة الإسلامية، وأصبح الباحثون أمام وضع لم يعد الصمت فيه ممكناً، فمن جهة هناك تحريم للعلاقات الشاذة ومن جهة ثانية هناك تزايد أعداد اللواطيين في مجتمعات إسلامية تعزل الرجل عن المرأة، ثم تطلب منهما التزام أقصى درجات العفة.

وأياً كان الأمر فإنّ السلوك الجنساني "على أصوله" هو في ذاته سردية كبرى من داخل الكتب السماوية التي تكلمت عن القواعد الأخلاقية والجنسية في الإداء الجنسي وفي علاقته بالمقدس والديني على حدّ سواء، ولم تهتمّ كثيراً بالتفاصيل الفنية للعملية الجنسية (ربّما التوراة نعم إلى حدّ ما ...) ولكن كتب علم الباه في الثقافة الإسلامية قد عكفت على هكذا موضوع، وتخيّلت الأوضاع الجنسية للرجل والمرأة لغرض الإشباع، ولم تر في ذلك أي حرج طالما أن المتعة مطلوبة وغير محرّمة. وما علمنا أن شريعة نهت عنه "على حدّ تعبير الشيخ النفازي في حديثه عن أوضاع اللقاء الجنسي في كتابه "الروض العاطر" وهو كتاب زاخر بـ"كاماسوترا عربية" شاهدة على أن الخيال الجنساني العربي خيال لا حدود له.

4- خلاصة وآفاق:

لا بدّ أن نشيد في خاتمة هذه القراءة لكتاب الباحثة زهرة الثابت "العشق في النصوص المقدسة" بجهد الباحثة في التعاطي مع هكذا موضوع بالمنهجية المقارنة للوقوف على علاقة المقدس بالجنساني من خلال سير الأنبياء والرسول. ولكننا نرى في المقابل أن هذا البحث مفتوح على مسائل أخرى ذات صلة بالشأن الجنسي في علاقته بالمقدس ونرى أنها تستطيع أن تتوسّع فيها وهي:

1- أنّ منهجية البحث لم تسمح لها باحتواء التجربة المحمّدية في العشق على غناها وأهميتها ولكن كان من الممكن أن تضمّ الباحثة إلى بحثها تلك الأحاديث التي يتكلم فيها الرسول عن العشق والمرأة ومنزلتهما لدى غيره من الرسل.

2- أنّ هذه التجارب في الجنس والعشق هي تجارب وليست تشريعات على الرغم من أن للأنبياء قوة تشريعية كامنة في رسالاتهم. ويتولّد عن هذا الأمر أننا لا نستطيع أن نكرّر تجاربهم تحت أي مسعى كان. ولكن ومع ذلك ظهرت كتب ومؤلفات تسن القوانين الجنسية وتجترح الأوضاع كالتيفاشي في كتابه "نزهة الالباب في ما لا يوجد في أي كتاب". والشيخ النفازي خاصة في كتابه "الروض العاطر" وفي الإثناء لا يهّم الوفاء إلى الأخلاق وإلى الشرع بقدر ما يهّم قوة الانتصاب والإبلاج وقيم الفحولة والذكورة والأنوثة وهذا في ذاته مادة للخيال.

1-المصدر نفسه، ص 370.

2-المصدر نفسه، ص 371.

3- لاحظت الباحثة أنّ المادّة الجنسية في التوراة أكثر اتساعاً من تلك التي في القرآن. وينشأ عن ذلك سؤال إشكالي وهو: ألم تساهم هذه المادّة الغزيرة للجنس في التوراة في نشأة ما سييسى فيما بعد بالوعي الاستشراقي الذي يختزل الرجل الشرقي في الفحولة والأداء الجنسي الخارق؟ وذلك قبل أن ينفرد الوعي التشكيلي الغربي على امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر برسم تلك الصورة الاختزالية للرجل الشرقي؟ ألا يمكن أن تكون هناك علاقة بين التوراة وبين الوعي التشكيلي في ذلك؟



**مراجعة في كتاب:
سوسيولوجيا الفن الإسلامي، لفريدريك معتوق**

**Book review: "The sociology of Islamic art"
Of Frédéric Matoug**

د. فادي سعيد دقناش

**كاتب وباحث في علم الاجتماع المعرفة،
محاضر في عدد من معاهد التعليم الفني العالي
لبنان**

daknache.fadi@gmail.com



مراجعة في كتاب:

سوسيولوجيا الفن الإسلامي، لفردريك معتوق*

د. فادي سعيد دقناش

1- المقدمة:

لا توجد حضارة على مرّ التاريخ البشري، إلا وكان الفن ركناً أساساً من أركان هويتها ومرآة تعكس واقعها الاجتماعي. وقد تمكّن الإنسان في العصور الحديثة، بفضل المعرفة والتطور العلمي، من قراءة وترجمة ما تُخفيه فنون الحضارات القديمة كالإغريقية والرومانية والهندوسية والصينية وغيرها. ويعتبر علماء الاجتماع أنّ الفنون ليست مجرد نقوش وتماثيل وحجارة صمّاء، إنّما هي تعابير فنية معرفية تتخفّى خلفها صورٌ تنطق بلسان اجتماعي وتُشكّل سجلاً معرفياً متكاملًا لمجتمع ما، بحيث نقرأ من خلال هذه الصور تركيبية المجتمع وتأثيرات بنيته الاجتماعية على الفنان الذي قدّم المنتج الفني المعرفي. ولدى إبحارنا بين دفتيّ هذا الكتاب المقسّم إلى عشرة فصول، تظهر لنا حريّة القبطان الذي يقود البحث، فهو لم يدّع بأنّه يبحث في علم التاريخ أو الأنثروبولوجيا أو الهندسة المعمارية، إنّما حدّد مساره وقيلته نحو قراءة سوسيومعرفية للفن الإسلامي خلال حقبة ازدهرت فيها الفنون والمعارف، وتلاقحت فيها الثقافات على امتداد الجغرافيا الإسلامية، من الأندلس وغرناطة وفاس مروراً بدمشق وبغداد والقاهرة وصولاً إلى سمرقند وبخارى والهند؛ وهو أيضاً يُجيبنا على عدد من التساؤلات المشروعة المتعلقة بطبيعة العلاقة التي تربط الفن الإسلامي بالمجتمع؛ فمن هو الفنان المسلم، وما هي أخلاقياته، ومن هم جماهيره؟ وكيف يُمكن للفضاء المجتمعي التأثير على منتوجه الفني؟

2- الفن الإسلامي بين الأصالة والتقليد:

ينطلق الباحث بدايةً بمحاكاةٍ لعددٍ من الكُتّاب والباحثين الغربيين الذين شككوا بأصالة الفن الإسلامي، ويرى بأنّ قراءة بعضهم لهذا الفن كانت مُشوّهة وظالمة وقاصرة لسببين أساسيين: إمّا لجهلٍ بحقيقة الأمور، وإمّا لحقدٍ "على خلفية أيديولوجية غير معلنة من الخصام السياسي والديني الموروث عن الحقب التاريخية الماضية"؛ حيث كانت تبريراتهم توحى بفقدان الفن الإسلامي للإبداع والأصالة، وكأنّه

* فردريك معتوق، سوسيولوجيا الفن الإسلامي، (بيروت: منتدى المعارف، 2017)، 192 صفحة.
-فريدريك معتوق: باحث في علم اجتماع المعرفة، أستاذ وعميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

جسد بلا روح، فهو مجرد فن تزييني (Décoratif) أو ترقيعي-تزويقي (Ornament)، يجعله إمّا مُنتَحَلاً (الفنان الإيطالي بليني هو نفسه الفنان سنان) وإمّا مَنقولاً (عن فنون الحضارات السابقة المتوسطة، الصينية، والآسيوية، مع بعض الإضافات المتواضعة بين الحين والآخر) وإمّا مُحَرَّفاً، دون الاعتراف بأنّ الفن الإسلامي هو "لغة متكاملة تُحاكي العين والوجدان الروحي".

ولإبعاد شبهة الانحياز الأعمى لأصالة الفن الإسلامي، يؤكد معتوق بأنّ الثقافات والحضارات لا بد أن تتأثر فيما بينها، فهي "في تلاقح دائم"، و"الاستعارة" في أحيان كثيرة يمكن أن تكون مشروعاً؛ أي أنه يُمكن الاكتفاء بنقل أسلوب التعبير الفني من دون الالتزام بما يعنيه في التقاليد الفنية السابقة، بعكس النقل الذي يبقى أسير الفضاء المفاهيمي الواحد؛ ويُعطي مثلاً على ذلك بأنّ البنائين والحرفيين البيزنطيين الذين شيّدوا الجامع الأموي في دمشق نقلوا أسلوب التعبير دون الالتزام بالمعنى المُصاحب والمُلازم له "بتغييرهم التشخيص الإنساني والحيواني والإلهي" عن عمارة المبنى الدينيّ خلافاً لما كان رائجاً في الحقب السابقة.

3- مَرْتكَزَاتُ الفَنِّ الإسلامي:

يرى الباحث بأنّ جميع الفنون الدينية تنطلق من صورة (ذهنية): الفن المسيحي (الثالوث الأقدس: الأب والابن والروح القدس)، الفن البوذي (شخص بوذا النوراني: الغرق في التأمل الداخلي)، الهندوسي (براهما المتجسد في كريشنا)، بينما الفن الإسلامي لا يقوم على صورة إنمّا يقوم على كلمة (الكلمة القرآنية المقدسة) تحمل معنى جوهرياً مجرداً فتدلّ على فرادته عن الفنون الأخرى، والفنان هنا ينقل رسالة غير مادية وغير محسوسة تُطلق العنان للخيال، تبدأ وتنتهي بالله. فالفن الإسلامي هو فن جوهري يتكون من ثلاثة عناصر منسجمة مع بعضها بعضاً، فهو "علم وفن وفلسفة": فالإسلام كما يقول ابن خلدون غلب العمران الحضري على العمران البدوي، أي أنّ هذا النمو والتطور العمراني لا بد أن يُواكب بنمو وتطور في الفنون المختلفة، من هنا يأتي مصطلح العمران والبناء رديفاً لمصطلح الفن والصناعة في ذلك الزمان، فالمسلمون في تلك الحقب كانوا يعيشون في فضاء معرفي خاص بهم حيث لا فصل بين العمل اليدوي والعمل الفكري، أي لا فرق بين الصناعة والعلم وبين الفن والإبداع، وبذلك يلتقي الفن بالعلم والعمل والعمران والصناعة. أمّا الفلسفة فهي شأن لا يقل أهمية عن العلم والفن، فهي التي تُعطي المعنى لأيّ تعبير فني، "فالفن الإسلامي يُعبّر عن وحدة الكون وسكونه، وتنظيم الدنيا برمتها حول الإنسان المؤمن... فالله ربّ ونظّم كل شيء، وما على المؤمن سوى التأمل بعظمة الخالق".

4- التَعَابِيرُ الفَنِيَّةُ الإسلاميّة:

حصر الباحث مجالات الفن الإسلامي بهندسة العمارة، والأرابيسك، والخط؛ وهي فنون مجردة شكّلت "جسر عبور جميل إلى الجمال الأكمل":

1- العمارة: شكّلت بنية معرفية اجتماعية متكاملة تحيا بالعمران البشري، وهي "شأن عام"، حُماسية العناصر (المسجد، المدرسة، الحمام، الحصن، البيمارستان أي المستشفى)، وتماسكها الداخلي قائم على

مبادئ العقيدة الإسلامية التي تُشكل الصلاة ركناً أساساً فيها، من هنا كان الاهتمام بالمسجد كونه القلب النابض في المدينة الذي ينفرد في هندسته عن غيره من أماكن دور العبادة في الأديان الأخرى، ويأتي المحراب كأقوى "الرموز في الإسلام"، إضافة إلى المئذنة ومحجر الضوء والصحن الداخلي والقبة الإسلامية التي انتقلت بفعل عملية التلاقح الثقافي، فجاءت حيوية إبداعية بعيدة عن النقل.

2- الأرابيسك (مُصطلح غربي): تظهر تعابيره في شكلين: الهندسي (الزليج) والنباتي (التوريق). وهذا الفن هو فن جامع، لا ينتمي إلى الزخرفة فحسب لأنه يتعامل مع "البناء والنجار والحفار والحداد والنحاس والزجاج والمُصدّف والخياط والحائك والمُطرّز والمُذهّب والصانع والمُجوهر"، لذلك نجده في الكتب العربية تحت تسميات مختلفة تنوع بين الزخرفة، العرّسة، الرقش، النقش، الموزايك، الزليج... هو فن مُستقل فريدٌ جمالياً مهمته "إثارة البصر والعقل، وتقديم دال ظاهر لمُدلول غير ظاهر"، فالمُشاهد الذي يتابع أشكال جذوع الأوراق المتداخلة أو حتى تشابك المثلثات والمربعات يجدها فارغة من مدلولاتها ومحسوساتها الذهنية، فيتأملها للوصول إلى الحقيقة على نحو فنيّ مختلف تذهب به إلى تحسّس اللامحسوس واللامدلول الأعظم من خلال الدعوة المفتوحة إلى التأمل الصوفي لا من خلال مخيال المُشاهد. وبأدوات بسيطة (بيكارين ومسطرة) يعبرُ الفنان المسلم إلى عالم آخر مشحون بشحنة دينية ماروائية تأملية تعطي معنى مختلفاً للتعبير الفني "الأرابيسكي".

3- الخط: هو شأن اجتماعي، وقد كان موجوداً عند العرب قبل الإسلام، لكنّه لم يتخذ صفة الفن إلا بعد انتشار الإسلام الذي نقل مجتمع الصحراء إلى مجتمعات حضرية، فأصبح للخط معنى جديد يُحدّده الفنان أو الصانع انطلاقاً من مخزونه الذهنيّ المعرفي اللامحدود الأفق لأنّه يتوجّه إلى أعلى، إلى الله خالق السماوات والأرض، ويترجمه بنكهة روحانية مختلفة وبحاضنة بنية اجتماعية جديدة نشأت من عمران بشري جديد. فالخطاط المسلم يرسم "بلغة الأحرف، أفكار الإيمان"، ما أعطى لإنتاجه معنى لأنّه ينقل كلام الله الذي لا تليق به سوى الكتابة المُبدعة المُتقنة المُتفنّة.

وخلاصة القول إنّ فلسفة التكرار سواء بالأرابيسك أم بالخط هي أشبه برقصة الدراويش الصوفية التكرارية التي تدور حول محور واحد دون كلل أو ملل، فلا فرق بين رقصة العين ورقصة الأحرف ورقصة الأجساد طالما أنّها تُفضي إلى جوهر واحد هو الله.

5- الألوان ودلالاتها المعرفية والفلسفية:

للألوان المُستخدمة من قبل الفنان المسلم دلالات معرفية وفلسفية إيمانية مُشتقة من التعاليم الإسلامية في مدلولها النهائي، إذ تبدو الألوان المُفضلة هي: الأزرق (إشارة إلى السماء وأنهار الجنة) والأخضر (لون الطبيعة والجنة) والذهبي (لفرادته وتميُّزه ولمعانه الذي يليق بتزيين المصاحف)؛ أمّا الألوان المُغَيِّبة أو المستبعدة فلها دلالاتها أيضاً وهي: البنيّ ومشتقاته (يرتبط معرفياً بالبادية والبداءة بينما الفنون لا تتبلور إلا في بيئات حضرية)، والأحمر (يُشير إلى الجحيم والنار في الثقافة الإسلامية)، والأبيض (يُشير إلى النور الإلهي الذي لا مجال للتعبير عنه سوى في الموت وما بعد الموت).

- الفن الإسلامي فن الشأن العام ومُلك للعموم: إنَّ الفنان المسلم المشبع بالروحانيات ابتعد طوعاً عن الفردانية لدى أدائه عمله وتمسك بالعمومية، لأنَّ المجتمع الإسلامي كان الشريك المعنوي والمادي له في إبداعه وإنتاجه الفني وبدعم مؤسسي من دور الأوقاف التي كان لها الدور الكبير في ظهور هذا الفن وتألقه ووصوله إلينا. وقد كان الفنان المسلم متأثراً بجوهر الفكرة التي ترى في الوقف شيئاً "من الشدة على النفس بتخليها عمّاً تحب"، لذلك يعتبر نفسه كواهب وقف مساهما في العطاء، وعمله "يصبو إلى الله ويتجلى في الإنسان" أي هو خير مستدام وصدقة جارية، وهذا ما منح الفنان حرية التعبير الفني والإبداع لا تُقيده قرارات شخص أو مؤسسة، وولائه الطوعي للدين تحت سقف العقيدة الإسلامية. هكذا نفذ الفن الإسلامي داخل النسيج الثقافي المجتمعي وأصبح فناً مجتمعياً "يتنفس ويحيا بشرايينه الاجتماعية".

6- أخلاقيات أصحاب الصنائع:

يُنقّب الباحث في التاريخ عن أخلاقيات أصحاب الصنائع، فيستحضر نصوصاً قديمة من التراث العربي ويقوم بتحليلها، ليجد في رسائل إخوان الصفاء وأبي حيان التوحيدي ربطاً بين الصنائع وأخلاقيات أصحابها؛ فالفنان هو (الصانع) (العالم) المسلم الذي يسعى إلى التشبه بالصانع الأكبر للوصول إلى مرضاته، لذلك كان يتحلّى بالحكمة، ويسعى إلى إتمام الخير العام من خلال الاجتهاد والمثابرة والتحلي بالصبر، والمرونة في العمل، والإلتقان المستدام، والالتزام الأخلاقي. كلّ هذه الأخلاقيات جعلت صاحب الصنعة في مقام الأشراف؛ فهو إنسان خلوق مؤمن يحترم قواعد المهنة التي يزاولها ويحظى بتقدير اجتماعي انطلاقاً من أنّ الفضاء المجتمعي الإسلامي كان ينظر إلى العمل كواجب اجتماعي. أمّا ابن خلدون فكانت له نظرة متقدمة في ربطه للصنائع بال عمران البشري، ف"ازدهار الصنائع وتقهرها لم يقترن بتركيبها الداخلي أو بمستوى تماسك أخلاقيات أهلها فحسب بل اقترن بشكل الدولة وعمرانها"، فالصنائع هي "عمل وإبداع" تتطور طبقاً لتطور العمران البشري وشكل الدولة.

7- بين الأدب العربي والفن الإسلامي اختلافات بنيوية:

إنَّ الشعر والنثر في الأدب العربي متوائمان يسعيان إلى تأجيج واستنفار المشاعر القبليّة مع "تشغيل مكثف للخيال" ما يُبقي الوعي سجيناً ضمن دائرة القبيلة وعصبيتها، أمّا الفن الإسلامي فيطغى هذه المشاعر والأحاسيس ويرقى نحو المجرد اللامحسوس واللامحدود من خلال "الاعتكاف على التأمل بشكل طوعي مقصود وواع". ومُنْتَج العمل الأدبي يسعى إلى تحقيق ذاتيته وأناه ضمن الفضاء الثقافي العربي، فيُحاكي المشاعر والغرائز والأوهام، فيما مُنْتَج العمل الفني يُحاكي الفضاء الثقافي العالمي دون سعيه (طوعاً) إلى تخليد نفسه بقدر ما يسعى إلى تخليد العمل الفني بكلام إلهي وبأسلوب تصويري رمزي مختلف، جوهره تأملي إيماني يُقدّم إلى الجماعة لمرضاة الله ورضوانه، فالتوجه هنا روحاني عمودي إلى أعلى وليس كالأدب اجتماعي أفقي.

8- في الخلاصة:

بـ "سوسيولوجيا الفن الإسلامي" يُبحر بنا معتوق بين أمواج التاريخ، وَيَحْطُّ بأمان على جزيرة كنز منسيّة من التراث والإبداع العربي- الإسلامي، فيقوم بتشريح وتحليل الفن الإسلامي بمنظور ميكرو وماكروسوسيولوجي فاتحاً الباب مُشرعاً أمام الباحثين العرب للتنقيب عن كنوز هذا التراث المدفون في مغاور النسيان. وبقراءته الموضوعية، وبعيداً عن التمجيد والتقديس للتراث، يدعونا لمشاركته هذا الكنز المعرفي والنظر إليه من زاوية مختلفة مليئة بالإنجازات والإبداعات المعرفية على المستوى الفني التي كانت يوماً ما جزءاً من الحضارة الإسلامية قبل الاندحار والانحدار المعرفي الذي نعيشه اليوم. فالتراث العربي- الإسلامي حقل واسع وغني واستثماره مسؤولية تقع على كاهل الباحث العربي المُلْزَم إخضاعه للفحص والتحليل والمقارنة والتعامل معه كأنه جزء من الحاضر وربطه بحياتنا اليومية والعملية ليبدو كأنه مشهد حي لا صورة قابعة في الماضي.



تقديم كتاب "مُحمّد الطّاهر بن عاشور تنويريًّا"
لجمال الدّين دراويل

Book Review of Jamal al-din Drawil's «Mohammed al-Taher Ibn Ashour an enlightened»

سلمان العبدلي

باحث في الحضارة ومُقارنة الأديان
كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة
تونس

salmen.abdelli@gmail.com



تقديم كتاب "مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور تنويرياً" لجمال الدين دراويل

سلمان العبدلي

الملخص:

ظلَّ مفهوم التَّنوير من المفاهيم المتمركزة حول الغرب بفضل التحوُّلات الفكرية والفلسفية التي جدَّدت النَّظرة إلى الإنسان والعالم. فمن جهة مُقابلة كثيراً ما عدَّ المجال الثقافي الذي التقى الإسلام، خالياً من التَّنوير لاسيما وأنَّ الحركات العقلانية اصطدمت بالتصوُّرات الفقهية التي أثبتت سُلطة النصِّ القرآني على الواقع، وبذلك سادَّ غياب التَّنوير من الإسلام. جعلت هذه الورقة مُراجعة كتاب الأستاذ جمال الدين دراويل "محمد الطَّاهر بن عاشور تنويرياً" هدفاً لها لبيان علاقة تأصل فكرة التَّنوير في الدرس المقاصدي من حيث المنهج والمضمون.

كلمات مفاتيح: مُراجعة (تقديم) كتاب، مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور، التَّنوير، المقاصد، الحرية

Abstract:

The concept of the Enlightenment is considered as one of the concepts centered on the West thanks to the intellectual and philosophical development that renewed the perception of the human being and the world. On the other hand, the cultural area that met Islam is often considered to be devoid of enlightenment, especially since the rational movements opposed to the jurisprudential perceptions that proved the authority of the Qur'anic text. This paper is a book review of "Jamal al-Din Darawil". it aims to demonstrate the relationship of the Enlightenment to the « Maqasid » in terms of method and content.

Key words: Book review, Mohammed al-Taher Ibn Ashour, Enlightened, Maqasid (goals of shariah), Freedom.

1- المقدمة:

إذا صحَّ التساؤل: من هو الشَّيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور (1879-1973)؟ صَحَّحتُ الإجابة: يُنظَر فيما أَلَّفه الدَّكتور جمال الدَّين دراويل أستاذ الحضارة الحديثة بالجامعة التَّونسيَّة حول هذه الشَّخصيَّة التَّونسيَّة الفدَّة التي قدَّمت للعالم الإسلاميَّ أجمع، وللمجتمع التَّونسيَّ خُصوصًا، مُدَوَّنات ومُصنَّفات ذات قيمة شملت كافَّة جوانب الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة. والدكتور دراويل من الباحثين القلائل الذين أبدأوا اهتمامًا مُنقطع التَّظير بفكر الشَّيخ ابن عاشور. فقد عكف على دراسة نواحي التَّنظر الفكريِّ والتَّقدي في منهجه ومُصنَّفاته، وأعدَّ مقالات وُبُحوث أكاديميَّة، وشارك في مُناظرات علميَّة تُولي ذلك الفكر أهميَّة فُصوى، نذكر منها على سبيل التَّمثيل لا الحصر:

*مسألة الحرِّيَّة في مُدوِّنة الشَّيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور، دار الهادي للطَّباعة والنَّشر والتَّوزيع، 2006. (كتاب).

*الاتِّجاه المقاصديُّ لدى الأستاذ الإمام محمَّد الطَّاهر بن عاشور: دلالاته واستحقاقاته، مقال، مجلَّة الحياة الثَّقافيَّة، تونس، أفريل 2007.

*المُغايرة وحقَّ الاختلاف في تفكير الشَّيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور، مقال، مجلَّة الحياة الثَّقافيَّة، تونس، نوفمبر 2011.

*مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور بين المُحافظة والتَّجديد، مُناظرة علميَّة بين الأستاذين: د. جمال الدَّين دراويل ود. مُحمَّد رضا الأجهوري، 09 مارس 2019، كليَّة الآداب والفنون والإنسانيَّات (جامعة منوبة).

ويتأتَّى هذا الاهتمام بفكر ابن عاشور من مُنطلق أنَّ هذا الشَّيخ الإمام لم يحظَّ بالعناية والدَّرس من لدن الباحثين اليوم بمعيار ما حظِّي به نظراؤه المفكرين في المشرق الإسلاميَّ الذين صُنِّفت من أجلهم بُحوث وكتب وافرة، إذ كثيرا ما يظفر الباحثُ بِبُحوث علميَّة وندوات تُقامُ للتعريف بفكر أحد الشَّخصيَّات العلميَّة المُهمَّة في إحدى بُلدان الشَّرق الإسلاميِّ، بينما تُهمَل فئة كبيرة من التَّونسيِّين، أو المُغايرة -إن صحَّ لنا التَّعميم- إرثا ثقافيَّا تركه مُفكِّرون بحجم الشَّيخ ابن عاشور. إنَّ هذا الضَّرب من المُقارنة يندرجُ في إطار مُراجعة الدَّات لذاتها: كيف يَسمح التَّونسيُّون بوصف "تونس" بالبلد التَّنويريِّ والمُعتدل والمُتسامح والوسطيِّ والحال أنَّ فئة كبيرة جدًا من الشَّعب لا تعرف من شخصيَّة الشَّيخ التَّنويريِّ ابن عاشور غير الاسم؟ كيف تسمح السُّلطة بتسمية شوارع وأنهج ومعاهد ومدارس باسم الشَّيخ وأغلب تلاميذها يجهلون؟ كيف يسمح مُثقفو القرن الواحد والعشرين بتسمية مدارج الكليَّات باسم الشَّيخ والحال أنَّ البحوث والأطاريح التي أُعدَّت بين أسوارها حول فكر ابن عاشور لا تتجاوز التَّزر القليل، وأغلبها يتعامل مع فكره ومُصنَّفاته بشكل انتقائيٍّ لا بوصفهما كُلا جامعا؟

وربَّما كانت هذه بعض الأسباب التي جعلت الباحث جمال الدَّين دراويل يُولي اهتمامه بفكر الشَّيخ ابن عاشور. حتَّى أفاضَ على السَّاحة الأكاديميَّة مُؤخَّرًا بتدقُّق علميِّ حديث موصوم بـ "مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور تنويرًا"، صادر عن مُجمَّع الأطرش للكتاب المُختصَّ بتونس (2020) بالتَّعاون مع وحدة بحث "الظَّاهرة

الدينية بتونس" (كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة) في طبعته الأولى، وهو كتاب من الحجم المتوسط يحتوي على 263 صفحة. وقد قسمه صاحبه إلى فصلين متفاوتين من حيث الكمّ: يحتوي الفصل الأول على أربعة مباحث، أمّا الثاني فيحتوي على سبعة مباحث كما سيأتي تفصيل ذلك، هذا فضلا عن المقدّمة والخاتمة وقائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب.

لقد برهن صاحب الكتاب في مقدّمته على سعة اطلاع كبيرة وتبحّر في المصادر التي تناولت فكر الشيخ ابن عاشور بالدّرس، فانتقدتها واعتبرها – رغم ما احتوته من أفكار ومضامين متنوّعة – محدودة وأنّ المؤلفين رغم قوّة مراجعتهم وتأملهم في فكر الشيخ قد غاب عنهم شيء يتمثّل في النزعة التنويريّة، ويتجلّى ذلك بوضوح في عبارة يجلوها قوله: "ولفت نظرنا أنّ الأبحاث التي اشتغلت على ابن عاشور مثل كتاب "شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وأثاره" لبلقاسم الغالي، وكتاب "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التفسير" لهيا ثامر العليّ، وتحقيق الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة ودراسته المعمّقة لكتاب مقاصد الشريعة الإسلاميّة لابن عاشور ولمسيرة صاحبه العلميّة، لم تُولّ المنزعة التنويريّة لدى ابن عاشور ومقوماته عناية رغم أنّ مدوّنته تضمّنت، كما سنُبين، ما يُقيم الدليل على أفق تحريريّ وتنويريّ واسع في تفكيره يستحقّ البحث"¹. أمّا عن المنهج الذي توخّاه الباحث في مُصنّفه وأعلن عنه منذ البداية فهو المنهج الموضوعيّ في تحريريّ مدوّنة الشيخ ابن عاشور. ورغم أنّ الموضوعيّة في البحوث الاجتماعيّة والإنسانيّة والدينيّة عموما هي ذلك المُستحبّ صعب المنال وممّا يكدُّ في طلبها، فإنّ الأستاذ دراويل أكّد أنّه لن يتوانى للحظة في إغماض "العين عن ثلمات في أنظاره وفكره (أي ابن عاشور) كما تستوجبه الموضوعيّة التي عزمنا ما في الوسع في مُلاحقتها"² على حدّ تعبيره.

2- الفصل الأوّل: التنوير منهجا وطريقة:

قسّم المؤلّف هذا الفصل إلى أربعة مباحث هي الآتية:

1-2- المبحث الأوّل: الرّجل والمشروع:

يهدف هذا المبحث في بُعد من أبعاده إلى التعرّف بشخصيّة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والظروف التي نشأ فيها، والتي أثّرت على توجهاته العلميّة والقيميّة، إذ للشيخ مآثر حميدة ورثها عن أسرة سليمة علم ومعرفّة تقلّدت مناصب عليا في الدّولة منها السّياسي والدينيّ والثّقافيّ، هذا فضلا عن التكوين الدينيّ الزيتونيّ الذي تلقّاه على يد نخبة عالمة بأصول الشريعة، مُتفقّهة فيها: أبرزهم محمد بيرم الخامس (1840-1889)، والشيخ سالم بوحاجب (1827-1924)، والشيخ محمد السنوسي (1851-1900)³، كما لا يُمكن التّغافل عن الوظائف السّامية التي تقلّدها على غرار التدريس بالمدرسة الصّادقيّة، وإدارة جامع الزيتونة

1-جمال الدّين، دراويل، محمد الطاهر بن عاشور تنويريا، ط1، تونس، مُجّع الأطرش لنشر الكتاب المُختصّ وتوزيعه، 2020، ص10.

2-المصدر نفسه، ص10.

3-المصدر نفسه، ص ص14-15.

ودوره في مضاعفة فروعه في بقاع مختلفة في تونس حتى بلغت 25 فرعاً¹. ويذهب الأستاذ دراويل إلى أن ابن عاشور طيلة فترة تكوينه العلمي والديني إلى آخر حياته، لم يكن مُغلَقاً على ذاته رافضاً لكل ما هو غريب أو جديد عليه مثلما كانت تفعل ثلّة من الشيوخ الزيتونيين رامت الجُمود واعتنقت التشدد مذهباً، بل كان مُفتحاً على فضاءين مُختلفين: أمّا الفضاء الأول فهو الفضاء الإسلاميّ المشرقيّ، حيث تأثر على مستوى الفكر بالشيخ مُحمّد عبده (1849-1905) أحد رجال الإصلاح والتحرّر في مصر. وقد جمعتهما لقاءات هدفها تحقيق التطوّر والإصلاح والتّهوض بالمُجتمعين التّونسيّ والمصريّ آنذاك، حتى وصل الأمر بالشيخ مُحمّد عبده في وصف ابن عاشور إلى اعتباره: "سفير الدّعوة الإصلاحية بالجامعة الزيتونية"². أمّا الفضاء الثاني فهو الفضاء الأوروبيّ المُخالف دينياً وثقافياً، إذ كان ابن عاشور مُفتحاً على ما أنتجه علماء الأنوار في أوروبا من طُروح وأفكار. وهذا الانفتاح إنّما ينبع في اعتقاد الشيخ ابن عاشور من ملاحظة الفرق الحضاريّ بين الثّقافتين الإسلاميّة والغربيّة. لذلك "لم يمنعه رُسوخ قدمه في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من الانفتاح على مُكتسبات الثّقافة الحديثة (كان قارناً بالفرنسيّة) - على خلفيّة عدم التّعارض بين الثّقافتين، وعلى أساس أنّ المعرفة قوامها التّراكم والتطوّر والتّحاور، وأنّ التّثاقف سنّة إنسانيّة وقانون ثقافيّ لا يجحده إلاّ من كلّ نظره وضَعُفت بصيرته"³.

في الإطار ذاته ركّز الأستاذ دراويل على الأسس العامّة التي طبعت الرؤية التّنويريّة في مُدونة الشيخ ابن عاشور. وأوّل هذه الأسس النّقد الثّقافيّ للمُدونة التّراثيّة وما تختزنه من نُصوص حاقة بالنصّ المؤسّس ككُتب التّفسير ومُدونة الحديث التّبويّ. فقد لاحظ فيها الشيخ الإمام تفاقماً لمُشكل الأصوليّة ومُطلقة الماضي على أساس لا عقلائيّ، وتناولها للحاضر والمستقبل باعتبارهما امتداداً للماضي دون أدنى تجديد أو تطوير أو إعمال عقل في طاقاته المُتجدّدة وإبداعاته الخلاقية. فضلاً عن التّحريف والزّيادة والاكْتفاء بالتّقل، واستبعاد النّظر العقليّ في المُدونتين. فطَفِقَ يُزحزحُ عن وجه التّراث الإسلاميّ تلك الغشاوة التي أفاضها عليه الفُقهاء والمُفسّرون عن طريق النّقد وإظهار عيوبها للعيان، يقول المُؤلّف: "ولذلك جزم ابن عاشور بأنّ الاكْتفاء بمُجرّد استرجاع معارف السّابقين والاعتقاد بأنّها مُنتهى ما تصل إليه العقول وتبلغه الهمم، خطيئة وفساد مُحقّقان. وصَدَعَ بخصوص الموقف من السّابقين وعُلومهم قائلاً: "لا أعتقد فيهم العظمة أبداً، يقرؤون ويفهمون كما نفهم... وإتهم غرسوا لِنُنْجِي، وأسّسوا لِنُشِيد، وابتدؤوا لِنُزِيد"⁴. ومن مظاهر الإنماء والإشادة والزّيادة في تفكير الشيخ أن أسّس لمناويل جديدة هي بمثابة الأسّ الثاني في رؤيته التّنويريّة. والمقصود بالمناويل، التّماذج الجديدة التي أنتجها ابن عاشور وعوّضت ما افتقرته المُدونة التّراثيّة، وسدّت الثّغرات المعرفيّة فيها وهذا ما ركّز عليه الباحث صاحب الكتاب، إذ قام بتبويب أهمّ مُصنّفات الشيخ تصنيفاً لا من باب الحصر وإنّما من باب المقصد الذي أُلّف من أجله هذا المُصنّف أو ذاك. وهذا

1- المصدر نفسه، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص 16.

3- المصدر نفسه، ص 18.

4- المصدر نفسه، ص 20.

دليل على أنّ الباحث جمال الدّين دراويل عندما يتحدّث عن ابن عاشور فإنّه يتحدّث من موقع الخبير بنُصوصه، المُلمّ بفكره ومنهجه في إعمال العقل. وهذه المناويل تتمثّل في:

* "مقاصد الشريعة الإسلامية": جاء هذا المُصنّف لسدّ ثغرة كبيرة جدّاً في مجال التّشريع الإسلاميّ وقد أعلن من خلاله ابن عاشور عن "نهاية الاعتماد على علم أصول الفقه الإسلاميّ من ناحية وعن نهاية الفقهاء الحرفيّ الظاهريّ والمذهبيّ من ناحية أخرى"¹.

* "تفسير التّحرير والتنوير": يقول المؤلّف إنّ هذه المُدوّنة التّفسيريّة للقرآن التي بلغت ثلاثين مُجلدًا جاءت لتُحرّر إسهامات المُفسّرين القُدّامى من التّشوّهات التي أصابت علم التّفسير جرّاء الإصراف في التّعويل على النّقل².

* "أصول النّظام الاجتماعيّ": جاء هذا المُصنّف من مُنطلق أنّ الكُتب التّراثيّة الإسلاميّة أهملت جانباً مُهمّاً من جوانب الحياة الإنسانيّة وهو الجانب الاجتماعيّ³.

أمّا الأُسّ الثالث في الرّؤية التّنويريّة لدى الشّيخ ابن عاشور فيتمثّل في تحقيق التّراث العربيّ. ولا يذهب في البال أنّ المقصود بالتّراث هو الإسلاميّ فحسب، بل إنّ ابن عاشور تجاوز ذلك إلى الأدبيّ إيماناً منه بأنّ للتّراث الشّعريّ القديم أهميّة كبيرة تظهر فيما يحمله من المعاني التي تنتج من قلب المُجتمع الجاهليّ وتفكير أفرادهِ آنذاك. ونظراً للأهميّة التي تُحيط بهذا التّراث الشّعريّ النَّفيس في لغته وبيانه، فإنّ ابن عاشور قد قام بتحقيق ديوانيّ بشّار بن بُرد والنّابغة الذّببانيّ وغيرهما رغم ما تحويه هذه المُدوّنات من فُحش في اللفظ ومُجُون في الأفعال، يقول الأستاذ دراويل: "فابن عاشور يعترف بأنّ بشّار كان سيّئ الخلق، سريع الغضب، مُتجاهراً بالسّكر مُفتخراً بالزّي، ولم يمنعه ذلك من جمع ديوانه وتحقيقه وشرحه بأعلى درجات الإتقان العلميّ، وكذا الشّأن بالنّسبة إلى ديوان النّابغة الذّببانيّ ومُصنّف "قلائد العقيان في محاسن الأعيان" للفتح بن خاقان، مُعبّراً من خلال ذلك عن قُدرة عالية على التّمييز المقامي بين مُقتضيات الأخلاق ومُقتضيات البحث العلميّ الموضوعيّ، وعن رُؤية تحريريّة لا بدّ منها لإخراج مُدوّنات أدبيّة نفيسة من طيّ النّسيان والإهمال"⁴.

2-2- المبحث الثّاني: مقومات المنهج التّنويريّ:

المُراد بالمقومات تلك الوسائل المنهجية التي اتّبعها الشّيخ ابن عاشور في إصلاح اعوجاج ما انحرف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من مُتون وأفكار وليدة اجتهادات فاقت، في نظر فئة كثيرة من مُتلقيها، قداسة النصّ المُؤسّس (Le Texte fondateur) في حدّ ذاته. وأهمّ هذه المقومات:

• توسيع دائرة قراءة النصّ القرآنيّ:

1- المصدر نفسه، ص 23.

2- المصدر نفسه، ص 23.

3- المصدر نفسه، ص 23.

4- المصدر نفسه، ص ص 24-25.

عرف النصَّ القرآنيُّ منذ ظهوره إلى الآن مجموعة من التفسيرات والتأويلات لعبت فيها إشكاليَّة اللفظ والمعنى دورا كبيرا في إثراء التفسير القرآني: منها ما أُصطلح عليه بالتفسير بالنقل أو المأثور، أي التفسير الذي يعتمد على القرآن والسنة النبوية وأقوال الصحابة، ومنها ما أُصطلح عليه بالتفسير اللغوي الذي يهتم بمعاني الآيات القرآنية حسب ورودها في لغة العرب التي نزل القرآن بألفاظها وأساليبها. وهذان النوعان من التفسير وإن كان لهما دور في إيضاح معاني القرآن الكريم - كما سبقت الإشارة- فإنَّ مُريديهما بقوا أسرى لثراث الأسلاف، أوفياء لقيم الماضوية¹، ولا يُعبّران بأيِّ حال من الأحوال عن واقع المسلمين الذي سمته الأساسية التبدل بتبدل الأحوال والظروف. هذا ما جعل العديد من المُفسرين، ومن بينهم الشيخ ابن عاشور، يتخطون المنهج الأصولي في قراءة النصَّ القرآني، وينتهجون سبيل التفسير بالرأي أو بالمعقول بعد معرفة المُفسر لكلام العرب من أجل ربط الصِّلة بين رُوح الأمة وروح العصر الذي يعيشون فيه. ورغم أنَّ هذا الصِّنف الثالث من التفسير يُصنّفه الجامدون على أنه مُجرّد قول لا دليل عليه وقائم على التخمين والهواء والقياسات الفاسدة²، فإنَّ ابن عاشور لم يرَ فيه إخراجا ولا بُعدا عن الدين، بل يراه ضربا من ضروب التنوير وانفتاحا عن الواقع، يقول الأستاذ جمال الدين دراويل: "...وبذلك ميّز ابن عاشور بين الدين والمتكلمين فيه، ولفت الانتباه إلى أن تفسير القرآن غير القرآن، وأنَّ جهد الرجال في تبيان مُراد النصَّ القرآني غير النصَّ ذاته، ومع أنَّ الأخلاق العلميّة تُوجب تقدير الذين خدموا علم التفسير فيما سبق، فهذا العلم - كغيره من العلوم - يحتاج في الوقت الحاضر إلى علماء يعرضون المعارف القرآنية في صورة أقرب إلى رُوح العصر، وأنأى عن التعصّب والمذهبية، وأبعد عن الجمود على المنقولات والوقوف عند الظواهر، في إطار الاستفادة من تطوّر البحث اللسانيّ والبلاغيّ. وهو بذلك يرنو إلى المُستقبل ويستشرفه استشرافا، ولا يقبل أن يكون أسيرا للماضي ومُتغنيا بالمجد التّليد"³.

* تضيق دائرة الاعتماد على المرويّات:

اهتمَّ أهل الحديث اهتماما بالغا بالحديث النبويّ، فألّفوا فيه كثيرا من الكُتب التي تبحث فيما ورد عن الرّسول من قول أو فعل أو صِفات. ويتنزّل الحديث النبويّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في مرتبة مهمّة من مراتب مصادر التّشريع، أي أنّ ما جاء مُجملا أو غامضا في القرآن، جاءت السنة النبوية لتوضّحه، ومن ثمّ يشيع حُكما قارًا يُعمل به. غير أنّ الأحاديث النبوية قد شهدت ضُروبا من التناقض والتلفيق وداخلت بعضها بعضا وربّما ذلك راجع إلى تأثيرات الثّقافات الأخرى والصّراع السياسيّ والطائفيّ بين المسلمين أنفسهم. فلم

1- يُعرّف الأستاذ حمّادي ذويب مصطلح "الماضوية" في قوله: "هي الخاصية الأساسية للوعي الذي يغلغ على ماضيه ويحيله جزئيًا أو كليًا إلى إطار مرجعيّ أوحده للحكم أو القيمة في السلوك والأفعال وذلك على نحو تبدو معه تحركات هذا الوعي وأفعاله دائرة في مدار الجاذبية التي لا تفارق مركزا بعينه في الماضي... والظاهر أنّ النزعة الماضوية لازمت الفكر الإسلاميّ منذ بداية تشكّله لأنّه مثل كلّ فكر ينشأ بعد حدث ديني كبير لا يستطيع التخلّص بسهولة من مغناطيس الفترة التأسيسية لذلك الدين ونصوصها ورموزها وأعلامها. وهكذا كان الماضي أو سلطة السلف أهمّ قوّة فاعلة في الفكر الفقهيّ والأصولي" (ينظر: حمّادي، ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، ط1، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 242)

2- مُحمّد قاسم، الشُّوم، علوم القرآن ومناهج المُفسرين، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2014، ص 136.

3- دراويل، مُحمّد الطَّاهر بن عاشور تنويرًا، ص 33.

تُوجد طريقة أفضل للترويج لقضية ما أو رأي أو طائفة أكثر من الاستشهاد بعمل أو كلام مُناسب للنبي. هذا ما دفع الشيخ ابن عاشور إلى تضييق دائرة الاعتماد على المرويّات في مُصنّفاته، فأخذ يُشدّب ما ورد في "موطأ" الإمام مالك (ت 179 هـ / 795م) و"الجامع الصّحيح" للإمام البخاريّ (ت 256 هـ / 870م) من أحاديث تُخالف المنطق والعقل، يقول دراويل مُتحدّثًا عن تطبيقات ابن عاشور في مجال الحديث النبويّ بأنّه: "ضيق في مجال الاعتماد على الحديث، مُعتبرًا أنّ منظومة الحديث أُوتيت من كثرة الدسّ والتدليس والوضع، ومن غفلات الحُقّاظ ونقلهم كلّما يعرض لهم من غثّ وسمين، وأنّ علم الحديث وإنّ ساهم بقسط وافر في نخل ذلك وغربلته، فإنّه لم يُوجد كلّ أبوابه. كما أُوتيت منظومة الحديث من تأويلات الذين يتلقّون الألفاظ ولا يمنعون في المقاصد والأغراض، مُنتهيا إلى أنّ إعطاء صفة الحسن والصحة للأحاديث على وجه الإطلاق لم يعد مقبولاً"¹.

*سُلطة الإنسان على الأرض ومركزيّة دور العقل فيها:

تعدّدت الألفاظ في القرآن الكريم المُتأثية من جذر (خ.ل.ف) فنجد: خلانف، مُستخلفين، خليفة... وهي وإنّ اختلفت جميعها من جهة مخارج الحُرُوف، فإنّ المقصد واحد هو أنّ الإنسان خليفة الله في أرضه، فيها يُبدع ويُجدّد ويُعمّر الكون وأنّه المعنيّ بها وحده دون الخلائق الأخرى. ولأنّ هذه الأمانة، أي أمانة الاستخلاف، تقتضي ضرورة أن يكون المُستأمن عاقلا، فإنّ ابن عاشور لم يجد حائلا أمام الدّعوة إلى إعمال العقل فيما كلف به الله الإنسان من واجبات وعمران الأرض. وتبدو التّزعة العقلانيّة واضحة من خلال نظراته وأفكاره النّقديّة واحتفائه بالعقل في كلّ ما يطرحه من قضايا ويثيره من إشكاليّات سواء كانت هذه الأطروحات مُستقاة من التّراث أو مُستمدّة من وقائع فكريّة وثقافيّة مُعاصرة له، يقول صاحب الكتاب مُوضّحا العلاقة التّلازميّة بين "الاستخلاف و"العقل" في فكر ابن عاشور: "بين (أي ابن عاشور) أنّ وظيفة الاستخلاف راجعة في المقام الأوّل إلى عمل العقل دون احتياج إلى التّوقيف (الوحي/النصّ) في غالب التّصرّفات. فالعقل الذي تُسدّده توجيهات الدّين والأخلاق لتلاّ ينحاز إلى فئة أو مذهب أو ينقاد إلى هوى أو مصلحة ضيّقة، قادر على جعل العالم الذي يعيش فيه الإنسان مفهوما بالنّسبة إليه وقابلا على الدّوام أن يسير إلى الأفضل. لذلك نبّه الأستاذ ابن عاشور إلى أنّ إعاقة العقل عن القيام بدوره المنوط به، ذريعة إلى الخُسران والموت الحضاريّين"².

2-3- المبحث الثالث: الاتّجاه المقاصديّ: الدّلالات والاستحقاقات:

*الوعي باكتمال شؤون الحياة خارج النصّ لا داخله:

تبرز قضية تطبيق الشريعة الإسلاميّة وكذلك مسألة العقيدة على رأس القضايا الفكريّة والدّينيّة التي استقطبت أوسع الاهتمام من لدن الشيخ مُحمّد الطّاهر بن عاشور. وممّا يجب الإشادة به أنّ تناول الشيخ لهذه القضايا لم يكن تناولا أصوليّا بحثا يقف عند حرفيّة النصّ ويُسيج حياة النّاس بجُملة من الأحكام

1- المصدر نفسه، ص 38.

2- المصدر نفسه، ص 40-41.

المُتَحَجِّرة تُطَبَّق في كلِّ زمان ومكان، بل كانت النَّزعة العقليَّة المقاصديَّة حاضرة بقوة في مُصنِّفاته باعتبارها مدخلا مُهمًا لتفكيك النَّصوص وكشف أسرارها، وباعتبارها كذلك السَّبيل الأُوحد للرقِّي بالمُجتمعات المسلمة. فالإسلام في نظر ابن عاشور تختلف معانيه باختلاف البُنى الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، وكذلك باختلاف الأزمنة والمُجتمعات والوقائع. بالتَّالي فإنَّ النَّظام الديني الإسلامي ليس واحدًا بين الأمم واليوم، من أجل ذلك ركَّز الأستاذ جمال الدِّين دراويل في هذا القسم من الكتاب على خصائص النَّزعة المقاصديَّة في فكر الشَّيخ ابن عاشور أهمها إيمانه بأنَّ حياة النَّاس "أعقد من أن تكتمل داخل النص"¹. وفي ضرب من التَّطبيق يُمكن التعرّف على موقف ابن عاشور مثلًا من مسألة "حدِّ السِّكران"، فهي مسألة تناولها الفقهاء والمُتكلِّمون بالبحث والتصنيف، واكتشفوا لها من المناهج والأدلة ما يزيد في تعقيدها، لعلَّ أهمَّ هذه المناهج "القياس" الَّذي انتقده ابن عاشور مُعتبرًا أنَّه منهيح يقوم على الشكِّ لا على الاجتهاد والعقل، وأنَّه لا يُراعي أحوال النَّاس وظروفهم المُتبدِّلة. ونُورِد هذا الشَّاهد على طوله لبيان أثر النَّزعة المقاصديَّة في فكر الشَّيخ، إذ يقول جمال الدِّين دراويل: "ولفت ابن عاشور النَّظر إلى أنَّ من أكبر المعوِّقات الَّتِي حالت دون أن يكون الإسلام عامل دفع للحياة ومُحرِّكًا للتقدُّم، ارتكازه في المُستوى التَّشريعيِّ على مبدأ القياس الَّذي فهم على أنَّه قياس الشَّاهد على الغائب وأصبح ذلك من مُقوِّمات العقل الفقهيِّ القديم... وهذا النَّظر هو الَّذي جعله يُنكر المنزِع المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب في كفيَّة ضبط حدِّ السِّكران الَّذي أعتد فيه على قياس الشَّاهد على الغائب واعتبر شارب الخمر "إذا سكر هدى، وإذا هدى افترى فأرى أنَّ عليه حدِّ الفريَّة". فقال ابن عاشور: "هذا منزِع غريب لأنَّه يُقرَّ إقامة حدِّ مع الشكِّ في حُصول مُسبِّبه اعتبارًا بالظنَّة". ومن ثمَّ ذهب إلى أنَّ حقيقة القياس هي الاجتهاد وعمل العقل في تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمُختلف أحوال النَّاس"².

• شروط واستحقاقات الاتِّجاه المقاصديِّ:

إنَّ الحديث عن البُعد المقاصديِّ في مدوِّنة الشَّيخ ابن عاشور لا يُمكن قراءته، بأيِّ حال من الأحوال، على أنَّه حظٌّ أو استنقاص من جُهود القُدامي في إثراء المدوِّنة التَّراثيَّة، بل هو مُواصلة لتلك المجهودات وتطوير لها من خلال إحداث نُقلة نوعيَّة في المباحث الأصوليَّة، حيث تنتقل بها من مرحلة استنباط الأحكام من ألفاظ الشَّارع إلى مرحلة استنباط المعاني من الأحكام نفسها. وهذا الإجراء لا يتحقَّق في نظر ابن عاشور إلَّا بشرطين حدَّدهما الأستاذ دراويل في هذا الكتاب وبين العلاقة التَّلازميَّة بينهما. أمَّا الشَّرط الأوَّل فهو مُتعلِّق بعلماء الشَّريعة بصفتهم الفئة العالمة بالدِّين، فالمُتأمل في التَّراث الإسلامي يرى أنَّ الاختلاف بين العُلَماء في كثير من مسائل الشَّريعة قد أدَّى إلى التعصُّب والإلغاء الَّذي يبتغي فرض سيادة الرأْي الواحد وسيادة المجموعة المُتنفِذة الواحدة، وفي ثنايا هذا التعصُّب تضيع المصلحة والمقصد من الحُكم الشَّرعِي. وهذا ما يرفضه ابن عاشور داعيًا إلى لَمَّ شُتات تلك المواقف والضُّوابط محلَّ الاختلاف وتطويرها وفقًا لما تقتضيه حياة المُسلمين وهذا يكون بالاجتهاد وإعمال النَّظر وتكاتف الجُهود، يقول دراويل: "وقد دعا ابن

1- المصدر نفسه، ص 53.

2- المصدر نفسه، ص 56.

عاشور إلى أن تتم هذه العملية الاجتهادية في أطر مجتمعية تتعاضد فيها أنظار أهل الفقه من جهة، وأهل الاختصاصات المتصلة بالمسائل محلّ البحث من جهة ثانية، ليتحقق إمداد الناس بالمعالجات التشريعية التي تستأنف بها حياتهم مسارها الطبيعي¹.

يتعلق الشرط الثاني بالشريعة باعتبارها مصدر الأحكام ومدى تحقيقها للمصلحة والخير للإنسان المكلف في حاله ومآله، فالشريعة الإسلامية بأصولها يجب أن تكون مرنة إلى آخر حدود المرونة حتى تُسهّل حياة الناس، وترفع عنهم الحرج والضيق سواء في مجال العبادات أو المعاملات والآداب وغيرها ممّا كُلف به المسلم، "فيكون في مادّة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو مُنغصات، فلا يرى المسلمون في موادّ التشريع وأحكامه تضيقاً عليهم، فيأثسون بها ويلجؤون إليها، فتكون من مُدعمات انتظام العمران البشري، ومن مُنشطات الحركة الحضارية"².

2-4- المبحث الرابع: العنونة ودلالاتها في كتابات الشيخ ابن عاشور:

يعرض جمال الدين دراويل ضمن هذا المبحث أشهر مؤلفات الشيخ ابن عاشور وما احتوته من ترسيمات فكرية أساسها التنوير والانفتاح والتحرر من أسر التقليد، غير أنّ هذا العرض بدأ مُختلفاً نوعياً عن القراءات الأخرى التي اهتمت بمؤلفات ابن عاشور من حيث المقاربة المعتمدة في القراءة. فالأستاذ دراويل يرى أنّ "العنوان" بوصفه مقطعاً لغوياً غامضاً، جدير بالقراءة والتأمل قبل الولوج إلى قراءة المحتوى النصي بوصفه هو الآخر جواباً على سؤال يُحدده العنوان. ومن هذا المنطلق يرى أنّ مؤلفات ابن عاشور تجمع إلى جانب محتواها القيم، أنساقاً وممارسات نصية كانت تُعتبر سابقاً وضعيات هامشية وثانوية، إلّا أنّها غدت اليوم نصوصاً مُصاحبة لا يُمكن الاستغناء عنها أو تجاهل أهميتها في صياغة الإطار العام لفكر الشيخ. ويبدو من خلال هذا الإجراء المنهجي أنّ الباحث دراويل قد برهن على عمق اطلاعه واستفادته من المناهج النقدية الحديثة التي اهتمت بتفكيك الخطاب ورفع اللبس عنه لعلّ أهمها منهج الإنشائي الفرنسي جيرار جينات (1930-2018) (Gérard Genette) الموسوم بالاعتبات النصية.

وتظهر تطبيقات هذا المنهج الذي ارتآه صاحب الكتاب على مستوى قراءته لعناوين بعض المؤلفات ذائعة الصيت. فكتاب "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير القرآن المجيد" المشهور باسم "التحرير والتنوير" يحتوي على ألفاظ "تحرير/تنوير/عقل/جديد، وهي ألفاظ تُحيل إلى نظام فكريّ مُغاير يكشف عن نزوع الشيخ ابن عاشور إلى الانزياح عن المنظومة الفكرية التقليدية. فالتحرير والتنوير مُصطلحان لا صلة لهما بالثقافة التقليدية... إلّا أنّهما يظلمان لفظين مُرتبطين بالتاريخ الأوروبي وبالفلسفة الأوروبية³. وبخصوص المؤلف الثاني المُعنون بـ "أليس الصبح بقريب؟" الذي يحتوي على صياغة تحليلية نقدية لواقع التعليم في المجتمعات الإسلامية وبالأخصّ التعليم الزيتوني الذي بقي يجترّ معارف القدامى

1- المصدر نفسه، ص 60.

2- المصدر نفسه، ص 64.

3- المصدر نفسه، ص 73.

دون أدنى تجديد من ذوي النَّظَر، فهو عنوان "مُقتبس من الآية القرآنيَّة ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ أَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾¹. والعنوان في معنى من معانيه يتضمَّن رجاء لزوال ظلام مُدْلمهم خيم على التعلِيم الرِّتُونِي الَّذِي لم يعد يُخْرِجُ إِلَّا طلبة ضعاف البصائر ضيقي الأفكار"². أمَّا المُؤَلَّف الَّذِي عنوانه "كشف المُغْطَى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ" الَّذِي ظهرت في صنيعة نزعة نقدية لمواطن اعترها عارض القصور في كتاب "المطأ" وشرحه، فيرى الأستاذ دراويل أن "المركب الإضافي" "كشف المُغْطَى" يُفيد أن الثقافة التقليديَّة قامت في جانب من جوانبها على تغطية بعض القضايا والتغاضي عن بعضها الآخر والسكوت عنه، بذريعة أنها قد تُثير اختلافًا ونزاعًا يُؤديان - حسب زعم العقل التقليدي- إلى الفتنة المنهي عنها بناء على تأويل بعيد للآية القرآنيَّة ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾³.

3- الفصل الثاني: التنوير أفكارًا وأنظارًا:

3-1- المبحث الأول: المنزع الإنساني في فكر ابن عاشور:

أفتُح هذا المبحث بومضة تاريخية عن الحقب والمراحل التي مرّت بهما النهضة الأوروبية ودور الآباء المؤسسين لها ووصولًا إلى بؤادر التأثير التي ألقت ضلالها على الثقافات الأخرى لاسيما الثقافة الإسلاميَّة على وجه الخصوص والتي شهدت نوعًا من الجمود الفكري تجلّت أولى مظاهره إثر انحصار التجربة الاعترالية العقلانيَّة التي أولت "العقل" و"الإنسان" أهميَّة مُطلقة في مبادئها. ويعتبر الأستاذ دراويل أن مشروع الشيخ ابن عاشور إنما هو اجتهاد ونظر في الفكر العربي الإسلامي القديم الَّذِي احتشدت فيه مقومات المنزع الإنساني، أولها محوريَّة قيمة الإنسان في الإسلام بوصفه مُكلَّفًا وخليفة في أرض الله وما يقتضيه هذا التكليف من مسؤوليَّة إعمار الأرض، يقول: "ذهب الشيخ ابن عاشور إلى أن الإنسان سُلطان العالم الأرضي منطلقًا من وظيفة الخلافة في الأرض التي أناطها الله بالإنسان تستوجب تصرّفه في الأرض بجميع الأعمال التي يقوم بها البشر تدبيرًا ووضعًا للأشياء في مواضعها... وصولًا إلى ما يُظهره البشر من مبالغ نتائج العقول والعلوم والصناعات والفضائل والشرائع وغير ذلك توليدا للمعرفة وتطويرًا وإعمارًا للأرض وإثمارًا"⁵.

يتمثّل المقوم الثاني من مقومات المنزع الإنساني في فكر ابن عاشور، كما عرضه المُؤَلَّف، في محوريَّة دور العقل في الثقافة الإسلاميَّة. فرغم وجود ما يُؤكّد هذه المحوريَّة في النصّ المؤسّس، فإنّ النصوص الثواني لم تولها قيمة مُعتبرة بمعيار ما أولاها لها القرآن، فحاربت العقل وركنت إلى الأوهام والتقليد الأعلى اللذان يُؤديان بالإنسان إلى الموت الحضاري. ولذلك "نبّه ابن عاشور إلى أنّ مقدار التحضّر في المُجتمعات الإنسانيَّة

1- [هود: 81].

2- المصدر نفسه، ص 77.

3- [البقرة: 191].

4- المصدر نفسه، ص 83.

5- المصدر نفسه، ص 94.

بمقدار ترفّعها عن الأوهام والعوائد والمألوفات والهوى الشعبي، والتجائها إلى العقل والعلوم الصحيحة، واعتمادها على استجلاب الأشياء من أسبابها الحقيقية لا الموهومة، وأنّ العمل بذلك أو عدم العمل مسألة حياة أو موت حضارين¹.

3-2- المبحث الثاني: من ثقافة الفرقة الناجية إلى ثقافة الحرية:

أثار الأستاذ دراويل في هذا الموضوع من الكتاب أهم قضية كلامية عرفها المجتمع الإسلامي ألا وهي قضية "الفرقة الناجية" التي نجد مرجعيتها المفترضة في حديث أنتج حالة من التفتت في جسد الأمة الإسلامية ونصّه كالآتي: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة"². إنّ هذا الحديث أدى إلى ادّعاء كلّ فرقة دينية أنّها تمتلك الحقيقة المطلقة، وأنّها الأقرب إلى الجنّة من غيرها، ومن ثمّ طفق المتكلمون في كَيْل الاتهامات والتّخوين والتكفير المؤدّي إلى الاقتتال والتناحر بينهم، والتاريخ يُثبت فيما يحمله من أحداث أنّ ما سبق ذكره حقيقة واقعة بالفعل لا يختلف حولها اثنان. ومثل هذه القضايا الكلامية أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور، ونقداً أبرع في مُصنّفاته. فالحديث المتعلّق بـ "الفرقة الناجية" في نظره كان له بالغ التأثير على أزمة الحرية المتأصلة في طبيعة الإنسان البشري، وهي أزمة متواصلة الوجود إلى يوم النّاس هذا. وهو ما حدا به إلى تثبيت منوال جديد يُؤسّس لثقافة الحرية والإبداع الفكريّ الذي يُواجه العصر ومُستجدّاته ويقطع مع ثقافة الفرقة الناجية والتنافسية على سيادة المذهب الواحد. وهذا ما نستشقه من كلام الباحث جمال الدين دراويل: "كان الوعي العميق لدى الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور بالآثار المدّمة لثقافة الفرقة الناجية على المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية في الاجتماع العربي الإسلامي، وعلى الوجود الحضاريّ للمسلمين، وراء سعيه لتأسيس ثقافة الحرية باعتبارها التعبير الحقيقيّ عمّا به جاءت الرّسالة الإسلامية بما هي رسالة ترقية للمدارك البشرية وصقل الفطر الطيبة لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها"³. إنّ ما يُمكن استنتاجه هو أنّ حُرّيّة الفكر بما تشتمل عليه من تعبير ونقد وجهر بالرأي، قيمة ثابتة في النصوص القرآنية التي تُؤكّد عليها وتُقرّها وتُثبتها وترسم لها حدوداً. ولذلك لا مجال، حسب ابن عاشور، إلى طمس هذه القيمة وتغييبها وفرض نمط مُعيّن من الإكراه الدينيّ والمذهبيّ، داعياً في الوقت نفسه إلى ضرورة التطهّر من عقدة الاستعلاء الدينيّ ووهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وإلى ضرورة الاعتراف بالآخر المُغاير. ويُضيف صاحب الكتاب قائلاً: "بيّن ابن عاشور أنّ حُرّيّة القول والتّفكير من أبرز مقاصد الرّسالة الإسلامية، إذ هي وصف قُطريّ نشأ عليه البشر وبه تصرّفوا في أوّل وجودهم على الأرض، حتّى حدثت بينهم المُرّاحمة، فحدث التّحجير... وإذا كانت القاعدة المُوجّهة في ثقافة الفرقة الناجية "أنا موجود فالآخر مفقود"، فإنّ القاعدة المُوجّهة في ثقافة الحرية "أنا موجود فالآخر موجود"⁴.

1- المصدر نفسه، ص 99.

2 - رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم.

3- المصدر نفسه، ص 105.

4- المصدر نفسه، ص ص 109-110.

3-3- المبحث الثالث: أصالة المُغايرة وحقّ الاختلاف:

يهتمّ المبحث الحاليّ بقيمة الاختلاف ومنزلته في فكر ابن عاشور. ورغم أنّ الاختلاف واقع مُسلم به بين النَّاس على اختلاف بُلدانهم وطبقاتهم وفرقهم ونوازعهم وممّا لا يُمكن تجاوزه، فإنّه قد انحرف عن مساره الصَّحيح، فصار التعصّب والاستبداد والتَّخوين في الدِّين والتَّجهيل في العلم، المنطق البارز في أوساط المُفكرين والعُلَماء. وهذا ما لا يرتضيه مُفكِّرون في حجم ابن عاشور الذي كرّس حياته خدمة للدِّين بآثاف فيه رُوح التَّنوير. إذ يُحصي الباحث جمال الدِّين دراويل في كتابه ثلاثة مجالات من الاختلاف كانت سببا في تأخّر العلوم الإسلاميّة في رأي ابن عاشور، وهذه المجالات هي:

*الاختلاف في المجال الفقهيّ: التعصّب المذهبيّ بما هو رفض للآخر وكيفية التّعامل معه، كان سببا مُباشرا في تعتُّر التَّنوير ونهضة الأمة الإسلاميّة. ولعلّ مردّ ذلك إلى كون الأشخاص والمُريدين قد انزاحوا من مُناقشة الأفكار وما ينتج عنها من خدمة التَّشريع ووضع الحلول للنّوازل المُستجدة إلى تقديس الفقيه أو العالم في حدّ ذاته، يقول الكاتب: "لم يرَ ابن عاشور غضاضة في الردّ على أساطين المنظومة الفقهيّة الكلاميّة واللُّغويّة القديمة، بدءا من طبقة الصَّحابة إلى من دونهم إدراكا منه أنّهم "غرسوا لننهي وابتدؤوا لنزيد وأسّسوا لنشيد"، وأنّ إجلال الأسلاف وتوقير العُلَماء مقام، ومُناقشة أفكارهم وتجاوزها مقام آخر، ولا تعارض بين هذا وذاك إلّا في نظر من لا يفقهون حديثا. من هذا المُنتلق يكون الاتّجاه المقاصديّ القائم على النّظر العميق في النّصوص من ناحية، وعلى اعتبار مُلابسات الواقع باعتباره مجال تنزيل الأحكام وتحقيق مناطها من ناحية ثانية، قوام العقل الفقهيّ الجديد الذي يرى التَّشريع خادما للإنسان مُحرّكا للحياة نحو الأفضل"¹.

*الاختلاف في المجال الكلاميّ: يُعتبر مجال العقيدة الإسلاميّة أحد أهمّ التخصّصات المُتنازع عليها في تاريخ الفكر الإسلاميّ، تنازعا غيَّب فيه العقل وحضر الخِلاف جرّاء كثرة التّأويلات. وبأسباب سياسيّة خالصة يجد بعض الدِّين يحملون الخِلافات أنّ الوسيلة لإثبات رأيهم هي "التكفير"، ومتى ترسّخ التكفير لا يبقى رأي ولا فكر له قيمة، هذا فضلا عمّا سبّبه التكفير من حالة انقسام داخل المُجتمع الإسلاميّ وصل بالمخالفين إلى حدّ التَّنّاحر بينهم وحمل السّيف على بعضهم بعضا. لقد أدرك ابن عاشور جيّدا الآفات والسلبيّات النَّاتجة عن مقالة "التكفير" الخطيرة وتأثيرها على الفرد والمُجتمع، لذلك "انبرى إلى ردّ المنزِع التّكفيريّ عامّة وتكفير مُرتكب الكبيرة خاصّة، مُركّزا على آثاره الخطيرة على وحدة المُجتمع واستقراره، إذ هو في نظره "مذهب يؤول إلى تكفير جمهرة عظيمة من المُسلمين يُحرم المُجتمع فوائد جمّة من انتصاره بهم. وضرب مثلا ب"عمرو بن معد بن كرب" الذي لم ينفك عن شرب الخمر، فلو أنّه بشربه الخمر عدّ كافرا لخسر الإسلام مواقفه العظيمة، فرحمه الله وإن شرب الخمر ورغم أنوف المُكفّرين بالدّنوب"².

1- المصدر نفسه، ص 132-133.

2- المصدر نفسه، ص 138.

*الاختلاف في الدين: تُعتبر التعددية الدينية من السمات التي نصّ عليها الدين الإسلامي وأوصى باحترامها واحترام المخالف في الدين تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾¹. فلا تلاقي حقيقياً مع الآخر دون الإقرار بإمكانية الاغتناء منه. وهكذا تتحرّر الحقيقة من كلّ نزعة استملاك لتصبح مسيرة مُشتركة تشدّ نحو الأمام بقدر ما تنمو العلاقة ويتطوّر الحوار مع الآخر لاكتشافه على الرغم ممّا يوجد من اختلاف معه. ويُحيلنا الأستاذ جمال الدين دراويل في هذا السياق إلى موقف ابن عاشور من هذه القضية، أي قضية الاختلاف في الدين، فهو يرى أنّ السبيل الوحيد للتعايش مع الآخر المختلف لا يكون إلا باحترامه واحترام آرائه ومقدّساته. ولئن لم ينفِ ابن عاشور ضرورة وقوع الجدل مع المخالفين، فإنّه أكّد على أن يكون الجدل في المشترك الديني كالأخلاق والحقوق وإصلاح النفوس، "وحدّر عند المجادلة مع المخالفين في الدين ولو من أتباع الأديان غير السماوية من الإساءة إلى المقدّسات، حيث قال: "المحظور هو الحطّ من احترام الأديان وترجيح بعضها على بعض، ذلك الذي نهينا عنه ولو في جانب الوثنيين" .. مُبدياً وعياً كبيراً بأنّ اللجوء إلى لغة التفضيل بين الأديان والإساءة إلى المقدّسات لن يكون إلا مطيّة إلى التزايدات والأحقاد التي لا تعود على المجتمع الإنساني إلا بالضرر القطعي"² على حدّ عبارة الكاتب.

3-4- المبحث الرابع: مُحمّد الطاهر بن عاشور مؤسساً لخطاب ديني جديد:

لئن انصبّ تركيز الباحث جمال الدين دراويل في المباحث السابقة من مؤلّفه على مقومات المنزع التنويري المقاصدي في فكر الشيخ مُحمّد الطاهر بن عاشور وكيفية مُعالجته للمواقف والذهنيّات التي انبنت عليها المنظومة الثقافيّة التقليديّة في معناها الشّموليّ، حيث أنّ انتقاداته لهذه المنظومة لم تكن مُوجّهة إلى مُجتمع إسلاميّ بعينه أو إلى فقيه مُعيّن بل كان كلّ ما صدع به في مؤلّفاته مُوجّهاً بالأساس وبالقصّد الأوّل إلى جميع المُجتمعات الإسلاميّة باعتبار وحدة الرّابط الثقافيّ الذي يجمعها وهو الإسلام، وباعتبار أنّ جميعها يبرز تحت طائلة التخلّف والموت الحضاريّ، فإنّه رام في هذا المبحث الوقوف على خصائص الخطاب الديني في منطقة شمال إفريقيا وبالتحديد تونس التي اتّسمت بخطاب ديني يُعتبر هو الآخر خطاباً مُتمرّماً تبنّته المؤسسة الدينيّة وأعلنت من شأنه رغم أنّه كما يقول دراويل: "يُمثّل حاجزاً أمام ما ترومه الرّسالة الإسلاميّة من تثبيت أسس الحريّة والتحرّر"³.

ذكر صاحب الكتاب ثلاث دعائم قام عليها الخطاب الديني في تونس: تقديس الكلام الأشعريّ، تعظيم الفقه المالكيّ، والانصباع إلى الطرائق الصوفيّة. وهذه الدّعائم جميعها أنتجت ذهنيّات مُغلقة هدّدت الاستقرار الاجتماعيّ، ونزعت إلى التعصّب، ورفضت كلّ ما هو جديد وكلّ ذلك بتأييد سياسيّ. هذه العوامل حرّكت الحسّ المقاصديّ لدى ابن عاشور، وأثّنت له الطّريق لإرساء خطاب ديني جديد يقطع مع تلك

1- [المُمتحنة: 8].

2- المصدر نفسه، ص 140.

3- المصدر نفسه، ص 146.

التصورات القديمة باعتبارها عامل شدَّ إلى الوراء وعقبة في سبيل التَّهوض والتحرُّر. وأولى خاصيَّات هذا الخطاب البديل هي التأسيس لثقافة "الحرية" بوصفها إطارًا شاملًا وعمامًا لا يُمكن تجزئته أو مُصادرته، يقول دراويل: "وأبرز ابن عاشور أنَّ الحرِّيَّة الَّتِي عرَّفها بقوله "إذ حقيقتها أن يأخذ المرء بكلِّ حقوقه وأن يفي بجميع حُقوق غيره وأن يصدع بأرائه"، لا تأخذ طابعها الإيجابيَّ البنَّاء ولا تكون عامل رفع لمعاني الإنسانيَّة في الإنسان في المُستويين الفرديِّ والجماعيِّ إلَّا إذا كانت حالة عامَّة، ترفض الإقصاء والاستثناء لأنَّ الحرِّيَّة إمَّا ينالها الفرد بعد شُعوره بوجود مُساواته مع غيره فيها"¹. وظهرت تطبيقات منوال الحرِّيَّة الَّتِي يرنو ابن عاشور إلى بثِّها في المُجتمع إلى درجة اعتبار "السَّاقط فكريًا" حُرًّا فيما يصبو إليه ويرجع ذلك إلى كون طبيعة كلِّ مُجتمع تفرض وجود السويِّ وغير السويِّ من النَّاس. فالأجدر إذن حسب ابن عاشور تفهيم غير الأسوياء واحترامهم ومُجادلتهم الحُجَّة بالحُجَّة والرأي بالرأي من أجل إقناعهم للعدول عن فسادهم الفكري². ومن هُنا، تظهر النَّزعة الشُّموليَّة لفكرة الحرِّيَّة كما يرتئها الأستاذ ابن عاشور، فالحرِّيَّة في نظره يجب أن تُؤخذ كُلاً لا جُزءاً.

ولمَّا كان الخِطاب الدينيِّ في تونس يُولي الخِطاب الكلاميَّ الأشعريِّ قيمة كُبرى ويعتبره صفوة القول ومنتهى ما تصل إليه العقول، فإنَّ ابن عاشور عمل على تقليص الفجوة الكبيرة بينه وبين خِطاب الفرق الإسلاميَّة الأخرى الَّتِي لها من الآراء الكلاميَّة ما لم ينحرف عن جادة الصَّواب، إذ لا فرق في نظر ابن عاشور بين هذه الفرقة أو تلك ولا مجال لإعلاء إحداها على الأخرى. وهكذا يرمي من وراء مشروعه البديل إلى الموازنة وإلى اعتبار الاختلاف في الرأْي الكلاميِّ أمراً واقعاً لا يُفسد للودِّ قضيَّة. ثمَّ إنَّ ذلك لم يمنعه من توجيه النَّقد اللَّاذع للكلام الأشعريِّ واستخراج هِناته، إذ عدَّد الأستاذ دراويل في كتابه العديد من مواضع القصور لدى الأشاعرة وموقف ابن عاشور منها، نقتصر على ذكر:

*موقفهم من جواز التَّكليف بما فوق الطَّاقة: يقول صاحب الكتاب: "رفض ابن عاشور لما ذهب إليه الأشعريَّة من جواز التَّكليف بالشَّاق وبما فوق الطَّاقة، حيث قال في سياق تفسير آية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾³: "هذا دليل على عدم وقوع التَّكليف بما فوق الطَّاقة في أديان الله، وامتنياز شريعة الإسلام باليسر والرَّفق"⁴.

*غلوهم في التَّكفير: يقول أيضا صاحب الكتاب: "نعى ابن عاشور عن الأشاعرة انزلاقهم إلى الغلوِّ وتكفير مُخالفهم واستسهالهم لهذا المنزَع الخطير، فقال: "أمَّا المُتأخِّرون وخصوصاً الأشاعرة، فقد فتَّشوا لكلِّ طائفة عن مقالة ألزموها بها الكُفر، حتَّى كَفَّروا المُعتزلة، وعدَّ هذا الانزلاق مُتأتَّ ممَّا أصاب مُتأخري الأشاعرة من الضَّعف في إقامة الحُجَّة، فاتَّخذوا تكفير مُخالفهم سلاحاً لتأييد مذهبهم"⁵.

1- المصدر نفسه، ص 149.

2- المصدر نفسه، ص 151.

3- [البقرة: 286].

4- المصدر نفسه، ص 155.

5- المصدر نفسه، ص 157.

كشفت لنا الكاتب في هذا السياق أيضا موقف ابن عاشور من بعض آراء المتصوفة وسلوكياتهم التي لا تمثل بأي حال من الأحوال عامل بقاء وإبداع حضاريين، وعاب عليهم تركهم للعلم والمعارف بدعوى الاكتفاء بالعلم الباطن والزهد السلبي. ورغم أنّ ابن عاشور تربى في عائلة لها في التصوف مكانة كبيرة، كما أوضح الباحث جمال الدين دراويل، فإنه حذر من أن يكون التصوف دافعا للفناء بدل الحياة "ومثلما تصدى ابن عاشور إلى التصوف من جهة منهجه المعرفي المخالف لمقتضيات المنهج العلمي، فقد تصدى أيضا لمخرجاته العملية من أبرزها "الزهد السلبي" الذي تفسى في الاجتماع العربي الإسلامي فحال بين المسلمين وبين إقبالهم على الحياة إعمارا وإثمارا واستمتاعا"¹.

3-5- المبحث الخامس: النخبة الزيتونية نظرة من الداخل:

إنّ ما يميّز هذا المبحث من الكتاب كونه اهتم بقضية ماتزال تطرح نفسها باستمرار إلى يوم الناس هذا، وهي قضية التعليم الديني في تونس وما تُثيره من إشكاليات. فهل أنّ المؤسسات الدينية في تونس اليوم قادرة على تخريج كوادر مُتسلّحة بعلم العصر، أم أنّ وظيفتها الأساسية التأسيس لفضية العصر الجديد بمقاييس العصر القديم فقط، رغم جهود المصلحين التونسيين في الارتقاء بهذه المؤسسة وأولهم ابن عاشور؟

يعرض الأستاذ دراويل بشكل مُستفيض آراء ومواقف الشيخ ابن عاشور من التعليم التقليدي الزيتوني، وهي مواقف كان أساسها النقد لما آلت إليه أوضاع التعليم الذي لم يحظَ باهتمام النخب والمدرّسين. فكان تعليمهم للناشئة والطلاب يقف عند حدود الموجود ويجتزئ معارف الأولين ومن ثمّ ينقلها إلى الأجيال الشابة على أنّها معارف علمية مؤكّدة لا تُناقش، وإن نُوقشت فكلام غير ذي جدوى. ولذلك أخذ ابن عاشور على عاتقه ضرورة إيلاء البُعد التربوي الديني الخانة التي يستحقّها، فلا تطوّر ولا نهضة ولا عمران دون تعليم مُنفتح على إنتاجات وإسهامات الحضارة الغربية التي تفوتنا بأشواط من حيث التقدّم والتمدّن، وهذا دور المدرّس الحقيقي الذي يجب أن يتحمّل مسؤولية بثّ الرسالة لا بالاعتماد على التلقين وإنّما بالوعي التاريخي ومُجاربة الأمم، هذا ما أكّده الباحث في كتابه بقوله: "دعا ابن عاشور إلى تأكيد دور المدرّسين الذين يُمثّلون النخبة في ذلك الوقت تُجاه المجتمع والأمة، وتنبيه هذه النخبة الزيتونية إلى ضرورة إدراك خُطورة الوضع الذي تمرّ به مؤسّستهم ومُجتمعهم، مُدكّرا بالبؤن الشاسع الذي يفصل بين المجتمعات العربية الإسلامية والمُجتمع التونسيّ مثال لها من جانب والمُجتمعات الأوروبية المتقدّمة من جانب آخر، قائلا: "تبدّلت العُصور، وتقدّمت العلوم وطارت الأمم ونحن قعيدو علومنا وكُتبنا كلّما أحسّسنا بنبأه التقدّم والرقّي وتغيّر الأحوال استمسكنا بقديمنا وصفدنا أبوابنا"².

وكان وعي ابن عاشور بهذا المسلك الخطير الذي أنتجه مُدرّسو جامع الزيتونة في سبيل الاستكانة والتواكل، وعيا يروم إلى إصلاح المناهج التعليمية والارتقاء بها حتّى تُساير روح العصر. وكان مؤلّفه "أليس

1- المصدر نفسه، ص 170.

2- المصدر نفسه، ص 180-181.

الصبح بقريب" (1903) بمثابة البديل على المستوى المنهجي والبيداغوجي مُشخصاً فيه حالة العطب التي أملت بالتعليم التقليدي. فيرى أن سبب تخلف المناهج التعليمية المتاحة إنما هو راجع إلى النُخبة التي يُفترض أن تكون قدوة للتلميذ غير أنها انصرفت عن أداء هذا الدور إلى رفض كل ما من شأنه أن ينهض بحال التعليم من مناهج وبيداغوجيات مُعاصرة "فراحوا يضعون الحواجز والموانع أمام كل محاولة للإصلاح والتجاوز سواء في المجال الفكري المحض أو في مجال الإصلاحات العلمية المتعلقة بمضامين التدريس ومناهجه، وكان ديدهم تسليط أنواع النكاي والاضطهاد على من يُحاول دفع المؤسسة باتجاه التقدم"¹.

3-6- المبحث السادس: التكفير أو محدودية العلم وفساد الأخلاق:

إن من أهم معوقات التنوير ونهضة الأمة الإسلامية الجنوح إلى مقولة "التكفير" التي قادت إلى إعلان الحرب على كل فكر عقلائي حر. هذه المقولة نجد مرجعيتها في أمهات المصادر التي أنتجها بعض فقهاء المسلمين وخصوصاً من كان منهم مرتبطاً بالسلطة، واستمرت بشكل أكثر حدة من ذي قبل في العصر الحديث. وبالعودة إلى كلام الله والنظر في مستوى آياته الكريمة، لا يجد الباحث ما يُشرع التكفير أو التناحر، بل إن القيمة الثابتة التي يدعو إليها هي الاختلاف الذي لا يُبرر تكفير الآخر وإباحة دمه. ومن هنا استنتج ابن عاشور أن التكفير ناتج عن الجهل بالآخر المُختلف، وهو دخيل عن الإسلام، وأن الإسلام يُنكره ويدعو إلى مُواجهته بمُختلف السبل المعرفية والأخلاقية باعتباره آفة تنخر جسد الأمة باسم المُقدّس، ويتجلى ذلك بوضوح في قول الكاتب: "وخلاصة ما انتهى إليه ابن عاشور، أن النزوع التكفيري ينبثق من خارج الدين ومن خارج العقل ومن خارج الأخلاق، إذ هو حجة من لا حجة له، وهو وليد التعصّبية بما هي حالة مرضية تنتهي إلى الدعوة لاستخدام العنف المُقدّس ضد من يُصنّفه التكفيريون بفساد نظرهم مُنتهكا للمقدّسات"².

3-7- المبحث السابع: مقاصد التصرفات المالية "الحفاظ على كرامة الفرد ومناعة المُجتمع":

تُعتبر موضوعات المال والثروة من الموضوعات الدقيقة في الثقافة الإسلامية، ووُسِّمت بالدقيقة لكونها تنطوي على تجارب مُتأصلة في سيكولوجية الأفراد والجماعات، وترتبط كذلك ارتباطاً وثيقاً بالتفاعل الاجتماعي بين الناس في حياتهم اليومية. وهذا التفاعل يجب أن تضبطه شروط وأوضاع لضمان حُسن تدبير المال وتجنّب سوء التصرف في الثروة أو التّفويت فيها، إذ لا يصحّ بداهة أن يكون الاستخلاف في أرض الله تنازلاً مُطلقاً عن المال والثروة أو احتكاراً لهما من طرف جماعات على حساب جماعات أخرى. فتموت تبعاً لذلك العواطف الإنسانية، وتبرز قسوة الأفراد، ويحلّ الفساد بأشكاله المُختلفة. وهو ما يُخالف المقصد الأسمى للرسالة الإسلامية التي يتنزّل فيها "حفظ المال" منزلة الضرورة. وفي هذا المبحث يُحيلنا الأستاذ جمال الدين دراويل إلى أبرز مظاهر تطبيقات العقل المقاصدي في مجال التصرفات المالية انطلاقاً من مُصنّفات ابن عاشور. فالمال في نظر الشّيخ سبب من أسباب حفظ البقاء وعامل من عوامل استقامة

1- المصدر نفسه، ص 189.

2- المصدر نفسه، ص 205.

الحياة البشريّة، وبه قوام مصالح الأمة وطُمأنينة عيشها. بالتّالي فإنّ نظرتّه للمال هي نظرة اجتماعيّة حضاريّة بامتياز، وهو ما يُؤكّده قول المؤلّف: "استهلّ ابن عاشور الباب المُخصّص لـ "مقاصد التصرفات الماليّة" من كتاب المقاصد ببيان أنّ حفظ قوّة الأمة وتحقيق عزّتها ومناعتها يرتبط وثيق الارتباط بتوفّر الثروة والمال بيدها، إذ العزّة والمناعة في نطاق الأفراد كما في نطاق الجماعات تستلزمان توفّر ما به تستقيم الحياة ويطيب العيش من المال والثروة، حتّى لا يقع آحاد المُسلمين أو جماعاتهم في الخصاصة والحاجة، لأنّ ذلك مُخالف لمُراد الشّارع من تحقّق الكرامة للأفراد والعزّة للجماعة"¹.

ولأنّ الأساس في الإسلام أنّ المال هو مال الله في الأصل: ﴿وَلِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²، وأنّ المِلْكِيّة لا تعدو أن تكون وظيفة اجتماعيّة بحته، وشرط استمرارها أن تُنفق فيما هو خير وفيما يُسعد الفرد والمجتمع ليعيش النَّاس في ظلّ التكافل الاجتماعيّ الذي جاء به الإسلام. إنّ هذا المُراد لا يتحقّق في نظر ابن عاشور إلّا متى توفّر شرطان: "العدل" و"المُواساة". يُورد صاحب الكتاب تعريف كِلا المُصطلحين من كتاب "أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام" لابن عاشور، موضّحاً تلازميّة العلاقة بين العدل ومُؤسّسة القضاء التي من أدوارها حماية الحقوق الماليّة يقول: "عرّف ابن عاشور العدل في توزيع المال والثروة فقال: "هُوَ إعطاء المكسوب لمُكتسبه الواحد أو المُتعدّد"، وعرّف المُواساة بأنّها "إعطاء من لم يكتسب بعضاً ممّا اكتسبه غيره مُواساة". واستوجب دوران المال وتوزيع الثروة على هاتين الدعامتين من ولاة الأمور تدقيق النّظر في هذا الأمر الخطير، كما في وسائل دورانها، بغاية إبان الحقّ وإيصاله إلى مُستحقّيه، وهو ما تنهض به مُؤسّسة القضاء التي تتولّى تمييز الحقّ وتعيين صاحبه في جُزئيات الحوادث بين النَّاس وفي مُخاصماتهم"³.

4- كلمة المؤلّف الأخيرة: ابن عاشور راكنا للمحافظة:

لئن أشاد الدّكتور جمال الدّين دراويل في ثنايا فصول كتابه موضوع بحثنا بجهود الشّيخ التّنويريّ مُحَمَّد الطّاهر بن عاشور مُبرزا أهمّ خصائص ومُميّزات العقل التّنويريّ وتطبيقاته المقاصديّة التي شملت كافّة جوانب حياة المُسلمين أفكاراً وأنظارا، فإنّه ظلّ وفيّاً لمُقتضيات البحث العلميّ الأكاديميّ الذي يضع في اعتبار الباحثين ضرورة أن يكون تناول المادّة موضوع الدّرس تناولاً موضوعيّاً يُزيح التحيّزات الشّخصيّة طلباً للتراثيّة. وهذا ما أكّده الباحث في مُقدّمة كتابه حين أقرّ صراحة أنّه لن يُغمض العين عن المواقف التي حاد فيها ابن عاشور عمّا دعا إليه في مُختلف أنظاره ومواقفه⁴. فابن عاشور في نظر الأستاذ دراويل كان مُجدّداً وصاحب نزعة تنويريّة قلّما نجد لها نظيراً، في تلك الفترة على الأقلّ من عمر التّاريخ، غير أنّه لم ينقطع عن المُحافظة انقطاعاً كليّاً، وظلّ محكوماً كغيره من المُفكرين بازدواجيّة الخُطاب المرجعيّ، وارتكن إلى التّقليد في العديد من المواقف نذكر منها اثنين:

1- المصدر نفسه، ص 209-210.

2- [آل عمران: 189].

3- المصدر نفسه، ص 216.

4- يُنظر في مُقدّمة المؤلّف، ص 10.

أولاً: موقفه من مسألة أصول الحُكم في الإسلام: فهو من جهة يعتبر أنَّ العصر قد تغيَّر وأنَّ الثَّقافة السِّياسية في أيِّ مُجتمع لا تظلَّ ثابتة على الدَّوام، حيث ظهرت مُصطلحات جديدة من قبيل "النَّظام الجمهوري" و"الانتخاب" وغيرها. وهذه المُصطلحات حلَّت محلَّ السِّياسة الشَّرعية التي كانت فيما مضى تُدير شُؤون الدَّولة الإسلاميَّة، ومن جهة أُخرى لم يشدَّ عن أصول هذه السِّياسة الشَّرعية. وهو ما جعل صاحب الكتاب يعتبر أنَّ ابن عاشور قد سقط في التَّنقض بخصوص هذه المسألة، إذ يقول: "بقيت ثقافته السِّياسية التَّقليدية تتسرَّب بين الفئنة والأخرى إلى بعض أفكاره. فهو يُشيد بالنَّظام الجمهوري وبالانتخاب والمجلس النِّيابي، ويعتبر أنَّ في ذلك أفضل ضمان للتعبير عن إرادة الأُمَّة، ثمَّ يعرض طُرُق تعيين الحاكم التي وردت في كُتب السِّياسة الشَّرعية (بيعة أهل الحلِّ والعقد/التفويض والعهد/تركها لأهل الشُّورى) قائلاً: "وهذه طُرُق ثلاث تعتبر أصولاً شرعية لا يجوز للمُسلمين تجاوزها". ومن الواضح أنَّ اعتباره هذه الطُّرُق الثلاث أصولاً لا تُتجاوز، هو نقض تقليدي لغزله التَّحديثي"¹.

ثانياً: في الإطار ذاته يأخذنا الأستاذ دراويل إلى قضية كبرى من أمهات القضايا التي شهدها تاريخ تونس الحديث وهي قضية "مُحاكمة الفكر"، حيث فصَّل الحديث فيما تعرَّض له المُصلح التَّونسي الطَّاهر الحدَّاد (1899-1935) من تكفير وهجومات من بعض مشائخ الزَّيتونة، كلَّ ذلك جرَّاء مواقفه من الفكر الزَّيتوني الذي ارتكن إلى الجُمود والتخلُّف. ويُعدُّ كتابه الشَّهير "امراتنا في الشريعة والمُجتمع" بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس لأنَّه مثل ترجمة خطية مُختلفت مواقفه من التَّفكير الزَّيتوني التَّقليدي، ثمَّ لكونه يعرض قضايا ذات علاقة بالمرأة كالطلاق والزَّواج والإرث والحرية والحق في الشَّغل وما إلى ذلك. فهو بهذا الكتاب أراد خرق البنية الذهنية التَّقليدية كاشفاً عن وهنها وفراغها ساعياً إلى تأسيس مشروع إصلاحِي تنويري بديل قوامه تثقيف المرأة وإعدادها واستثمار كيانها في مُختلف ضروب الحياة. وهذا ما ياباه شيوخ الزَّيتونة الذين وضعوا المرأة في خانة اللامفكر فيه مُعتبرين أنَّ فكر الحدَّاد بمثابة الكابوس الذي يُكرس التبعية للآخر الغربي المُستعمر، ولذلك هاجموه ونظَّموا قرار إحالته على اللجنته الزَّيتونية المُختصة التي كان الشَّيخ مُحمَّد الطَّاهر بن عاشور أحد أعضائها وهو الذي كلَّف بعض مشائخ الزَّيتونة للردِّ على ما تضمَّنه كتاب الحدَّاد من طُروحات وأفكار، الأمر الذي جعل الباحث دراويل يتساءل: "لماذا لم يتصدَّ ابن عاشور وهو الأرسخ قديماً في العلم من ابن مُراد والمدني وأعلى منهما رتبة علمية وأكثر منهما تأليفاً، للردِّ على الحدَّاد بصفته الشَّخصية؟"².

إنَّ الإجابة عن هذا السُّؤال تقتضي في نظر الباحث مُحاولة فهم تركيبة المُجتمع التَّونسي وعقلية كلِّ شريحة من شرائحه. فابن عاشور الذي ينتمي إلى عائلة "بلدية" سكنت العاصمة التَّونسية وتغلَّغت في دواليب مُؤسَّسات الدَّولة رياسة وقيادة خاصة في المجالين الدِّيني والقضائي، لا يسمح للقادمين من دواخل البلاد التَّونسية أن يناقشوا أمور الدِّين. وقد يبدو للباحث أنَّ هذا الصِّراع هو صراع تراتبي وطبقي بامتياز، ولكنَّه في الحقيقة صراع حول "الرَّعامة الدِّينية" وكأنَّ الدِّين جكر على أطراف دون آخرين. وإذا كان الحدَّاد

1- المصدر نفسه، ص 232-233.

2- المصدر نفسه، ص 234.

– وهو القادم من دواخل البلاد- قد دعا في كتابه إلى ضرورة تحرير المرأة المسلمة من القيود التي تُكبّلها داخل مجتمعاتها، فإنّ دعواه هذه لم تجد صدى لها داخل الوسط الزيتونيّ لسبب بسيط وهو أنّ شيوخ الزيتونة "البلديّة" لا يُريدون من يُنافسهم أو يُناقشهم في مجال يرؤنه ملكاً خاصاً. هذا ما جعل الشيخ ابن عاشور يركن إلى المحافظة مرّة أخرى، ويُناقض نفسه بخصوص مُعارضته لحرية الفكر التي طالما نادى بها في مُصنّفاته. يقول دراويل مُعلّقاً على ذلك: "نعتبر أنّ ابن عاشور انخرط في هذه اللحظة التاريخيّة مع تيار المحافظة الذي لم تُحرّكه الغيرة على الدّين وتعاليمه كما هو ظاهر الأمر الذي تُوحى به العبارة "لا يسع المسلم السكوت عنها"، ولكنّ الصّراع المتصاعد بين الشيوخ "البلديّة" الذين يعتبرون جامع الزيتونة خاصّة والمؤسّسات العلميّة والدينيّة والقضائيّة عامّة منطقة نفوذهم التي لا يُنافسهم فيها أحد من جانب، والشباب "الأفاقي" القادم من دواخل البلاد والمتوتّب لآكتساب مكانة داخل جامع الزيتونة، كان وراء نهوض الشيوخ "البلديّة" للتصدّي لأحد المتطوّعين الأفاقيين (الطاهر الحدّاد) الذي تجاسر على دخول منطقة كان هؤلاء الشيوخ يرونها حكراً عليهم"¹.

5- خاتمة:

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى جُملة من الاستنتاجات:

-إنّ مُصنّف "مُحمّد الطاهر بن عاشور تنويرياً" للأستاذ جمال الدّين دراويل يُعتبر مرجعاً مهمّاً وأساسياً بالنسبة لمن يروم البحث في الفكر المقاصديّ وعلاقته بالتنوير. فالكتاب إنّما جاء لردّ الاعتبار إلى مُفكّر وعالم جليل هو الشيخ مُحمّد الطاهر بن عاشور الذي عُرف بمشروعه المستفيض والمتعدّد الأبعاد في خصوص مقارنته للمسألة الإسلاميّة من الزاوية الحضاريّة الفكريّة.

- الكتاب في بُعد من أبعاده أيضاً ينمّ عن فطنة مُؤلّفه الكبيرة وتبحّره في مؤلّفات الشيخ ابن عاشور التي غطّت أكثر من مجال: العلوم الإسلاميّة، العلوم العربيّة وآدابها، العلوم الاجتماعيّة والتربويّة. ولئن أغفلت الدّراسات المعاصرة المهتمّة بالشأن المقاصديّ البعد التنويريّ في تفكير ابن عاشور، فإنّ هذا الكتاب أقام الدليل على أنّ "التنوير" ركن قائم الذات في أنظار الشيخ لا يُمكن غضّ الطّرف عنه أو تجاوزه.

- رغم تأثر الأستاذ دراويل الطاهر بالشيخ ابن عاشور وبفكره وأنظاره، فإنّ ذلك لم يمنعه من توجيه النّقد والوقوف عند بعض التناقضات في أفكاره التي خصّص لها فصلاً كاملاً من كتابه. وهذا دليل على التزام الباحث بمقتضيات البحث العلميّ الأكاديميّ التي تضع الباحث موضع الناقد البصير تجنّباً للأدلجة وطلباً للحياة. ونحسب أنّ صاحب الكتاب قد وُقّق في ذلك خير توفيق.

مقالات مترجمة

1. التعذيب والهجرة: ظاهرة عالمية وبنوية، وجذورها الاجتماعية

أ. زينب سعيد 414

التعذيب والهجرة:

ظاهرة عالمية وبنوية، وجذورها الاجتماعية

**Tortura e migrazioni: un fenomeno globale e
strutturale, e le sue radici sociali.**

تأليف. فابيو بيروكو Fabio Perocco

ترجمة: أ. زينب سعيد

كاتبة مغربية، جامعة الوساطة الثقافية

SSML, VICENZA

فيتشينتسا- إيطاليا

said.zineb@gmail.com



التعذيب والهجرة: ظاهرة عالمية وبنوية، وجذورها الاجتماعية*

تأليف. فابيو بيروكو*
ترجمة. أ. زينب سعيد

الملخص:

يعالج المقال علاقة التعذيب بالهجرة، ويبين أن التعذيب أضحى عنصراً بنوياً في تجربة الهجرة في معظم أنحاء العالم؛ ويكون أحياناً سبباً في الهجرة النازحة (emigrazione)، كما أنه عادة تجربة في المسار الهجروي (percorsomigratorio)، وهو واقع حال ببلدان الوصول، نتيجة التقارب الحاصل في العقود الأخيرة بين عملية تضخم التعذيب ("أزمة التعذيب") وتدهور ظروف الهجرة ("الحرب على المهاجرين الوافدين (immigrati)").

يحلل المقال العوامل المتعددة الكامنة وراء هذه العمليات، مؤكداً أن تعذيب المهاجرين الوافدين ظاهرة عالمية لها علاقة وثيقة بتشدد سياسات الهجرة، وبالديناميكية الثلاثية: تعقيد شروط الاستقرار (precarizzazione)، وإسقاط شرعية الهجرات (بالتجريد من حق الإقامة) (clandestinizzazione)، وتجريمها (criminalizzazione)، واستفحال وتفاقم العنصرية. وقد عملت هذه العناصر، إضافة إلى ظواهر اجتماعية معاصرة: كالبترديغم الأمني، وسياسات الخوف، والاحتجاز التعسفي، ونظريات القانون الجنائي للعدو، على تعزيز إنتاج سياقات وبيئات وأوضاع تسمح بممارسة التعذيب.

الكلمات المفتاحية: التعذيب. المعاملة غير الإنسانية. الهجرة النازحة. العنصرية. التأمين

*المقال مقتطف من المجلة المحكمة: "اعرف أوروبا واعرف عن أوروبا، العدد الخامس". (عنوان العدد هو: "التعذيب والهجرة"، إشراف فابيو بيروكو، منشورات جامعة كافوسكري، 2019، البندقية، من صفحة 9 إلى صفحة 38. مع بعض التعديلات التي قام بها الكاتب في هذا المقال. رابط المجلة هو: t.ly/TAKd). وقد شارك في هذا العدد سوسولوجيون وكتاب من مختلف جامعات أوروبا وأمريكا، ويعتبر المقال مقدمة العدد، إلا أن الكاتب قد أعاد صياغته وتعديله مضيفاً بعض المستجدات التي اقترنت بجائحة كورونا. وهذا المقال الذي بين يدي القارئ، بالتعديلات التي لحقته، لم ينشر بعد في أي مكان، ونعرضه مترجماً إلى العربية استناداً إلى النص الأصلي كما وضعه صاحبه بلغته الأصلية بما في ذلك الملخصات.

*سوسولوجي إيطالي يدرس السوسولوجيا بجامعة كافوسكري بالبندقية، رئيس ماستر الهجرة ومنسق مختبر البحث السوسولوجي. يهتم باللامساواة والهجرة، والعنصرية والتحويلات في العمل. البريد الإلكتروني: fabio.perocco@unive.it

Abstract:

The article examines the relationship between torture and migration, highlighting how torture has become a structural element of the migratory experience in the majority of the world; sometimes torture is the cause for departure, it is a frequent experience along the migratory path, it is a reality that migrants are sometimes forced to confront in receiving countries. This is specifically the result of the convergence between the amplification of torture (the “torture crisis”) and the worsening of the conditions of migration (the “war on migrants”).

The article analyzes the different factors underlying these processes, highlighting that torture against migrants is a global phenomenon that has a close link with the tightening of migration policies, the three-fold process of precarization, illegalization and criminalization of migration, the escalation of racism. All elements that, together with some social processes of contemporary society – the securitization policies, the politics of fear, hyper-detention, the theories on the criminal law of the enemy – promote the production of contexts, environments, and situations permeable to torture.

Key words: torture, inhuman treatment, migrants, racism, securitization.

1- مقدمة:

ينخرط التعذيب، وهو أشد أشكال العنف الذي يهدف حتما إلى إخضاع الشخص المعتذب إخضاعاً تاماً، في العلاقات الاجتماعية غير المتكافئة (الإنتاجية، والطبقية والعرقية، والجنسية)، إنّه التعبير عن علاقات القوة غير المتكافئة التي تروم إذلال الشخص، وتدمير جسدياً ونفسياً، لجعله أحرص ودون أمل لا حاضراً ولا مستقبلاً.

فبتجريدته للشخص من إنسانيته يدمر مشاريع وآمالاً للاستقلالية، والحرية والتضامن، سواء بالنسبة إلى الشخص الذي تعرض إليه أو المحيطين به. سواء تعلق الأمر بالتعذيب القضائي (المعاقبة، أو انتزاع المعلومات)، أو بالتعذيب السياسي (من أجل القضاء على الأعداء، أو المعارضين؛ أو من أجل إرهاب شخص ما). للتعذيب بعد اجتماعي يتجاوز كل الذين تجرعوا ويلاته بشكل مباشر: فهو يهدف إلى الحد من حرية التفكير وحرية عمل الشخص الذي يقع عليه فعل التعذيب ومحيطه، كما يهدف إلى تحذير المجتمع برمته والمجموعات المتمردة على النظام القائم. إنه تحذير موجه إلى كل من سولت له نفسه أن يعارض الطبقة المهيمنة، التي تنتهك قوانين النظام القائم (Scott, 1999). وهو طريقة متشددة في تأكيد سلطة الطبقة المهيمنة من خلال إنتاج الخوف الاجتماعي (Lalatta Costerbosa, 2016)، كما أنه جزء لا يتجزأ من عملية الحفاظ على الهيمنة الاجتماعية، وآلية لتأكيد استغلال طبقة اجتماعية أو مجموعة اجتماعية لطبقة أخرى أو مجموعة أخرى استغلالاً مادياً، وفرض مجموعة مهيمنة {طبقة، أو طائفة مغلقة} لوجهة نظرها على مجموعة أخرى مهيمن عليها، بصفتها إجرامية، عدوة، خارجة عن القانون. تتم ممارسة التعذيب على الأفراد من أجل تدمير هوياتهم، وشخصياتهم. إنه يغرس الرعب في محيط المعتذب، كما ينشره في المجتمع من أجل فرض الصمت الاجتماعي. هو، كما يؤكد بوتلير (Butler, 2009) جزء من "المهمة الحضارية (missione civilizzatrice) التي تتبّعها الطبقات المهيمنة والموضوعة في الواجهة من طرف ممثلي السلطة القائمة.

إنه عنصر أساس للهيمنة والرقابة على الأفراد، وعلى الجماعات التي يتم اعتبارها خطيرة، أو منحرفة، أو مخربة. كما يعتبر ممارسة عادية تم تطبيعها، وهو موجه ضد الأشخاص الذين تم اعتبارهم ذوي عادات ضارة، أو خطرين، أو متمردين على النظام الاقتصادي والسياسي المهيمن. فهو طريقة للإذلال، والاضطهاد، والاحتقار من خلال تأكيد تفوق المعتذب على المعتذب. المعتذب الذي ليس فقط جلاداً يمارس فعل التعذيب، بل هو أيضاً الشخصية الجماعية التي تخلق الظروف الملائمة لهذا التعذيب، والتي تسلح بشكل مباشر أو غير مباشر يد المعتذب. إنه نتيجة لاستمرار ممارسات العنف المنبعثة من مراكز السلطة ومن المؤسسات، من أجل إخضاع الأشخاص الذين تم اعتبارهم مصدر تهديد أو تائرين.

وبالتالي وجب وضع التعذيب، الذي لا يعتبر حدثاً غير مألوف ولا فعلاً شاذاً أو معزولاً تم اقترافه من طرف وحوش أو مجرمين مجانين، في إطار منطلق الإنتاج الاجتماعي له (Gjergji, 2019; Hajjar, 2013; Mackert, 2015; Roberts, 2008)؛ بل هناك جذور اجتماعية نظامية له كعلاقات اجتماعية للإخضاع. فالمجتمع والظروف ينتجانها ويجعلانها طبيعياً: فهو لا يوجد بطريقة معزولة واعتباطية، بالعكس، إنه

موجود ضمن سياقات، وعلاقات اجتماعية، وروايات بعينها، هكذا في كل سياق تاريخي وسياسي واجتماعي وثقافي، هناك حضور لعملية تعذيب محتملة تجعل من بعض الأفراد أو مجموعات أشخاص عرضة إليه (Ju-bany, Pasqualetto, 2019).

رغم أن القوانين الدولية قد أقرت منعه منعاً مطلقاً، إلا أن التعذيب اليوم يعتبر ظاهرة منتشرة جداً في كل بقاع العالم، وهو قضية عادية جداً، وممارسة شائعة ومنظمة: فقد كانت 132 دولة من أصل 192 تمارسه خلال العشر سنوات الماضية، بشكل منهجي، إلى حد ما (Cassese, 2011, p. 143)؛ كما تمت ممارسته سنة 2015 من طرف 122 بلداً (Noury, 2016, p.113)، ليرتفع العدد إلى 144 دولة مورس فيها¹. إنّه في الواقع ظاهرة كونية تهّم العالم بأسره، حيث إنه يتم الحديث عن أزمة التعذيب العالمية. وضمن هذا التوجه، فالمهاجرون النازحون والمهاجرون الوافدون هم في الغالب ضحاياها (Pérez-Sales, 2018)؛ هم الأكثر تعرضاً إليه بشكل خاص، في السياق العام لسياسات الهجرة المتشددة والنمو المهول للعنصرية، هم موضوع التعذيب والمعاملة غير الإنسانية، من أجل ترهيبهم أو من أجل ابتزاز الأموال منهم. هناك نقص في المعطيات المتعلقة بتعذيب المهاجرين النازحين، إلا أن هناك بعض التقارير التي تورد أن 75٪ من المهاجرين القسريين هم ضحاياها (Sigvardsson et al., 2016)؛ ثلثا الضحايا الذين دعمهم صندوق الأمم المتحدة للتبرعات لضحايا التعذيب (UN Voluntary Fund for Victims of Torture) (Unvfvf, مهاجرون ولاجئون، 2017)؛ ويعتبر التعذيب والمعاملة غير الإنسانية في السياقات الهجرية حقيقة جارية بها العمل في أوروبا، خاصة على طول الحدود، وخلال الاحتجاز، وأثناء الترحيل والإعادة القسرية (Fra, 2017, 2018; Melzer, 2018).

يحلل هذا المقال، ذو الطابع النظري والنقدي، ظاهرة تعذيب المهاجرين النازحين والمهاجرين الوافدين (immigrati)، والمعاملة غير الإنسانية في حقهم، حسب نظرية الإنتاج الاجتماعي للتعذيب. وسأحيل فيه إلى التعذيب بمعناه الواسع، والعام، وليس بالمعنى القانوني الدقيق للمصطلح، بما في ذلك العنف المتعمد². يسلط المقال الضوء على ظاهرة التعذيب التي أصبحت عنصراً بنوياً لتجربة الهجرة؛ إنّه سبب الانطلاق أحياناً، وهي في الغالب تجربة على مدى المسار الهجروي، كما أنّه أحياناً حقيقة يتقاسمها المهاجرون الوافدون في بلدان الوصول. ويكون هذا خاصة نتيجة التقارب بين تضخيم التعذيب وتدهور ظروف الهجرة. فقد وجد المهاجرون الوافدون أنفسهم في العقد الأخير بين مطرقة "أزمة التعذيب" وسندان "الحرب على المهاجرين الوافدين". يحلل المقال، أيضاً، العوامل المتعددة الكامنة وراء هذه العمليات، مؤكداً أن تعذيب المهاجرين ظاهرة عالمية لها علاقة وطيدة بتدهور ظروف الهجرة، وعمليات تعقيد شروط استقرار الهجرات، وإسقاط شرعيتها، وتجريمها، والنمو المهول للعنصرية، كل هذه العناصر تنضاف إليها

1-AI, <https://www.amnesty.org/en/get-involved/stop-torture/> (2019-11-10).

2-فالتعذيب والمعاملة غير الإنسانية والمعاملة الحاطة بالكرامة هي مفاهيم، كما هو معروف، متميزة، وذات تعريفات قانونية مختلفة.

عدة ظواهر اجتماعية للمجتمع المعاصر، بدءاً من السياسات الأمنية، وصولاً إلى تعزيز إنتاج سياقات، وبيئات وأوضاع تسمح بممارسة التعذيب.

2- بقاء التعذيب:

ساهمت مختلف العوامل في بقاء التعذيب¹، من بينها: أحيل أولاً وقبل كل شيء على الصعود الصارخ للإيديولوجيا الأمنية، وسياسات الأمن² (Bigo, 1998, 2005, 2014; Wacquant, 1999)، صعوداً شكل عملية عميقة، دامت لعقود طويلة، ومتعددة الأشكال، وهي جزء لا يتجزأ من نموذج إدارة المجتمع المعاصر، هي عنصر متفشي في الحياة اليومية. فبراديفم الأمن، مؤسس على الإنتاج المؤسسي للأمن الاجتماعي وعلى التشكيل الاجتماعي للمشاكل العام للأمن، سهل الرضوخ للتعذيب والمعاملة غير الإنسانية والحاطة بالكرامة، تحت ذريعة "أن الناس من يطلبه لأنهم لا يحسون بالأمان"، في حين أنهم لا يشعرون بالأمان بسبب عدم الاستقرار البنوي للحياة الاجتماعية، وقد تم تجسيد نظام الحقيقة هذا في مجموعة من السياسات الأمنية، وممارسات المراقبة الاجتماعية، وظواهر عسكرية الحياة اليومية، التي تسهل بطريقة أو بأخرى ممارسات التعذيب.

أحيل أيضاً على سياسات الخوف، وخطاب وثقافة الخوف (Furedi 1997, 2018; Glassner 1999; Skoll; 2010 Wodack 2015) الذي يعد انتشارهما عملية عميقة بدورها، دعمت الإنتاج الاجتماعي لعدم الأمن وتأمين (Securitarizzazione) المجتمع، مع دول وخبراء الخوف اللذين يعتبران أبطاله الرئيسيين. فقد دعمت عولمة الخوف تشكيل سياقات تؤيد التعذيب؛ وغدت الظروف الاستثنائية، الطارئة التي ينتعش فيها. أحيل، بعدها، على تراجع الدولة الاجتماعية وصعود الدولة المعاقبة بموازاة معها (Wacquant, 2002) مع تعزيز آليات التمييز، والعنصرية والإقصاء، فقد كان للدولة دور ريادي في خلق عدم المساواة؛ خاصة وأنها كانت أحد الأطراف الرئيسية في العملية المزدوجة للإنتاج الاجتماعي للاستبعاد وتجريم الاستبعاد الذي تم إنتاجه اجتماعياً. أكد فاكون (Wacquant, 2009b) العلاقة الوثيقة الموجودة بين العنف الدولة وصعود الدولة الجنائية في سياق النمو المتزايد لتجريم الفقراء، حيث إن خطر تعرض الأشخاص الذين يعيشون على هامش المجتمع للتعذيب أمر وارد وهو جزء من جهاز الرقابة على واقعهم اليومي، تحول الدولة من دولة الرفاه (welfare) إلى دولة الحرب (warfare) عن طريق العمل (workfare) -إضافة إلى أن الانزلاقات الاستبدادية، التي تهم كلاً من الدولة والمجتمع، قد سهلت حضور مناخات مفتوحة على التعذيب في مختلف بلدان العالم.

1- أنظر Cohen, Corrado, 2005 من أجل إطار عام.

2- هناك أكثر من مائة شركة في العالم منتجة لوسائل التعذيب. إنها صناعة مثمرة جداً، التي، بالإضافة إلى صناعة الأمن، تنتج عدة أجهزة كهربائية، ومواد كيميائية وبخاخات، ورغوات، من أجل نظام التعذيب. نظام يعمل بطريقة متأنية ودقيقة، (حتى في حالة الإخفاء الذاتي)، الذي يتم الاعتماد فيه على مختلف الشخصيات "الخبيثة" من بينهم أطباء. فممارسة التعذيب مهيكلية. لكنها أيضاً ظواهر مبنية ومبنية.

هناك عامل آخر وهو مجموعة من نظريات سياسية، وقانونية، وخطابات عامة تبرر التعذيب، باسم حالة الضرورة، والاستثناء، والطوارئ، والأمن الوطني، متخلين بذلك عن الحقوق الأساسية، وعن دولة القانون. هذه النظريات، تم تأكيدها بشكل خاص في الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر، وتتوافق مع تشريعات مناهضة للإرهاب، يؤكدون أهلية التعذيب في الحالات الاستثنائية من أجل مصالح الدولة. فنظريات كل من ديرشويت (Dershowitz, 2002, 2004) عن "التعذيب الخفيف والقانوني" ونظيره جاكوب (Jakobs, 2009) عن القانون الجنائي الخاص بالعدو (*Feindstrafrecht*)، الذي يعترف "بالتعذيب القانوني"، سهلتا خلق سياقات مؤيدة للتعذيب. فالزعتان الاستثنائية والاعتباطية، اللتان تعتبران عنصرين مميزين بنيويا للهجرة الوافدة، يتداخلان مع استثنائية واعتباطية القانون الخاص للعدو. أحيل، في النهاية، على ظروف الحياة القاهرة والاحتجاز في معظم معتقلات العالم. على الرغم من بعض الخطوات الخجولة إلى الأمام التي وقعت في العقود الأخيرة، إلا أنه لم يحدث هناك تحول حقيقي في ظروف الاعتقال. بالعكس، كانت هناك إعادة تشكيل لنظام السجون حول رؤية تتمحور حول سجن مركزي، حول منظور أمني متشدد وعقابي للاعتقال، التي ترجمت في عدة بلدان إلى ظاهرة مزدوجة للاعتقال التعسفي (Wacquant, 2013). وتفاقم ظروف السجن (الازدحام، وتدهور حالة البناء والأجواء المعيشية، وتردي ظروف جودة الحياة)¹.

3- التعذيب والهجرة بين مطرقة "أزمة التعذيب" وسندان "الحرب على المهاجرين الوافدين":

كانت علاقة التعذيب بالهجرة موجودة منذ الأزل، وليست حتما موضوعا وليد اللحظة، لكنه اليوم، أكثر حيوية من أي وقت مضى، وإن كان بأشكال مختلفة مقارنة مع الماضي. ويرجع هذا الإصرار إلى أسباب مختلفة، من بينها الخصائص البنيوية للظروف المعاصرة للهجرة والخصائص الحالية لسياساتها. فإذا كانت إدارة الهجرات، في العقود الأخيرة، قد هيأت على تكوين حالات، وظروف، ومناخات مؤيدة للتعذيب في حق المهاجرين الوافدين، فإن مرحلة الحرب المعلنة عليهم قد غذت وضاعفت وفاقمت هذه الأوضاع في السنوات الأخيرة. فقد كانت هذه المرحلة نتيجة اتجاهات وعناصر كانت حاضرة في العقد السالف: عولمة سياسات الهجرة التقييدية، والانتقائية والقمعية؛ توسيع وتفاقم الدعاية المعادية للمهاجرين الوافدين؛ تعميم العنصرية المؤسسية، حيث دول نصف العالم يتبارون من أجل جعل ظروف الهجرة والظروف المعيشية للمهاجرين الوافدين متدهورة. فعسكرة سياسات الهجرة، وتأمين الحدود، ونقلها خارج أوروبا، واعتماد أجهزة ردع جديدة، وإسقاط الشرعية عن الهجرة، وخصخصة حكمة الهجرة، وتجريم المهاجرين الوافدين وتمثيل الهجرة كجريمة، وتوسيع الاقتصاد السري والاستغلال البشع للعمالة، وجعل حركات الهجرة في يد التنظيمات الاجرامية، والاعتقال في مراكز الاحتجاز كعملية 'استقبال' مألوفة،

1- في البرازيل، حيث ظاهرة الاعتقال التعسفي هي أداة رقابة اجتماعية في بلد يمثل أحد أسوأ مؤشرات عدم المساواة في العالم، النظام الذي يهيكل الاعتقال الجماهيري هو المجال الأكثر خصوبة لممارسة التعذيب ويعتبر المهاجرون الوافدون، في هذا السياق، من بين الضحايا الرئيسيين لهذه العملية، في حين أن الخلط بين الاعتقال أو الطرد هو عامل إضافي للتعرض للتعذيب.

والرفض وإعادة القبول (القانوني واللاقانوني)، وتصوير المهاجرين الوافدين على أنهم غزاة، واستغلاليون ومجرمون، ووباء على الأمن الوطني: كلُّها عناصر شجعت على تكوين أرضية متجاوبة ومشجعة على ممارسات التعذيب والمعاملة غير الإنسانية (من طرف مسؤولين حكوميين وغيرهم)¹. إن الحرب على الهجرات قد خلقت ظروفًا مسبقة وسياقات مشجعة على التعذيب في كل مكان، حيث إن ظاهرة تعذيب المهاجرين الوافدين يتم تقديمها كظاهرة عالمية².

وقد سُنت حرب على المهاجرين النازحين القادمين من بلدان جنوب العالم معتبرين أن الهجرات قادمة من أفريقيا والشرق الأوسط إلى أوروبا، وشارك في هذه الحرب بلدان أوروبية منفردة، والاتحاد الأوروبي، وقطاعات واسعة من وسائل الإعلام، والعديد من الأحزاب السياسية، ومنظمات شبه وطنية.

أعطى لاتفاقية شينكن وجه فظ، عبر عدة تشريعات وبروتوكولات ومعاهدات وقوانين ومذكرات واتفاقيات، مقربين أدوات ووسائل سياسة هجرة أكثر تقييداً. هو مسار بدأ سنة 2006 مع عملية رباط للوصول بعدها إلى الإغلاق شبه التام للحدود (اتفاقية المفوضية الأوروبية 2020 حول اللجوء والهجرة) من خلال عملية الخرطوم (2014)، واتفاقيات مالطا (2015)، والاتفاقية المنعقدة مع تركيا (2016)، ومذكرة إيطاليا-ليبيا (2017) والمعاهدات الخاصة اللاحقة. تعزيز الحدود، وتحويل إقامتها إلى بلدان الانطلاق أو العبور وإقامة عمليات الضبط والمراقبة خارج الحدود الأوروبية بأفريقيا ودول البلقان. وخلق معسكرات احتجاز المهاجرين النازحين في البلدان الأصلية للهجرة أو بلدان العبور، والطردي الفردي والجماعي عبر البحر والبر، وخصخصة القانون الدولي وقانون حكام الهجرة: كلُّها عناصر أنتجت تدهورا حقيقيا لمسار الهجرة وظروفها، إضافة إلى الزيادة في جعل المهاجرين الوافدين في وضعية لا قانونية. وقد سهلت هذه العناصر المعاملة غير الإنسانية. حيث إن التعذيب أصبح تجربة تتكرر على طول مسار الهجرة؛ من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى عبر تونس، والمغرب (Gadem, 2018; Migreurop, 2007; Msf, 2013)، وليبيا (2013؛ Veglio, 2018؛ Unsmil, Ohchr, 2013, 2016؛)؛ وإسرائيل (Guarnieri Jaradat, 2017)، لقد أصبح التعذيب عنصر سفر "عادي". فقد أدت كلٌّ من لا مركزية الحدود الأوروبية في البلقان، على طول الحدود بين البوسنا وصيربيا وكرواتيا وسلوفينيا، والمقاربة العقابية في حق المهاجرين النازحين، إلى العنف والمعاملة المهينة، وظروف حياة كارثية (2018b) (AI, 2019; Msf, 2017b; No Name Kitchen, 2018a). لكن الوضعية بخصوص الهجرة من أمريكا المركزية إلى الولايات المتحدة عبر المكسيك تبقى متشابهة (Msf, 2017a; Unhcr, 2019; Unicef, 2018).

ولقد ساهمت وسائل الإعلام في الحرب على المهاجرين النازحين بشكل كبير، حيث عملت على تقديمهم بطريقة مهووسة وملحة على أنهم غزاة قادمون من عوالم متخلفة ومريضة وجراد مفترس للرفاه الأوروبي،

1- هذا ما أكدته حتى المقرر الخاص للأمم المتحدة عن التعذيب، الذي يعتبر أن سياسات الهجرة القمعية هي سبب التعذيب والمعاملة الحاطة بالكرامة (United Nations, HRC, 2018).

2- لهذا كله آثار سلبية حتى في البلدان الأوروبية، حيث إن الحرب على المهاجرين النازحين والمهاجرين الوافدين تحدد امتداد نهج النقط الساخنة *hotspot approach* على كل الهجرات النازحة المتواجدة في أوروبا. كنوع من تأثير الهالة: الشك، والمراقبة الملفتة للانتباه، والاستثناء، تقع كلها على عاتق المهاجرين الوافدين، مما يزيد من خطر العنف والمعاملة المهينة في حقهم.

كسالى ذوو غرائز حيوانية أكثر دونية، وحاملون للإجرام. وقد أقروا بذلك تمثلا سلبيا بالمطلق يغذي الكراهية والرفض تجاههم. لقد خلقت وسائل الإعلام تمثلا ذا أبعاد عميقة للغريب، وشجعت على نهج سياسات عقابية، مهينة بذلك الأرضية للعنف، والاعتداءات والتعذيب.

وشاركت عدة أحزاب سياسية بدورها في الحرب على المهاجرين النازحين، فعملوا على ربط الهجرة الوافدة بقضية عسكرية وقضية أمن وطني يجب تسليمها إلى القوات البحرية وشرطة الحدود، وحفزوا العامة من الساكنة المحلية بإدانتها، بإقناعهم باحتلال موقع متميز من السلم الاجتماعي وأن يحظوا بمعاملة متميزة من قبل الدولة، وحثوا الساكنة المحلية على الحفاظ على مسافة معقولة بينهم وبين المهاجرين ومراقبة اللاجئين بانتباه.

ولم تغب مشاركة المثقفين والمفكرين في هذه الحرب، فقد ساهموا في شرعنة (إضفاء الشرعية) الخطاب العام عن المهاجرين النازحين على أنهم مختلفون جذريا (الأخر الوهمي)، ويجب إبقاؤهم خارج الأراضي الأوروبية أو عزلهم بتهميشهم. وقد تهادى الخطاب العام، في الوقت نفسه، في تمثيل المهاجرين الوافدين كتهديد عالمي، يجب الاحتماء منه في كل جوانب الحياة: في العمل، وفي البيت، وفي المدارس، وفي الرفاه، وفي الحياة المعيشية في الأحياء، وفي الصحة العامة، وفي الأمن الفردي والوطني، والساكنة المحلية، والتراث الجيني، والثقافة والهوية.

أراد هذا الغضب المعادي للمهاجرين الوافدين منع أو إبطاء عملية تجذرهم الاجتماعي، لأنه يجعل قوة العمل الأجنبية أقل انصياعا وأقل مرونة وأقل إتاحة، وأقل تكلفة. هكذا، تراهن كل القوى الاجتماعية دائما فقط على الهجرة الوافدة المؤقتة والدائرية (Perocco, 2019)، أو على توظيف العمال المؤقتين، دون أسر، بأواصر اجتماعية ضعيفة مع مجتمع الوصول ومعرفة هشة بالبلد، الذين يضغطون على أنفسهم نظرا إلى احتياجاتهم الاجتماعية، ولاعتبار الطبيعة المؤقتة لحضورهم، لكنهم يملكون موردا ثمينا لصالح (الشركات والبلدان 'المضيفة'): الإتاحة المطلقة لكفاءة العمل لزمن محدد. تتجاوز السياسات الداعمة للهجرة المؤقتة، سياسات الهجرة التقليدية للبلدان الأوروبية والاتحاد الأوروبي وتدمج في الوقت نفسه سياسات الدول الأوروبية التقيدية والقمعية، مأسسة (إضفاء الطابع المؤسسي عليها) عدم استقرار الشغليين الوافدين وجاعلة من الهجرة المؤقتة القناة الوحيدة للدخول النظامي (Gjergji, 2016).

فقد كثفت عملية عرقلة شروط الاستقرار (precarizzazione) المتعددة هذه، ولا أنظمة الهجرات (اسقاط شروطها النظامية أو القانونية)، وتشظيتها، من تكثيف سلعة قوة العمل الأجنبية، مقربة إياها إلى ظروف أداة عمل محركة للعمل، وإلى حالة "الشيء"؛ فعملية السلعة المتشددة لقوة العمل الأجنبية هذه هي عنصر إضافي شجع على تكوين سياقات مفتوحة على الممارسات المهينة.

ليس لغزا ولا مبالغة القول إن سياسات الهجرة بالدول الأوروبية ودول الاتحاد الأوروبي تساهم في تغذية - بشكل مباشر أو غير مباشر- التعذيب ضد المهاجرين الوافدين. أحيل بوجه عام على العناصر التي سبق ذكرها؛ أحيل خاصة، مثلا، إلى نقل الحدود الأوروبية إلى افريقيا، التي أفضت إلى خلق معسكرات احتجاز ببلدان الانطلاق والعبور، (خاصة بدول شمال افريقيا، وغيرها) والتي حدثت في إطار عملية تمديد (إلى

إفريقيا، وتركيا، وبلدان جنوب شرق أوروبا) منهج النقاط الساخنة (*hotspot approach*) للاتحاد الأوروبي التي تم افتتاحها سنة 2015. انتشار معسكرات الاحتجاز بمختلف الدول الإفريقية (خاصة في البلدان الساحلية) جعلت هذه البلدان بؤرا ساخنة كبيرة في الهواء الطلق. فمعسكرات الاحتجاز في ليبيا مدارة من طرف قوات الشرطة الليبية، ومن العسكر الليبي، ومن خفر السواحل الليبية، ومن الميليشيات الليبية، إلا أنّ قبولهم وتنظيمهم قد تمّ من طرف الدول الأوروبية¹. فالجلادون في المراكز الليبية هم من الساكنة المحلية (وقد يكونون من المهاجرين النازحين أحيانا)، إلا أن أوروبا قد قدمت مساهمات أساسية في تكوين سياق الاحتجاز². وقد تأسست العملية الثلاثية: عرقلة شروط الاستقرار والعسكرة والاستعانة بالمصادر الخارجية فيما يخص سياسة الهجرة، تأسست في الغالب على عقد اتفاقيات، (علانية أو سرية) ممولة من أجل مراقبة واحتواء حركات الهجرة، والقبول الانتقائي، والطرده، وإعادة القبول والإعادة القسرية أو شبه القسرية للمهاجرين النازحين. حيث إن مذكرة اتفاق إيطاليا. ليبيا، في هذا السياق، لم تمر بتاتا من البرلمان الإيطالي، فقد تم تفويض سلسلة من مهام المراقبة والإدارة تعاقديا، إلى مخفر الحدود الليبي والميليشيات المحلية، (من بينها تفويض مهام الإعادة القسرية عبر البحر إلى ليبيا) التي تم فيها التحايل على اتفاقية جنيف بشأن وضعية اللاجئين ومبدأ عدم الإعادة القسرية. بهذا الخصوص، فإنّ (Algotino, 2019)، في تأكيده أنّ حظر التعذيب يخفق أمام سياسات الانغلاق وتسليم الحدود إلى مصادر خارجية، ويحذر من أن اتفاقيات إعادة القبول رغم احتوائها دعوات رسمية لحماية الحقوق الأساسية، حينما يتم إمضاؤها مع دول مثل ليبيا، فإنه يتم انتهاك حظر التعذيب والمعاملة اللإنسانية أو الحاطة بالكرامة خارقين مبدأ عدم الإعادة القسرية. يمكن حدوث هذه الانتهاكات حتى في حالة الإعادة غير المباشرة أو عندما توكل لدول العالم الثالث مهام المراقبة، وتحديد الهوية، والاحتجاز. تحدث الانتهاكات أيضا مع سياسة إغلاق الموانئ سواء تعلق الأمر بظروف الإقامة على متن السفن (وهي في الواقع ظروف احتجاز) أو تعلق، تتحدث الكاتبة لسبب وجيه، بنقل التعذيب القانوني وتسليمه إلى مصادر خارجية.

فبعد الاحتجاز في بلدان العبور هناك التجريم (*criminalizzazione*) في بلدان الوصول. فطالبو اللجوء، في إسبانيا، وخاصة ضحايا التعذيب منهم، لا يعانون فقط من قصور وعدم كفاءة نظام اللجوء، بل كذلك من إمكانية التعذيب المنتجة من الاستعمال المباشر للعنف في تطبيق سياسات الهجرة العقابية (Jubany et al., 2019). في سياق تصاعد تجريم الهجرات، وعنف الموظفين العموميين في تطبيق سياسات الهجرة التي يتم اعتبارها عادية، كنتيجة للاستعمال الشرعي للقوة من أجل حماية السيادة الوطنية. حتى أولئك الذين حصلوا على نوع من الحماية الدولية معرضون على كل حال إلى المخاطر بسبب تعزيز الأمن على طول الحدود. حيث الاحتجاز والترحيل متواصلان، مما يعرضهم إلى العنف والمعاملات المهينة. وتشجع هذه الممارسات على «تكرار التعذيب في المجتمعات الليبرالية الحديثة في أشكاله المعاصرة ومكانتها في آليات

1- حتى أن مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان قد أنهى يوم 14 نونبر 2017 التعاون بين الاتحاد الأوروبي وخفر السواحل الليبية «بالإنساني»: t.ly/QCFW (2019-11-29).

2- قوات الشرطة الليبية، الذين يبيعون المحتجزين -الذين يصيرون أحيانا في حالة عبودية- للمنظمات الإجرامية يتم تدريبهم وتزويدهم من طرف الدول الأوروبية، وفي مقدمتهم إيطاليا

مراقبة المستبعبدين اجتماعيا، ومن بينها سياسات وممارسات مراقبة الهجرة التي تلعب دورا مركزيا». وفي الوقت ذاته، عدم الاعتراف بهذا العنف باعتباره انتهاكا لحظر التعذيب «يساهم في تطبيع وإضفاء الشرعية على ممارسة القوة في تعزيز سياسات الهجرة» (Jubany et al., 2019, p. 131). يشكل استهداف نظام العنف في بلجيكا، للمهاجرين دون وثائق وأبنائهم داخل مراكز الاحتجاز شكلا من أشكال العنف؛ وتمثل المعاملات غير الانسانية والمهينة، التي تقع في المراكز، شكلا خاصا من تعذيب مراكز الاحتجاز النموذجي (Ouali, 2019).

فالتعرض إلى الاعتقال كمهاجرين وافدين¹، والاعتقال كجواب تلقائي للهجرة "غير النظامية"، وعودة الاعتقال المؤسستي كنموذج لإدارة الخلافات ومراقبة الفقراء، والطرده والترحيل القسري، وخلق سياقات مؤسسية، وسياسية، وإدارية وثقافية معادية للمهاجرين الوافدين، كلها عناصر سهلت التعذيب والعنف. فقد اتسمت سياسة هجرة "صفر تسامح" التي اتبعتها إدارة ترامب في الولايات المتحدة في الحدود المكسيكية بفصل العائلات واحتجاز الأطفال في ظروف لا إنسانية في غالب الأحيان. وقد تأسست هذه الممارسة على تجريم طالبي اللجوء دون اتباع الإجراءات القانونية الواجب اتباعها، مما أدى إلى صدمات نفسية طويلة الأمد لكل من الآباء والأطفال. وقد سلط (Mossetal, 2019) الضوء على أن المعاملة المهينة التي تم تخصيصها للمهاجرين الوافدين في الحدود الجنوبية والمحتجزين في مراكز الاحتجاز هي نتيجة نظام قانوني ونصوص قانونية، وقضاء، تأسسوا على منطق يوحد الاستعمار والوطنية والسيادة. إنّه نظام قائم على الرجل الأبيض (*whiteness*)، كموضوع الحق، وتفترض مبادئه الأساسية أنّ الفاعل الشرعي هو الأبيض، وكل ما عداه من تصنيفات غير بيضاء ك"آخرين، أجنب، وغرباء"، يمنع أو يقيّد دخولهم ومساواتهم في الحماية القانونية. هذه العوامل متجذرة بعمق في الوعي الثقافي للولايات المتحدة وقد أثرت بشكل سلبيّ في سياسات الهجرة لكل إدارة تعاقبت على حكم البلد مع الزمن، حيث إن سياسة ترامب نفسها لم تختراع شيئا، فقد أوجت فقط، بشكل متطرف، سياسة هجروية كانت في الأصل عقابية وتقييدية وجعلت من هذا التشدد ركيزة للسياسة الوطنية. فنظام التجريد من الإنسانية، والاحتجاز، والعقاب، وطرده المهاجرين الوافدين المتواجدين حاليا بالولايات المتحدة الأمريكية ليست من إبداع إدارة ترامب، بقدر ما هي ثمرة نظام قانوني له جذور عميقة.

وقد أغلقت كل بلدان العالم تقريبا (حوالي 195 بلدا) حدودها مع قدوم الوباء، وعززوا الرقابة، وفرضوا مزيدا من القيود؛ فإذا كان الأمر يتعلق في كثير من الأحيان بتدابير واجبة، فقد كان الوباء في بعض الأحيان ذريعة لتطبيق تدابير وسياسات هجرة أكثر تقييدا غير مبررة من الوباء. وقد قللت هذه العناصر، بطبيعة الحال، حركات الهجرة وحدت من عدد المغادرين، لكن، بالنظر إلى أن الأسباب الكامنة وراء الهجرات لم تتغير بالعكس، فقد أصبحت أكثر عمقا مع أزمة فيروس كورونا، فقد فاقموا وضعية عدة بلدان جنوب

1-انظر Ceccorulli, Labanca (2014).

العالم، وتفاقم عدم المساواة العالمية. واستمرت الهجرات ولو بطريقة أكثر صعوبة وأكثر مشقة، وأكثر خطورة، وأكثر تكلفة.

وقد أدى إغلاق الحدود، والموانئ¹، والقنوات القانونية، وتدهور سياسات الهجرة، والقيود الصحية، إلى تدهور ظروف الهجرة، سواء بالنسبة إلى أولئك للمهاجرين السائرين في درب الهجرة أو نظرائهم الذين انطلقوا أثناء الوباء. فقد تم تعليق المهاجرين النازحين أكثر من مرة ببلدان العبور، وفي المعابر الحدودية، وعلى طول مسار الرحلة؛ وتمت عرقلتهم دون سبل للعيش، ولا خدمات، مع قلة الاهتمام العام. فقد كان لتدهور ظروف الهجرة وقع كبير عليهم بجعلهم أكثر ضعفا؛ حيث إنهم شهدوا كيف أن خطر المعاملة اللاإنسانية قد ازداد مع الوباء، وكانوا موضوعا لتصاعد سوء المعاملة، والاعتصاب والعنف. فقد رسمت التقارير والسجلات الخاصة بالهجرة صورة قاتمة للغاية عنهم في مختلف جهات العالم: كفرنزويلا بالمنطقة الكولومبية، والحدود المكسيكية الأمريكية وأمريكا الوسطى، والهند، ومغرب البلقان، ومغرب أفريقيا جنوب الصحراء، ومغرب البحر الأبيض المتوسط. فقد تدرجت معظم الهجرات النازحة في اتجاه مأزق مظلم، لتقع بذلك بشكل أكثر في أيدي المهربين، والمنظمات الإجرامية للذين يعملان دون عوائق. وقد نتج عن حالة إغلاق الحدود، والفراغ القسري (غياب المنظمات غير الحكومية، والصحفيين، والإغاثة، والسلطات العامة) وحالة الطوارئ، إلى زيادة حجم الهجرات غير النظامية بشكل كبير، ونشأت خدمات جديدة مرتبطة بالتهريب (smuggling)، وتغيرت أنشطة التهريب متكيفة بذلك مع السياق الجديد، وغير المهربون الطرق والأساليب متكيفين بذلك مع الأوضاع الجديدة، وبإيجادهم لحلول جديدة. (Sanchez, 2020; Achilli, 2020).

4- العنصرية والتعذيب:

يجب وضع علاقة العنصرية بالتعذيب في السياق الحالي لنمو العنصرية المتسارع، نظرا إلى أن التعذيب كان، تاريخيا، عنصرا بنويا للعنصرية والاستعمار. لفهم علاقة التعذيب بالهجرة فهما عميقا من الضروري الفحص والتنقيب بشكل عميق عن علاقة العنصرية بالتعذيب.

تحيل العنصرية إلى علاقة استغلال مادية بين الأعراق، والطبقات والأجناس، في علاقة الهيمنة التي تتضمن لحظة أيديولوجية تطبع، وتبرر، وتشرعن الاستغلال (Basso, 2016)، هي الابن الشرعي للعبودية، والركيزة الأيديولوجية للنظام الاستعماري، وهي عنصر أساس ومكوّن عضوي للرأسمالية، فالعنصرية تجعل من هو في وضعية مادية في حالة دونية واستغلالية أكثر دونية بشكل مثالي. التمثيل الوحشي الجسدي منه والنفسي والأخلاقي للأسود، وتجريد المستعمّر من إنسانيته، والإعلان عن الدونية الطبيعية للشعوب الملونة، والتصنيف العرقي الذي يجعل ذوي البشرة السوداء دونيين، كانت كلّها وظيفية في المحافظة على علاقة الهيمنة الاجتماعية واستغلال الاستعمار الأوربي للشعوب المستعمّرة: شكّل الاستعمار الأساس

1- فقد ظهرت في البحر الأبيض المتوسط حتى سفن الحجر الصحي، وهي نقاط ساخنة عاتمة حقيقية، التي على متنها تم حجز مئات الأشخاص في بحر مفتوح لعدة أيام.

التاريخي والمادي للعنصرية كعلاقة اجتماعية وكأيديولوجيا. إنّه مذهب نخبويّ، معاد للمساواة، وهو نزعة تطوعية تحرض على النضال ضد الأعراق والطبقات الدونية. تسعى العنصرية إلى تكريس اللامساواة بين الأعراق، والطبقات، والأجناس والأمم، بجعلها سياسة دولة، أي سياسة عنصرية، بمعنى دولة عنصرية، أي برنامج وفعل حزبي. فالعنصرية تنتج، وتشرعن، وتحافظ، على اللامساواة: العنصرية هي اللامساواة، أكرر، هي اللامساواة. والتعذيب هو تجسيد للعنصرية على جسد المستعمر، المضطهد، هو أداة تستخدمها العنصرية في عملية التجريد من الإنسانية وإخضاع من يتم اعتباره دونياً أو متمرداً. إنه - أي التعذيب - وشم العنصرية الناري على جسد المستعمر، علامة تحيل على طابع الدونية. فإذا كان التعذيب بالنسبة إلى سارتر (1958) نظاماً، فإن هذا النظام بدوره هو جزء من نظام العنصرية القائم على اللامساواة بين الطبقات، والأعراق، والأجناس والأمم.

علاقة التعذيب بالهجرة مرتبطة اليوم بالصعود العالمي للعنصرية في العصر النيوليبرالي، الذي تميز في العقدين الأخيرين بالعنصرية المعادية للمهاجرين الوافدين، حيث أوروبا وأمريكا مركزاه الأساسيان، من هناك انتشر ليعم كل أقطاب العالم، ليصير ظاهرة حقيقية عالمية. وتعتبر *عنصرية الدولة* بطل هذا الصعود بلا منازع (Basso, 2010)، التي شكلت الدافع الرئيس للتمييز العنصري (المؤسساتي والفعلي) وأول منتج للعنصرية الشعبية المتفشية في عدة بلدان. في أوروبا، من رهاب الأجانب باسم الرفاه إلى العنصرية المحلية، من عنصرية انتقائية إلى مطاردة المجموعات اليمينية المتطرفة للمهاجر الوافد.

فقد أسفر تفاقم العنصرية المعادية للمهاجرين الوافدين عن تقليص حقوقهم الاجتماعية، وغذت التشدد في سياسات الهجرة، وضربت التعدد الثقافي عرض الحائط وحتى الانصهار الجديد من أجل الاستبعاد والرفض، وكان لها دور فعال في البناء الاجتماعي والسياسي للعنصرية الشعبية والشعور بالعداء من طرف الساكنة الأصلية في حق هؤلاء المهاجرين، مشجعين تكوين ظروف وبيئات مشجعة على ممارسات التعذيب.

فارتفاع ظاهرة التعذيب ضدهم مرتبط بالصعود الصاروخ للعنصرية المؤسساتية في السياق النيوليبرالي. فقد فتحت شيطنة المهاجرين الوافدين المؤسساتية الأبواب أمام سلوكات مهينة في حقهم، مجردين الأفراد، الذين تجرعوا مرارتها بشكل ملموس، من إنسانيتهم. يمثل هؤلاء المهاجرون، منذ عقود، مجموعة اجتماعية تم تجريدتها باستمرار من إنسانيتها، لتصير موضوعاً للتعذيب؛ وقد ساهمت الدول بشكل فعال في هذه العملية. فالإدارة العنصرية لحركات الهجرة لم تؤد فقط إلى انتشار الجدران في المناطق الحدودية ومراكز الاحتجاز، بل إنّها ساهمت أيضاً وبشكل حاسم، في تطبيع ميلشيات المواطنين ضد المهاجرين دون وثائق (*undocumented*) إلى رفض الاستقبال، وانتشار العنف مع ما يخلفه ذلك من إسالة الدماء بين صفوف المهاجرين الوافدين، إلى احتجاز القاصرين، وإلى مدهامات، واعتقالات واحصاءات مبنية على المتغير 'العرق'.

ففي إطار علاقة التعذيب بالهجرة، نجد أن ظاهرة المضايقات، والعنف الجنسي، والاعتداءات، التي تعرضت إليها النساء المهاجرات النازحات على طول مسار عملية الهجرة، بارزة بوضوح، سواء في بلدان

العبور، أوفي بلدان الوصول، في كلّ أنحاء العالم. يبدو أن العنف الجنسي يشكّل، من حيث العدد والمنهجية ومن حيث التوسع، طريقة محددة ومنهجية لإهانة المهاجرات النازحات وتجريدن من إنسانيتن والهيمنة عليهن.

5- الخاتمة:

يدمر التعذيب كرامة وشخصية المرء من خلال المعاناة الجسدية والنفسية اللتين يلحقهما بها. إنّه يلغي ويجرد الشخص من إنسانيته، أي يشيئه، ويجعل منه "وحشا بشريا"، أي "إنسانا دونيا" (Sartre, 1958; 17). صور سارتر في عرضه المسرحي: "أموات دون قبور" الذي تم عرضه سنة 1946، ضحايا التعذيب كأموات دون قبور، أموات فقدوا القدرة على الكلام وهم محطمون من الداخل: أشخاص أحياء جسديا لكنهم دون أرواح، لأنّ التعذيب كما سيأتي في المبحث التمهيدي في كتاب "القضية" لكتابه هنري (Henri Alleg)، «يجعل الجسد حيًا لكنه يقتل الروح» (Sartre, 1958, p. 19). فالتعذيب لا ينتهي بانتهاء العذاب، إنّه ينتج صدمات عنيفة على الذهن، والعقل، والجسد، التي تعاود الظهور واسترجاع لحظاتها بشكل ملح ويتجاوز الصدمة نفسها (Van der Kolk, 2015). فالمشكلة مرتبطة بالتذكر المستمر للعذاب الذي تم تجرعه، والعودة الهاجسيّة للصدمة، للإحجام الدائم للماضي الصادم في الحاضر الذي يضر ويشل المستقبل. ومع ذلك، يمكن لضحايا التعذيب أن يتبعوا مسارا يحولهم من ضحايا إلى شهود: بعد التجريد من الإنسانية (disumanizzazione)، سيتم عودة الأنسنة (riumanizzazione).

لأسباب المذكورة أعلاه، فضحايا التعذيب اليوم هم في الغالب مهاجرون، لاجئون أو طالبو لجوء. وللتعذيب عواقب متعددة على صحتهم الجسدية والعقلية (Mazzetti, 2005; Pérez-Sales, 2018): بالنظر إلى هذا، هناك ضرورة لتدابير خاصة للتسيير والتدخل النفسي والاجتماعي، وسياسات رفاة ملائمة من أجل حماية صحتهم. فقد احتل التعذيب والمعاملة غير الإنسانية، في الميثاق العالمي للاجئين (GCR)، الصادر 17 دجنبر 2018، حيزا كبيرا، حيث حث على اعتبار ضحاياهم كمستفيدين من السياسات العامة للاجئين. وطلب من الدول مزيدا من الجهود لمواجهة الاحتياجات الخاصة للناجين منه، وأشار إلى أحكام خاصة تتعلق بدعم الضحايا؛ تحث الدول على تبني "التدابير الرامية إلى تحديد وفرز وإحالة الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة على العمليات والإجراءات الملائمة والمتاحة" (UN, 2018a). وقد أصدرت لجنة مناهضة التعذيب (CAT) التابعة للأمم المتحدة 2018، مبادئ توجيهية جديدة تتعلق بحقوق اللاجئين التي تعزز حمايتهم من التعذيب الذي قد يطالهم بعد العودة (United Nations, 2018b). يعطيهم القانون الأوروبي الخاص بحقوق الضحايا والقانونين الخاصين باللجوء والاستقبال: الحماية القانونية والصحية والاجتماعية. إلا أنّ الوصول إلى الرعاية الصحية والنفسية وحاجات المهاجرين ضحايا التعذيب محدودة جدا في الواقع (Irct, 2016). فغالبا ما تكون الفحوصات الطبية الخاصة بتحديد المهاجرين ضحايا التعذيب ومرافق الاستقبال غير كافية (Fra, 2017). فأحيانا ما يكون لطلبات اللجوء وقع سلبي على ضحايا التعذيب وقد يفاقمون الصدمة؛ فغالبا ما يجد المهاجرون الوافدون ضحايا التعذيب صعوبة في الوصول إلى خدمات الحماية والرعاية بسبب عدم ثقتهم في السلطات ونتائج التعذيب النفسية (Unvft, 2017). لذلك مازال

هناك عمل كثير يتعين القيام به لمواجهة التعذيب ضد المهاجرين، سواء تعلق الأمر بجذوره، أو الاستجابات الاجتماعية للمهاجرين ضحاياه.



المراجع:

- 1- AI (2019). *Pushed to the Edge. Violence and Abuse Against Refugees and Migrants Along the Balkans Route*. Available at: t.ly/A8vD (2020.4.4).
- 2- Algostino A. (2019). Delocalizzazione della tortura e 'tortura di Stato'. Tra accordi di riammissione, esternalizzazione delle frontiere e chiusura dei porti. In: Perocco F. (cur.), *Tortura e migrazioni. Torture and migration*, Venice, Ca' Foscari Editions.
- 3- Basso, P. (2010). *Razzismo di stato*. Stati Uniti, Europa, Italia. Milan: Franco Angeli.
- 4- Basso, P. (2016). *Le racisme européen*. Paris: Syllepse.
- 5- Bigo D. (1998). Sécurité et immigration. *Cultures & Conflits*, 31-32: 13-38. DOI: 10.4000/conflits.539.
- 6- Bigo D. (2005). La mondialisation de l'(in) sécurité ? *Cultures & Conflits*, 58 : 53-101. DOI: 10.4000/conflits.1813.
- 7- Bigo, D. (2014). The (in)securitization practices of the three universes of EU border control: Military/Navy – border guards/police – database analysts. *Security Dialogue*, 45: 209-225. Doi.org/10.1177/0967010614530459.
- 8- Butler J. (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *British Journal of Sociology*, 59: 1-23. DOI:10.1111/j.1468-4446.2007.00176.x.
- 9- Cassese A. (2011). *L'esperienza del male*. Bologna: il Mulino.
- 10- Ceccorulli M., Labanca N. (2014). *The EU, Migration and the Politics of Administrative Detention*. London: Routledge.
- 11- Cohen, I; Corrado, R. (2005). State Torture in the Contemporary World. *International Journal of Comparative Sociology*, 46:103-31.
- 12- Dershowitz A. (2002). *Why terrorism works*. New Haven & London: Yale University Press.
- 13- Dershowitz A. (2004). Tortured Reasoning. In Levinson S., editor, *Torture: a collection*. Oxford: Oxford University Press.
- 14- FRA (2017). *Current migration situation in the EU: torture, trauma and its possible impact on drug use*. Vienna: FRA.
- 15- FRA (2018). *Fundamental Rights Report 2018*. Vienna: FRA.
- 16- Furedi F. (1997). *Culture of fear*. London: Bloomsbury.
- 17- Gadem (2018). *Coûts et blessures*. Rabat: Gadem, available at: is.gd/dLONxm (2019.11.26).

- 18-Gjergji I. (2019). *Sociologia della tortura*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- 19-Gjergji Iside (2016). *Sulla governance delle migrazioni*. Milano: Franco Angeli.
- 20-Glassner B. (1999). *The culture of fear*. New York: Basic Books.
- 21-Guarnierijaradat M. (2017). *The Unchosen: The Lives of Israel's New Others*. London: Pluto Press.
- 22-Hajjar L. (2013). *Torture: sociology of violence and human rights*. London: Routledge.
- 23-In Migrazione (2013). *0021 Trappola Libica. Indagine sulle condizioni detentive dei migranti in Libia e il viaggio in mare*, available at: [is.gd/DWipAp](https://www.is.gd/DWipAp) (2019.10.12).
- 24-IRCT (2016). *Falling through the Cracks: Asylum procedures and reception conditions for torture victims in the EU*. Copenhagen: IRCT.
- 25-Jakobs G. (2009). Aux limites de l'orientation par le droit: le droit pénal de l'ennemi, *RSC*, 1: 7-18.
- 26-Jubany O. et al. (2019). *Vulnerable to the System: Migration and Torture in Spain*. In Perocco F. (cur.), *Tortura e migrazioni. Torture and migration*, Venice, Ca' Foscari Editions.
- 27-Lalatta Costerbosa M. (2016). *Il silenzio della tortura*. Roma: DeriveApprodi.
- 28-Mackert J. (2015). The secret society of torturers: the social shaping of extremely violent behaviour. *International Journal of Conflict and Violence*, 9: 106-120.
- 29-Mazzetti M. (2008). Trauma and Migration: A Transactional Analytic Approach toward Refugees and Torture Victims. *Transactional Analytic Journal*, 8: 285-302. DOI 10.1177/036215370803800404.
- 30-Melzer N. (2018). *Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment*. Geneva: Human Rights Council.
- 31-Migreurop (2007). *Guerre aux migrants. Le livre noir de Ceuta et Melilla*. Paris: Syllepse.
- 32-Moss et al. (2019). *Dreams and Nightmares. The Legal Legacy that Authorized Civil Detention Centers in the US*. In Perocco F. (cur.). *Tortura e migrazioni. Torture and migration*, Venice, Ca' Foscari Editions.
- 33-Msf (2013). *Violences, vulnérabilité et migrations: bloqués aux portes de l'Europe. Rapport sur les migrants subsahariens en situation irrégulière au Maroc*, available at https://www.msf.fr/sites/default/files/informemarruecos2013_fr_0.pdf (2020.4.3).
- 34-Msf (2017a). *Forced to Flee Central America's Northern Triangle*, available at: [t.ly/QPwS](https://www.msf.fr/sites/default/files/informemarruecos2017a_fr_0.pdf) (2020.3.3).

- 35-Msf (2017b). *Games of Violence: Unaccompanied Children and Young People Repeatedly Abused by EU Member State Border Authorities*. Available at: t.ly/cAlG (2020.4.4).
- 36-No Name Kitchen et al. (2018a). *Border Violence on the Balkan Route*. Available at <http://www.nonamekitchen.org/wp-content/uploads/2019/01/Finished-Border-Violence-on-the-Balkan-Route.pdf> (2020.4.4).
- 37-No Name Kitchen et al. (2018b). *Illegal Pushbacks and Borderline Violence Reports*. Available at: is.gd/4ltjQl (2020.4.4).
- 38-Noury R. (2016). Amnesty International. In Antonazzo A. et al., a cura di, *I segni addosso*. Bologna: Becco Giallo.
- 39-Ouali N. (2019). Violences systémiques dans les centres fermés, In Perocco F. (cur.), *Tortura e migrazioni. Torture and migration*, Venice, Ca' Foscari Editions.
- 40-Pérez-Sales P. (2018). Migration and torture: Building a map of knowledge. *Torture*, 28: 1-14. DOI:10.7146/torture.v28i2.106906.
- 41-Perocco F., Précarisation du travail, précarisation de la migration, migrations temporaires, *Hijra*, 4: 49-61.
- 42-Roberts D. (2008). Torture and biopolitics of race, *University of Miami Law Review*, 62: 228-247.
- 43-Sanchez G., Achilli L. (2020). *Stranded: the Impacts of COVID-19 on Irregular Migration and Migrant Smuggling, Policy Briefs*, n. 20, European University Institute, <http://hdl.handle.net/1814/67069>.
- 44-Sartre J.P. (1958). Saggio introduttivo. In Alleg H., *La tortura*. Torino: Einaudi.
- 45-Scott G.R. (2015). *The history of torture*. London: Routledge.
- 46-Sigvardsson E. et al. (2016). Prevalence of torture and other war-related traumatic events in forced migrants. *Torture*, 26: 41-73.
- 47-Skoll G. (2010). *Social Theory of Fear. Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*. New York: Palgrave Macmillan.
- 48-UN (2018a). *Global Compact on Refugees*, available at: t.ly/oijQ (2020.5.5).
- 49-UN (2018b). General comment No. 4 (2017) on the implementation of article 3 of the Convention in the context of article 22, available at: t.ly/Wgsl (05.05.2020).
- 50-UN, Hrc (2018). *Report of the Special Rapporteur on Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*. A/HRC/37/50. URL: t.ly/1lkR (2020.5.5).

- 51-Unhcr (2019). *Children on the Run*, available at <https://www.unhcr.org/en-us/about-us/background/56fc266f4/children-on-the-run-fullreport.html> (2020.4.7).
- 52-Unicef (2018). *Uprooted in Central America and Mexico*, available at: t.ly/P6PY (2019.03.03).
- 53-Unsmil, Ohchr, (2013). *Torture and Deaths in Detention in Libya*, available at: t.ly/ykbE (2020.4.7).
- 54-Unsmil, Ohchr, (2016). *Detained and Dehumanised. Report on Human Rights Abuses against Migrants in Libya*, available at t.ly/7Ffv (2020.4.7).
- 55-Unvfv (2017). *Torture Victims in the context of migration*, Geneva: Unvfv.
- 56-van der Kolk B. (2015). *The Body Keeps the Score*. New York: Penguin.
- 57-Veglio M. (2018). *L'attualità del male. La Libia dei 'Lager' è verità processuale*. Torino: Seb27.
- 58-Wacquant L. (1999). *Les prisons de la misère*. Paris: Editions Raisons d'agir.
- 59-Wacquant L. (2009a). *Deadly Symbiosis*. Cambridge: Polity Press.
- 60-Wacquant L. (2009b). *Punishing the Poor*. Durham: Duke University Press.
- 61-Wodak R. (2015). *The Politics of Fear*. London: Sage.

مقالات باللغة الأجنبية

- 1- **Sociology: The ontological turn**
Lafdil Hatim 434
- 2- **Finance islamique : quelle place pour une economie de partage ?**
Laghmari Mohammed 495
- 3- **Reasons Underpinning the Culture of Takfeer from an Educational Perspective :A Field Study**
Dr. Mohammad Sh. Alkhateeb 506
- 4- **CHAPTER REVIEW: Larsen Free-man's Principles and Techniques in Language Teaching(2000) Chapter 12**
Ismail Benfilali..... 528
- 5- **L'atmosphère carcérale dans « Le désert des tartares » de Dino Buzzati et l'absurde emprise du temps**
Dr. Raja Jadlaoui..... 538

Sociology: The ontological turn

Lafdil Hatim

**Faculty of Arts and Humanities
University Mohammed V, Rabat.**

hatimlafdil20012001@gmail.com



Sociology: The ontological turn

Lafdil Hatim

المخلص:

لا يخفى على الباحثين في العلوم الاجتماعية الارتفاع المتزايد للدراسات والأبحاث المرتبطة بحقل الأنطولوجيا الاجتماعية في السنوات القليلة الماضية، وفي هذا الصدد يسائل المقال طبيعة التحول الأنطولوجي داخل السوسيولوجيا، وذلك بالوقوف على الشروط الموضوعية المقترنة بهذا التحول، وعبر مناقشة المحددات التي تحكم منطق هذا التحول وغاياته، ليبرهن على أن انفتاح السوسيولوجيا على حقل الأنطولوجيا الاجتماعية يمكن اعتباره جوابا عن بعض القضايا الاستمولوجية، والمنهجية، والمفاهيمية، والتطبيقية، وكذا التناقضات التي تسكن النظرية السوسيولوجية منذ نشأتها، والمنبثقة عن تطور السوسيولوجيا والتحديات المقترنة بهذا التطور. ويقدم المقال هذا التصور من خلال فحص متأن لجذور أزمة السوسيولوجيا ومظاهرها المتعددة في الماضي والحاضر، ويتتبع مختلف الإجابات وردود الفعل التي سعت إلى تجاوز تلك الأزمة، وأثر ذلك على البحث السوسيولوجي. ليخلص المقال في نهاية التحليل إلى أن جزءا من الأزمة الحالية في السوسيولوجيا يمكن أن يجد حلا من خلال البناء الأنطولوجي للوقائع الاجتماعية والمفاهيم المرتبطة بها، بالموازاة مع البناء الإستمولوجي والمنهجي، وهو ما يتأكد من خلال الوقوف على أهم النماذج والأطر النظرية في حقل الأنطولوجيا الاجتماعية، وهي النماذج والأطر التي تكشف لنا فعليا عن الآفاق العلمية الحقيقية التي تفتحتها الأنطولوجيا الاجتماعية أمام السوسيولوجيا.

الكلمات المفتاحية: الأنطولوجيا الاجتماعية، أزمة السوسيولوجيا، التحول الأنطولوجي، مفهوم الواقع الاجتماعي.

Abstract:

The last few years have seen a surge of interest in social ontology. In this article I discuss this ontological turn, in relation to sociology, and I argue that this ontological turn is a response to some epistemological, methodological, conceptual and practical problems, as well as contradictions that arise as sociology faces new challenges. To achieve the objectives of the current inquiry, the problem of sociology crisis is primarily tackled, and thus, its history and different aspects in the past and the present will be highlighted through analysing the reactions to the crisis, the other turns in sociology and their impact on sociological research.

To this end, the relevance of the ontological turn and its possible role in sociological research are scrutinised. Accordingly, an exposition of the most representative models and theories in social ontology is introduced at the end of the analysis to demonstrate that social ontology open new avenues and perspectives to sociology to address those challenges and presents a condition of possibility that is necessary to overcome the sociology crisis.

Key words: Social ontology, sociology crisis, ontological turn, social reality.

1- Introduction:

Recent years have witnessed an increased interest in social ontology research. I here discuss this ontological turn in sociology¹, and I argue that after waves of epistemological and methodological disruption in history of sociology², this ontological turn³ is a response to some theoretical, conceptual and practical problems, as well as contradictions that arise as general sociology faces new challenges. The questions at the heart of this ontological turn are not concerned with the “really real” nature of the social world, which means they are not purely metaphysical or philosophical in nature, but in contrary they are questions about solving epistemological and methodological problems as well as practical issues in sociology, and by the way to keep the horizon of social research perpetually open in theory and in practice, because at the end of the analysis bad ontologies always bring bad sciences. The article aims besides the questions of origins, models and theories of social ontology, to determine what social ontology can offer to the existing sociological approaches and argue that the social sciences, sociology, in particular can benefit from the application of social ontology both theoretically and methodologically.

The article is structured as follows: The first section of the article covers the problem of sociology crisis, its history and different aspects in the past and the present. The second section addresses the reactions to the crisis before the ontological turn, here I briefly discuss the other turns in sociology and their impact on sociological research; the third section is an exposition of social ontology, what is it? What is its question? What is the difference between a socio-ontological and a sociological approach? Why is the ontological turn so relevant now? What could be its role in sociological research?

1 -Turn refers to a change in the field of scientific research, it doesn't reflect necessarily a radical change. In sociology there are some examples: cultural turn, spatial turn, relational turn, even a cognitive turn. Some traits of a turn could be introducing a novel theoretical or methodological frames or an innovative conceptualisation that opens new perspectives for research in theory and practice.

2 - There have been at least four periods in which positivism became an explicit target of critique: around the turn of the twentieth century

3 - Despite some critics: Patrik Aspers for example argues: “that there is no fundamental qualitative difference between the ontological turn and what we know as constructivism” in the article: *Performing ontology Social Studies of Science* 2015, Vol. 45(3) 449–453. I will address aspects of critics in the present article.

The fourth and the last section is an exposition of the most representatives models and theories in social ontology, with an analysis of their foundations and principles.

2- Sociology crisis: Background and aspects:

To say that the social sciences in general, sociology in particular, are in a state of crisis is cliché¹, Many sociologists confirms that sociology since its “inception” has met different crises². In what follows, I will examine some aspects of the crisis, its roots and background, and suggest that one key to move forward in sociology is by integrating social ontological theories into sociological theorizing and research. To achieve this, I have to go back first to the relatively short history of sociology.

It all starts as a critique of traditional positivism at the beginning of the 20th century, and the situation does not seem to have changed today³. Positivist ideas as **Kincaid** details them: “were that philosophy should be scientific, that metaphysical speculations are meaningless, that there is a universal and a priori scientific method, that a main function of philosophy is to analyse that method, that this basic scientific method is the same in both the natural and social sciences, that the various sciences should be reducible to physics, and that the theoretical parts of good science must be translatable into statements about observations. In the social sciences ... positivism has supported the emphasis on quantitative data and precisely formulated theories, the doctrines of behaviourism...and methodological individualism, the doubts among philosophers that meaning and interpretation can be scientifically adequate, and an approach to the philosophy of social science that focuses on conceptual analysis rather than on the actual practice of social research. Influential criticisms have denied that scientific method is a priori or universal, that theories can or must be translatable into

1 - Joseph Lopreato, Timothy Crippen: Crisis in Sociology: The Need for Darwin ,1st Ed, Routledge, 1999

2 - Alvin Gouldner: the coming crisis in the western sociology, Basic books, 1970 / Bourdieu Pierre : Vive la crise: For heterodoxy in social science, Theory and Society, 17, 773–787 (1988). / Abell, P. and Reyniers, D.: On the Failure of Social Theory’, British Journal of Sociology 51(4) ,(2000): 739–50/ Roger Burrows, Mike Savage : The Coming Crisis of Empirical Sociology, 2007 and Roger Burrows, Mike Savage: After the crisis? Big Data and the methodological challenges of empirical sociology, 2014.

3 - George Steinmetz: Positivism and Its Others in the Social Sciences, in The politics of methods in human sciences, Positivism and Its Epistemological Others, Edited BY George Steinmetz, Duke University Press 2005, pp.1-20

observational terms, and that reduction to physics is the way to unify the sciences. These criticisms have undercut the motivations for behaviourism and methodological individualism in the social sciences”¹.

All these features become the Holy Grail of the traditional positivism in sociology as represented by the work of **Auguste Comte** and **Emile Durkheim**. The analogy with the natural sciences is clear, “The social world exists as an objective entity, outside of the mind of the observer, and in principle it is knowable in its entirety. The task of the researcher is to describe and analyse this reality. Positivist approaches share the assumption that, in natural as in social sciences, the researcher can be separated from the object and therefore observe it in a neutral way and without affecting the observed object. As in the natural sciences, there are systematic rules and regularities governing the object of study, which are also amenable to empirical research”².

At the end, positivism becomes an ideology, an ideology that imposes a specific ontological view about the social reality and how we should study it, the consequences were “reducing and limiting the meaning of the term social”, Which leads to “live up to some beliefs, ideals or ideologies concerning scientific methods, positivists have tended to reduce their ontological understanding of social phenomena”³.

The serious thing about this is that: “the surprising longevity of positivism—especially in latent, unexamined, or unconscious forms—in the human sciences. Despite repeated attempts by social theorists and researchers to drive a stake through the heart of the vampire, the disciplines continue to experience a positivistic haunting. There is also a great deal of variation across the disciplines and historical epochs in the forms”⁴.

1 - Kincaid Harold: Positivism in the social sciences, Routledge Encyclopaedia of Philosophy, Taylor and Francis, 1998. In <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/positivism-in-the-social-sciences/v-1>.

2 - Donatella della Porta and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, in Donatella della Porta and Michael Keating: Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective, Cambridge University Press 2008, pp. 19-39

3 - Hjørland, Birger, and Jenna Hartel: Afterword: Ontological, Epistemological and Sociological Dimensions of Domains. Knowledge Organization, 2003, 30(3/4). 239-245.

4 -George Steinmetz: Positivism and Its Others in the Social Sciences, in the politics of method in the human sciences, Positivism and Its Epistemological Others Duke University Press, 2005, pp.1-20

Having said that, the sociological crisis has multiple aspects:

2-1- The paradigmatic aspect:

Can we talk about a paradigm in the social sciences the same way we talk about it in physics or biology? The answer is not an easy task. Thomas Kuhn in “The Structure of Scientific Revolutions”, suggested that any scientific discipline has – if the aim is the construction of an objective knowledge- to rely upon a paradigm that defines what to study, why to study it and how to study¹.

In sociology this directly refers to “social phenomena”, “formulating hypotheses”, and establishing “a method of doing field work”. This projection into sociology is not simple as it is the case in natural sciences, soon problems emerge: what is a social phenomenon first? Why relying on explanatory hypotheses? “The terrain” is not the laboratory where you can test your hypotheses, and then what are the rules of the field work? This impinges on the problem of pluralism in theory and practice, a pluralism that quickly becomes fragmentation.

Some social scientists insist that there is only one paradigm in the social sciences. This paradigm where ‘scientific research’, let it be ‘quantitative or qualitative’, relies on inference, and it is designed to make descriptive or explanatory inferences on the bases of empirical information about the world²; some think that social science is pre-paradigmatic, still in search of a set of unifying principles and standards; others believe that it is post-paradigmatic, having shed a set of scientific assumptions tied to a particular conception of modernity. Finally, others believe that it is non-paradigmatic, claiming that the social world is to be understood in multiple ways, each of which may be valid for specific purposes, there no place to one hegemonic approach; or even that it is multi-paradigmatic, with different paradigms either struggling against each other or ignoring each other³.

1 -Donatella della Porta and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, op,cit.

2 -- Donatella della Porta and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, op, cit

3 - ibid

At the end, sociologists face something similar to chaos that we call pluralism, but pluralism per se, is not a deficiency in sociology. Fragmentation is. And sociology appears to be fragmented in different ways. The paradigmatic aspect is just the beginning.

2-2- Epistemological aspects:

The second aspect of the crisis is epistemological. Epistemology is a branch of philosophy that addresses the question of the nature, sources and limits of knowledge; it is the study of knowledge and how to acquire it¹. Epistemology is important because it influences how researchers frame their research in their attempts to discover knowledge². **Katie Moon** and **Deborah Blackman** explain that epistemology is concerned with all aspects of the validity, scope and methods of acquiring knowledge, such as a) what constitutes a knowledge claim; b) how can knowledge be acquired or produced; and c) how the extent of its transferability can be assessed³. In the core of the epistemological issues in sociology there is the long-lasting debate between the subject and the object, the micro and the macro structure, agency and structural explanations, inductive/deductive knowledge, and the role of observation⁴.

For example, where to start a sociological analysis? Here, for example, the question of the units and level of analysis is relevant⁵. While the former is concerned with the question of whether we are interested only in micro-level behaviour and infer broader social processes and change from that, or whether we can reason at the level of social wholes like institutions and classes or states, the latter, the level of analysis, is related to theories and the level at which explanations are postulated to work, the question here concerns the framework that determine the actions, the practices or the

1 - The Encyclopedia of Philosophy: Epistemology, <https://iep.utm.edu/epistemo/>

2 - Katie Moon and Deborah Blackman: A guide to ontology, epistemology, and philosophical perspectives for interdisciplinary researchers, published on line on 2 May 2017, in <https://i2insights.org/2017/05/02/philosophy-for-interdisciplinarity/>

3 - ibid

4 - Hjørland, Birger, and Jenna Hartel: Afterword: Ontological, Epistemological and Sociological Dimensions of Domains. *Knowledge Organization*, 2003, 30(3/4). 239-245.

5 - Donatella della Porta and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, op, cit, pp.1-6

behaviours of individuals¹, For instance: “some theories argue that social entities are built out of the psychological states of individual people, while others argue that they are built out of actions, and yet others that they are built out of practices Still other theories deny that a distinction can even be made between the social and the non-social”.². Then what is the option: is it the rational choice theory? With an emphasis on individual self-interest, is it a socialisation theory? Is it a cultural or institutional approach? ³, whatever the choice is, it has epistemological consequences if not misfits on every phase of the research inquiry. In addition to what is stated above, **Deborah and Katie** make a peculiar distinction in the epistemological approaches; they distinguish between three main types:

- ✓ Objectivist epistemology assumes that reality exists outside, or independently, of the individual mind. Objectivist research is useful in providing reliability (consistency of results obtained) and external validity (applicability of the results to other contexts)⁴.
- ✓ Constructionist epistemology rejects the idea that objective ‘truth’ exists and is waiting to be discovered. Instead, ‘truth’, or meaning, arises in and out of our interactions with the realities in our world. The ‘real world’ does not pre-exist independently of human activity or symbolic language⁵. Social constructionists tend to maintain that classifications are not determined by how the world is but are convenient ways to represent it. Theories are not descriptions to be evaluated by their literal correspondence to some discoverable reality, but partial ways of understanding the world⁶.

1 - ibid

2 - Hjørland, Birger, and Jenna Hartel: Afterword: Ontological, Epistemological and Sociological Dimensions of Domains. *Knowledge Organization*, 2003, 30(3/4). 239-245

3 - Katie Moon and Deborah Blackman: A guide to ontology, epistemology, and philosophical perspectives for interdisciplinary researchers, published on line on 2 May 2017, in <https://i2insights.org/2017/05/02/philosophy-for-interdisciplinarity/>

4 - ibid

5 - ibid

6 - E. Diaz-Leon: What Is Social Construction? *European Journal of Philosophy* 23:4 ISSN 0966-8373, 2013 John Wiley & Sons Ltd , pp. 1137–1152

- ✓ Subjectivist epistemology relates to the idea that reality can be expressed in a range of symbol and language systems, and is stretched and shaped to fit the purposes of individuals such that people impose meaning on the world and interpret it in a way that makes sense to them¹.

Related to what has been mentioned, we could add a fourth, even fifth type²:

- ✓ Critical realist epistemology states that the social world is a complexity, but it is a real material world that our knowledge of it is often socially conditioned and subject to challenge re-interpretation. There are laws governing human affairs that may be unobserved and unobservable, invisible or hidden, but these are not therefore to be ignored.

2-3- Methods and Methodological aspects

The work of sociology does not happen in office, sociologists meet people in the real world, and out of their comfort zone, and this requires a specific way to observe, participate, gather data, process and analyse them. The idea is that field work in sociology is not an easy job, things in practice are more complicated, with different forms of information and ways to collect and process them, many shortcomings appear: pseudo-quantification, imitation of natural science methodology, dependence on interview data, questionnaires, or informal observations³. This debate impinges on opposition between the quantitative methodologies used by positivists and the qualitative ones used by constructivists. We distinguish between methods based on a positivist epistemology and methods relying more on interpretation⁴. In details, there is a division in the social sciences between those who use variables and those who deal with case studies. If the aim is explanation and generalization as to what causes what, then it is useful to isolate variables and examine their effects across cases. If we are interested in context and in the complexity of outcomes, then whole cases may

1 - op,cit <https://i2insights.org/2017/05/02/philosophy-for-interdisciplinarity/>

2 - Harry J. Kienzle: "Pragmatic epistemology." in: *Epistemology and Sociology* The British Journal of Sociology, Vol. 21, No. 4 (Dec., 1970), pp. 413-424

3 - <https://www.britannica.com/topic/sociology/>

4 - Donatella della Porta and Michael Keating: *Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective*, Cambridge University Press 2008, pp. 1-17

yield more insight. Of course, in between many sociologists prefer the third way: triangulation which is about using different research methods to complement one another. Here again it is difficult to triangulate distinct epistemologies ¹.

2-4- The problem of causation

In philosophy the problem of causation in general refers to the cause-effect relation. To say that an event or fact bears the causal relation to another is to imply that the former in some sense explains the latter, in opposition to contiguity and succession, causation suppose a necessary connection, however, the idea of necessary connection is subjective². In social theory the problem is much more complicated, it concerns the causal mechanisms that account for the emergence of wholes from the interaction between parts; this of course turn to be the problem of the micro and the macro, and so on scale³.

The problem of the causal impact of social structures has been debated for ages in the literature of the social sciences, a discussion that dates back at least to Émile Durkheim and Max Weber. For example, and in opposition to Durkheim, **Franklin Giddings**, more than a century ago, in 1901, affirms that sociology was not going to consist of laws: “The causal knowledge of sociology would consist, they thought, of correlations, and, at best, sociology would discover a set of variables whose correlations persisted in a variety of circumstances⁴”. This causal complexity is at the historical focus in discussions of the problem of social science knowledge: too many variables, too many interacting causes, and no good way to untangle these causes⁵. How should we conceive then the relation between cause and correlation?

Manuel Delanda describes this relation between cause and effect in sociology perfectly, i.e the link between the micro and the macro levels of social reality, and gives

1 - ibid

2- Causation, <https://www.britannica.com/topic/causation>

3 - Sallie Marston: The Ontological Turn in Social Theory. A Commentary on 'Human Geography without Scale' New Series, Vol. 32, No. 1 (Jan., 2007), pp. 106-111

4 - Stephen Turner: Philosophy and Sociology, in Companion to Sociology, edited by George Ritzer, Blackwell Publishing Ltd, 2012, pp.9-25

5-ibid

it a name “**The reductionism problem**”. In his pertinent analysis of the question **DeLanda** wrote:

“Reductionism in social science is often illustrated with the methodological individualism ...in which all that matters are rational decisions made by individual persons in isolation from one another. But the phenomenological individualism of social constructivism is also reductionist even though its conception of the micro-level is not based on individual rationality but on the routines and categories that structure individual experience...The other position (..) is that social structure is what really exists, individual persons being mere products of the society in which they are born... Durkheim ... Marx...Talcott Parsons are examples of this stance. These authors do not deny the existence of individual persons but assume that once they have been socialized by the family and the school, (...) This tends to make the micro-level a mere epiphenomenon and for this reason this stance may be labelled ‘macro-reductionist. There are many other positions...such as praxis, the true core of social reality, with both individual agency and social structure being by-products of this fundamental level.... There are many social scientists whose work focuses on social entities that are neither micro nor macro: Erving Goffman’s work on conversations and other social encounters; Max Weber’s work on institutional organizations; Charles Tilly’s work on social justice movements; not to mention the large number of sociologists working on the theory of social networks, or the geographers studying cities and regions. What the work of these authors reveals is a large number of intermediate levels between the micro and the macro, the ontological status of which has not been properly conceptualized”¹.

Social reality for **DeLanda** is complex, and it is so ‘naïf’ to deal with in terms of simple dichotomies: micro/macro, individual/collective, rational or intentional/unintentional or irrational, observable/not observable. **DeLanda** aims by this pertinent text to show the possibilities of rethinking the social in ontological terms, For

1- Manuel DeLanda : A new philosophy for society: Assemblage Theory and Social Complexity, British Library Cataloguing-in-Publication Data, , pp. 10-13, 20011

DeLanda, however, to elaborate an ontology of the social means the necessity to re-build, i.e re-conceptualize many notions in sociology¹.

To better explain this, **Dave Elder-Vass**² for instance takes norms as an illustrative example for the situation and asks the simple question: what are morals, and how could they possibly be causally effective social structures?

There are two sorts of answer to this question according to **Elder-Vass**, both can be traced back to **Émile Durkheim**: individual representations and collective representations. The first answer implies that these normative beliefs are only causally effective as items of knowledge or belief held by individual human agents. The second argues that it is not individual normative beliefs but collective ones that are causally effective here: that individual-level normative beliefs combine to give a collective representation, and that it is this collective representation that is causally effective. But it is crystal clear that neither the first answer nor the second provide an adequate solution to the problem of the transition from the individual to social level, just as the uncertainty principle of **Heisenberg**, the more precise the analysis of individuals as social realities is the less precise the results on collective representations, and vice versa³. This is what scientists call **Durkheim's dilemma**: should we accept the ontological implausibility of collective representations, or the mechanistic inadequacy of individual representations?⁴

1 - Patricia Clough, Sam Han and Rachel Schiff: *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* by Manuel DeLanda ,London and New York: Continuum, December, 2007, pp 1-10

2 - Dave Elder-Vass: *Journal of Critical Realism* 6(2) 2007, a method for social ontology iterating ontology and social research, pp. 226–49

3 -Elder-vass details the problem: “Both arguments, however, have apparent weaknesses. If it is individual representations that cause the enactment of social practices, then we seem to be missing an explanation of the commonality of practices enacted by different individuals: the very thing that makes institutions what they are. The second alternative assumes that collectives as such can have representations, but this is highly problematic from an ontological perspective. Individuals can have beliefs because they have minds (and because they have brains), But groups of individuals do not have minds or brains, at least not in their own right, separately from the brains of the individual members of the group. It is therefore hard to see how they can have beliefs, at least beliefs of the group itself, separately from the beliefs held by individual members of the group,” *ibid*

4 - Dave Elder-Vass: *ibid*

2-5- The conceptual aspect

A concept can be defined as 'the basic unit of thinking', they are abstract representations of the world, and the crucial stage in the research process, it is the stage at which the concepts are defined, because on relying upon these definitions the ideas and hypotheses are translated into an operational research design and into real research practice¹. This why we did not stop asking in sociology the 'what-is' question: What is a social action? What is social reality? What is society? What is a social relation? What is the difference between social facts, social phenomena and social object? What is an institution? A corporation? Marriage? Capitalism? What makes a group a social group? What is money? What is a government? What about norms, identities, laws, organizations, conventions and roles?

Sociologists used to work with concepts, without basic and somehow shared notions such as institution, class, state and society, it is difficult to see how we could get anywhere; but when we use these concepts randomly, knowledge becomes impossible. According to **Dave Elder-Vass** concepts are contested when people use them in different ways, concepts create serious problems when there is no possibility of shared meaning. It is "confusing when the same word is used differently in different disciplines or even within the same discipline, or where meanings only partially agree and overlap because they are based on different epistemological premises or underpin radically different world-views"². In natural sciences, it would be unthinkable to employ a concept such as 'molecule' or 'black hole'³ without having shared rules that determine the basics of such usage of a concept.

Dave Elder-Vass defines this kind of deficiency as "**a lack of ontological rigour**". Concepts are frequently used without any contextual definitions, and far from their real referents. The term "institution", for example, may be synonymous to "social structure" or "patterns of behaviour" or even "whole systems of rules and practices". The real

1 - Peter Mair: Concepts and concept formation, in *Approaches and Methodologies in the Social Sciences* op, cit, pp.177-198

2 - Dave Elder-Vass: *Journal of Critical Realism* 6(2) 2007, a method for social ontology iterating ontology and social research, pp. 226–249

3 -ibid

problem here is that “social scientists seem happy to employ concepts while disregarding their ontological basis”¹. But this is a wrong path. As **Leonidas Tsilipakos** puts it: “Doing social theory is primarily assuming a theoretical attitude towards language and only derivatively vindicating any proposition about social phenomena... adopting a theoretical attitude leads theorists into a confused relationship to the concepts”². This is why we should take concepts seriously.

2-6- The practical aspects of sociology or ‘The paradox of the social sciences’³.

Brian Epstein’s book, *“The Ant trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences”*⁴, begins with the statement “The Paradox of the Social Sciences: “The supposed paradox is that over the last twenty years, there has been an explosive, growth in the collection of data about people, and so there ought to have been a corresponding improvement in the ability of social scientists to resolve questions about such things as “the workings of the economy, the sources of poverty, the prescriptions for improving education, and financial regulation”; but in fact the social sciences “are hardly budging.”⁵

Indeed, the practical achievements of the social sciences, need to be scrutinized and taken seriously. The applied side of sociological investigations should be important as well as the theoretical side. If we take position with **Epstein** who takes the “failures of social science” to be an established fact, we should extend our thinking beyond

1 - ibid

2 - Leonidas Tsilipakos: Clarity and Confusion in social theory taking Concepts seriously Published by Ashgate Publishing limited, 2015, pp. 10-16

3 - Robert Sugden : Ontology, Methodological Individualism, and the Foundations of the Social Sciences, Journal of Economic Literature 2016, 54(4), 1377–1389

4 - Brian Epstein: The Ant trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences, Oxford University Press, 2015

5 - Robert Sugden: “The usual clichés about the failure of economists to predict the 2008 crash are rehearsed; the pre-crash optimism of the usual suspects...is mocked; Paul Krugman’s New York Times column is cited in evidence” in Ontology, Methodological Individualism, and the Foundations of the Social Sciences, Journal of Economic Literature 2016, 54(4), 1377–1389

theories to the issue of the applications of these theories in real life, because practice of science is also a scientific matter that needs an ontological investigation as well¹.

2-7- When the crisis is exacerbated in the era of Big data².

After the end of “Methods and the Mess in Social Science Research”³, the time has come to another kind of crisis that sociology faces, let us call it: the Virtual crisis. A few years ago, Chris Anderson, former editor in chief of the magazine Wired, published a provocative article in 2008: “The End of theory: The Data deluge makes the scientific method obsolete”⁴. In his article, Anderson affirmed that in the era of petabyte information and supercomputing, the traditional hypothesis driven scientific method would become obsolete. In the era of Big data there is no need for theory⁵. At the petabyte scale, information is not a matter of simple three and four dimensional taxonomy and order, but of dimensionally agnostic statistics. This calls for an entirely different “Ontology” of processing and analysis. In this eminent extract of the article, which becomes iconic, Anderson says: “Forget taxonomy, ontology, and psychology. Who knows why people do what they do? The point is they do it, and we can track and measure it with unprecedented fidelity. With enough data, the numbers speak for themselves.”⁶

What is left for sociologists in this new era? First answer: Not much, because it appears that sociology faces a world where massive amounts of data and applied mathematics replace everything. A world where scientists are trained to recognize that building models is more important than searching for causal explanation⁷.

1 - Some scholars point to a practice turn in social sciences as well.

2 - Mike Savage Roger Burrows: *The Coming Crisis of Empirical Sociology*, *Sociology* Volume 41, Number 5, October 2007 and *Some Further Reflections on the Coming Crisis of Empirical Sociology*, *Sociology* Volume 43, Number 4, August 2009

3 - John Law: *After method, Mess in Social Science Research*, Routledge, 2004

4 - idem

5 - Chris Anderson: *The end of theory*, 2008, http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory/.

6 - ibid

7 - Sophie Mutzel: *Facing Big Data: Making sociology relevant*, *Big Data & Society* July–December 2015: 1–4

The era of big data entails facing new epistemological, methodological and theoretical problems¹, solving new issues as the relationships between the binaries: Life/Data, Mind/ Machine, and Induction/Deduction², which could impinge to other issues concerning the locus and nature of human life, the nature of interpretation, the categorical constructions of individual entities and agents, the nature and relevance of contexts and temporalities, and the determinations of causality³. This era is concerned also with the questions of: is it true that Big Data is able to, to stand in for social life itself?⁴, the relation between “Big Data and Reality,” what kind of lenses we need to use if we are to make use of Big Data to study social life because at the end of the analysis the big data, we are dealing with is somehow software generated.

3- Responses to the crisis: before the ‘real’ ontological turn.

This critique of the natural science analogy⁵ or exactly, this critique of the ‘positivistic haunting’ as put beautifully by George Steinmetz⁶, was associated with the emergence of new epistemological approaches that start from empiricism and positivism in different versions⁷, through rationalism, structuralism, interpretativism, pragmatism, post-structuralism, and post-modernism, the roots and the occurrence of these

1 - Rob Kitchin: Big Data, new epistemologies and paradigm shifts, *Big Data & Society*, 1 April 2014, 1-12

2 - Robin Wagner-Pacifici, John W Mohr and Ronald L Breiger: Ontologies, methodologies, and new uses of Big Data in the social and cultural sciences, *Big data And Society*, July–December 2015: 1–11

3 -ibid

4 - ibid

5 - August Comte prefers the analogy of biology,

6 - “positivism’s paradoxical power” looks like “a zombie-like refusal to stay buried”, in: *The politics of method in the human sciences*, op, cit.

7 - In neo-positivism and then post-positivism... Reality is still considered to be objective, but it is only imperfectly knowable. The positivist trust in causal knowledge is modified by the admission that some phenomena are not governed by causal laws but... by probabilistic ones. ... If positivism closely resembles the traditional scientific method in its search for regularities, post-positivism is closer to modern scientific approaches, which accept a degree of uncertainty. In Donatella Della Porta and Michael Keating: *Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective*, Cambridge University Press 2008, pp. 1-17

approaches are multiple, scholars in general call them: epistemological turns or waves. There are according to Angela Lacerda Nobre four turns¹:

The first is the logical turn, in early 1920s, originating in the work of the Vienna Circle, which reacted against 19th century's positivism and promoted logical positivism. Carnap is the leading figure of this period. The best example in sociology is the school of Chicago and the priority of field work in practicing the science of society. This fits perfectly with the idea that knowledge rests upon public verification rather than personal experience.

The second shift is the linguistic turn, which developed out of the works of Saussure and Peirce at the turn of the century, and then it was further developed by Wittgenstein, and many others throughout the first half of the century. Levy-Strauss developed structuralism by applying Saussure's thought to culture in general. The interest in language included not only the syntax and semantic aspects, the structure and meaning, but also and above all the pragmatics of language use².

The third epistemic shift is the context turn, from post-war to the 1970s, and refers to an extension of the linguistic turn into a full historical-cultural revolution which radically contextualised science. Kuhn's work on the conflict of paradigms reflects this change. This development implied also a relativist turn. Further examples of this movement are the feminist standpoint epistemology, radical hermeneutics, constructivism, post-structuralism, and postmodernism, as well as the works of Foucault and Bourdieu³.

The fourth shift is the knowledge turn that refers to the last quarter of the century; it is an attempt to deal with the problem of the inherent ambiguity of context. It is the turn towards knowledge in the discourses of the human and social sciences⁴. Under the fourth shift, appears in sociology what we call the "Cultural Turn", which gives rise to a

1 - Angela Lacerda Nobre : Social Philosophy, Communities, and the Epistemic Shifts in Encyclopedia of communities of practice in information and knowledge management / Elayne Coakes and Steve Clarke, editors by Idea Group Inc , pp 481-484. 2006

2 - ibid

3 -ibid

4 -ibid

new theoretical approach drawn from symbolic anthropology in its both versions: the structuralist anthropology of Claude Levy Strauss and interpretive anthropology of Clifford Geertz, linguistics, and literary criticism.

The new branch: Cultural Sociology¹ which has rejected the scientific insistence on treating social practices as “thing-like”², as Jeffrey Alexander put it clearly:” culture is not a thing but a dimension, not an object to be studied as a dependent variable but a thread that runs through, one that can be teased out of every conceivable social form”³. ‘Culture’ here is explained ...by other, supposedly ‘harder’ variables. For Alexander How the human world actually works involves an opposite causal trajectory, not from ‘society’ to ‘culture’, but vice versa, from meaningful cultural structures to social institutions and practices. Every action is seen to be embedded in a horizon of affect and meaning, while institutions always have a powerful and efficacious cultural foundation.⁴

4- The road not taken: from Ontology to social ontology: An answer for the everlasting crisis in sociology.

In the last three decades the field of social ontology has seen a surge of interest, and many sociologists, after years of denial and refusal of ontological thinking in sociology, begin to believe that: we cannot escape the need to be thoughtful and clear about questions of ontology, it is coming your way whether you like it or not. In fact, it’s already there. What is the source of this conviction? How did this happen?

Corbetta argues that ‘Usually, competing approaches in the social sciences are contrasted on:...(a) their epistemological base, related to the possibility of knowing this

1 - What cultural sociology aims is to ‘interpret ... collective meanings and trace the moral textures and delicate emotional pathways by which individuals and groups come to be influenced by them’. ‘Sociology of culture’ approaches merely seek to ‘explain what created meanings ... and to expose how the ideal structures of culture are formed by other structures ... more material, less ephemeral kind’, in Alexander, J.C: The Meanings of Social Life, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 5

2 - David Inglis: Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies, in Hand book of cultural sociology, Sage publication, 2016, pp. 61-77

3 - Alexander, J.C: The Meanings of Social Life, Oxford: Oxford University Press, 2003

4 - David Inglis: Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies, in Hand book of cultural sociology, Sage publication, 2016, pp. 61-77

world and the forms this knowledge would take; (b) their methodological base, referring to the technical instruments that are used in order to acquire that knowledge' but before that, he emphasises: they are contrasted on' on (c) their ontological base, related to the existence of a real and objective world'¹.

Corbeta's idea is simple and clear: when the solution is not epistemological, nor methodological, it should be ontological, it's obvious that many of the controversies that have developed since the early decades of this century are rooted in philosophical issues, which means that sociology should return to social philosophy to find some answers. In other words, it appears that the attempts of positivism to avoid ontological issues resulted in assumptions that were counterproductive. In short, an ontological investigation is inescapable as Max Weber states in his Magnum Opus: "Economy and Society" "social ontology consists mainly in revealing out the nature of the basic entities that are constitutive of the subject matters of the social sciences"².

This is exactly the Flyvbjerg's idea when he suggests that: "since the social sciences can never gain the explanatory power of the natural sciences because of the nature of the world, they should return to this earlier age and seek to provide reflexive analysis and discussions of values and interests aimed at praxis, that is, to contribute to the realization of a better society"³. In short, ontological theorizing is part of the scientific enterprise of understanding the social reality. It is inherent within the scientific research.

Daniel Little confirms that "social ontology matters" for conducting research and theory in social science, and affirms that the nature of the social world is not different in kind from more specific sociological claims about social class or individual rationality, which means that ontological theorizing is part of the scientific enterprise of understanding the social world⁴.

1 - Donatella della Porta and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, op,cit

2 - Weber, Max: Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Berkeley: California University Press.

3 - Donatella della Porta and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, op,cit

4 - Daniel Little: Social Ontology De-dramatized, Philosophy of the Social Sciences 1–11, 2020

At the end of the analysis, the “Road not taken” for long, becomes today very attractive. So far, one thing is sure, Ontology is unavoidable in social research. It is there, explicitly or implicitly, hidden in the dark side of theories and approaches.

Now, what social ontology could add to the existing sociological approaches, and how sociology can benefit from the application of social ontology both theoretically and methodologically is the new wave. Before answering these questions, it appears essential that we define the meaning of general ontology first.

What is general ontology first?

Ontology is the philosophical study of being in general, or of what applies neutrally to everything that is real. It was called “first philosophy” by Aristotle in Book IV of his *Metaphysics*. The Latin term *ontologia*, “science of being”, was invented by the German philosopher Jacob Lorhard and first appeared in his work *Ogdoas Scholastica* in 1606. It has become popular thanks to the German rationalist philosopher Christian Wolff in his Latin writings, especially “*Philosophia Prima sive Ontologia*” “First Philosophy or Ontology” published in 1730. The term Ontology in this article refers to: “the science of what is, of the kinds and structures of objects, properties, events, processes, and relations in every area of reality”²

A little problem: ontology vs. metaphysics?

Metaphysics and ontology should not be taken just for issues related to theology or other religious entities. Ontology is related to metaphysics, but metaphysics is a very broad domain. While the metaphysicians attempt to answer questions about how the world is, ontology tries to answer questions of what things exist in the world. Theories of ontology imply assertions of what makes the world and its objects. Ontological theories describe or explain reality and how it is structured. Even if some authors define them in an identical way, it appears that is a mistake, for sure they are not the same thing, nor the same field of study. Simply put: ontology postulates which entities exist in the world. Let us consider an example that might clarify the distinction: The

1 - Ontology in <https://www.britannica.com/topic/ontology-metaphysics>

2 - Smith, B.: Ontology. In: *The Blackwell guide to the philosophy of computing and information*, ed Florido, L. Oxford Blackwell publishing. (2004), p.155

electromagnetic force. By definition this force is responsible for the repulsion of like and the attraction of unlike electric charges, but much more the electromagnetic force is invisible. Yet it is pretty hard to say that this force is not *real*. So what is the electromagnetic force? The first answer is that this force is a "kind" of physical law that affects matter. So, it appears that the mode of being or of existence of the electromagnetic force is some sort of physical law that affects matter and perhaps everything else in the universe. But is this the "real" answer to the question of "what really causes "attraction and repulsion"? Well, the second question is metaphysical and not ontological. In fact, we do not know for real what causes the repulsion of like and the attraction of unlike electric charges, but at the same time we have traces/marks/fingerprints of its existence, in our case we know the effect of this force and we can measure it. So ontologically, we have to deal with this reality. Yes "the laws of electromagnetic force" may change tomorrow, but this happens only on the basis of discovering new realities, until then we have our ontologies, we have our realities. This is exactly the same thing with the concept of society and the field of social ontology.

Social ontology: What is it? And what for?

Several notions of social ontology have been introduced, but all of them have a common denominator, that is: social ontology is the study of the nature of social reality. It is concerned with analysing the constituents, or building blocks, of social things and various entities that arise from social interaction in the world. In other words, it studies the types of entities that constitute the social world and the type of being that distinguishes social reality from other types of realities. The "objects" investigated in social ontology include norms, conventions, customs, laws, organizations, groups, identities roles, money, institutions, social classes, races, genders, artefacts, corporations, language.

So, what could be the benefits of social ontology in social research? According to Mouzelis, if Social ontology has to be "useful" for sociology, it should at least respond to the appeals of two needs: 'the need to conceptualise' and 'the need to theorise'¹. On the first level, Simon Lohse considers that social ontology provides better

1 - Leonidas Tsilipakos: Clarity and Confusion in social theory: Taking concept seriously, Routledge, 2016

understanding of concepts such as structure, rule, practice, actor, power, field, culture, and network, identity, gender, stratification, social space, power, rationality, and technology. With these concepts, investigators conceptualize their topics or subject matters and also formulate their descriptions. Based on these formulations and descriptions, the concepts become 1- operationalized, that is a part of empirical work, 2- a bearer of the explanations or interpretations that the theory provide, concepts become the conceptual apparatus of the theory¹. On the second level, Lohse suggests that in order to “build” social theories that capture the “real” nature of the social world, we need to have an ontology that provides something logical about the constituents, or building blocks, properties and structure of social things and various entities that arise from social interaction in the world, without this kind of knowledge, let it be implicit or explicit, it is almost impossible to start investigating the social reality objectively, because regardless of the outcomes of a theory, they are determined by the structure of the social world. Normally, good ontologies bring good theories².

Additionally, social ontology could provide important topics and issues for investigation. Examples of such issues are the nature of normativity, the character of social space, the relation between actor and structure, and relations between society and nature. Real social problems and abstract dilemmas will always motivate studies of the social world. Finally, social ontology might lead to solve the problem of pluralism in paradigms and approaches in social sciences, that is going beyond this competition between rival schools, explanatory frameworks and the different interpretations of the same phenomena. Here, social ontology might help by reducing pluralism in the social sciences through “some” restrictions of explanatory frameworks in the social sciences³.

Lohse at the end of his analysis, and against what he calls specifically “the anti-ontological pragmatism⁴”, sums up the benefits of social ontology in three main points:

1 - Lohse Simon Pragmatism, Ontology, and Philosophy of the Social Sciences in Practice. *Philosophy of the Social Sciences*, 47 (1), 2017, pp. 3-27.

2 - ibid

3 -ibid

4 - They are fervents critics of ontology/social ontological investigations in radical way: Lohse on the basis of Tsilipakos’s article “The Poverty of Ontological Reasoning” and others lists the misfits as such:-Recent attempts to “ontologize” everything are deeply misguided and cannot add anything but confusion to

1-Ontological investigations do not determine research in the social sciences but they can be used to examine and restrict ontological assumptions in light of the postulated explanatory approach. It is essential that entities used in social explanations have the properties needed to do the explanatory work they are meant to do; 2- Some forms of social explanations rely heavily on unclear or taken-for-granted ontological assumptions that can (and should) be made clear/explicit by ontological investigations; 3-The critical analysis and comparison of different conceptions of “the social” can illuminate deeper relationships between different explanatory frameworks and may thereby contribute to a clarifying systematization of the fragmented social sciences¹.

Another little problem: Sociology vs. social ontology.

What is the difference between a sociological and a socio-ontological investigation?

Let us begin with these simple questions: Could we for sure make a distinction between social and non-social facts? Is every fact that occurs a social fact? Is there a limitless number of social entities in the realm of the social existence, or there are just few that encompass all the rest? What is the mode of existence of a social fact or a social object? What is its mode of action? What does it take for them to survive over the time?

As a matter of fact, these are questions which belong to the field of social ontology but not sociology, how is that?

Philosophers like Brian Epstein² set the role of social ontology as follow: “First, cataloguing what kind of social entities exist; second, answering the question: how the social world is built. What are its building blocks and how do they come together to build it? Social ontology should not be thought of as the study of “ontological claims” such as “social groups exist” or “there are no social spirits.” But instead, it is the study

contemporary social theory)-ontological investigations is slowing down or obstructing real progress in social theory, There are many ontological disputes (e.g., individualism vs. emergentism, naturalism vs. interpretationism, collectivism vs. singularism)- deep ontological disputes appear to be nothing more than persistent verbal disputes. Thus, the pragmatists argue, we should leave ontology behind and focus on explanatory and methodological issues in the social sciences. In Lohse Simon Pragmatism, Ontology, and Philosophy of the Social Sciences in Practice. *Philosophy of the Social Sciences*, 47 (1), 2017, pp. 3-27.

1 -ibid

2 - Brian Epstein: A Framework for Social Ontology, *Philosophy of the Social Sciences*, 2015, pp. 147–167

of “ontological building relations” between different kinds of entities. The purpose of social ontology is to investigate the nature of these facts. Social ontology addresses the properties of social objects, as well as their relationship with non-social objects.¹

History teaches us, that even atrocities from government or dictators do not spark revolution among people, and in the contrary a death of one person could do the job perfectly. Why is it the case? In social ontology, we are concerned with why social facts have specifically certain social characteristics, and what puts them in place. In other words, what makes a specific element so relevant to change people’s ideas and practices in some spatial and historical contexts, but not in others? Why social change does not seem to happen in some countries even if they are in everlasting institutional or organisational mess?

Epstein warns us that social ontology is not about causes, that is the task of social sciences or sociology in particular, and this due to two reasons: first: the complexity of the social world, there is no direct, unique cause to explain a social fact it is simply complicated. This why we should keep “An open mind about the domain of social ontology and understand the category of social facts broadly”, secondly: “Key to this broad treatment of facts is to notice that not every social fact is known, thought about, or conceptualized”²

Epstein to better strengthen the argument of his project³ brings here two examples, the first one is about the ontology of corporations, here, it is not very helpful to ask the question: what is a corporation? It is not too clear what this question is even asking. Rather, we need to investigate lots of facts about them: What are the parts of a corporation? Does it have any essential properties? What does it take for a corporation to survive over time? What is it for a corporation to take an action or to have an attitude or intention? The Second one: why Assad is a war criminal? There are, of course,

1 - ibid

2 -ibid

3 - Without diving into details, Epstein set up a social ontology project that consists of two distinct projects. The grounding project is the inquiry into the conditions for social facts to obtain. What facts in the world are metaphysically sufficient reasons...for social facts of some kind? The anchoring project is the inquiry into what puts those conditions in place. What sets up the grounding conditions for social facts, to be what they are?

causes for the criminality: Perhaps Assad became a war criminal because of pressure from his advisors. Perhaps because of the way his mother treated him when he was a child. Perhaps it was his training as an ophthalmologist. Those are questions for social science but not for the social ontology¹

The entity that we call social reality?

As stated above, when we talk about categories of social entities, these includes for examples social actions, social facts, social objects, social events, social actions, social properties, social groups, and social structures. But these conceptualisations are not taken for granted in the field of social ontology. Are there any social entities?² Soon we get to face the paradox: Common sense and our everyday experiences seem to confirm that there are social entities, but at the same time we don't have any certain clue about their nature or their "essence", and we don't know for sure how they have such power on people. If social entities exist, what is/are their mode/s of existence³?

What kinds of entities, powers, forces, and relations exist in the social realm? What kinds of relations tie them together? What are some of the mechanisms and causal powers that constitute the workings of these social entities? Are there distinctive levels of social organization and structure that can be identified?

These are sorts of questions that we address in the field: Are social entities natural kinds? Are they real? What is their mode of existence? Do they have essences? Are they mind-dependent?⁴ Let's go beyond the questions now.

Social reality leaves a mark.

I consider here, the article of **Llwylyn Gross** where he developed a specific view on the mode of being and the "localisation" of social reality⁵. In this article **llwylyn**

1 -idem

2 - Rebecca Mason , Katherine Ritchie : Social Ontology, In Ricki Bliss & James Miller (eds.), Routledge Handbook of Metametaphysics, 2020, p. 13

3 - 'what do we mean by existence? 1- 'existence' is univocal, that whatever exists exists in the same sense. 2- Each metaphysically different kind of thing exists in its own. Mode of existence: For example: the 'mode' of existence of mind and body. Bodies have a spatial 'mode' of existence, minds do not , is there then any difference between the two kinds of existence or we they are just one thing?

4 - Rebecca Mason : The metaphysics of social kinds, Philosophy Compass; v 11, pp. 841–850, 2016

5 - Frank Hindriks ,The location problem in Social ontology Synthese, 2013,issue 190: pp.413-437.

explains that the formative elements of social reality are at once divided and united, diverse and complementary. Social reality is not to be found in the idealized picture of pure reason or of pure emotion¹. Thus he concluded that social reality could be found in The daily performance , here **llwellyn** find clues in Erving Goffman theory of “The Presentation of the self in everyday life”²; the tension of life, i.e social reality is centred in the vital stress of opposites; in one’s commitment to face the counters of each act without paralysis, without amputation of experience, and without alienation from life; the spoken word where conversation is the vehicle of social reality³; and in the written word⁴.

The written word, as a part of social reality, is well explained in the book of **Maurizio Ferraris: Why It Is Necessary to Leave Traces**⁵, where he exposes his theory of Documentality, in which he investigates and presents his social ontology and understanding of the what is social reality. In this line of analysis Ferraris explain the main characteristics of the social⁶:

1-There is nothing (social) outside the text: Unlike natural objects, whose existence depends on the material consistency of the objects, social objects exist only if there is a trace that, in some way, performs the act that has brought them into being. A necessary condition for the existence of an object is not only the coming into being of a particular type of action, but also the fact that this action produces a trace in the form of an inscription. That trace is the bearer of a representational act that, in the case of social objects, is the result of a dual action⁷.

2-Society is not based on communication, but on recording: For Ferraris, recording and traces are the conditions of possibility of social reality. the latter exists

1 - llwellyn Gross: Where Is Social Reality? sociological inquiry, volume 33,issue 1 , January 1963, pp.3-8

2 - The paradox in Goffman theory lies in: when performing or acting , the individuals may sincerely believe their acts express “what they believe” the “real reality” or, in the contrary, may have no belief in their own acts.

3 - Even if, as he adds elsewhere, conversation as a testimony of social reality has its flaws. Gross, op,cit.

4 -idem.

5 - Maurizio Ferraris: Documentality: Why It Is Necessary to Leave Traces, Fordham university press, 2012

6 - Tiziana Andina: An Ontology for Social Reality Translated by Sarah De Sanctis was first published in Italian as Ontologia sociale. Transgenerazionalità, potere, giustizia, copyright , by Carocci editore S.p.A., Roma, 2016, pp.92-93

7 - ibid

in relation to the possibility that human beings have to deposit the intentional content of their actions into relatively articulated traces and record them on surfaces that allow one to recall them. In this context Ferraris criticize the arguments of Marshall McLuhan who have taken communication as the condition of possibility of the social world. The eminent exemplification of social object is the document, it is in the strong sense, are inscriptions of acts¹.

An example: social action

On the base of Reinach's² "plaidoirie" for an a priori social ontology, that is an a priori essence of social reality, Tiziana analyses the social situation given by Reinach in his work entitled the A Priori Foundations of Civil Law published in 1913, where he tries to answer the question of: what is the essence of the positif law?³. Let's consider an action: making a promise to another person. Why this action is a social action?

According to Reinach, when performing an action such a promise, we are establishing a NEW relationship that did not exist before⁴. the world, after the promise, is not the same as before, in that new fictional world emerges into being a new part of reality: The relationship that ties him to the person receiving the promise, and this leads him to change the world in which that relationship is contained, so that it will conform to what is involved in the relationship itself⁵. This relationship brings into being two new elements: an obligation that needs to be fulfilled and a legitimate claim⁶. What is surprising here is that:

"The promising produces a unique bond between the two people in virtue of which the one person [...] can claim something and the other is obliged to perform it or to grant it. This bond presents itself as a result, as a product (so to speak) of the promising." And much more: the action we call "promise" has a precise structure, it does not depend on the fact that, due to a conventional choice, humans have agreed

1 -ibid

2 - Adolf Reinach was a leading representative of the so-called realist phenomenology, he was described as Husserl's "first real co-worker in the development of the phenomenological movement".

3 -Tiziana Andina: An Ontology for Social Reality, 2016,op,cit

4 - Tiziana Andina: op, cit, pp. 30-32

5 - ibid

6 - ibid

to commit to some acts of the will¹, because as **Reinach** argue strongly: “The action of promising is completely independent of the content of the promise. Its force, its strength lies exactly in creating a new world of reality, new relationships”², in other word it lies in leaving a trace.

5- Models and theories of social ontology

5-1- Models

The first thing to emphasize before exposing these social ontological models and explaining them, is that we should take those models right from the start as ideal-types, which mean as methodological tools to approach social reality with different kind of lenses. There is no reason here to consider the social ontological presuppositions of these models as working in one direction and independently from each other. Social reality is complex and these models help to describe it as it is in “the real world”. This why , it is not strange or absurd or wrong that certain theories in social sciences may utilise only one type of social ontology, whereas others may rely on two. So, it is worth noting that the five models presented here, if combined, could perfectly solve the misfits in sociology by providing new response to its everlasting crisis.

Now, I begin by exposing the first model on the basis of the classification of **Tizian Andina** who identifies two opposing theoretical models: The stipulative model and the essentialist³.

The stipulative model: relies on the philosophical position developed by David Hume and others, for whom social reality is originated in stipulation, according to this position, social reality exists because human beings, for their interests and through an agreement, have decided that it should exist, in a manner functional to some purposes that they have established and shared. Therefore, from this perspective, social reality

1 - This why In essence, positive law is not what creates the objects of the social world, but rather it is what uses them, applies them or puts them in motion; whereas philosophy, in a way, discovers them. In op,cit, p.33

2 - op,cit,ibid

3 - Tiziana Andina ,op, cit, pp 22-30

exists because human beings have conventionally decided for its existence and chosen the rules through which it functions¹.

The essentialist model: is based on **Edmund Husserl's** paper entitled "Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie" published in 1910, where he coined the phrase "social ontology" and indicated the main lines of one of the eminent approach in contemporary social ontology., Husserl phenomenology sees reality as composed of things that have invariable essences, so the identification of these invariant that constitute the real is the first thing to do. So **social reality, has an a-priori essence and a precise and stable structure**, this structure does not depend on the fact that humans have conventionally decided to agree to commit some acts. Social reality has further "basic normativity" that is somehow sui generis and independent entity².

On the same line of ideas, **Emmanuel Renault** presents a three-model classification of social ontology: substantial, relational and processual ontology³:

Substantial ontology is the set of theories that assume a primacy of substance over relations and becoming. Aristotle is the most important instantiation of these theories, firstly, he identified being with substance; secondly, he contended that the concepts of relation and becoming presuppose the concept of substance⁴.

Relational ontology refers to theories that assume a primacy of relation over the interrelated terms, and over becoming. Relational ontology adopts a position that does not only acknowledge the full reality of the relations, but also considers that there is more reality in relations than in the interrelated terms⁵.The relation here is not only a medium of knowledge or a logical concept it is the viewpoint from which whoever wants to do a sociological analysis, according to this view" Society is relations not has relations.

1 - ibid

2 - Tiziana Andina: op, cit

3 - Emmanuel Renault Critical Theory and Processual Social Ontology, Journal of Social Ontology 2016; 2(1): 17–32

4 - ibid

5 - ibid

Processual ontology: Philosophically, it can be traced back to Whitehead, Leibniz and Hegel, Here the key idea is **Process** which means refers to “the nonstop dynamism” and to the fact that the mutual activity has the power to modify the properties of the elements as well as the form of relation that shapes this mutual activity. The distinctive feature of a processual ontology is the fact that the relationship between the relation and the interrelated elements is internalized and conceived of in dynamic terms. On the one hand, the interrelated elements exist nowhere else than in their interrelations so that the elements are no longer external to their relations (as in substantial ontologies). On the other hand, their interrelation is nothing else than the development of their own activity so that the relation does not have any kind of ontological priority over the elements (as in relational ontologies)¹.

5-2- Some theoretical framework.

The common denominator between these social ontological theoretical frameworks is that they share a realistic perspective. Each theory within this realist perspective presents a specific view to the social world and a distinct explanation of social reality². In what follow, I present five theoretical frameworks that I suppose encompasses almost every aspect of the sociological crisis, and by extension try to provide some answers to all the issues that we have discussed before.

The first theoretical framework refers to the ontologies of Aristotelian inspiration which focus on the concept of person, agent and relations between people, an example of this position is the work of the **Margaret Gilbert**, the second group, exemplified by the position of the American philosopher **John Searle**, who considers the institutions and the rules as the center of social reality, The third framework is represented by the position of the Italian philosopher **Maurizio Ferraris**, which instead concentrates on the role and function of social objects³, in addition to these three I introduce two more theoretical frameworks, the first one is **Pierpaolo Donati's** social ontology and his

1 -ibid

2 - Tiziana Andina, op,cit, pp.57-96

3 -ibid

“real” relational theory as he repeatedly states, the second is **Tony Lawson’s** social ontology, which could be framed in the critical realist social ontological approach.

5-2-1- Margaret Gilbert social ontology

Building on the works of the founders of sociology Émile Durkheim, Georg Simmel, and Max Weber, **Margaret Gilbert** have always in mind, since her first book¹, the question of : How is society possible?² What are the real foundations of living together? What is the essence of a social group? What is the glue that binds individuals together?

As a response, she develops in a series of books a systematic social ontology through which she analyses in deep, social reality and its supposed foundations, the phenomena that she focused on are among others: collective intentions, social conventions, social groups, group languages, collective belief, and acting together, political obligation.

The concepts on which this social ontology stands and through which it is articulated are: (1) the plural subject; (2) relationships and shared commitment; and (3) collective action. **Gilbert** discussed these concepts systematically in the works entitled “Social Facts, and Living Together: Rationality, Sociality and Obligation”, the fourth concept, which **Gilbert** uses to determine the transition from the sphere of the social world to the more properly political realm, belongs to the sphere of normativity: it is the concept of “political obligation” discussed in A Theory of Political Obligation³.

Gilbert theory of plural subject

In her theory, **Gilbert tries** to build a bridge between the two opposite sociological traditions: holism and individualism. And the main question she addresses was: What

1 - Margaret Gilbert : On social facts, Princeton University Press, 1989

2 - This is in fact Simmel’s question in his classic paper: how is society possible? “Kant could propose and answer the fundamental question of his philosophy, How is nature possible? only because for him nature was nothing but the representation of nature. . . . As the elements of the world are given to us immediately, there does not exist among them, according to Kant, that coherence which alone can make out of them the intelligible regular unity of nature; or rather, which signifies precisely the being-nature of those in themselves incoherently and irregularly emerging world fragments” in Simmel Georg: “How Is Society Possible?” American Journal of Sociology, 16(3), 1910, 372–91.

3 - Tizina Andina : op,cit,p.58

is the mode of transition from the individual dimension to the community dimension social structure, and from the latter to the state dimension?

The first part of the problematic raised by **Gilbert** is related to the concept of a group: ‘what precisely is a social group?’¹ The second part refers to the question that Gilbert asks in her book, *A Theory of Political Obligation*: “how does it happen that a state can force its citizens to respect the law? What are the foundations of this obligation?”². **Gilbert’ theory** places individuals at the center of her inquiry, according to her, individuals always precede the society they constitute, but at the same time she considers groups and relationships as the fundamental building blocks of the social world. How is that possible?

First thing to assert “is that groups are formed by individuals who share a commitment to certain ends, intentions, attitudes, or actions and that commitment is common knowledge among them: the theory can be said to be intentionalist” Second, “the individuals make the commitment as a unit or body or whole³.”

For Gilbert: “a social group is a plural subject, and *any* plural subject is a social group, including families, tribes, corporations, religious bodies, literary associations, peoples, and states⁴”, In other words, the mode of being of social groups a communities as real social entities is as plural subject. “Surely a plural subject is the same kind of system as a singular agent. Its physical components are two or more human bodies. The movements of the system occur in response to the conception of the system which is contained contemporaneously in its physical parts, and which is based on the perception of what is taking place in each⁵.”

The new concept suggested by **Gilbert** here is: “internationalism”, which is the core of the theory of the plural subject, internationalism designates the mode of existence of individuals.

1 - Margaret Gilbert : On n social facts, op, cit, 1989,p.1

2 - Margaret Gilbert : *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford University Press: Oxford (2006)

3 - Paul Sheehy: On Plural Subject Theory, *Journal of Social Philosophy* -, Vol. 33 No. 3 , December 2002, 377–394.

4 - ibid

5 - Gilbert Margaret: on social facts, p.433

As **Gilbert** confirms: “Plural subject concepts apply only when certain individual people are in specific psychological states, that is only when they are jointly committed with certain others in some way”¹.

A social group, a community, and so on, would exist insofar as the multiple individual shares and commit to the view which compose it and carry the belief that it exists. So, it is not enough that individuals meet and make conventions, it is not enough that an abstract “collective reality” represents individuals and unites them, what it is necessary according to **Gilbert** is that individuals themselves believe that society exists, beyond conventions and independently of a “collective representation”. What matters is the idea that “human individuals, in order to constitute collectivity in the ordinary sense of the term, must see themselves in a particular way”².

5-2-2- John Searle social ontology

In the first place, **John Searle** was driven to the study of social reality, i.e social objects and social institutions by his study of language³, i.e speech act, and by his analysis of philosophy of mind⁴, i.e consciousness and intentionality in the second place. This is why he insisted that any conceptualisation of the social cannot be done without a social ontology, the philosophy that addresses the question of the nature, the structure, and mode of existence and of social entities. Very aware of the importance of his work, **Searle** distinguishes this kind of social investigation from sociology. Obviously, it goes without saying that a better understanding of **Searle’s theory** cannot be achieved without any analysis of the whole of **Searle’s** philosophy.

John Searle presents the main features of his social ontological project in many publications, that include: “The Construction of Social Reality” (1995), “Making the Social World: The Structure of Human Civilization” (2009). In one of his important articles, he posits the problem of social reality as such: “We are talking, in short, about

1 - Gilbert Margaret: Living Together, Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1996, p.9

2 - Margaret Gilbert : On social facts, Princeton University Press, 1989, p.13

3 - John Searle: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, Cambridge University Press, 1969

4 - John Searle: Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

social facts, social objects, and social processes and events... The problem arises in various forms, but one is this: We know independently that the world consists entirely of physical particles in fields of force... Our question, in its most broad and naïve form is: How can such animals as ourselves create a «social» reality? How can they create a reality of money, property, government, marriage and, perhaps most important of all, language? A peculiarly puzzling feature of social reality is that it exists only because we think it exists”¹.

In another text, the problem is put differently but with the same ideas:

“The notion of social object seems to me misleading at best, because it suggests that it is a class of social objects distinct from a class of non-social objects. But if you assume that there are two classes of objects, social and non-social, you immediately fall into contradictions of the following form, in my hand I hold an object. This object is both a piece of paper and a dollar bill. Like a piece of paper, it is a non-social object, like a dollar bill it is a social object. So, which one is it? The answer, of course, is that it's both. But to say that is to say that we do not have a separate class of objects that we can identify in terms of a social object. What we have to say, rather, is that something is a social object only under some descriptions and not under others. But then we are forced to ask the crucial question: what do these descriptions describe?”².

From the speech act to the construction of social reality Searle tries to explain how social objects come into being. The main question for him was: How social constructs can exist in a world consisting only of physical particles?

The logic of argument in **Searle's analysis** goes like this: first move, he distinguishes between brute facts, which have an existence independent of the existence of human beings; like The existence of the Planet Earth, and institutional facts, which the properties and the existence depend directly on the existence of the subjects ³, like the existence of USA. Simply put: “The world of brute facts is not dependent on our agreements but pre-given to us, in contrast with the social or

1 - John R. Searle : Social Ontology: Some Basic Principles, Papers 80, 2006 51-71

2 - John Searle : L'ontologie de la réalité sociale. Réponse à Barry Smith, Pierre Livet (Traducteur) , Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000, pp.201-208

3 - John Searle, The Construction of Social Reality, New York, Free Press, 1995, p. 35

institutional fact". Then he makes his second move, and presents the problematic question: "If "social facts in general, and institutional facts especially, are hierarchically structured, Institutional facts exist, so to speak, on top of brute physical facts¹...We therefore need to figure out how social reality fits into our overall ontology, i.e. how the existence of social facts relates to other things that exist?"².

The answer of the question is: "there are portions of the real world, objective facts in the world, that are only facts by human agreement. In a sense there are things that exist only because we believe them to exist³". And here where he introduces the notion of collective intentionality., which lies at the very heart of his ontology of social and institutional facts: social reality shall originate from collective intentionality⁴.

Collective intentions, or "we-intentions" is a key notion in **Searle's** definition of social institutions, and they presuppose the existence of individual intentions, or "I-intentions," but the we-intentions are held only by individuals, they are not reducible to I-intentions; in other words, a we-intention is not merely the sum of a certain number of I-intentions⁵. In other words, it is not be necessary, as **Searle** repeatedly asserts, to *consciously* have in mind the others and their intentions. For **Searle**, A collective intention is, a mental state shared by several people (at least two) connecting them with each other in one way or another. These intentions express the ability of actors to behave cooperatively and to share the same intentions⁶.

Searle insisted here: if social facts presupposes collective intentions to exist, institutional facts which is subset of social facts requires more, namely the collective attribution of functions and the collective acceptance of constitutive rules⁷. **Searle** explains: "Similarly, there are enormous differences between baseball games, twenty-

1 - ibid

2 - Stephan Zimmermann : Is Society Built on Collective Intentions? A Response to Searle, 57 | : social objects from intentionality to documentality, 2014, pp.121-141

3 - John Searle, The Construction of Social Reality, New York, Free Press, 1995.

4 - John R. Searle : Social Ontology: Some Basic Principles, Papers 80, 2006 51-71

5 - ibid

6 - intentions refers to mental states such as beliefs, desires, emotions, perceptions, action plans in which someone is, when he is directed to something theoretical or a rather practical attitude.

7 - John R. Searle: Social Ontology: Some Basic Principles, Papers 80, 2006 51-71

dollar bills, and national elections, but the underlying logical structure is the same. All three consist of the imposition by collective intentionality of status functions. To describe the basic structure of social-institutional reality, we need exactly three primitives, collective intentionality, the assignment of function, and constitutive rules and procedures”¹.

Society then, is the result of a stipulated process, it can be explained in terms of institutional facts, and institutional facts arise out of collective intentionality through functions, constitutive rules and procedures. **Searle** has summarised this connection between collective intentionality, the attribution of functions and constitutive rules which is to be found in all human institutions as such by the handy principle: «X counts as Y in context C»².

5-2-3- Maurizio Ferraris social ontology: The ontology of social object.

We have already met **Maurizio Ferraris** previously, now I return to his theory with more details. As mentioned before his magnum opus is: “Documentality: Why It Is Necessary to Leave Traces” published in 2012, in this book in order to determine the essence of social reality **Ferraris** builds his argument on very deliberate investigation. Here I expose the main steps he takes to establish his ontology of social object. **First**, **Ferraris** set up the role of ontology as cataloguing things that exist or subsist in the “world”, which refers to “the totality of individuals: stones, organisms, artefacts and persons both physical and juridical”³; **second**, on this basis he affirms that There are three types of objects: natural, ideal, and social: 1- natural objects, which are in space and time independently of the subjects with which they are related; 2- ideal objects, which are not in space, nor are subject to time, and do not depend in any way on the subjects; 3- social objects, which have spatial and time location, and whose existence depends on the subjects⁴.

1 - John Searle, The Construction of Social Reality, New York, Free Press, 1995, p. 28.

2 -Barry Smith and John Searle: The Construction of Social Reality: An Exchange, American Journal of Economics and Sociology, 2003, pp.285-309

3 - Tizina Andina : op, cit, pp.89-95

4 -ibid

After that, Ferraris emphasize on social object and their essence, and states the following :1-There is nothing (social) outside the text: Unlike natural objects, whose existence depends on the material consistency of the objects, social objects exist only if there is a trace that, in some way, performs the act that has brought them into being. A necessary condition for the existence of an object is not only the coming into being of a particular type of action, but also the fact that this action produces a trace in the form of an inscription. That trace is the bearer of a representational act that, in the case of social objects, is the result of a dual action¹.2-Society is not based on communication, but on recording: For Ferraris, recording and traces are the conditions of possibility of social reality. The latter exists in relation to the possibility that human beings have to deposit the intentional content of their actions into relatively articulated traces and record them on surfaces that allow one to recall them. In this context **Ferraris** criticize the arguments of Marshall McLuhan who have taken communication as the condition of possibility of the social world. The eminent exemplification of social object is the document, it is in the strong sense, are inscriptions of acts². This was, in brief, the framework of his theory on social object; let's go through some details now.

The Ontology of Social Objects

In respect to these socio-ontological conceptualisations, **Ferraris** attributes to social objects a specific ontology, every social reality is a complex reality that relies necessarily on three tenets: the archetype part, the ectype part and the inscriber. **Ferraris** take marriage as an example: the word marriage refers to the legal institution, the wedding ceremony, and the state that follows from it. The legal institution is the archetype, i.e. the model; the wedding ceremony is the "inscriber", i.e. the act that, accompanied by recording, actualizes the legal institution in the single marriage. The latter, instead, constitutes the ectype³. As another example **Ferraris** considers the documents as the eminent social object⁴.

1 - ibid

2 -ibid

3 - Tiziana Andina, op,cit, ibid

4 - For more details about Document as social objet see " Phenomology of documents" pp. 98 In Tiziana's book.

In details, **the archetype** reveals an internal necessity: we may never make a promise in our lives, but if we were to do that, then our promise would necessarily follow the internal structure of the archetypal promise. In the transition from the archetype to **the ectype Ferraris** introduces a third entity: **the inscriber**. Its task is to individualize the act and implement it in the ectype. The inscribers may have different structures (ranging from graduation ceremonies to weddings, allowing for the inscription of the archetypes of social objects “graduation” and “marriage” into documents, to the web as an inscriber whose power and pervasiveness characterize contemporary social reality) and above all, can create social objects¹.

One more feature of social reality which is extremely interesting is the “**autopoietic**” **capacity of social reality**, which means exactly that There are parts of social reality that social reality itself produces, apparently without any particular foundation or specification².

5-2-4- The relational ontology: Pierpaolo Donati’s social ontology

In what follow i focus on the work of **Donati** for he is the founder of the relational sociology, and for he is claiming in several works that his theory is the “real” relational sociology against “the other relational sociologies” that he calls relationist instead³. “Relational sociology”, then is the approach initiated in Italy in the 1980s by **Pierpaolo Donati**⁴, it is a way of observing and thinking that starts from the assumption that the problems of society are generated by social relations and aims to understand, and if possible, solve them, not purely on the basis of individual or voluntary actions, nor conversely, purely through collective or structural ones, but via new social relations and a new articulation of these relations⁵.

1 - Tiziana Andina: op,cit, ibid

2 - Tiziana Andinaop,cit, p . 95

3 - For Donati these theories are in fact “figurational,” “transactional,” purely communicative and/or in one way or another “reductionist”

4 - Donati Pierpaolo : Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology, , pp.1-26, 2015

5 - Pierpaolo Donati : ‘Relational versus Relationist Sociology: A New Paradigm in the Social Sciences.’ in Elżbieta Hałas, Pierpaolo Donati (eds.), The Relational Turn in Sociology: Implications for the Study of Society, Culture and Persons, special issue “Stan Rzeczy” [State of Affairs], Warsaw, 12, 2017:pp. 15-65.

In respect to this perspective, the main aim of **Donati's relational sociology** is: a- enables us to grasp the reality of social relations on their own terms, and b- that succeeds in defining the object of analysis and of intervention as social relations¹. Although it is not an easy task to trace every step taken by **Donati** to realize this objective, one thing is sure: His first step was ontological, this is why the focus here will be on this line of analysis, with more or less emphasizing on the epistemological and methodological level when it is necessary.

Donati's relational ontology

On the ontological level, **Margaret Archer** in her description of **Donati's** work says: **Pierpaolo Donati** makes this statement: "In the beginning is the relation" his motto and repeats it several times"². This kind of thinking implies that "the relation" doesn't work as "a medium of knowledge or a logical concept, it is the viewpoint from which whoever wants to do a sociological analysis, interpret data, or deal with practical social issues, must define his objects. If the social nature of phenomena is to be captured, every social object can, or rather should, be defined in relational terms"³. The first outcome of this conceptualization is that Sociology doesn't study "relations among social realities, but it studies social realities as relations. Or in **Donati's** words: Society It is not a field or a space where relations happen, it is—not "has"—relations"⁴.

Relational sociology then: "has a deeper social ontology because the very existence of the social order is itself relational ... social reality is social relationality... the social relation is a 'cause of social reality'. Sociology...is not about 'social facts' but, rather, it studies 'social facts' as social relations⁵, in brief society is based on relationality and by extension 'social facts' are 'social relations'.

This is why according to **Donati**: "Only a social ontology that observes social relations as proper to human beings (different from non-human relations) can

1 - Pierpaolo Donati : Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, Ed Routledge , 2011, pp.120-124

2 - ibid

3 - Pierpaolo Donati : Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, Ed Routledge , 2011,p.125

4 - ibid

5 - Margaret Archer : Critical Realism and Relational Sociology, Journal of Critical Realism, 2010, 9:2, 199-207

understand whether, where, and how society exceeds itself beyond the recurring crises it goes through, creating new historical-societal configurations”¹. So “Relational ontology cannot be theorized on the basis of the atomistic ‘Homo economicus’ or ‘homo sociologicus’ but only in terms of ‘homo relatus’².

But One thing worth noting here: this statement goes with an epistemological position that sees the social as not a presentation of individuals nor as a holistic entity³. **Donati** describes this sort of epistemological positioning a “critical relational realism” or just “relational realism”, a realism that is analytical, critical and relational. On this point **Margaret Archer** makes a peculiar remark: **Donati’s** realist enterprise converge with critical realism epistemology on three levels: “First, both are strongly committed to emergence and to the importance of emergent properties and powers in explanatory accounts of the social order. Second, both endorse the ‘three pillars’ of realism: a stratified social ontology, epistemological relativity, and judgemental rationality. Third, they conjointly deny Anthony Giddens’s view that ‘social relationships ... [are] abstractions from our repetitive or routinized behaviour’ based on rule-following, which has priority and indispensability for our relations”⁴.

Building on this conceptions, social relations seem to have an existence sui generis, seem to possess a logic of their own, they “are not a simple derivative of something else, but constitute a proper order of reality with its own internal strata, each of which requires particular attention and theoretical and practical treatment”⁵. In more details, “the reality of relations does not exclude other “forces” in the spheres of human activity, but rather transforms these forces into elements of relations, which are relevant in as much as they are related with other elements ... A human being as a generator of

1 - Donati Pierpaolo : Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology , ibid

2 - Margaret S. Archer : in Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, Pierpaolo Donati First published 2011, Routledge, forward

3 - Pierpaolo Donati (2017). ‘Relational versus Relationist Sociology: A New Paradigm in the Social Sciences.’ in “Stan Rzeczy” [State of Affairs], Warsaw, 12, p.20

4 - Margaret Archer : Critical Realism and Relational Sociology, Journal of Critical Realism, 9:2,2010, 199-207

5 - - Pierpaolo Donati : Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, op, cit

relations does not act as a free ego; and even if one thinks so, it is rather a function of relative self-reliance and social competences or advantages in a particular sphere”¹.

This means that Sociology should study the social not as a system, nor as the product of individual action but as projection of the relationality created by individuals. This view when converging with critical realism means that social relation cannot be reduced to a symbolic mediation, a projection of individuals, or the expression of structures. It is something more and different. “Social relation is an invisible but real entity, which cannot be treated as a thing Social relation instead is a peculiar effect of mutuality between the terms that it links”².

Donati’s relational sociology

Sociologically, **Donati** considers two levels on which sociological work can focus: a) On the first, most elementary level, relations are observed but they are analysed by looking at one factor or variable ; b) On the second, reflexive level, what is to be observed are not the single factors within the relation but rather the reality (the dynamic structure) of the relations as such; as a matter of fact, once relations have been brought into stable existence, they have their own autonomy, so that concrete entities, such as the historical products of society, including institutions, can be observed and interpreted as relational networks stemming from a relationally contested social context³.

But because social reality is hard to grasp for “relationality exists not only at the social level, but also in the interconnections between the other levels of reality—biological, psychic, ethical, political, and economic. Therefore, in adopting the relational perspective, the first assumption is that the observer should situate himself at an invisible but nonetheless real level of reality, for which the relation is a third

1 - Aleksander Manterys: Relational sociology paradigms, A New Paradigm in the Social Sciences.’ in “Stan Rzeczy” [State of Affairs], Warsaw, 12, pp. 77-97

2 - Donati Pierrpaolo: Donati Pierpaolo : Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology , op.cit.

3 - ibid

element”¹, we have to determine the real reality of being in relation before starting any kind of sociological inquiry.

According to **Donati**, the notion of the social relation is in the core of the theory, prior to the concept of social system and social action. Why such radical position? Here we have to know What is the reality of a social relation for Donati? What is its real essence? **Donati** in answering the question assumes that a social relation is not a logical relation, nor a psychic one. A social relation is distinguished from logical and/or psychic relations in that for it:

refers, i.e., makes symbolic references (refero);

connects or structurally binds (religo);

and in being an emergent stemming from the reciprocal action of mutual interaction².

The relation: “is made up of diverse components which can be further distinguished by the effect of ego on the other (consistency in the behaviour of the ego towards others), the other on ego (the responsiveness of a person to different egos), and the effect of their interaction (the behaviour that none of the actors ‘brings’ to the relation, but which results from their mutual conditioning of each other). These effects can be observed and measured, given suitable methods. The first two effects can be analysed at the level of the individual, the third can only be examined by taking the relation as the unit of analysis³”.

Now let’s follow the logic of **Donati’s** argument in building his sociological theory:

First, in order to be really relational, we have to take the social relation as the basic unit of analysis. But this does not mean replacing the concept of the individual or the system with that of the relation. On the contrary, this move is useful for better elucidating what are an individual and a system from the sociological viewpoint. Being

1 - Pierpaolo Donati : ‘Relational versus Relationist Sociology: A New Paradigm in the Social Sciences.’ in Elżbieta Hałas, op,cit

2 - Pierpaolo Donati (2017). ‘Relational versus Relationist Sociology: A New Paradigm in the Social Sciences.’ in “Stan Rzeczy” [State of Affairs], Warsaw, 12, ibid

3 - Pierpaolo Donati : Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, Ed Routledge , 2011,op,cit

relational is inherent to the make-up of social reality. It proceeds from relatively autonomous theoretical aspects, including intermediate, methodological ones, to empirical facts and back, in a continuous reflexive process between different passages and phases¹.

Second, we have to ascribe agency to both individuals and structures. The two form a society, working in between, and generating social relations. This is not a singular act and its arena is not a purely virtual domain of theoretical thinking. Instead, the historically and situationally variable reality of human life, being the locus for the creation of social relations, is emergent in character, at least in the sense of the arising of individual/collective conscience, trust, social solidarity, sensations of togetherness, or collective action. This leads to the appearance of relatively autonomous relational structures; irreducible to their sources².

Third, we have to introduce a new concept in the toolbox, that is: **relational subject**, which is defined as: “The term ‘relational subject’ indicates individual and social subjects in that they are ‘relationally constituted’, that is, in as much as they acquire qualities and powers through their internal and external social relations. The term ‘relational subject’ refers to both the individual subject and the collective (social) subject as regards the role that the relation with the Other plays in defining and redefining one’s own identity, whether personal (the identity that the I has of itself) or social (the identity that the I has for Others)”³. Obviously, this comes about in different ways depending on whether the subject is individual or collective. The term **‘social subject’** indicates “a collective subject in that it is constituted by internal relations between individuals that form part of it, and by the external relations that it has in as much as it is expressed in a ‘We’. We have a ‘relational social subject’ when this We is configured as a relation (We-relation)”⁴.

1 - Pierpaolo Donati : Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, op, cit, pp.120-124

2 - Donati Pierpaolo:. Manifesto for a Critical Realist Relational Sociology, “Inter- national Review of Sociology”, vol. 25(1), 2015, pp. 86–109.

3 - Donati Pierpaolo: The ‘Relational Subject’ According to a Critical Realist Relational Sociology, in Journal of Critical Realism, August 2016, pp. 1-26

4 - ibid

Fourth, following **Margaret Archer's** social theory we cannot have a real relational sociology unless we see the social relation as an emergent effect of a process of social morphogenesis¹, social morphogenesis is “a term that comes from the Greek, literally means a change in form or shape. Although its original usage was in biology, morphogenesis was picked up as a term for social change by social systems theorists, who at that time thought biological models might also be appropriate to society²”. It is a form of surplus of society with respect to itself. In order to understand this phenomenon, it is necessary to invoke **Margaret Archer** who “gave the term new currency in social theory by using morphogenesis to identify a realist approach to the structure agency problem as distinct from the then more prominent approach of Giddensian structuration theory. As Archer conceptualized it, morphogenesis depicts a dialectical relation between structure and agency that, in contradistinction to structuration theory, does not conflate the two. So conceptualized, morphogenesis also departs from social systems theory, which generally represents a variety of social holism that leaves individual agents entirely out of account³.” And because this morphogenetic surplus is the product of emergent relational effects, the morphogenetic approach tries to detect and analyse every order of emergent properties that condition social action and outcomes at different levels of social reality whenever emergence can be observed.

Fifth, we have to go beyond Parsons's functionalist model, which means that “relational sociology” is a reformulation of the four-patterned AGIL (Adaptation; Goal attainment; Integration; Latency or Latent pattern maintenance) scheme in Talcott Parsons' social theory. For **Donati**, AGIL is not just an analytical tool to detect social actions or facts, it is the “molecule” of the social itself, it transfers the socio-ontological questions from the individual being to the “relations”. The relation is thus both “structure” and “event”: the first locution is defined by *religo* and *refero*, that are,

1 - For more details see: Margaret S. Archer: Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society, in in Social Morphogenesis, Editor Margaret S. Archer, Springer, 2013, pp.1-22

2 - Douglas V. Porpora: Morphogenesis and Social Change, in Social Morphogenesis, Editor Margaret S. Archer, Springer, 2013, pp.25-37

3 - *ibid*

respectively, the A-I and G-L axis in the AGIL scheme; the second one is defined by the morphogenetic dimension of social facts¹.

Donati's conceptualization of society

Now, **what Donati's** calls 'society', on the basis of his critical realism approach, is not a more or less orderly, more or less conflictual collection of agents/actors (whether individual or collective) that share an arena of actions and interact with their mutual expectations over time². The basic idea here is that society is not a space containing relations, or an arena where relations are played. It is rather the very tissue of relations. Relations are the very stuff of what we call 'the social'³. Sociology then has to examine and determine sociological categories in terms of social morphogenesis. Relations are effects of actors' agency, but at the same time they constitute the irremovable fabric of their experiences, and real objects of references to the world and other actors. Situations represent the arena of morphogenesis, real "clusters" of relations, without which the autonomy of individuals would be enclosed in solipsistic delusional self-references⁴.

For **Donati** society is made by individuals but is not made of individuals. Certainly, only individuals can activate it, but society is another thing with respect to what individuals are and carry in society. Society belongs to an order of reality that is relational, which is to say, the reality of concrete social relations. In other words, society can be viewed as created in groups of actors sharing areas of activities, entering interactions, and similarly defining events⁵, it is that order of reality that consists in the configuration that agents/ actors give to their relations when they recognize themselves

1 - Davide Ruggieri: Georg Simmel and the "Relational Turn". Contributions to the foundation of the Lebenssoziologie since Simmel, Simel studies, Volume 21, numéro 1, 2017, pp.1-30

2 - Pierpaolo Donati: Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology, 2015, pp. 1-26

3 - Donati Pierpaolo: "Differently from other approaches named relational as well, this theory assigns to the social relation neither an ideational nor a materialistic character, nor a mixing of ideal and material elements, and does not reduce it to a pure exchange or transaction. " in "The 'Relational Subject' According to a Critical Realist Relational Sociology, in Journal of Critical Realism, August 2016, pp. 1-26

4 - Aleksander Manterys: Relational sociology paradigms, A New Paradigm in the Social Sciences.' in "Stan Rzeczy" [State of Affairs], Warsaw, 12, op,cit, pp.82-90

5 - ibid

in their belonging to a ' We ' (the We-relation) that delimits (defines the boundaries of) a certain social sphere that has ' super-functional ' qualities and properties¹.

5-2-5- Tony Lawson 's social ontology

Tony Lawson in his impressive and splendid work: "**The nature of social reality**", asks right from the beginning: why social ontology is relevant, important and inescapable to social research?² The project of the book is not simplistic: If the social world is real, if there are out their entities that we call social realities, what are then their mode of existence? How could we identify Their features? What are some of the mechanisms and causal powers that constitute the workings of these social entities? How to elaborate objective conceptualisations about these entities?³.

Although it is not easy to grasp every dimension of **Tony Lawson's** sociological project, it is fortunately possible to expose the main tenets of the ontological part of this project, even if it is clear that philosophical issue is not the only concern of the book, Not just on the theoretical level but when we intend to do social interventions as well:

"My motivation in writing the book is far from that of elaborating an account that is without relevance to, or has no bearing upon, projects of social intervention. On the contrary, I take the view that social ontology and its results are *especially* vital to such concerns and shall be suggesting that if practically oriented projects are to be successful, they more or less *require* an explicit attention to social ontology and its results"⁴.

Clearly what is expressed here is related to the idea that the kind of ontology the reader will encounter in the text has nothing to do with the speculations or purely metaphysical issues.

1 - Pierpaolo Donati: Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology, 2015, pp. 1-26

2 - Tony Lawson : The nature of social reality : Issues in social ontology, Routledge,2019

3 - Tony Lawson: "Ontology and the study of social reality: emergence, organisation, community, power, social relations, corporations, artefacts and money," Cambridge Journal of Economics, Oxford University Press, vol. 36(2), 2012, pp. 345-385.

4 - Tony Lawson : The nature of social reality : Issues in social ontology, Routledge,2019, introduction

Social ontology and social reality in Lawson's project

The analysis of **Tony's** work will focus on his theorisation of the basic nature and structure of social world, as well as his new conceptualisation or reconstruction of the main issues that I have discussed before. But some basic definitions are necessary to better understand the theory.

The first notion is: **Ontology**. To **Lawson** the term refers to the study of being, and it includes at least the following: 1) The study of what is, or what exists, including the study of the nature of specific existents; 2) The study of how existents exist¹. The second is: **Social domain**, which refers to all "phenomena, existents, properties, etc., (if any) whose formation/coming into existence and/or continuing existence necessarily depend at least in part upon human beings and their interactions. The predicate 'social' thus signifies membership of that realm or domain²." Thus, "**Social reality**" is already there, it is somehow present and given to us in every moment. The social comprises all those phenomena whose existence depends necessarily on our existence as human being.

So, the category we called: **the social, really exists**. There are no doubts about that, what its mode of existence? Its "essence"? What is the social per se? What are the properties of all the social kind? These are questions of another nature; they belong to the realm of social ontology. **Social ontology according to Lawson** is meant the study of the social realm in every aspect and types of social reality. In other words, it is meant to re-build and re-conceptualise notions like: institution, social fact, social object, money, state, corporation, social structure, groups, organisation, community, power, and so. Now what are the basic principles of Lawson's social ontology? What is **Lawson's social reality**?

Social reality's mode of being according to Lawson

As mentioned several times in his works, **Lawson** makes a methodological distinction between socio-philosophical ontology, which is concerned with features

1 - Tony Lawson: A conception of social ontology, *Social Ontology and Modern Economics*, Ed by Stephen Pratten, op, cit, 2015, pp.19-52

2 - *ibid*

that hold or operate throughout the social domain – that is, features of social being per se, that comprise basic principles according to which social reality is everywhere constituted , and socio-scientific ontology which refers to how particular outcomes or social existents (money, markets, cities, corporations, technology, gender, universities) are formed, based on, or in line with, the more general features elaborated within philosophical ontology¹.

On the basis of this distinction **Lawson** develops a conception of social reality in relation with these fundamentals' features.

Social reality is structured: “that is, it is irreducible to any one ontological realm, such as that of actualised practices. In particular it is constituted in part by social rules”. By a social rule **Lawson** understands “a generalised procedure of action or way of doing things”².

Social reality is highly interconnected: which mean it is relational, with aspects constituted through their relations to other aspects, resulting in emergent totalities. Social phenomena are found everywhere to be relationally constituted, what characterise this relational aspect is the existence of internal social relations and external ones. For **Lawson** Two objects or aspects are said to be externally related if neither is constituted by the relationship in which it stands to the other³.

Social reality is ontologically intrinsically dynamic: Social life is inherently processual, it is always in a state of permanent process of social transformation, these social dynamics are manifested in all social structures being reproduced or transformed through human. Social reality then everywhere is subject to a transformative process activated repeatedly through the sum total of our individual. On the basis of that, social structures for example exist as processes of reproduction and transformation. This is **their mode of being**. Here there is no aspects that are fixed and out of time, there is no ontological prioritisation of continuity over change, the same

1 - Tony Lawson: A conception of social ontology, Social Ontology and Modern Economics, Ed by Stephen Pratten, op, cit , 2015, pp.19-52

2 - Tony Lawson: What is an institution, Social Ontology and Modern Economics, Ed by Stephen Pratten 2015, pp.553-577

3 - ibid

social logic determines continuity and change, somehow, they are the same thing the same thing¹.

Social reality is an Emergent totality: A final fundamental category of the ontological conception I am laying out is that of emergence. Reality can be said to be emergent, or as possessing emergent powers, if there is a sense in which it: 1 - has arisen out of a lower stratum, being formed by principles operative at the lower level; and 2- remains dependent on the lower stratum for its existence; 3 - contains causal powers of its own which are both irreducible to those operating at the lower level and (perhaps) capable of acting back on the lower level².

The Non-social world as a part of the social world or when the social is not necessarily human.

Tony Lawson asserts that inanimate objects can also acquire social existence, Many objects in specific contexts, when they are positioned within a social system take on the identity of cash, passports or identity cards, deeds of ownership, wedding rings, etc., But obviously under the community acceptance³. **Lawson** define “**Positions**” in his **theory of social positioning**⁴ as such: they are : 1-typically purposive , exist for some reason, though this is not the same as they’ve just functional ion ; 2- positions are usually named (have designations) and facilitate the formation of social identities and may involve associative markers (passports, wedding rings etc.); 3- occupants typically have pre-existent characteristics or capacities that enable or fit the position, but are also granted additional powers or capacities in virtue of the existence of the position⁵. In the case of inanimate objects when they are socially positioned, the capacities or powers associated with their positioning take the form not of rights and obligations but of system functions especially.

The causality issue: from the logic of emergence to the logic of organisation

1 -ibid

2 - ibid

3 - Tony Lawson: A conception of social reality, op,cit, pp.1-29

4 - Jamie Morgan :Review essay Tony Lawson, economics and the real-world economics review, issue no. 91, March 2020, pp. 132-145

5 - Tony Lawson: op, cit, pp.31-73

The aim of this section is to analyse how **Lawson** has addressed the question of causation in social theory and what was his response to: “**The reductionism problem**” or simply put: what happened exactly when moving from the individual dimension to the community dimension social structure, and from the latter to the state dimension? What are the essence of these mode of transition?

The keys to answer this question according to **Lawson** are to be found in two logics: the logic of emergence, concept that we have encounter before, and the logic of organisation. Let me elaborate.

According to **Lawson** social reality everywhere is characterized by specific processes of emergence. In general, “an emergent entity is generally held to be composed out of elements which lie at a different (lower) level of reality to itself, but which, in a given context, have (perhaps through being modified) become organised as components of the emergent (higher level) entity or causal totality. Emergence, then, as widely interpreted, is ultimately a compositional term, and one that involves components being organised (rather than aggregated)”¹.

More clearly, emergence “is simply a term that expresses the appearance of novelty, or something previously absent or unprecedented. [...] So understood the term itself indicates nothing about how higher-level entities bearing causal powers have come into being. Nor in and of itself does it imply anything about any relationship that might hold between the causal powers of the higher level (emergent) entity and those of its components². So, for **Lawson**, social reality is somehow made up of levels or layers of emergent social entities, every emergent totality is a novel social reality, the problem here is: what is the cause of the continuity in the process of the permanent “genesis” of social realities? Why it seems that this process of transformation or the re-production happens smoothly and in continuity?

In respect to this question, **Lawson** argue that the logic of emergence is not enough to explain the mode of transition from lower level of reality to more higher and

1 - Tony Lawson: Emergence and social causation: Published in John Greco and Ruth Groff (eds.), Powers and Capacities in Philosophy, London and New York: Routledge, 2013, pp. 2-3

2 - Lawson, Tony: Emergence and morphogenesis: Causal reduction and downward causation? Ed: M. S. Archer, Social morphogenesis, Dordrecht: Springer, 2013, pp. 61–85.

complicated one, so we need to introduce another category to better seize the essence of social causality, the concept here is organisation, and the idea is that in order to move from the micro to the macro structure, any emergent level of social reality come into existence by the social logic of the organisation of the micro parts in the social world. Simply put, the forms that take the organisation of the lower levels become the generator of the higher level.

The idea here is clear, to better understand the relations between micro and macro structure in the theory we should set in mind that the central concept of the theory is not emergence as claimed by John Searle¹. The central concept in the contrary is **organisation** and its consequences. Now in **Lawson** words:

“Why do I not consign the organisation of the elements along with the latter to the ‘base’? My answer is simply because the organising structure is, and is always, itself an emergent. Whether the focus is on the formation of physical liquids or solids, or social artefacts [...], the totality emerges along with, and through the emergence of, its organising structure²”.

In other words, social causality works on the basis of an emergent entity’s organising structure: “Specifically, along with the emergence of an entity or whole and its ‘global’ powers of efficient causation, emerges the entity’s organising structure. Though the entity as a whole and its structure appear on the scene simultaneously, they are not identical, the emergent structure clearly being a property of the emergent whole³”, which means that new levels or plateaus of social realities emerge through the relational organisation of the pre-existing elements, the cause behind this is that the pre-existing elements become relationally organised in a specific form or forms, and thus bring into being novel phenomena.

Lawson by using the analogy of the organisation process in building a house details more his idea:

1 - Yannick Slade-Caffarel Organisation, Emergence and Cambridge Social Ontology, *Journal of Theory Social Behavior*. 2020; 50:391–408

2 - Lawson Tony: Some critical issues in social ontology: Reply to John Searle. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 46.4, 2016e, pp .426–437

3 - Tony Lawson: Emergence and social causation, in *Powers and Capacities in Philosophy*, Routledge, 2012

“Consider the construction of a house out of such components as bricks, mortar, wood, panes of glass, cement, etc. At any stage in the process of construction an observer will find not only the part of the building constructed so far, formed out of various components, but also the relational organisation of the latter components. And this organisation will be essential to the former construction. As the house is completed, so is the relational organisation of the house’s components. The two –the totality and the organisational structure emerge simultaneously. Both are causal, but in different ways. The house has the power to provide safety and shelter, to facilitate family or other indoor activities, to be bought and sold, and so on. The arrangement of the parts makes the house feasible. The latter is a form of formal causation¹.

One direct result of this social ontological conception is **Lawson’s** elaboration of a precise, logic and real conception of some social categories like: social systems, collectivities social groups, money and institution. **Lawson** on the basis of all the different features of social reality considers that because social structures exist as processes of reproduction and transformation, this being their mode of existence, a social group or collectivity can be understood as consisting in, or depending upon, or as a set of people distinguishable by, their current occupancy of a specific set of social positions². Collectivities on the other way exist as an ensemble of networked, internally related positions with their associated rules and practices. And because a social system is conceived as a structured process of interaction, then “categories” : economy, the state, corporations³, trade unions, households, schools and so on, can be recognised as depending upon, presupposing or consisting in networked internally related position-rule systems associated rules and practices, finally “Institutions are particular forms of emergent social phenomena, mostly social systems, or structured processes of interaction, that are either intended to be (whether or not they are), or are discovered a posteriori to be and are recognised as, relatively enduring”⁴.

1 - ibid

2 - Tony Lawson: what is an institution, op,cit, pp.553-572

3 - Tony Lawson: The Nature of the Firm and the Peculiarities of the Corporation’,. Cambridge Journal of Economics, 39(1): (2015), pp.1–32.

4 - Tony Lawson : What is an institution, op,cit.

6- Conclusion

The last few years have seen a surge of interest in social ontology, in this article I attempted to show that, in relation to sociology, this ontological turn is a response to some epistemological, methodological, conceptual and practical problems, as well as contradictions that arise as sociology faces new challenges. The article suggests that social ontology open new avenues and perspectives to address these challenges and presents indeed a condition of possibility that is necessary to overcome the crisis of sociology. The article, also defends the idea that considers any attempt to avoid ontological issues in sociology counterproductive. The reason for that is simple, every response to the crisis has failed because whatever were the diagnoses of this sociological crisis, sociologists have mistakenly turned their critical sights toward methods and methodological issues having in mind theories and methods in physics or biology as the best example of a good scientific theory. With the return to social ontological investigation, it appears that sociologists have found the right direction. At the end, progress of sociology, is not taking place without some kind of return to the beginnings of sociology and without raising difficult questions about the nature and structure of its objects of study.

Now, there is no doubt amongst sociologists, social scientists in general, about the important role of social ontology in social research, it is even required, before starting any research to establish first its ontological premises on every stage of scientific inquiry, that is in theory and in practice. The social ontological models and theories represented in this article are examples of the “open possibilities” and diverse perspectives that social ontology can offer for the benefit of sociological research.

But there is another side of this ontological turn. Social ontology is in deep a liberating exercise. Given that Science is not only “about science”, which means that science has often a hidden political aspect, we could say that the “sociology” we are dealing with is somehow “an effect of power, a grid of inequality and domination, or, at the very least, it is the product of strategic machinations that are driven by motives other than discovering the truth”¹. The consequences of such situation are: 1- “A

1 - George Steinmetz : politics of methods, op,cit, PP.44-45

certain 'methodological nationalism', which takes two forms. One is a tendency to generalize from one's own country. The other is the myth of exceptionalism, according to which one's own country is the exception to the general rules of development and thus deserving of particular interest"¹; 2- when politics is prior than science in universities, departments, magazines, and journals sociologists face a condition of "violating the liberal self-understanding of science...and this situation could easily reflect an epistemological unconscious, that is: some fundamental assumptions which adherents of all the variant systems within the epoch unconsciously presuppose"² In brief, what does this mean? Simply put, the social ontological project is also a decolonial project that can transform what exactly sociology is and what can be, far from the western hegemony³, but this is another story.

1 - Donatella Della Porta and Michael Keating: Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective, op,cit, pp. 1-17

2 - George Steinmetz : op, cit, pp.44-45

3 - Hwansuk Kim: Decolonization and the Ontological Turn of Sociology, journal of Asian Sociology Vol. 48, No. 4 ,December 2019, pp. 443-454

Bibliography

- 1- Anderson Chris: The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete, wired magazine, 16-07, 2008
- 2- Andina Tiziana: An Ontology for Social Reality Translated by Sarah De Sanctis was first published in Italian as *Ontologia sociale*. Transgenerazionalità, potere, giustizia, copyright, by Carocci editore S.p.A., Roma, 2016.
- 3- Aspers Patrik: Performing ontology Social Studies of Science, Vol. 45(3). 2015
- 4- Alexander, Jeffrey Charles: *The Meanings of Social Life*, Oxford: Oxford University Press, 2003
- 5- Alexander, Jeffrey Charles: *The Meanings of Social Life*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- 6- Archer Margaret: Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society in *Social morphogenesis*: Edi Archer, Margaret, Springer, 2013, pp.1-22.
- 7- Archer Margaret: Critical Realism and Relational Sociology, *Journal of Critical Realism*, 9:2, 2010
- 8- Barry Smith and John Searle: *The Construction of Social Reality: An Exchange*, *American Journal of Economics and Sociology*, 2003.
- 9- Barry Smith: Ontology. In: *The Blackwell guide to the philosophy of computing and information*, Ed Florido, L. Oxford Blackwell publishing, 2004.
- 10- Birger Hjørland and Jenna Hartel: Afterword: Ontological, Epistemological and Sociological Dimensions of Domains, *Knowledge Organization*, 30(3/4), 2003.
- 11- Clough Patricia, Sam Han and Rachel Schiff: *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* by Manuel DeLanda, London and New York: Continuum, December, 2007.
- 12- Donati Pierpaolo (eds.), *The Relational Turn in Sociology: Implications for the Study of Society, Culture and Persons*, special issue "Stan Rzeczy" [State of Affairs], Warsaw, 12, 2017.
- 13- Donati Pierpaolo: The 'Relational Subject' According to a Critical Realist Relational Sociology, in *Journal of Critical Realism*, August 2016.

- 14-Donati Pierpaolo: Relational Sociology A new paradigm for the social sciences, Ed Routledge, 2011.
- 15-Donati Pierpaolo: Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology, 2015.
- 16-Donati Pierpaolo: Manifesto for a critical realist relational sociology, International Review of Sociology, 2015.
- 17-Donati Pierpaolo: 'Relational versus Relationist Sociology: A New Paradigm in the Social Sciences.' in Elżbieta Hałas, Donati Pierpaolo (eds.), The Relational Turn in Sociology: Implications for the Study of Society, Culture and Persons, special issue "Stan Rzeczy" [State of Affairs], Warsaw, 12, 2017.
- 18-Diaz-Leon E.: What Is Social Construction? European Journal of Philosophy, John Wiley & Sons Ltd, 2013.
- 19-Della Porta Donatella and Michael Keatin: How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction, in Donatella della Porta and Michael Keating: Approaches and Methodologies in the Social Sciences A Pluralist Perspective, Cambridge University Press 2008.
- 20-De Landa Manuel: A new philosophy for society: Assemblage Theory and Social Complexity, British Library Cataloguing-in-Publication Data, 20011.
- 21-Davide Ruggieri: Georg Simmel and the "Relational Turn". Contributions to the foundation of the Lebens soziologie since Simmel, Simel studies, Volume 21, numéro 1, 2017.
- 22-Elder-Vass Dave: Journal of Critical Realism 6(2), a method for social ontology iterating ontology and social research, 2007.
- 23-Epstein Brian: The Ant trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences, Oxford University Press, 2015.
- 24-Epstein Brian: A Framework for Social Ontology, Philosophy of the Social Sciences, 2015.
- 25-Ferraris Maurizio: Documentality: Why It Is Necessary to Leave Traces, Fordham university press, 2012

- 26-Gross Llewellyn: Where Is Social Reality? *sociological inquiry*, volume 33, issue 1, January 1963.
- 27-Gilbert Margaret: *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford University Press: Oxford (2006).
- 28-Gilbert Margaret: *On social facts*, Princeton University Press, 1989
- 29-Gilbert Margaret: *Living Together*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1996.
- 30-Georg Simmel: "How Is Society Possible?" *American Journal of Sociology*, 16(3), 1910.
- 31-Hindriks Frank: The location problem in social ontology *Synthese*, issue 190, 2013.
- 32-Hwansuk Kim: Decolonization and the Ontological Turn of Sociology, *journal of Asian Sociology*, Vol. 48, No. 4, December 2019, pp. 443-454.
- 33-Inglis David: Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies, in *Hand book of cultural sociology*, Sage publication, 2016.
- 34-Kitchin Rob: Big Data, new epistemologies and paradigm shifts, *Big Data & Society*, 1 April 2014.
- 35-Kienzle Harry J.: Pragmatic epistemology, in: *Epistemology and Sociology The British Journal of Sociology*, Vol. 21, No. 4, Dec.1970
- 36-Lacerda Nobre Angela: Social Philosophy, Communities, and the Epistemic Shifts in *Encyclopedia of communities of practice in information and knowledge management / Elayne Coakes and Steve Clarke, editors by Idea Group Inc, 2006.*
- 37-Lawson Tony: *The nature of social reality: Issues in social ontology*, Routledge,2019.
- 38-Lawson Tony: Some critical issues in social ontology: Reply to John Searle. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 46.4, 2016.
- 39-Lawson Tony: A conception of social ontology, *Social Ontology and Modern Economics*, Ed by Stephen Pratten, 2015.
- 40-Lawson Tony: What is an institution, *Social Ontology and Modern Economics*, Ed by Stephen Pratten 2015.

- 41-Lawson Tony: "The Nature of the Firm and the Peculiarities of the Corporation", Cambridge Journal of Economics, 39(1): 2015.
- 42-Lawson Tony: Emergence and morphogenesis: Causal reduction and downward causation? Ed: M. S. Archer, Social morphogenesis, Dordrecht: Springer, 2013.
- 43-Lawson Tony: "Ontology and the study of social reality: emergence, organisation, community, power, social relations, corporations, artefacts and money," Cambridge Journal of Economics, Oxford University Press, vol. 36(2), 2012.
- 44-Lawson Tony: Emergence and social causation, in Powers and Capacities in Philosophy, Routledge, 2012
- 45-Little Daniel: Social Ontology De-dramatized, Philosophy of the Social Sciences, 2020.
- 46-Lohse Simon Pragmatism, Ontology, and Philosophy of the Social Sciences in Practice. Philosophy of the Social Sciences, 47 (1), 2017.
- 47-Law John: After method, Mess in Social Science Research, Routledge, 2004.
- 48-Mair Peter: Concepts and concept formation, in Approaches and Methodologies in the Social Sciences, 2014
- 49-Manterys Aleksander: Relational sociology paradigms, A New Paradigm in the Social Sciences.' in "Stan Rzeczy" [State of Affairs], Warsaw, 12, 2015.
- 50-Margaret Archer: Critical Realism and Relational Sociology, Journal of Critical Realism, 9:2, 2010
- 51-Marston Sallie: The Ontological Turn in Social Theory. A Commentary on 'Human Geography without Scale' New Series, Vol. 32, No. 1, Jan., 2007.
- 52-Mason Rebecca, Katherine Ritchie: Social Ontology, In Ricki Bliss & James Miller (eds.), Routledge Handbook of Meta metaphysics, 2020.
- 53-Mason Rebecca: The metaphysics of social kinds, Philosophy Compass; v 11, 2016.
- 54-Morgan Jamie: Review essay Tony Lawson, economics and the real-world economics review, issue no. 91, March 2020.

- 55-Mutzel Sophie: Facing Big Data: Making sociology relevant, *Big Data & Society* July–December 2015.
- 56-Patricia Clough, Sam Han and Rachel Schiff: *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* by Manuel DeLanda, London and New York: Continuum, December, 2007.
- 57-Renault Emmanuel: Critical Theory and Processual Social Ontology, *Journal of Social Ontology*; 2(1), 2016.
- 58-Savage Mike Roger Burrows: The Coming Crisis of Empirical Sociology, *Sociology* Volume 41, Number 5, October 2007 and Some Further Reflections on the Coming Crisis of Empirical Sociology, *Sociology* Volume 43, Number 4, August 2009
- 59-Searle John: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969
- 60-Searle john: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, University Press, 1983.
- 61-Searle John: *Social Ontology: Some Basic Principles*, Papers 80, 2006.
- 62-Searle John: *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995.
- 63-Searle John : *L'ontologie de la réalité sociale. Réponse à Barry Smith, Pierre Livet (Traducteur)*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000.
- 64-Sheehy Paul: On Plural Subject Theory, *Journal of Social Philosophy* ·, Vol. 33 No. 3 December 2002.
- 65-Steinmetz George: *Positivism and Its Others in the Social Sciences, in the politics of method in the human sciences, Positivism and Its Epistemological Others* Duke University Press, 2005.
- 66-Steinmetz George: *Positivism and Its Others in the Social Sciences, in the politics of method in the human sciences, Positivism and Its Epistemological Others* Duke University Press, 2005.
- 67-Sugden Robert: Ontology, Methodological Individualism, and the Foundations of the Social Sciences, *Journal of Economic Literature*, 54 (4), 2016.
- 68-Tsilipakos Leonidas: *Clarity and Confusion in social theory taking Concepts seriously* Published by Ashgate Publishing limited, 2015.

69-Turner Stephen: Philosophy and Sociology, in Companion to Sociology, edited by George Ritzer, Blackwell Publishing Ltd, 2012.

70-Wagner-Pacifici Robin, John W Mohr and Ronald L Breiger: Ontologies, methodologies, and new uses of Big Data in the social and cultural sciences, big data And Society, July–December 2015.

71-Zimmermann Stephan: Is Society Built on Collective Intentions? A Response to Searle, social objects from intentionality to documentality, 57, 2014.

Finance Islamique

Quelle place pour une économie de partage ?

Laghmari Mohammed

Centre des Eudes Doctorales
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Fès

m.laghmari@yahoo.fr



Finance Islamique: Quelle place pour une économie de partage ?

Laghmari Mohammed

Abstract:

The aim of this paper is to highlight the characteristics of sharing economy in Islamic finance. In fact, Islamic finance invites us to adopt some regulations which allow the creation of an exact and fair division of wealth. Fundamentally, Islamic finance is about sharing economy. The Koran and Sunna include a series of economic principals based on acts of free solidarity and mutual aid on one hand and on economic solidarity in for profit entrepreneurial partnership on the other hand.

Key words: Islamic finance, Sharing economy, solidarity, aid, sharing, profit

Résumé:

La finance islamique est une économie de partage par excellence. En effet, elle nous invite à adopter des règles de conduite qui permettent la création et à la répartition juste et équitable des richesses. Cette contribution a pour objectif de présenter quelques éléments de l'économie de partage en finance islamique, en se focalisant sur les prescriptions Coraniques et la Sunna qui préconisent un certain nombre de principes économiques, basés sur des actes de solidarité et d'entraide à titre gratuit d'une part, et une économie solidaire de partenariat entrepreneurial à but lucratif d'autre part.

Mots- clés : Finance islamique- économie de partage- solidarité – assistance - entraide – partage à titre gratuit – partage a but lucratif – entrepreneurial-travail – financement – investissements.

1- Introduction:

L'économie sociale et solidaire a toujours existé dans le monde sous plusieurs formes. Toutefois sa conceptualisation académique ainsi que l'intérêt que lui portent les pouvoirs publics sont récents.

En économie islamique les pratiques de solidarité et de partage des richesses ont été institutionnalisées très tôt. En effet, la finance islamique relève d'une économie de partage par excellence. Elle nous invite à adopter des règles de conduite qui permettent la création et à la répartition juste et équitable des richesses ainsi que la réduction des inégalités sociales. Ceci étant, les prescriptions Coraniques et la Sunna ont préconisé un certain nombre de principes économiques, basés sur des règles morales et sociales, qui permettent une conciliation juste et équitable entre intérêt individuel et intérêt collectif. Selon la doctrine islamique, les problèmes économiques ne sont pas liés à la rareté des ressources mais plutôt à une répartition non équitable. Il faut donc opter pour un choix basé sur le principe de coopération et d'entraide, par lequel chacun s'unit à tous.

Notre problématique consiste à s'interroger (à partir des référentiels de la doctrine Islamique) sur les mécanismes qui permettent d'asseoir une économie juste et équitable.

Les prescriptions prévues expressément à cet effet par le Coran et le Hadith sont assez abondantes et sans équivoques. Elles sont constituées par un système alternant la contrainte et le volontariat.

Dans cette contribution, nous essayerons d'apporter des éléments de réponse à la problématique énoncée plus haut en focalisant notre attention sur les actes de solidarité et d'entraide à titre gratuit d'une part (A), et une économie solidaire de partenariat entrepreneurial à but lucratif d'autre part (B). Ce papier de nature exploratoire, s'appuie sur un documentaire triangulé des textes Coranique et de la sunna prophétique.

2- Le partage sous forme de charité et de solidarité:

L'islam ne tolère point qu'un individu, qu'il soit de religion musulmane ou autre, puisse vivre dans la société sans avoir un revenu minimal lui garantissant la satisfaction de ses besoins socio-économiques fondamentaux. Dans cette perspective, la religion islamique adopte un certain nombre de mesures, d'ordre obligatoire ou volontaire, qui permettent une répartition juste et équitable des richesses sur la base du principe de fraternité humaine.

2-1- Les mesures obligatoires de partage des richesses:

2-1-1- L'obligation envers une tierce personne de ses proches:

Les valeurs islamiques octroient à l'institution de la famille une place prépondérante dans la société. De ce fait, la doctrine musulmane considère le lien de parenté comme source d'obligation particulière. C'est une obligation alimentaire et de solidarité qui pèse sur tous les membres du réseau de parenté, permettant ainsi de subvenir aux besoins des proches en situation difficile. Dieu dit : « Donne donc au proche parent son dû » (Sourate Ar-Roum, verset 38)

Le rite malékite limite le champ d'application de cette obligation aux parents et fils, alors que les partisans des autres rites l'étendent jusqu'aux proches lointains et aux gendres.

2-1-2- La zakat:

La "zakat" ou aumône légale est le troisième pilier de l'islam. De ce fait les préceptes du droit musulman considèrent que l'homme a une procuration divine quant à la répartition des richesses. Il oblige les fidèles à partager une partie de leur fortune, une fois atteint le seuil imposable, aux ayants droit définis par le verset 60 de sourate Attawba. Dieu dit : « Les œuvres de charité sont pour le besogneux, et pour les pauvres et pour ceux qui y travaillent et pour ceux dont les cœurs sont à gagner, et pour l'affranchissement des jougs, et pour ceux qui sont lourdement endettés, et pour la cause de Dieu, et pour le voyageur en détresse »

L'aumône légale est un droit accordé au profit des ayants droit sur les biens des riches, en vertu des règles de la solidarité et de la fraternité. C'est une ressource importante de la finance islamique destinée aux prestations sociales. Autrement dit la zakat est une institution de sécurité sociale, garantissant le seuil d'aisance (حد الكفاية) des individus incapables de travailler et de leurs familles. Une mauvaise distribution ou le non recouvrement de cette

ressource conduira nécessairement à des déséquilibres socio-économiques graves, comme c'est le cas aujourd'hui.

Quant à l'estimation de sa valeur, la majorité des jurisconsultes musulmans affirment que les bénéficiaires de la zakat doivent recevoir de quoi subvenir à leur besoins fondamentaux pendant une année.

2-1-3- Le devoir d'assistance et de protection des faibles:

La religion musulmane considère l'assistance et la protection des faibles comme une obligation religieuse à laquelle sont soumis tous les musulmans. Les textes du Coran et la tradition du prophète ont parfois un caractère incitatif encourageant la bienfaisance. Parfois les textes sont formulés sous forme d'ordre clair. Le coran stipule : « Ô croyants ! Dépensez de ce que Nous vous avons attribué, avant l'avènement du jour où il n'y aura ni achat ni vente ni amitié ni intercession ». Al baqara verset 255.

De même, le prophète dit « Délivrez les prisonniers, donnez à manger à l'affamé et soutenez les malades ».

Il faut noter aussi que cette obligation d'assistance ne s'applique pas qu'aux seuls musulmans en situation de détresse. Les textes coraniques ou prophétiques n'excluent pas les non-musulmans de l'aide humanitaire. Ce principe, énoncé dans les textes, s'est souvent concrétisé dans les faits. Ainsi, durant les premières années de l'hégire, une famine a conduit le Prophète à organiser un convoi humanitaire destiné aux habitants de la tribu de Modar, (lesquels) qui, à cette époque, n'étaient pas encore convertis à l'islam.

La "kaffara" (l'expiation) et la "fidya" (la compensation):

Sont des aides alimentaires ou des sommes d'argent versés aux démunis et nécessiteux pour se faire pardonner la transgression volontaire de certains interdits, ou en cas de manquement involontaire d'accomplir une pratique religieuse.

2-1-4- Le droit de succession :

Les richesses en islam doivent être partagées et non monopolisées de façon qu'elles ne se concentrent pas entre les mains d'une minorité. (afin que cela ne circule pas parmi les seuls riches d'entre vous. Sourate al hachr, verset 7). L'héritage constitue une source de redistribution et de partage de richesse parmi d'autres.

Ce régime garanti à chacun la part qui lui est due, en tenant compte des droits et obligations de chaque membre de la famille et des besoins matériels des héritiers.

2-2- Les actes de charité volontaires

2-2-1- La "sadaka" ou aumône volontaire (dons et présents) :

A l'instar de la "zakat", l'aumône volontaire est une source financière qui vise à favoriser et consolider le lien de solidarité et de fraternité, et à réduire les disparités économiques au sein de la communauté. Le don est un acte unilatéral volontaire de solidarité, mais très encouragé par le coran et la sunna. Ainsi Les versets 5 à 9 de la sourate 76 du Coran décrivent les jouissances que connaissent au paradis ceux qui «offrent la nourriture pour l'amour de Dieu au pauvre, à l'orphelin et au prisonnier... ».

2-2-2- Le "waqf" ou "habous"

Le waqf ou habous est un acte juridique unilatéral à titre gratuit, par lequel un propriétaire (le constituant ou le donateur) immobilise un bien au profit d'un bénéficiaire afin de l'exploiter ou de recevoir les revenus générés. Le bénéficiaire peut être une personne physique, une personne morale, un membre de la famille ou une personne quelconque, ou même un animal. C'est un acte religieux à but purement social, assurant un revenu durable aux profits des nécessiteux.

2-2-3- Le testament ou legs

Les donations ou legs constituent une autre source de richesse, et sont soumises à des conditions portant à la fois sur les bénéficiaires et sur la portion de la donation. Ainsi un legs ne doit pas dépasser le tiers de la fortune du défunt, et ne doit pas être attribué à un héritier sauf accords des autres héritiers.

Il faut noter que ces actions même si en principe elles ont un caractère volontaire, leurs statuts légaux peuvent changer du volontariat à l'obligation (wajib), ou même jusqu'au l'illicite (haram) ; et cela en fonction des personnes et des circonstances.

3- Le partage entrepreneurial comme source de financement des investissements:

Si l'islam encourage les actes de charités et le partage à titre gratuit de la richesse comme éléments non négligeable du maintien du pouvoir d'achat, le travail reste le facteur primordial

de développement économique et social. En effet le problème de la pauvreté est lié à la croissance, et il est difficile d'envisager une redistribution s'il n'y a pas création de richesse. En effet la doctrine de l'économie islamique est basée principalement sur le travail, c'est le meilleur moyen d'accès à la richesse et de lutte contre la pauvreté et la précarité. C'est ainsi que personne n'a le droit de mendier tant qu'elle est capable de gagner sa vie.

Le Prophète dit que: «La demande d'aide ne peut être licite que pour trois personnes :

A savoir celui qui, dans un but conciliatoire s'engage de payer une rançon

Celui qui subit un ravage quant à ses biens.

Enfin celui qui est frappé par une indigence».

3-1- Le travail comme source de création de richesses constitue la base de l'économie du partage en finance islamique

La satisfaction des besoins de l'homme doit être le fruit de son propre travail. Et l'individu ne doit accepter un don charitable que s'il se trouve devant une réelle incapacité à subvenir à ses besoins.

A ce titre, les injonctions coraniques et les récits prophétiques sont abondants et variés.

Dieu dit : « Œuvrez, car Allah va voir votre œuvre de même que son messager et les croyants »

Le hadith du prophète rapporté par Abu Hourayra stipule : « sans doute vous feriez mieux de recueillir un faisceau de bois et de le transporter sur le dos et gagner ainsi votre vie, plutôt que de demander à quelqu'un qui peut vous donner ou non ».

Aussi le hadith qui stipule que : « Le meilleur gain est celui qui provient du travail que l'homme effectue avec ses mains, et une opération de vente bien menée »

Cependant le travail comme moyen de production de biens et de services nécessite la combinaison avec d'autres facteurs économiques; à savoir le capital et la terre. En effet, les fonds propres ne peuvent constituer la seule source de financement des investissements. D'où la nécessité de chercher des modes de financement dans un cadre de partenariat.

3-2- le financement participatif et associatif :

Pour se développer, les entreprises n'ont pas seulement besoin d'un financeur, mais d'un partenaire qui conseille, accompagne et prend une partie du risque. Face à une telle situation,

le financement participatif se positionne aujourd'hui comme alternatif pour le financement des projets. Dans cette perspective, la finance islamique adopte plusieurs formes de contrats de sociétés qui respectent le principe de partage des risques et des profits.

3-2-1- Lamoucharaka

La moucharaka est une forme d'entraide et de solidarité instaurée par le Coran « Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété, et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression ». Elle consiste en la mise en commun des capitaux par deux parties au moins en vue d'investir dans un ou plusieurs domaines. C'est un outil de financement et de coopération où chaque associé a le droit de participer à la gestion de l'affaire, reçoit les bénéfices et supporte les pertes selon les proportions de son capital investi. La moucharaka est le moyen le plus important quant au financement des grands projets.

3-2-2- La moudaraba

La moudaraba appelée aussi moukarada est une forme de partenariat entre le travail d'une part et le capital d'autre part. Ce dernier reste toujours la propriété du capitaliste, tandis que le profit est partagé entre le travailleur et le bailleur de fond selon des proportions agréées d'avance. En cas de perte, et en application du principe de partage des risques, la dégression du montant de l'investissement est à la charge du capitaliste, quant au moudareb (le travailleur) sa perte sera traduite par le manque à gagner et ses efforts investis sans contrepartie. En plus, que sa crédibilité risque de diminuer dans le monde des affaires.

3-2-3- Partenariat agricole :

Elle est composée de trois types de contrats qui s'articulent essentiellement sur l'exploitation des terres agricoles. En effet la mougharassa, la moussakate, et la mouzaraa sont des formes d'associations entre le capital terre agricole et le travail fourni par une tierce personne.

L'usage de tel ou tel contrat est conditionné par la nature du produit cultivé. Dans le cas des cultures céréalières, on utilise le contrat de la "mouzaraâ", car le mot arabe "zarâ" signifie semer grains ou semences. En revanche, si les produits cultivables nécessitent des efforts permanents d'irrigation, on fait appel au contrat de la "moussakat", car le mot arabe "saki" veut dire irrigation. Dans le cas de l'arboriculture, on utilise le contrat de la "mougharassa", car le terme "gharss" veut dire en arabe plantation.

Ces trois types d'activité présentent une certaine analogie avec la moukarada . En effet, ils sont tous des contrats d'investissements et de partenariat entre le capital, au sens large du terme, d'une part et le travail d'autre part.

3-3- La vente à terme :

La vente à terme, au sens large du terme, est toute transaction dans laquelle la livraison de l'objet du contrat ou le paiement du prix a droit à un délai. C'est un outil de financement à titre gratuit au profit du producteur et du consommateur.

La vente à terme est composée de deux types de contrat : la vente avec règlement différé et la vente à livraison différée.

3-3-1- La vente avec règlement différé :

La vente à crédit est une facilité d'achat accordée par le vendeur à l'acquéreur. Selon l'éthique et la morale islamique. C'est une forme d'entraide dans le cadre du devoir d'assistance aux personnes en situations difficiles.

Le noble coran stipule dans le verset 280 de sourate al baquara : « Si il est en difficulté accordez lui un délai jusqu'à ce qu'il soit dans l'aisance ». Et selon le hadith rapporté par Houdayfa, qu'Allah a donné à un individu accès au paradis uniquement parce qu'il accordait des délais dans ses transactions commerciales et des remises aux pauvres de ses dettes.

3-3-2- La vente avec livraison différée

Baie Assalam est un contrat de vente avec livraison différée, autrement dit c'est une opération où le paiement se fait au comptant tandis que la livraison de la marchandise s'effectue à une date ultérieure. En principe la finance islamique prohibe la vente d'un produit non encore existant. Mais pour des raisons de financement de la production agricole, des exceptions ont été accordées lorsque certaines conditions sont remplies.

3-4- Le prêt :

La morale et l'éthique de la finance islamique n'envisagent le prêt que dans le cadre de solidarité et d'entraide. Autrement dit un prêt ne doit jamais prendre l'aspect d'une activité spéculative et lucrative. Les percepts du coran interdisent formellement toute forme de rémunération des dépôts d'argent ou prêt à intérêt : « Dieu a légitimé le commerce et a interdit

l'usure ». D'ailleurs la tradition prophétique assimile le prêt sans récompense à une sadaka (aumône) et même mieux recomposé par Dieu.

En droit islamique des affaires le partenariat entrepreneurial est vivement recommandé à condition de respecter le principe de partage des profits et des pertes, selon la règle financière édictée par le prophète qui stipule que : « Le droit au profit pour une partie prenante dépend des risques et des responsabilités qu'elle assume ». Et que la part de profit revenant à chaque cocontractant, doit être un pourcentage du résultat et non un forfait, et qu'elle doit être également fixée dès le départ.

4- Conclusion

Le système financier islamique prend soin de ceux qui ne peuvent pas être pris en charge par le marché, ou encore ceux qui n'ont pas accès aux moyens financiers suffisants leur permettant d'exploiter les possibilités économiques autour d'eux. C'est ainsi que le droit musulman des affaires¹, introduit de l'extra économique dans les comportements purement économiques. De même l'inclusion de l'éthique et des valeurs chères à l'islam comme l'honnêteté, la justice, la sincérité, la fraternité, l'entraide, le partenariat, la solidarité et le partage sont susceptibles d'améliorer le bien-être de l'homme, ce qui suppose une amélioration des conditions de vie de celui-ci. C'est le sens globale du concept d' " Al jihad " dont la signification de ses composantes est l'effort personnel et collectif que les musulmans doivent accomplir constamment pour respecter l'éthique et la morale, être solidaire, participer au développement social, économique et culturel, et défendre le territoire et les intérêts communs de la oumma.



1 - Le droit musulman des affaires traite à la fois les règles afférentes aux droits de propriété, au travail et à la production, à l'allocation des ressources, à la consommation, au fonctionnement des marchés, à la distribution du revenu et de la richesse, et au rôle de l'argent.

Bibliographie:

- 1- القرآن الكريم
- 2- صحيح البخاري
- 3- صحيح مسلم
- 4- مسند أحمد
- 5- أحمد فراس، اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 2014.
- 6- التفرع في فقه الإمام مالك بن أنس
- 7- الأم للشافعي
- 8- الجهاد تعريفه أنواعه وضوابطه على ضوء الكتاب والسنة، محمد بن عمر بن سالم بازمول
- 9- نظرات في القوة والجهاد على ضوء الكتاب والسنة، علي محي الدين القره داغي.
- 10- الكافي في فقه الإمام أحمد.
- 11- المبسوط للسرخسي
- 12- Abdelilah HAJJY, L'éthique économique en Islam au prisme du concept de besoin, *Éthique et économique/Ethics and Economics*, 11 (2), 2014.
- 13- AMZIL Leila revue journal of business and economics vol1 N° 2, 2019 pp75-82, l'entrepreneuriat sociale et la finance islamique : des motivations partagées, traduit de l'anglais, Khan 1997 pp 12-13
- 14- Fadoua ANAIRI, SaidRADI, Source de financement des petites et moyennes entreprises et contraintes de survie, université mohammed 5, faculté des sciences juridiques économiques et sociales souissi rabat, *European scientific journal* september 2017 VOL 13, NO 25 , 9318)
- 15- François GUERANGER, Finance islamique, Une illustration de la finance éthique, p25, Dunod, Paris 2009.
- 16- Jamal KRAFES, The influence of the Muslim religion in humanitarian aid, *International Review of the Red Cross*, Volume 87 Number 858 June 2005 - (Al-Ba'ihaki, Chouab Al-Iman (Les sentiers de la foi), hadith n° 3319, volume 3, éd. Dar Al-Kotob Al-Ilmiya, Beyrouth, 1990, p. 199).
- 17- Kamal BELHERKATE, La spécificité du régime successoral en droit marocain.

Reasons Underpinning the Culture of Takfeer from an Educational Perspective: A Field Study

Dr. Mohammad Sh. Alkhateeb

**Faculty of Graduate Educational Studies
King Abdulaziz University
Jeddah - Saudi Arabia**

gdrkhateeb@gmail.com



Reasons Underpinning the Culture of Takfeer from an Educational Perspective: A Field Study

**Dr. Mohammad Sh.
Alkhateeb**

Abstract:

Takfeer, which is the propensity to condemn people outside the self-defined group as infidels, is an aspect of extremism that has become increasingly apparent in the Muslim World. Takfeer gradually infiltrates the fabric of a society and becomes an integral part of its general attributes. Consequently, bringing cultural balance and reform is even more challenging for local institutions and governments. As a phenomenon, takfeer does not develop in a vacuum. Rather, it has emerged in various times and places as a result of religious wars and conflicts. This paper is a field study that investigates the ideology, background, and reasons underpinning the culture of takfeer. The paper also highlights the role of educational institutions in limiting the dangers of such dogmatic beliefs.

1- Introduction:

For the past few decades, various concepts have been used to describe fanatics and extremists. Used in different cultures, these concepts have become common in political, social, and cultural arenas. They include extremism, excessive abidance by a set of principles, fundamentalism, terrorism, takfeer,¹ and recreants or *Alkhwarij* as called amongst Muslims. These concepts also recall certain historical circumstances and were common before they came to the Muslim world. Extremism, a type of fundamentalism that denotes excessiveness, immoderation and rejection of the middle way, the literal interpretation of the holy text, and adherence to a set of common values and principles, has many historical examples.

Takfeer, which is the propensity to condemn people outside the self-defined group as infidels, is an aspect of extremism that has recently become evident in the Muslim World.

Despite the numerous educational and supervisory efforts that local institutions and governments have made to prevent and/or remediate the consequences of extremism and takfeer, a substantial percentage of fanatics revert to their takfeer behavior (Falah, 2010).

Takfeer has been a social phenomenon with serious consequences at all levels. Contemporary takfeer is only an extension of takfeer chains throughout history. Although not a recent phenomenon, takfeer has evolved substantially in the last few years (Alsamra'ee, 2007).

As a phenomenon, takfeer does not emerge from a vacuum. Rather, it has surfaced in various times and places as a result of religious wars and conflicts. It takes different shapes and forms, including the following:

When religious factions grow in numbers and each gains supporters against the other despite stemming from the same origin

When a defined group monopolizes religion

¹ Takfeer is a religious expression that has no equivalent in English; it means condemning others as infidels. Takfeer adherents believe they are empowered to classify others as infidels because such individuals (infidels) do not share their strict interpretations and applications of the holy text.

When those speaking on behalf of religion are presented as a separate group from the rest of the society, enjoying certain privileges and undeserved jurisdictions

When adherents of the same religion are classified differently in the same society

When religion is employed to serve personal interests

When people compartmentalize their religion, or shield it in public, and isolate it from daily life

When religion is not employed for the purpose of advancing people's lives culturally, economically, politically, and scientifically.

When religious leaders are detained and subjected to maltreatment by unqualified guardians, and

When religion is represented by slogans, rituals, and formalities at the expense of its substance and principles

Such an environment is a breeding ground that gives birth to takfeer, which gradually infiltrates the fabric of the society until it becomes an integral part of its general attributes. Subsequently, bringing cultural balance and reform becomes extremely difficult, if not impossible, and rectifying such a situation may take considerable time.

2- Research Questions

Facts, formal reports, research, and studies indicate that takfeer turmoil has been the cause of serious social problems manifested in the assault on religious scholars, disobedience, violation of laws and adoption of self-directed violence while attacking innocent citizens, terrifying others, promoting confusion amongst people, provoking enemies, inciting hostility, dispersing efforts, and laying waste to property and money. In such circumstances, unsanctioned education plays a salient role in enforcing takfeer culture. In this regard, schools, informal education, and child-rearing methods are seemingly related to the takfeer phenomenon (Fahmy, 1995).

Some believe that protecting the society from such aberrant phenomena as takfeer is the responsibility of educational institutions (Alyoussef, 2004). Abdelati argues that the widespread phenomenon of takfeer is caused by jurisprudence decrees pertaining

to the ethics of disagreement that are introduced to youth at schools and other informal educational institutes (Alshabili, 2004).

Alfadil contends that many of the media shows and forums in the Muslim world have negatively influenced the minds of youths (Alqarni, 2004). Others suggest that a causal relationship between overprotected youth and uncensored exposure to media makes them prone to both diverted thoughts (e.g., mind invasion, terrorism) and takfeer (Alkhateebet. al., 2003).

Although educational factors might not be the direct cause of the prevalence of takfeer, some researchers believe that the advent of alienation among youths is caused by the limitations and negative aspects of curricula and schooling systems combined with a lack of good teaching in the religion to foster ethics, values, and order (Hanoon and Albitar, 2008). Alfudla believes that civil sector administrations can play an important role in raising awareness with the goal of achieving security in society and eliminating fear and insecurity caused by such elements as extremism, violence, terrorism, and takfeer (Alfudla, 2003). However, Alkhashmi believes that the family is the chief body responsible for protecting children from religious terrorism related to takfeer (Alkhashmi, 2009).

Research questions can be summarized by identifying a number of educational elements that trigger takfeer, as identified by experts and specialists.

3- Objectives

The researcher aims to achieve the following objectives:

Establish a frame of reference for educational reasons associated with the takfeer phenomenon

Investigate some of the education-related factors leading to takfeer

Propose an educational treatment for the causes of takfeer

4- Theoretical Framework

The deterioration and degradation of education during and after school, along with the spread in class consciousness among the different layers of the society, have made

young people vulnerable. Thus, young people have started to adopt such beliefs as takfeer as their own because these beliefs appear to offer the easiest path.

In fact, in an unseen contemporary revolt among youths, they rejected almost every aspect of daily life, particularly the blind imitation of certain behaviors promoted by the media and other outlets. In addition, they have thought about adopting various hostile means; adherents are even ready to sacrifice their lives to achieve limited personal gains at the expense of innocents (Aba Alkhail, 2007).

Albahnasawi (2006) indicated that the phenomenon of extremism took different shapes from one region to another. In the Gulf States, extremism focused on deeming the following acts as haram (religiously forbidden): singing, watching television, working in the field of law, supporting liberty of thought, and expressing religious diversity. This form of extremism also includes forcing Muslims to follow one opinion on who should be the ruler, forbidding work through parliament, barring women from working in the public domain, condemning other religious schools and beliefs, and considering adherents of Sufism as disbelievers. Such extremism considers contemporary Islamic society to be ignorant and forbids patriotism, nationalism, and/or saluting the flag.

Furthermore, extremism often defames and slanders scholars and accuses them of religious peculiarity, deviancy, and eccentricity. It incites adherents to abandon people with different opinions and forbids befriending them, and Muslims who do not pray (out of laziness) are labeled as disbelievers and forced to separate from their wives and get divorced. In addition, this extremism forces Sufis to divorce their wives and considers their innovative acts in religious matters to be derogatory and defamatory of genuine beliefs. It uses force to change what is viewed as unacceptable and legitimizes harming the society and stealing its financial assets as long as that society is identified (in the extremist view) as deviating from the real teachings of Islam. Muslims are forbidden from praying behind an Imam who has different views than their extremist ones. These extremists claim that the era of peace with non-believers has ended, and thus, their financial assets can be legitimately acquired and their rights should be denied. Even Muslims who are not practicing their religion are considered disbelievers.

In other countries, extremism took different forms, such as putting brains ahead of revelation, criticizing the Quran, and claiming that religious text is human. It uses media and other communication forms to weaken faith, family, and parental authority, thus instigating rebellion among youth against social principles, turning a blind eye to, or even allowing, indecency and/or obscenity. It is characterized by the creation of laws that contradict religion and cites the sovereignty of the nation as justification for their enactment.

Extremism and takfeer are attributed to a lack of understanding of Sharia regulations, through which the views of scholars and scientists are dismissed and religious decrees (Fatwa) are issued. Leftist extremism is caused by the separation between religion and the affairs of worldly life, ignorance, silence, and the decline of religious institutions (Albahnasawi, 2006).

5- Aspects of Takfeer (Based on Extremism)

Takfeer is based on emotions rather than sense. As a result, its reactions contradict reason and logic that is based on religious ethics, values, and norms. Takfeer is loaded with fallacy and manipulation, with no distinction made between right and wrong, and deviates from the majority opinion (Alkhateeb, 2007).

The phenomenon of takfeer varies depending on time, place, and subject matter. A takfeer adherent is typically a futile person with an extreme sense of egoistical superiority. He/she also looks down on others and does not think positively of them until they prove that they belong to his/her camp. The Takfiri venerates earlier generations. The takfeer mode of thought is dominated by this reverence for the past, in combination with ignorance and narcissism.

Takfeer adopters suffocate other viewpoints and may falsely claim or judge those with different views, asserting that they do not belong to the religion, defaming them, slandering them, and calling them names. This behavior particularly occurs when they fail to distinguish between concepts and biased behaviors.

Takfeer adopters have a flawed understanding of certain concepts, such as the difference between the right and the extreme right. They adopt the views of their imams

and do their utmost to acknowledge such views and affirm their loyalty to those who made them, even if they are wrong.

Despite some similarities in their views, takfeer adopters have disharmonious relationships. They often misunderstand adhering to the truth and hold fast to earlier views, even when identifying the mistake and admitting it should allow them to abandon those views (Alsharif, 2001)

One of the most important reasons for the religious failures of the AODG adopters can be found in their distorted way of thinking, which is manifested in the adoption of trivial and incomplete philosophy, over-glorification of human beings, mental weakness, blind imitation, and self-conceitedness. Therefore, they appear to be unaware and somnolescent due to their full or partial submission to emotional reactions, lack of trust, and suspicion of others. They do not give others the benefit of the doubt even when those others try to support their views. When sufficiently strong, envy can occasionally lead these individuals astray and can be one of main factors behind takfeer (Alkhateeb, 2006)

Experts believe that some of the main reasons leading to extremism include premature bias, enthusiastic propaganda, the views and statements of famous and powerful people, and false referendums. Preempting the issuance of supporting Fatwas; exploiting occasions, crisis, religion, and religious emotions; using the names of famous personalities; holding press conferences, forums, and fake occasions; overwhelming people with daily living problems and distracting them with various activities and entertainment; and suppressing freedom of expression are also identified as factors. Extremism may also be fueled by scapegoat policies, preventive strike policies, riding the wave, the carrot-and-stick approach, Othman's shirt, repetition, and media cover-ups. Extremism is also fostered by concealing the source, calling or avoiding attention, reversing facts or telling half-truths, spotlighting, eliminating thinking, charging emotions, and spreading rumors (Alsharawi, 1991).

Contemporary life problems, such as poverty, unemployment, work stress, marriage problems, and demographic factors (e.g., family education, children's upbringing, and damage to the personalities of youth and children through belittling their feelings, views, and opinions) all cause skewed social relations. Spare time, social hypocrisy

and contradictions, frustration, despair, anxiety, and depression all lead to mental imbalances, which pave the way to the emergence of takfeer thinking (Arnoth, 1992).

6- Takfeer Background

Many educational factors underpin takfeer problems. Educational factors are likely the most responsible factors for the growing phenomenon of takfeer. The parents' low educational background can also lead their children to drift away and fall into the takfeer trap. Family living style (either liberal or conservative) can also be a reason for takfeer. In addition, other family-related causes include the modern family method of raising children, the lack of interest in observing religious values prevalent in the family, the type of clothes that girls and boys are wearing, and the degree to which the family is open to the world. Moreover, discrimination between sons and daughters, parental lying, and relationships between relatives, friends, and neighbors are also factors.

The existence of such circumstances in family life sometimes leads some family members to feel isolated or mocked, resulting in a desire to harm a family member or leading them to favor friends over family members, oppose and belittle the views of family members, and rebel against one or both parents.

Thus, experts believe it essential for the family to play a number of important roles to shield its members from extremism. The most important roles are enhancing values of love, mercy, harmony, forgiveness, understanding, wisdom, courage, chastity, justice, and discipline; abiding by social norms; and uplifting personal characteristics (Alrefaei, 1995).

The family can protect its members from drifting to extremism through advancing their personal characteristics, teaching them social roles, achieving standards of social discipline and adhering to them, promoting awareness of the terms and rules of establishing social ties, enhancing values (i.e., love, mercy, harmony, forgiveness, understanding, wisdom, courage, chastity, and justice), teaching family members to economize and not to waste, to value and love work and honor earning living, establishing justice and equality and respect of other people rights, and modeling good examples. All of these factors will enhance language, values, and norms and will encourage good behavior (Alkhateeb, 2001)

In contrast, the reasons leading to extremism and takfeer include low self-esteem, the feeling of being unaccepted by other family members, frustration, lost love, and lack of family belonging (Alrefaei, 1995).

The youth earn their cultural identity through the education system, their social and family rearing (where such rearing aims at creating an atmosphere of harmony and ability to establish decent personal relationships with others), self-development, social discipline, language and traditions, belief, liberation from conformity, and guided openness (Alkhateeb and others, 1997).

Communities of friends and companions can also be an important source of shaping thoughts and ideas, which can be wrong. As a result, youth can learn many dubious and crazy thoughts and behavior. Therefore, youth must be supervised and parents must guide and help them select their friends. The nature of peer communities creates a sort of pressure for conformity, in which the peer attempts to prove his loyalty, gain the approval of his peers, and considers everything they do as positive. Some peers can go as far as believing they have no life without their peers, who are viewed as God soldiers and agents on the earth. Learning from peers takes precedence over learning from parents. Trust in peers by their fellows is very strong and can be powerfully defended. Moreover, commands from peers and friends should be executed unquestionably. Friends are viewed by their peers as the hope that will carry the banner of goodness and reform to their country. The peers who are trusted exploit the trust granted to them by others, manipulating or blackmailing them through knowledge of some private problem, to control them so that they are merely tools to carry out commands (Abdelmoety, 2001).

In the last few years, communication technology has become one of the most effective sources of education. Through those technologies, individuals are introduced to highly influential characters whose thoughts and plans they share, following their commands and instructions, running activities and operations, attacking opponents, and practicing all types of mental and emotional abnormalities (Arabic Center for Security Studies and Training, 2008).

Illegitimate educational sources include groups of different natures: religious groups with wrong principles and deviated missions. Activities produced by those groups can

lead to considerable grief. Some religious groups promote abnormal ideas and can cause unrest among people. Some call for rebellion against authority and the ruler and cause turmoil for people and country, and some of those groups enjoy many privileges and possibilities, enabling them to easily and more smoothly spread their ideas. Appropriate authorities must comprehensively review those groups.

Numerous studies have examined the effect of the instructional methods in public schools, institutes, and universities in shaping the way students think (Ads, 1995; Alhor, 2001; Hirshy, 1996; Bear, 2001; Costa and Jarmeston, 2000; Kohn, 2000; Holms Group, 1996). Those studies have shown the following causes lead students to lose their mental security and confidence in the schooling system: rigid education; focus on exams and having many of them; using improper evaluation methods; utilizing inaccurate reform policies; ineffective motivation system; lack of skill training; adherence to the philosophy of unaltered school myths; the dissemination of views opposing knowledge; monopoly of thinking; disregard for mental capital as a civil right; lack of social equality and justice in educational services and facilities; declining motivation for learning; and lack of management leadership. These factors all contribute to continual failure of education.

Those studies have also shown that education based almost exclusively in teaching theory rather than real-life situations can lead to mental deviation in the new generation, as reported by educators and parents observing student behavior. In addition, sitting for long periods of time on uncomfortable seats can, in turn, negatively affect the students' psychological and social mental health and foster laziness and mental idleness, particularly if the method of instruction is based on lecturing and lacks active classroom participation. These together make students more hostile, trouble making, and rebellious (Alkhateeb, 2006).

A hidden curriculum plays an important role in shaping youth emotions and ways of thinking about religion, politics, and culture. For every declared curriculum, a hidden curriculum exists that should integrate and achieve their goals. However, observations indicate that in the absence of control and follow up, hidden curricula can be misused and can disseminate orientations and instructions that contradict the declared curricula. Hidden curricula have a certain influence on the learner or the recipient that

varies based on the skill and experience of the user (Alkhateeb, 2004; Alssafar, 1992; Alzaidi, 2004).

These studies conform with the conclusions of other studies (Bruzzone, Temori, and Massei, 2009; Canadian International Institute of Applied Negotiation, 1999; Cline, 2006; Krueger, 2003; Moghadamm, 2002; Philip, 2004; and others) concerning extremism and its behavior, which worsen when caused by ideological and unusual circumstances.

7- Methodology

The researcher followed a descriptive analysis method based on describing the phenomenon in question, takfeer, and the educational factors leading to it. The following steps were taken: collecting, classifying, and analyzing data in preparation for the results and then proposing solutions (Ingle, 1982).

7-1- Research Population and Sample

The research population consisted of experts in the High Institute of the Ministry of Interior and the Advising Committee members, who address layers of society proven to adhere to takfeer thought. The researcher chose for this purpose a sample of 20 from both the experts and committee members, who have long-standing experience and knowledge of the various aspects concerning takfeer. The sample represented more than 50% of the population.

8- Research Tools

The researcher utilized a variety of resources and official reports in forming the theoretical framework of takfeer. In addition, reports on interviews with recovered takfeer adherents (after they had been rehabilitated to their rational selves and had discovered the falsehood of takfeer) were added. The researcher also developed a questionnaire composed of a number of categories covering the educational factors leading to takfeer. The questionnaire was distributed to the study sample (experts and Advising Committee members) to closely analyze those educational factors.

9- Testing the Tool Validity and Reliability

For the purpose of validity, the questionnaire was reviewed by a group of five experts with long-standing experience. Their remarks, in addition to the remarks of division managers related to mental security, were considered to finalize the tool.

With regard to reliability, the constant alpha Cronbach ratio was found to be .83. The researcher utilized a number of statistical methods to the record answers of the respondents, including frequencies, percentages, averages, and standard deviations.

The general numerical average of the study is considered high, exceeding 2.75.

Table. Categories of the questionnaire, averages, standard deviations

#	Questionnaire categories	Average per category	Number of sentences in category	Range of standard deviation for sentences in category	Range of averages of sentences in category
1	Relationship between education environment and takfeer	3.62	10	0.37–1.27	2.65–4
2	Methods of communication between teachers and students as related to takfeer	3.26	9	0.86–1.23	3.05–3.35
3	Relationship between curricula and takfeer	3.35	10	0.83–1.27	2.65–4.1

4	Relationship between religious groups and takfeer	3.75	15	0.75–1.26	3.15–4.15
5	Relationship between peer groups and takfeer	3.72	15	0.69–1.15	2.95–4
6	Relationship between child-rearing style and takfeer	3.25	15	0.70–1.05	2.6–3.7

10- Summary And Analysis of The Field Study Results

From Table (1) above, the category “religious groups” occupies the highest average (3.75) in terms of influencing the takfeer behavior. This category is followed by the educational environment, with an average of 3.62, followed by curricula (3.35) in the fourth place. The fifth and sixth ranks went, respectively, to the communication between teachers and students and the method of raising children in the family: 3.26 and 3.25. The table illustrates that all averages are either high or relatively high, which means that educational factors, through either the formal or informal educational system, play an effective role in causing the API behavior.

Religious groups remain the strongest influence in causing the takfeer behavior due to their ideologies, which oppose the mainstream moderation of religious philosophy and teaching. Meanwhile, friends and peer groups have a considerable influence in attracting members to groups that promote takfeer behavior. Educational environment can positively or negatively influence individual behavior. The way is paved for takfeer traits whenever the environment is loaded with failure and frustration.

The influence of methods of communication between teachers and students, curricula, and child-rearing style cannot be underestimated in producing takfeer traits. Classroom activities, recreational field trips, and authoritarian family styles can all encourage deviant behaviors, including takfeer.

The field study has shown that approximately 75% of the individuals in the study sample believe that a relationship exists between educational climate and the phenomenon of takfeer. This study outcome concurs with the conclusions of previous studies (e.g., Alhusain, 2004; Alkhateeb, 1995; Abdelati, 2009; Fahmy, 1995; Filip, 2004).

Communication between teachers and students who are not particularly observant of their religion, especially with respect to the five daily prayers, is primarily passive. This inference was also reached in a number of studies, including Alzaydi, 2002; Hanoon & Albitar, 2008; Alyoussef, 2004; Alzahrani, 2004; and others. In addition, curricula in the Saudi educational system do not include texts that entice students to adopt takfeer behavior (Alkhateeb and others, 1983). However, some texts can be misunderstood by some and mistakenly thought to encourage takfeer behavior. Comparative studies have demonstrated that texts in many countries demonstrated the inclusion of stereotypes in some religions.

Some inferences of the field study concerning the relationship between curricula and takfeer conform with the conclusions of prior studies, including Alkhateeb, 2006; Alkhateeb, 1999; and Alhossain, 2004. The field study has demonstrated that approximately 80% of the study sample believes that IAO adopters have strong loyalty toward their groups. They are willing to do whatever their groups ask them to do, legitimate or otherwise. This conclusion corresponds with the outcomes of studies by; Moghadamm, 2002; Ministry of Waqf and Islamic Affairs, Promulgation, and Guidance, 2004; Almajali, 2010; and others.

The field study has also demonstrated that approximately 75% of the people in the study believe peer groups and friends were the main reasons beyond takfeer behavior. This conclusion coincides with studies by Alsamra'ee, 2007; Falah, 2010; and Alshabili, 2004. Regarding the style of child rearing within the family as a reason for takfeer behavior, 20-60% of the individuals in the study support this conclusion. This

wide range may be attributed to the difficulty of obtaining accurate information on such relationships because takfeer adopters do not always speak truthfully about their family problems. Rather, they often mislead and tell lies. This conclusion agrees with studies by Alkhateeb and Metwali, 2002; Alkhamshi, 2009; Alkhateeb and others, 2003; Youssef 1995; and Abdelati, 2009.

11- Other Findings of the Field Study

The field study has found that most of the people involved with takfeer activities are:

Young (age 19 to 30)

At an educational level between high school and the early years of college.

Unmarried

From families with little or no education

From families with low incomes

From unstable and/or broken families (e.g., divorce problems, second wife, death, inheritance)

From families that are not necessarily conservative.

Furthermore, it found that:

The extremist educational environment at school or university breeds takfeer and adherents of takfeer

Preventive methods for the phenomenon of takfeer:

Publish and broadcast everything related to takfeer along with religious scholars' views on them to the public

Train the young on methods to enhance moderation and eliminate psychological and social reasons that feed into or pave the way to takfeer

Enhance security awareness among the young through various programs led by security officials in a comprehensive community partnership and redefine the role of security officials and their interactions with individuals and society to secure social unity

Revise concepts of religious authority and civil authority and achieve integration between them toward unity

Conduct comprehensive studies on methods for caring about adolescents and youth of both sexes and on ways to integrate those methods into a national strategy

12- Curing the Phenomenon of Takfeer

Conduct a background check on individuals employed by schools and universities in any capacity, including leadership positions, overseas scholarships, promotions, and job assignments to ensure they are not involved with takfeer

Impose severe punishment on any attempt to promote takfeer philosophy and equate such acts with treason, particularly when they take place in the formal or informal educational field

Continue to support efforts and activities made by male and female experts and specialists to offer instant advisory services to extremists who have been involved in takfeer activities and diversify methods of advising and orientation

Monitor and follow up on various events and activities carried out by educational institutes (formal and informal). In addition, make efforts to develop all types of education, including familiar, media, technological, religious, political, civil, and social education

Review systems and by-laws concerning contacts outside the country. Illegal contacts should be deemed violations of civil, security, and religious laws and authority and should be appropriately punished

13- Recommendations

In light of the field study results, the researcher recommends the following:

Activate the university and school roles in developing awareness, guidance, and civil and religious education, thereby encouraging adherence to unity, enhancing values of citizenship, filling the spare time of the youth, and maintaining the safety of the learning environment

Enhance efforts on both formal and informal levels to fight poverty among marginalized factions of the population, who have been particularly suffering

Elevate educational leadership in all dealings and communicative activities, adopting legitimate measures in interacting with all individuals in formal educational institutes, and punishing negative communications

Continue to maintain curricula at schools and universities free from blemishes feeding into extremism, excessiveness, terrorism, and takfeer while paying attention to the hidden curricula in all directions

Strengthen the relationship between formal and informal educational institutes and enhance integration among them in theory and practice through uninterrupted joint efforts

Reconsider religious groups' composition and legitimacy and establish legal rules and measures for their safety, the soundness of their goals and directions, and the integrity of their staff

Care for adolescents and youth through new perspectives and provide better measures for their protection while paying attention to international and societal development; these tasks can be performed by both formal and informal organizations related to youth

Ensure that civil and security information technology organizations play more advanced roles in preserving security measures related to misuse of modern technologies; they should shield youth from their harms and ban the use of some technologies that could cause problems or civil and safety failures

Introduce civil education and make it an essential part of the curriculum

References

- 1- Aba Alkhail, S. B. A. B. H. (2007). ***The report on the ruling and danger of TAKFEER and explosion***, distributed by Ministry of Islamic Affairs, Waqf, Promulgation, and Guidance, Riyadh. [Arabic]
- 2- Abdelati, H. A. 2009. <http://www.almrefhorg/news.php?action> [Arabic]
- 3- Abdelmuti, H. M. 2001. Psychological disturbances in childhood and adolescence, reasons, diagnose, and cure, ***Clinical psychology encyclopedia, 1st edition*** vol. 4, Cairo: Dar Alqahira. [Arabic]
- 4- Ads, M. A. 1998. ***School: problems and solutions***, Amman darul fikr for publication and distribution. [Arabic]
- 5- Albahnasawi, S. 2006. ***Extremism and terrorism from Islamic and International perspectives***. Dar Iqra for publication and distribution, Kuwait. [Arabic]
- 6- Alfudla, D. 2004. ***National organizations and their social role, the current standing of charity organizations for Da'wa and social security***, distributed by the Direct Aid Association, African Muslims Committee, Kuwait. [Arabic]
- 7- Alhor, A. 2001. ***The future school***. Riyadh: Arabic Education Bureau for Gulf Countries.
- 8- Alhossain, A. A. 2004. ***Reasons behind terrorism and fundamentalism: analytical study***. <http://amindar.al-islam.com> [Arabic].
- 9- Alkhashmi, S. S. A. 2009. ***The role of family rearing in protecting children from terrorism***. Paper presented at the International Conference on Islam' stand on terrorism, Mohammad Ben Saud Islamic University, Riyadh, <http://mahawer.al-islam.com> [Arabic]
- 10-Alkhateeb, M. S. 2001. ***Preserving Islamic identity via education***. Paper presented at The International Seminar on the efforts of Custodian of two Holy Shrines in serving Islam and Muslims, Imam Mohammad Ben Saud University, 21-11/23/2001, Riyadh. [Arabic]
- 11-Alkhateeb, M. S. 2003. ***Protecting university youth against mental invasion: The importance of caring of youth***, Islamic University in Madinah Almonawarah, 12/12-14/2003. [Arabic]

- 12-Alkhateeb, M. S. 2004. ***The two ways, hidden and declared***. Paper presented at Abha Meeting 5/17-20/2004, Abha, KSA. [Arabic]
- 13-Alkhateeb, M. S. 2006. ***Ideological Deviation and its relationship with national and international security, 1st Edition***. Riyadh. [Arabic]
- 14-Alkhateeb, M. S., & Metwali, M. 2002. ***First educational symposium: In which direction are our youths heading? Family role in preparing distinguished personalities***. Daar Al-hekma College, Jeddah. [Arabic]
- 15-Prince M. bin Saud Abdulaziz Award. 1997, ***Deviation in the different development stages, a book for the award of Price Mohammad Ben Saud Ben Abdulaziz the 8th, Albaha.*** [Arabic]
- 16-Almajali, A. H. 2010. ***Contemporary Muslim societies and the takfeer phonemon***. Mu'tah University, Jordan. <http://www.dahsha.com/wp/-المجتمعات-الإسلامية-المعاصرة-وظاهرة>. [Arabic]
- 17-Alqarni, A. M. 2000. ***Criteria for TAKFEER in Ahlussnah waljamaah, series of scientific books*** (43), Riyadh: Guidance and Directions Agency at the National Guards. [Arabic]
- 18-Alrefaei, H. A. 1995. Rearing Children and the role of the family in protecting them from deviation. ***Alfikir Alsharti***, 3(4): [Arabic]
- 19-Asamra'ee, N. A. R. 2007. ***Takfeer in Quran and Sunnah in old and modern times***. Riyadh: King Faisal Center for Islamic Studies and Research, 1st edition. [Arabic]
- 20-Alshabli, Y. B. A. 2004. ***The discipline of disagreement and its effect in eliminating terrorism***. Paper presented at the conference on "Islam' stand on terrorism", Imam Mohammad Ben Saud Islamic University (3/1-3/2004). [Arabic]
- 21-Alsharawi, A. 1991. ***Mental and media pollution***. Beirut: Dar Alnahda Alislamiyah. [Arabic]
- 22-Alsharif, A. M. A., & Hafiz, O. I. 2001. ***Alnush Watabeen fi Tashih Mafaheem Almuhtasebeen, a series in correcting misconnects***. Cairo: Maktabit Aturath Alislami. [Arabic]

- 23-Alssafar, H. 1992. *Social Peace: Components and Protection*. Beirut: Dar Alsaqui, 1st Edition.
- 24-Alyoussef, A. B. A. 2004. ***The school's role in fighting terrorism, violence, and extremism***. International Conference on Islam' stand on Terrorism, Imam Mohammad Ben Saud University, Riyadh. [Arabic]
- 25-Alzaydi, M. 2002. ***What about the hidden curricula? Women learning example***. Dar alnadwah network. www.daralnadwa.com. [Arabic]
- 26-Alzahrani, M. I. 2005. ***The discourse of extremism in the Saudi society: its essence and methodes to confront it***. Unpublished doctoral dissertation, Imam Mohammad Ben Saud Univeristy, Rihadh, Saudi Arabia. [Arabic]
- 27-Alzaidi, M. 2004. ***And what about the hidden curriculum? Women education as an example***, Dar Alnadwa network (www.daralnadwa.com). [Arabic]
- 28-Arabic Center for Security Studies and Training. 2008. ***Media relationships with security matters in the Arabic Society***, 9th Scientific research circle, 8/13-17/1987 (4/11-15/1987) [Arabic]
- 29-Arnoth, H. 1992. ***In violence***, translated by Ibraheem Alarees. ***Modern Arabic Thought Series***. Beirut: Dar Alsaqi. [Arabic]
- 30-Bear, H. 2003. ***Building the future school***, translated by Mohammad Shehat Alkhateeb and Fadi Waleed Dehan. Riyadh: King Faisal Schools. [Arabic]
- 31-Bruzzzone, A., Tremori, A., & Massei, M. 2009. ***Serious games for training and education on defence against terrorism***. Genoa University, Italy.
- 32-Canadian International Institute of Applied Negotiation. 1999. ***Addressing terrorism: Does conflict resolution have a role?*** Ottwa, Ontario, Canada.
- 33-Cline, Austin. 2006. ***Education and Terrorism***. <http://Atheism.ABoot.com/b/2006.educationandterrorism.htm>.
- 34-Costa, A., & Jarmeston, R. 2000. ***Knowledge training essential for Alnahdah schools***, Dar Alkitab Altarbawi for Publication and distribution, Dammam. [Arabic]
- 35-Fahmy, M. S. 1995. ***Youth and extremism***, 6th Scientific Seminar, Alexandria University, College of Arts. [Arabic]

- 36-Filip, C. B. 2004. **Education for peace, Maputo.** www.peace-foundation.net7host.com.
- 37-Falah, A. 2010. Average of cured who return back (10%). **Alwatan**, (22/6/2010) 4553 (10th year): 1. [Arabic]
- 38-Hanoon, R. S. A., & Albitar, L. R. 2008. **Views of a sample of students from Palestinian universities on the terrorism phenomenon, psychological exploring study. International converence on e-terrorism: Ma'aan, Alhussain bin talal univerity.** [Arabic]
- 39-Hirshy E. D. 2002. **Schools we need**, translated by Mohammad Shehat Alkhateeb and Fadi Dhan. Riyadh: King Faisal Schools. [Arabic]
- 40-Holms Group. 1996. **Schools of tomorrow, basics for designing craft development schools**, Holms Group report, translated by Abdullah Ali Uonos Abu Libdah. Alain: United Arab Emirates University. [Arabic]
- 41-Ingle, A. 1982. **Research Methodolies.** Riyadh: Institute of Public Administration. [Arabic]
- 42-Kohn, A. 2000. **The schools our children deserve: Moving beyond traditional classrooms and tougher standards**, translated by Faid Rabah. Alain: Dar Alkitab Aljame'ei. [Arabic]
- 43-Krueger, A. B., & Malechova, J. (2003). Education, Poverty, and Terrorism. Is there a causal connection? **Journal of Economic Perspectives**, 17(4): 119-144.
- 44-Ministry of Waqf and Islamic Affairs. 2005. **Promulgation, and Guidance.** Riyadh: Ministry of Waqf and Islamic Affairs. [Arabic]
- 45-Moghadamm, V. M. 2002a. Violence, terrorism and fundamentalism: some feminist observations. **Global Dialogue**, 4(2002): 66-76.
- 46-Moghadamm, V. M. 2002b. Violence, terrorism and fundamentalism: feminist observations. **Glabal Dialougue**, 4(2)
- 47- Youssef, M. H. 1995. Political, econmic and social variables impacting terrosim. Hilwan: Hiwan University. [Arabic].

**Chapter Review: Larsen Freeman's Principles and
Techniques in Language Teaching (2000)
Chapter 12**

Ismail Benfilali

**Assistant Professor, English Department, Sidi
Mohamed Ben Abdellah University
Fez, Morocco**

newmanview19@yahoo.fr



Chapter Review: Larsen Freeman's Principles and Techniques in Language Teaching (2000)

Chapter 12

Ismail Benfilali

Abstract:

For many years, research in education in general and in language teaching in particular considered the teacher, the content, and ultimately the methods of teaching as the focal points to examine in any academic approach. Nowadays, adopting student-centered teaching methods that encourage positive involvement of learners and active, participation in independent learning activities represent a turning point in the educators' approach to teaching methodology. In this regard, enhancing the quality of student learning is dependent on the teacher's effective choices in planning and organizing the teaching and learning process. For Griffiths (2011), such choices are directly influenced by the educator's perspectives of what effective teaching and learning are:

The choice of teaching method depends on various factors that includes educational philosophy of teacher, classroom demographic, subject area(s) and the mission of school. There are various approaches and methods for teaching children but, there are "several factors involved in the successful implementation of a method or approach" (p.11)

The chapter to be reviewed sheds light on Larsen-Freemen's views about the educator's constant attempts to make informed decisions in their day- to-day teaching. The review sets out to examine the major differences and similarities between various language teaching methods. It demonstrates how reflective teachers manage to create their own teaching methods by blending aspects of others in a principled manner.

Keywords: approach, effective learning, learner engagement, pluralism, teaching method, management of learning.

1- Introduction:

Effective teaching is highly inspired by adequate understanding of pedagogical methods that could help teachers achieve teaching and learning objectives. Achieving course objectives is reliant on a substantial evaluation of the content, context, students' approach to learning, and pedagogical practices that can accommodate all these variables. In his approach the complexity of teachers' responsibility to actively engage students in exploring new skills and learning a meaningful experience, Whitman (1981) notes that educators should constantly as a series of questions, the of which can highly inspire informed decisions related to teaching methods and strategies:

Should they use the teaching methods that have used in the past?

If the method of teaching a course is itself assigned, how can the strengths of the established method be utilized to best advantage? (p.16)

By answering the questions about the potential methods to be used in a given educational environment and with certain groups of learners, teachers are likely to have adequate knowledge to lead their students towards the objectives of the course. However, choosing a teaching and learning strategy is not an easy task. Indeed, each learning experience may call for a different approach to stimulate student learning. Therefore, the choice may differ according to the nature of the course, the educational context and the diverse needs of the learners.

The chapter to be reviewed is the concluding part of Larsen Freeman's book *Principles and Techniques in Language Teaching*, published in 2000, by Oxford University Press. This part briefly examines the major differences and similarities between various language teaching methods. Further, it sets out to examine how a teacher chooses among the teaching methods. Besides, it emphasizes the relationship between teaching and learning "teaching as the management of learning", and ultimately, reflects Larsen-Freeman's view that teaching is a constant developmental process.

2- The complexity of choosing a teaching method:

In order to show the differences and similarities between the various language teaching methods, Larsen-Freeman uses an illustrative and descriptive chart that includes all the methods/approaches in the book. Each method is briefly presented on the basis of the aspects of language and culture focused upon, along with the way each method tends to enhance language learning and teaching alike. However, the author admits that the chart suffers from various limitations, the most important of which is that it fails to reflect the dynamics of methodological change. In addition, the chart obscures the similarities that exist among teaching methods, and some differences are not revealed by this overall treatment of the methods. Due to these limitations, the author decides to discuss each of the previous points in turn.

It goes without saying that all the methods mentioned in the chart are nowadays practiced- though with different distribution- in classrooms all around the world. Some "traditional" methods as the Grammar Translation Method and the Direct Method have been practiced for many years and are still used in some schools such as the Berlitz'. Furthermore, some methods as the Audio-Lingual method were dominant in the fifties and the sixties in the United States before Noam Chomsky's innatist view led to its decline. In this respect, the emergence of a number of language teaching 'methods' as the Silent Way, Community Language Teaching, and the Natural Approach announced a new period of methodological diversity. However, the wide interest in developing the learners' communicative competence was the unifying factor that paved the way to a steady prevalence of the Communicative Approach.

The 1980s announced a widespread focus on the language learning process, and the students' interaction in authentic learning situations. The new millennium was characterized by more innovations in the teaching field with the appearance of the Computer Assisted Learning and the use of the Internet. This contributed to a redefinition of the teacher's role, responsibilities, and the adoption of social life issues in the classrooms.

Though the various teaching methods look different, they overlap in many ways, one of which is their tendency to develop the students' communicative abilities. Besides, all of these methods- though challenged by new trends and technological

advances such as computer labs and distant learning- are practiced in the language classrooms. A common denominator between these methods is that they all treat culture implicitly. For example, a method like Desuggestopedia makes use of fine arts, not as an object of study, but as a means of facilitating language learning.

Larsen-Freeman notes that there are two types of differences among teaching methods. The first is complementary; that is the methods may emphasize certain components or aspects of learning and teaching in different ways, but this remains helpful in constructing an adequate view of what learning and teaching are. The other type of difference is rather contradictory. For example, the use of the learners' native language is acceptable in the Grammar Translation Method whereas it is proscribed in the Comprehension Approach. This difference and others set behind the question "how is a teacher to choose among teaching methods? Methods that may be different but complementary.

Choosing may imply deciding "which method is best?" Regardless of how different or similar the teaching methods are, one may have to choose. Hence, a sound decision should take into account one's values, aims and attitudes (Stevick 1993). For some teachers, the choice is not that difficult. Simply, they adopt a method that they consider consonant with their values and beliefs, their pedagogical aims, their students and context of instruction, or it is the one they know and have been trained in. This is what Larsen-Freeman refers to as absolutism; "one method is the best." Still, teaching methods tend to be based on certain beliefs and ideals that do not necessarily relate to any particular practitioner. Thus, the teacher, the students, the context of instruction do influence any method put into practice, as Palmer (1998: 147) notes: 'when a person A speaks, I realize that the method that works for him would not work for me, for it is not grounded in who I am.' Thus, a method cannot be suitable for everyone. Moreover, Holliday (1994) argues that a method that is suitable for a particular situation may not be so in another situation.

On the other hand, a relativist approach denotes that each method has its strengths and weaknesses. Relativists believe that methods are not equally suited for all situations; different methods are suitable for different learners in different contexts. Moreover, there is another version of relativism, which can be called pluralism that

“many teachers find reasonable” (Larsen-Freeman 2000: 182). Advocates of this approach believe that there is some value to each method, and instead of believing that different methods should be practiced in different contexts, they believe that different methods should be practiced in the same context (Prabhu 1990). In addition, Larsen-Freeman notes that successful teachers need to recognize ‘the uniqueness’ of each group of learners.

3- A pluralistic approach to teaching methodology:

Adopting a pluralistic approach calls for what is termed principled eclecticism. It implies that a teacher creates his own method by blending aspects of others in a principled manner. However, eclectic does not mean haphazard. Eclecticism implies the careful selection of facets of various methods and their integration into a coherent procedure. This must be in harmony with the teacher's personality, the students' needs and strategies of learning and the aspirations of the community. However, the author argues that the teachers who practice principled eclecticism should be able to give feasible reasons to justify their own practice. Although there is often a gap between our intentions and our practice.

The chapter ends with a discussion of the role of the teacher as the manager of learning. A role that results from a realization that the students and the teachers can be complementary partners in the enterprise of learning. Thus, a teacher's pedagogical option should not neglect important factors as the affective needs of the learners. Methodology must be compatible with the time available, the aptitude and interests of the learners, and the personality and preparation of the teacher. For Freeman (1991), learning to teach is a developmental permanent process.

Various are the strong points of this chapter. The fact that the used data are based on classroom observation and current teaching practice makes it a reliable reference for language teachers and researchers. Indeed, the chapter may derive its importance from that of the book itself that was published for two times in one year. Besides, Larsen-Freeman' treatment of the teaching methodology develops from classroom observation, description of the methods and approaches, then an overall evaluation of the method/approach. Besides, the different issues discussed in the chapter are clearly

indicated by sub-titles (The dynamics of methodological change; similarities among language teaching methods)

The chapter invites the teachers to a re-examination of their own practice. The general belief is that teachers can make sound decisions if they have an adequate knowledge of the various teaching methods and feasible realization of why they are using such or such a method. In her argumentative development of the various issues related to teaching methodology and teacher development, the author makes use of a variety of references (Ellis 1996; Stevick 1993; Nunan 1992; Prabhu 1992) in addition to her own teaching experience. She notes that she used to teach with a method she was trained in for many years, but her dissatisfaction with her teaching lead her to seek more education and to learn more about teaching.

Thus, the author came up with the conviction that language, learning and teaching are dynamic and constantly changing. In this respect, the author emphasizes the difference between speaking about an experience, and expressing one's own beliefs that arise from his/her own practice as a teacher and researcher in teacher education. Still, it cannot be claimed that the chapter is prescriptive in that it does not push the reader to adopt any particular method or approach, it is rather an attempt to push its readers to meditate about their practice and to critically examine their teaching experience.

4- The implications of the author's approach to teaching methodology:

Though the chapter thoroughly examines teaching methodology and teachers' role in the teaching field, it does not consider questions as 'how can a teaching method affect the students' motivation to learn a language'. Still, this can hardly be considered as a deficiency in that a single study cannot include all the issues. In this respect, Harmer (1983) claims that the method by which students are taught must have some effect on their motivation. If they find it deadly boring, they will probably be unmotivated, whereas if they have confidence in the method they will find it motivating. Moreover, If the students find that a method neglects their learning needs, they are likely to be unmotivated.

Another question that is related to the student's motivation in language learning is 'what are the qualities a teacher needs to help in enhancing the students' intrinsic motivation?' The answer was elicited from a thousand children between the ages of twelve and seventeen. They were asked to put these qualities in order of preference (1-10):

1- He makes his course interesting.	7- He shows great patience.
2- He teaches good pronunciation.	8- He insists on the spoken language.
3- He explains clearly.	9- He makes his pupils work.
4- He speaks good English.	10- He uses an audio-lingual method.
5- He shows the same interest in all his students.	
6- He makes all the students participate.	

(Gerard 1970, quoted in Harmer 1983: 5-6)

5- Conclusion:

There are a variety of useful and effective teaching strategies that teachers adopt in order to achieve the teaching/learning objectives. Larsen-Freeman argues that choosing among the variety of teaching methods is a very challenging task for educators. For the author, the diversity of teaching methods indicates that practitioners are in dire need to evaluate each method based on its relevance to the students' needs and learning strategies, the nature of the course being taught, the objectives of the course along with their own beliefs about what effective teaching is. The author also indicates that in their attempt to seek the best method for instruction, teachers manage to explore a variety of teaching strategies that can be used for developing the learners' knowledge and skills.

A major hypothesis in this chapter is that teaching methods and strategies are not mutually exclusive. Therefore, several methods or parts of methods can be adapted to suit a given teaching/learning environment. Here, educators can resort to eclectic

pluralism to select areas of several teaching methods that can be blended together to achieve their objectives. Such an initiative grants a considerable degree of flexibility and efficiency to classroom instruction. In other words, the teaching method is customized to suit students with diverse needs and approaches to learning, which indicates that classroom instruction can overcome the challenge of accommodating the diversity of students' learning strategies and motivation.

Adopting an eclectic approach successfully is highly dependent on the teacher's evaluation of a series of criteria that are directly related to the teaching/ learning environment. The course objectives and contents, the availability of pedagogical resources, and the characteristics of the learners are among the factors that influence the choice and method(s) of classroom instruction. Furthermore, the way learners perceive a given teaching method is likely to play an influential role in the efficiency of teaching and learning. Thus, the teachers' examination of the students' performance and feedback can help evaluate the quality and productivity of teaching methodology.

References:

- 1- Ellis, R., 1997 *SLA Research and Language Teaching* Oxford: Oxford University Press.
- 2- -inocchiaro 1989 *English as a Second/Foreign Language* New jersey: Prentice-Hall, inc.
- 3- Freeman, Donald. 1991. 'Mistaken constructs: Re-examining the nature and assumptions of language teacher education' in Alaris, J. E. I. ed. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1991: Linguistics and Language Pedagogy). Washington D.C., Georgetown University Press.
- 4- -riffiths, C. (2011). *The traditional/communicative dichotomy*. *ELT Journal* 65/3, 300-308
- 5- Harmer, J., 1983 *The Practice of English Language Teaching* England: Pearson Education Limited
- 6- -olliday, Adrian. 1994 *Appropriate Methodology and Social Context*. New York: Cambridge University Press.
- 7- Larsen-freeman, D. 2000 *Techniques and Principles in Language Teaching* Oxford: Oxford University Press
- 8- Nunan, David. 1992. *Collaborative Language Learning and Teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 9- Palmer, Park er. 1998. *The Courage to Teach*. San Francisco: Jossey-Bass.
- 10-Prabh u, N. S. 1990. 'There is no best method-why?' *TF.SOJ. Quarterly* 24/2, 1h 1-76.
- 11-Stevick, Earl W. 1993. 'Social meanings for how we teach' in Alatis, J. E. (ed.). Georgetown University Round Table
- 12-Williams, M. and Burden, R.L. 1997 *Psychology for Language Teachers: A Social Constructivist Approach* Cambridge: Cambridge University Press
- 13-Whitman 1981 *choosing and using methods of teaching*, retrieved from <https://doi.org/10.1002/pfi.4150200511>

L'atmosphère carcérale dans « *Le désert des tartares* » de Dino Buzzati et l'absurde emprise du temps.

The Prison atmosphere in Dino Buzzati's «*The Tartar Desert*» and the absurd grip of time

Dr. Raja Jadlaoui

Docteure en langue et littérature françaises.
Faculté des lettres et sciences humaines de Sfax
Tunisie

raja.jadlaoui.gafsa@gmail.com



L'atmosphère carcérale dans « *Le désert des tartares* » de Dino Buzzati et l'absurde emprise du temps.

Dr. Raja Jadlaoui

Résumé:

Le désert des tartares est un roman qui explore les gouffres de la conscience d'un personnage à la lumière de l'isolement et l'auto-enfermement dans un style monotone, à la limite de l'arrêt du temps.

Le personnage Giovanni Drogo reflète en partie le rêveur condamné à perpétuité, et le personnage nihiliste à la limite de l'absurde qui consume sa vie enfermé dans le Fort Bastiani, attendant l'arrivée des tartares qui ne viennent pas. Et c'est ce que Dino Buzzati a cherché à sonder dans cette sorte de texte unique par son processus créatif, et qui est original par son tempo très lent qui adhère parfaitement aux complexités discursives d'un roman vénérant le silence. Le personnage Drogo, figure de l'anti-héros, a donc vécu une période charnière ouverte par la tentation d'exister, close par la mort qui l'attend mais qui est emblématique par les chimères qui l'enveloppent, les tartares qui la guettent et le masochisme social qui émerge.

Mots-clés: prison– absurde – guerre - tartares-- masochisme social

Abstract:

The desert of the Tartars is the evidence of an absurd choice of life fed by the chimeras and dreams of a character who pretended to live, but who, finally, was forced to consume his life in expectation, imprisoned in a fort. What dominated in this story is the suffering, the isolation, the imprisonment and above all the self-imprisonment which made the character Drogo a social masochist.

Like a house of cards, the «dream» of glory collapsed and the whole reality of the fort was revealed because the tartars never came: the fort is in reality an open-air prison that chained the spirits thirsty for glory, by usurping their youth and their dreams

because their crime is hope. Such a transformation of the officer Giovanni Drogo existence was a series of quests emblematic of utopia traced by his naivety which was the object of a real irony of fate.

The strings of this spell began with a simple awe for the fort and ended with the pre-eminence of social and psychic evils ranging from social masochism to illness. The character collapsed under the weight of a very heavy destiny, fed by the very slow tempo of the time of Fort Bastiani.

Key words: prison - absurdity - war - Tartars - social masochism

ملخص:

الجوّ السّجنيّ في «صحراء التتار» لدينو ييزاتي وسلطة الزّمن العبثيّة

يمثّل كتاب «صحراء التتار» إثباتاً لاختيار عبثيّ في الحياة تملؤه أو تضخّمه أوهام وأحلام تهجس في باطن شخصيّة تظاهرت بأنّها تعيش، لكنّها أجبرت في نهاية المطاف على استنفاد حياتها، وذلك لأنّها قضتّها منتظرة، في محبس ببرج. وإنّ ما هيمن في هذه القصّة هو العذاب والانفراد أو العزلة والاعتقال، وخاصّة حمل الذّات على الحبس، وهو ما حوّل شخصيّة «دروجو» إلى أنموذج لمريض اجتماعيّ بحبّ تعذيب نفسه أو مريض اجتماعيّ بالمازوشية.

مثل قصر من ورق انهار أو تهاوى الحلم بالمجد وانكشفت حقيقة البرج لأنّ القبائل الرّحل أو المنغوليّين أو التّارتار لم يجيؤوا. فالبرج في حقيقته هو سجن في فضاء مفتوح ربط أو قيّد الأذهان المتعطّشة إلى المجد، إذ سلب هذه الكائنات شبابها وأحلامها لأنّ جرمها هو الأمل.

وهذا التّحوّل في وجود الجنديّ «جيوفاني دروجو» كان سلسلة من سيرورات البحث المثاليّة التي رسمتها سداجته، وهي سداجة كانت موضوع سخرية حقيقيّة من الأقدار. وقد بدأت لعبة الخيوط التي حاكها هذا القدر باندهاش تجاه البرج، وانتهت بتفوّق أحرزته ألام اجتماعيّة ونفسيّة كانت متصاعدة من المازوشية أو حبّ تعذيب الذّات الاجتماعيّة إلى الإصابة بالمرض. وهكذا سقطت الشّخصيّة تحت وطأة قضاء شديد الثّقل ذي إيقاع بطيء مرتبط بزمن البرج.

الكلمات مفاتيح: سجن، عبثية، حرب، التتار، مازوشية اجتماعية..

1- Introduction:

Dino Buzzati est un écrivain, journaliste et peintre italien né en 1906, dans un contexte historique et sociopolitique trouble caractérisé par la montée du fascisme en Italie après la première guerre mondiale. L'enracinement de l'identité textuelle de son œuvre est tributaire d'une étude assez creusée de son autobiographie car elle a influencé un grand chapitre de son existence. En effet, la mort de son père l'a beaucoup marqué et l'a rendu « *hypocondriaque, il considère dès lors avec effroi la mort, qu'il attendra, en fait, toute sa vie, de façon obsessionnelle* »¹: du coup, « *les héros buzzatiens seront tous hantés par le temps qui s'écoule inexorablement* »².

En plus, en 1928, Buzzati a entamé une carrière de journaliste au journal *Corriere della Sera*, ce qui lui adonné l'occasion, en 1933, de voyager dans le désert libyen et en Ethiopie où il a trouvé le décor propice pour son œuvre écrite en 1939, publiée en 1940: *Le Désert des Tartares*. Cette œuvre traite de l'absurdité du temps qui coule et qui consume la vie du lieutenant Giovanni Drogo qui a choisi d'attendre l'arrivée des tartares dans le fort Bastiani toute sa vie, mais en vain. Ennui, clausturation, privation, attente, inquiétude et désespoir ont animé le quotidien de ce personnage et ont garni les murs de cette vieille bâtisse. Cette citadelle militaire rappelle en fin de compte l'atmosphère austère du lieu de travail de Dino Buzzati: *Corriere della Sera* où il a passé plus de quarante ans de sa vie.

Cette forteresse, Bastiani, est le lieu qui a obligé le colonel Drogo à rompre avec la vie citadine, l'espoir, la joie, et la liberté. Cet emprisonnement conscient et volontaire fut en réalité l'arrière plan d'un espoir d'une prochaine victoire imminente: un espoir qui s'est avéré en fin de compte une chimère, une attente, une illusion voire même une obsession qui a duré toute une éternité « *entre les murs-prison de la Forteresse* »³. L'emprise du temps a enchainé le personnage principal: c'était son geôlier. Cette

1 Denise Werlan, *Le désert des tartares, études, Résonances*, collection dirigée par Etienne Calais, Ellipses, 2004, p8.

2 *ibid.*

3 Judith Obert, *Il deserto dei Tartari de Dino Buzzati : étapes vers l'auberge étoilée*, Cahiers d'études romanes, Aix Marseille Université, CAER (Centre Aixois d'Etudes Romanes), EA 854, 13090, Aix-en-Provence, France 17/2007 197-217.

attente absurde était un emprisonnement psychique et physique à la fois. C'était en quelque sorte un double emprisonnement, conscient, voulu et volontaire. Donc, dans ce présent travail, il est utile de se demander comment l'attente obsessionnelle chez le personnage a entraîné un emprisonnement psychique et physique ; en plus, comment un personnage peut-il transformer la souffrance de cette incarcération en un défi obsessionnel perdu d'avance.

Dès lors, pour répondre à ces questions, on a opté pour un plan qui comporte trois parties: la première est intitulée: Le fort Bastiani ou la métaphore de la prison dans laquelle on va essayer d'étudier les figures rhétoriques et les formes grammaticales adoptées par Buzzati afin de mettre en exergue la ressemblance voir l'identification du fort à une prison. En plus, on va mettre l'accent sur les personnages, le cadre spatial et les sentiments qui renforcent le fait d'assimiler cette bâtisse à un monde carcéral.

Dans une deuxième partie intitulée: L'emprisonnement conscient et volontaire du personnage, on va essayer de comprendre pourquoi le personnage s'est-il emprisonné lui-même sans délit, sans jugement, sans procès, et sans aucun mouvement de résistance.

Dans la troisième partie: L'autorité pénalisante de l'attente obsessionnelle, il faudrait mettre l'accent sur l'attente, la fuite du temps et l'absurde existence de cet officier: absurde dans la mesure où il a préféré subir tant de souffrances pendant trente ans dans l'espoir de voir les tartares venir, au lieu de revenir à la vie mondaine, loin du fort.

De ce fait, on comprend mieux la problématique de ce présent travail qui tend à expliquer comment un personnage peut se tendre un piège à lui-même à travers les années et s'emprisonner pour délit d'espoir. Donc, tel le mythe de Sisyphe, l'histoire de Giovanni Drogo est la cristallisation de l'absurdité dans toute sa splendeur: monotonie, banalité, illusion, dilemme entre espoir et désespoir. Bref, c'est un roman (sans péripéties, sans suspens...) dans une prison à ciel ouvert où a vécu un personnage qui porte la prison en lui-même.

2- Le fort Bastiani ou la métaphore de la prison:

Avant toute étude métaphorique ou exploitation du corpus, il faudrait sonder les échos lexiques et sémiotiques du mot-clé de notre étude qu'est « la prison » qui, selon Larousse, est définie comme étant:

« *Un établissement pénitentiaire où sont détenues les personnes condamnées à une peine privative de liberté ou en instance de jugement. Peine d'emprisonnement. Mériter la prison. Fig. lieu ou situation où quelqu'un est ou se sent enfermé, séquestré, isolé. Prison dorée: endroit luxueux où l'on se sent privé de liberté* »¹.

Du mot « prison » on peut aussi étudier ses dérivés, essentiellement l'adjectif « prisonnier » qui est « *une personne détenue en prison. Personne privée de liberté (prisonnier de guerre). Prisonnier de: dont l'indépendance de jugement ou la liberté morale est entravée par (être prisonnier de ses préjugés)* »². On comprend facilement dès le début que l'implication du thème de « la prison » dans un texte littéraire accentue nécessairement l'utilisation du lexique de la privation de liberté, de l'isolement, de l'enfermement, de la séquestration et de la condamnation.

Or, c'est ce qu'on pourra déceler lors de l'examen de notre corpus « *Le désert des Tartares* » où il y a trente chapitres, dont vingt-et-un qui avaient pour décor le fort Bastiani, avec tout ce que le mot « Fort » ou « Forteresse » nous insuffle sémantiquement puisque c'est « *un lieu fortifié, organisé pour la défense d'une ville, d'une région. Citadelle servant de prison d'état. Fig. Ce qui résiste aux atteintes ou aux influences extérieures. Forteresse de préjugés* »³.

Ce lieu en question est une allégorie de la *Corriere della Sera*, le journal où a travaillé Dino Buzzati pendant six ans (de 1933 à 1939) ; en effet, et comme disait Denise Werlen « *les locaux tristes et l'ambiance austère du Corriere della Sera,*

1 Le Petit Larousse, 2009, p 822

2 Ibid.

3 Le Petit Larousse, op cit, p 434

« forteresse mussolinienne », inspirent en outre à Dino la peinture des « boyaux glacials » et de la vie rude du fort Bastiani » ¹.

L'origine du fort Bastiani dans l'histoire de l'art italien n'est pas assez claire et ne livre nullement d'études minutieuses mais laisse plutôt quelques empreintes historiques qui le présentent comme « une citadelle militaire plus ou moins déclassée, car elle n'est plus considérée comme stratégique, à la frontière entre « le Royaume » et « l'État du Nord », territoires mythiques séparés par un désert énigmatique, le désert des Tartares. » ²

Dans le roman en question, la description de ce fort est singulière ; en effet, la présence de cette bâtisse est assez pertinente voire même obsessionnelle, car presque à chaque page on détecte sa présence. Par exemple dès le premier chapitre, le fort se profile à l'horizon à travers le regard ébloui et curieux de Giovanni:

« A travers une fissure des roches voisines que l'obscurité recouvrait déjà, derrière de chaotiques gradins, à une distance incalculable, Giovanni entrevit alors, encore noyé dans le rouge soleil du couchant et comme issu d'un enchantement, un plateau dénudé et, sur le rebord de celui-ci, une ligne régulière et géométrique, d'une couleur jaunâtre particulière: le profil de fort. Oh ! Comme il était loin encore, ce fort (...) Drogo, fasciné regardait fixement le fort, se demandant ce qu'il pouvait bien y avoir de désirable dans cette bâtisse solitaire, presque inaccessible, à tel point isolée du monde. Quels secrets cachait-elle ? » ³.

Mais pour Buzzati lui-même, et dès les premières pages du roman, il a su influencer le lecteur par son regard péjoratif du fort. Certes, on sent qu'on se trouve face à un décor repoussant lorsqu'on sonde ce recours une fois aux couleurs vives « le rouge », puis fades « couleur jaunâtre particulière » et parfois encore ternes « l'obscurité », ce qui ne peut que nous transmettre une atmosphère effrayante, et qui nous met en garde contre ce fort qui n'est plus qu'une simple bâtisse isolée.

1 Denise Werlen, Etude sur le Désert des Tartares, op cit, p 10

2 https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_D%C3%A9sert_des_Tartares

3 Dino Buzzati, Le désert des tartares, op cit, p11

Ensuite, à cette peinture impressionniste se greffe tout un champ lexical de dépouillement et de solitude comme « *fissure, chaotiques gradins, distance incalculable, plateau dénudé, ligne régulière et géométrique, bâtisse solitaire presque inaccessible, à tel point isolée du monde* »¹, ce qui met en valeur l'aspect étrange et unique du fort. En plus, le préfixe –in- dans « incalculable » et « inaccessible » parsemé presque partout dans le roman accentue le débordement des dimensions du fort et maximalise l'insignifiance du personnage par rapport à lui. Et l'ajout des adjectifs péjoratifs comme « *chaotiques, dénudé, régulière, géométrique, solitaire, isolée* », témoigne de la subjectivité du regard de l'écrivain pour cette bâtisse, et de la subjectivité du mécanisme de la conceptualisation graphique et sémantique du fort dans l'imaginaire du personnage et du lecteur aussi (et c'est ce qui inscrit Buzzati ici, dans la lignée des écrivains homodiégétiques).

Du coup, la considération du fort Bastiani comme une prison et comme un lieu d'isolement est de rigueur, et par voie de conséquence, Giovanni Drogo (comme tous les habitants du fort) doit être considéré comme « un prisonnier ». Mais en contre partie, on est frappé aussi par la curiosité encore non-assouvie du personnage à propos de ce fort « *Drogo, fasciné regardait fixement le fort, se demandant ce qu'il pouvait bien y avoir de désirable dans cette bâtisse solitaire, presque inaccessible, à tel point isolée du monde. Quels secrets cachait-elle ?* ».²

Une foi dans le fort, cette curiosité et cette ferveur de Giovanni nourrie par l'engagement militaire et la jeunesse fougueuse, est un peu essoufflée voire même ternie: « *il se sentit brusquement seul: sa belle assurance de soldat si désinvolte(...) cette belle assurance et toute sa confiance en soi venaient tout d'un coup de lui faire défaut.* »³

Or, Giovanni commence à prendre conscience de la vérité du fort et de son existence aussi le jour où des bribes de réflexion cartésienne ont submergé son esprit « *le fort paraissait un de ces univers inconnus auxquels il n'avait jamais sérieusement pensé pouvoir appartenir...un univers bien plus absorbant, sans autres splendeurs*

1 Dino Buzzati, Le désert des tartares,p11.

2 ibid, p 24

3 Dino Buzzati, Le désert des tartares,p24.

que celles de ses lois géométriques »¹. A partir de ce moment, tout le reste du roman s'est efforcé de justifier à Giovanni Drogo l'absurdité de son existence dans le fort et le flottement identitaire qui tend à effacer petit à petit cette existence au profit de la domination carcérale.

L'opacité identitaire du fort dans l'esprit du lieutenant Giovanni l'a amené à adopter une vision plus critique pour cette bâtisse afin de la percevoir d'un air objectif, ce qui lui permettrait entre autre d'abolir le dogme de la grandeur chimérique du fort et d'échafauder les prémices de la prise de conscience de l'enfer absurde dans lequel il s'est piégé. Alors, on pourrait lire par exemple:

« voir les murs jaunâtres de la cour se dresser très haut vers le ciel de cristal ; et au dessus d'eux, au delà d'eux, plus haut encore, des tours solitaires, des murailles obliques couronnées de neige, des glacis et des fortins aériens(...) Jamais Drogo ne s'était aperçu que le fort était aussi complexe et aussi immense. Il vit une fenêtre (ou une meurtrière) qui s'ouvrait sur la vallée, à une hauteur presque incroyable. (...) Il vit des ombres géométriques d'abîmes s'étendant entre les bastions, il vit de frêles passerelles suspendues entre les toits, d'étranges portes condamnées le long des murailles, de vieilles canardières bloquées, de longues arêtes arrondies par les ans »².

Ce qui est intrigant dans cette description, c'est la répétition des mots « haut » et « hauteur », qui nous laisse percevoir le fort comme perché en haut d'une montagne ; en plus, il est bâti avec des murs très hauts, de façon à ce qu'ils renforcent l'aspect clos et impénétrable du lieu ce qui renforce son assimilation à une prison. En plus, l'utilisation répétée de la couleur jaune met en garde contre un lieu fade et triste mais toujours fascinant aux yeux de ce personnage, car il le qualifie de « *complexe, immense, incroyable: le fort Bastiani est en quelque sorte « mi-prison, mi-fascination »*³. Certes c'est une première prise de conscience de la réalité, mais qui reste encore enchaînée par la nostalgie des premières sensations d'émerveillement du début du roman.

1 ibid

2 Dino Buzzati, Le désert des tartares, pp 77-78

3 Denise Werlen , Etude sur le désert des tartares, op cit, 43.

L'emprise de la géométrie du fort ouvre la voie à l'étude des personnages qui y vivent, à savoir cette hiérarchie militaire, dont Drogo fait partie. Il a fait partie de ces soldats qui « *étaient semblables à des statues, leurs visages militairement Inexpressifs* »¹ ; ils ressemblaient aussi à des geôliers qui veillent à la sécurité de la prison et qui sont eux-mêmes enfermés: « *des dizaines et des dizaines d'hommes ainsi enfermés, pensait Drogo, mais pour qui, pour quoi* »². Et « *les hommes du fort* »³, comme les appelle Buzzati, « *commencent à avoir d'étranges pensées qui n'ont rien de militaire. Les murs ne sont plus un abri hospitalier, ils donnent l'impression d'être ceux d'une prison* ». ⁴

Il s'avère clairement ici, que tout le monde dans le fort Bastiani assimile ce dernier à une prison, non seulement suite à une ressemblance géométrique, mais aussi pour l'atmosphère carcérale qu'il crée et qu'il transmet dans la conscience collective des gens du fort ; par contre, le personnage principal, Giovanni Drogo, reste le seul « *détenu volontaire* ».

Drogo-prisonnier: c'est ce que l'écrivain n'a cessé de ressasser tout au long du roman en reflétant une réelle affection linguistique et lexicale à son égard « *Dieu sait à quel point ce lieu ressemble à une geôle et combien la chambre de Drogo s'apparente à une cellule d'incarcération, entre odieux petits bruits, fuite d'eau de la citerne et inconfort.* »⁵. Dans cette cellule, Drogo a passé des centaines de nuits à se morfondre dans une monotonie totale et exaspérante, seule une mouche venait animer parfois sa solitude fracassante « *une mouche tournoyait dans la salle* » ⁶ , ou encore ces corbeaux qui traversaient le ciel au dessus du fort de temps en temps , et qui étaient cités à maintes reprises dans le roman, comme pour renforcer leur connotation négative puisque c'est un oiseau de mauvais augure, de couleur noire et au cri rauque:

« *Un vol de corbeaux passa, rasa les deux officiers et s'enfonça dans les profondeurs de la vallée. -des corbeaux, dit le capitaine. Giovanni ne répondit pas, il*

1 Dino Buzzati, Le désert des tartares, p 43

2 *ibid*, p 41

3 *ibid*, p 167

4 *Ibid*.

5 Denise Werlen, Etude sur le désert des tartares, op cit, p 43

6 Dino Buzzati, Le désert des tartares, p136

était en train de penser à la vie qui l'attendait, il se sentait étranger à cet univers, à ces montagnes, à cette solitude »¹.

Toute détection de ressemblance entre le fort Bastiani et la prison était une phase première de la prise de conscience de la réalité de la vie du personnage Giovanni Drogo, qui était face à un véritable dilemme: faire semblant d'appartenir à cette bâtisse militaire avec tout ce qu'elle cache d'hostile, ou bien d'accepter le fait qu'il est tout simplement prisonnier. Reste à cristalliser cette prise de conscience par l'exploration sociale et psychique des personnages à l'intérieur de cette bâtisse: du coup, hiérarchie, sadisme et intrigues militaires de la communauté incarcérée dans le fort et privée de leur liberté argumenteront du bien fondé de ce qui a été explicité ci-dessus.

3- L'emprisonnement conscient et volontaire du personnage

Cette deuxième partie sera consacrée à l'étude de la seconde phase d'appartenance de Drogo au fort Bastiani: une fois le dilemme identitaire absurde et sans issue dépassé, le personnage se voit dans l'obligation de se familiariser avec cet emprisonnement et de le considérer comme un choix de vie voulu et volontaire. Ceci dit, cette impasse entre le rêve de participer à la guerre contre les tartares et la réalité fade doit être surmontée voire même oubliée, sinon le personnage Drogo finira dans une véritable descente aux enfers.

En dépit des forces contre-créatrices qui dominent le fort, l'illusion dans ce roman se fait et se déroule comme s'il existe un devenir, un avenir Pour être plus explicite, dans ce type d'approche critique, même les thèmes de la régression et de la mort doivent justifier la marche en avant de l'œuvre. C'est pourquoi la régression de Drogo doit être analysée en tant qu'évolution à rebours, contrairement à ses semblables, à ses collègues et à ses camarades du fort.

Les gens du fort présentent une multitude de personnalités: Lagorio par exemple, n'avait pas cette ambition sans limites qu'a Giovanni Drogo ; Lagorio et dès la première occasion qui s'est offerte à lui, a quitté le fort:

1 ibid 20.

« Lagorio avait un visage satisfait. Il était sorti de sa chambre sans lui accorder même un coup d'œil, et, lorsqu'il fut dehors, il ne se retourna pas non plus pour regarder le fort » ¹.

Matti et Lazzari parlaient même d'épisodes de dépression ² ; Morel aussi a préféré renoncer à la gloire attendue et partir du fort. Monti et Simeoni présentaient le sadisme militaire dans tous ses états, dont Angustina et Lazzari étaient les victimes ; et ce, pour arriver à leurs buts d'ascension militaire. La plupart de ces personnages rejettent d'une façon ou d'une autre le fait d'être aliénés aux lois du fort. Ils y installent leurs propres lois, leurs propres choix: partir, ou rester avec instauration de leurs propres règles, sinon mourir: Donc, par force de rébellion, ils ne sont pas prisonniers.

Contrairement à eux, Drogo s'est réjoui d'être prisonnier ou plutôt de s'auto-emprisonner ; ce qui nous fait penser à un certain masochisme ici, c'est-à-dire la recherche du plaisir dans la douleur qui peut être physique ou psychique. Ce désir d'emprisonnement est appelé par Drogo lui-même « *le désir coupable* ».

Selon les travaux de théodor Reik, on a parlé du masochisme social qui « *ne devient pathologique qu'en dépassant certaines limites et en adoptant une nature qui exclut presque toutes les autres directions de l'instinct* »³, par exemple la liberté (instinctive et innée), et c'est le cas de Giovanni Drogo.

La psychanalyste Sacha Nacht va plus loin dans cette approche et définit le masochiste social comme étant un « *raté chronique* » (...), *tout se passe comme si ces personnages étaient leurs pires ennemis. Dans ce qu'ils évitent, ils réussissent à gâter leur plaisir et leur travail se refusant un bonheur mérité et dans les cas extrêmes mettant en danger leur vie même* »⁴. C'est une approche qui épouse parfaitement le cas de Drogo, qui, par cet emprisonnement conscient et volontaire a raté sa vie en pensant que le rejet du plaisir est de rigueur.

1 Dino Buzzati, Le désert des tartares, p 72.

2 Dino Buzzati, Le désert des tartares, , p118

3 Théodor Reik, le masochiste, Paris, Payot, 1953, (réimpr 2000), p 418.

4 Sacha Nacht, Le masochisme, ed Denoel 1938, et Le Masochisme, préface : Robert Neuburger, éditeur : Payot 2008, coll Petite bibliothèque Payot ISBN 2-228-90326-4)

Or, Drogo, parmi tous ces gens, a vécu dans le fort et s'est résigné à ses lois, il s'est réjoui même d'être prisonnier ; et ce, pour la simple raison d'être libéré après la guerre promise contre les tartares: donc, il est obligé d'accepter et d'admettre que le fort dégage une force dévastatrice dont il ne peut guère faire front. C'est pour cette raison que nous parlons d'emprisonnement conscient et volontaire perceptible dans « la résignation » qu'il adopte tout au long du roman.

La symbolique d'une métamorphose identitaire formée par une transformation d'ordre psychique s'ancre notamment dans plusieurs chapitres de l'œuvre, et surtout lorsqu'on a évoqué la scène de la permission qu'a eue Drogo pour voir sa famille. Cette permission fut pour lui comme une condamnation et cette liberté comme une souffrance. De cette sorte, on comprend pourquoi il s'est empressé de revenir au fort: parce qu'il ne l'a jamais conçu comme une geôle, c'est là où résident ses rêves et son ambition, bien qu'ils soient derrière les barreaux.

Buzatti s'est efforcé de mettre en exergue la tristesse de Drogo quand il est rentré chez lui: à force d'être imprégné de l'atmosphère du fort, il s'est senti étranger à sa propre maison et même à sa famille et à ses proches...:

« Il sentait sa joie se transformer en une tristesse désabusée. La maison lui semblait vide en comparaison d'autrefois ; de ses frères, l'un était parti pour l'étranger, un autre était en voyage, Dieu sait où, et le troisième était à la campagne, seule restée sa mère... sa chambre était restée identique...pourtant, elle lui sembla celle d'un autre...Le monde entier vivait donc en se passant parfaitement de Giovanni Drogo...Tel un étranger, il erra par la ville »¹.

Même lorsqu'il a tenté de parler avec Maria, sa bien-aimée, la sœur de son ami Fansesco Vescovi, il a remarqué qu'il n'éprouvait plus rien à son égard. Ceci est perceptible avec la répétition de l'expression « *quelque chose s'était glissé entre eux* »², « *quelque chose s'était vraiment glissé entre eux* »³. C'est vraiment « *une vague impression de déception et de froid* »⁴. Donc, la reconfiguration sociale et

1 Dino Buzzati, Le désert des tartares, p172.

2Dino Buzzati, Le désert des tartares, p 177

3 ibid, p178

4 ibid, p177

personnelle subie par cet officier s'est approfondie au point de creuser un écart tangible entre la communauté de la bâtisse et celle de la ville:

« Toutes les choses qui alimentaient sa vie d'autrefois étaient devenues lointaines, un monde étranger où sa place avait été aisément occupée. Et ce monde, il le considérait désormais du dehors, encore qu'avec regret ; y rentrer l'eut mis mal à l'aise. Des visages nouveaux, des habitudes différentes, des plaisanteries nouvelles, de nouvelles façons de parler auxquelles il n'était pas habitué: ce n'était plus là sa vie, il avait pris une autre route, revenir en arrière serait stupide et vain »¹.

L'expression « ce n'était plus là sa vie » est révélatrice de tant de points contradictoires de la personnalité de Giovanni Drogo. De cette manière, s'impose une sorte de totale brisure symbolique entre la ville et le fort: la ville est étouffante, tandis que le fort est une échappatoire. Il préfère être derrière les barreaux et enfermé volontairement dans cette bâtisse plutôt que de regagner la liberté. Drogo se sent à l'aise dans l'isolement, se réjouit de l'enfermement et de cette peine alimentée par le fantasme de la gloire contre les tartares. Mais ce qui échappe à la connaissance du personnage, c'est que cet enfermement volontaire entrainera avec lui à long terme une sorte d'attente obsessionnelle qui consumerait un grand épisode absurde de sa vie.

4- Le pouvoir pénalisant de l'attente obsessionnelle:

Cette partie c'est la troisième phase de l'appartenance de Drogo au fort Bastiani: après la découverte du fort, l'identification au fort, vient alors l'obsession du fort. Cette obsession est alimentée par l'attente, et par l'absurde combat contre la monotonie et l'habitude.

En effet, « s'habituer » annonce l'avènement de tout acte de rébellion et de réintégration à la société, bref c'est une capitulation², une reddition, une soumission,

1 *ibid*, p 184

2 Capitulation : Bas-lat. *capitulatio*, de *capitulare*, capituler. 1) Terme de guerre. Convention qui règle à quelles conditions une place, un poste, une troupe se rendent. Obtenir, accorder une capitulation honorable. Faire sa capitulation. Recevoir à capitulation. 2) Familièrement, conciliation. N'attendez de moi aucune capitulation. Le baron eut une capitulation digne de sa résistance, Hamilton, Gramm. 3.)Capitulation de conscience, c'est-à-dire accommodement avec sa conscience. À un soldat qui s'est bravement défendu il est permis de capituler, et il est des capitulations de conscience si difficiles à ne pas accepter, Scribe, le Puff, V, 6.

un accommodement. Le mot « habitude » est répété plusieurs fois, de manière anaphorique au début de chaque paragraphe surtout au chapitre X:

« *Le tour de garde, qui, les premières fois, lui paraissait une corvée insupportable, était devenu une habitude....Habitude aussi étaient devenus les collègues...Habitude, les promenades faites de temps en temps...Habitude, les courses effrénées à cheval dans la plaine...Habitude, pour Drogo, la chambre, les calmes lectures nocturnes...Habitude, les craquements de la porte pendant les périodes pluvieuses* »¹.

Ici, l'habitude est une allégorie de la monotonie, de la banalité et de la morosité du destin du personnage. L'habitude admet obligatoirement l'étude du temps qui a coulé pour que tous les actes du personnage deviennent habitude.

D'une autre manière, cela nous mène à étudier le cercle vicieux du temps dans cette œuvre et son rôle dans l'instauration d'une existence fourvoyée, voire absurde pour le personnage. En effet, au début Giovanni Drogo avait une attitude positive, optimiste lorsqu'il pensait à la victoire promise, alors le temps et son écoulement n'avaient rien d'alarmant. On peut lire à ce propos:

« *Tout ce que la vie avait de bon semblait l'attendre. Quel besoin y avait-il de se hâter ? ...Que de temps devant lui ! Une seule année lui paraissait déjà interminable, et les bonnes années venaient à peine de commencer ; elles semblaient former une série illimitée dont on ne pouvait apercevoir le terme, un trésor encore intact et si grand qu'on pouvait courir le risque de s'ennuyer un peu...La vie lui semblait inépuisable, bien que sa jeunesse eut déjà commencé de se faner. Mais Drogo ignorait ce qu'était le temps* ²....*Vingt deux mois avaient passé sans rien apporter de neuf et il était resté ferme dans son attente comme si la vie eût dû avoir pour lui une indulgence particulière* »³.

4) Convention qui assure aux sujets d'une puissance certains privilèges dans les États d'une autre puissance, et, en particulier, la convention qui réglait les droits et devoirs des Suisses au service de France. 5) La capitulation impériale ou les capitulations de l'Empire, certain nombre d'articles que l'empereur d'Allemagne jurait d'observer à son élection.

1 Dino Buzzati, Le désert des Tartares, p 81, 82, 83.

2 Dino Buzzati, Le désert des tartares, p 86

3 ibid, p 89

Cette attitude vis-à-vis du temps est née suite à l'habitude, et elle est alimentée par les chimères de l'arrivée des tartares. Alors, si Drogo « ignorait ce qu'était le temps » ceci nous mettrait devant une scène tragique: celle d'un innocent qui se voit trainé devant un délit inconnu. Le temps, cette notion physique, est devenu un vil voleur des années et a entraîné l'emprisonnement d'un innocent volontairement, voire inconsciemment:

« Il n'y avait personne pour lui dire: prends garde, Giovanni Drogo, illusion tenace »¹ ... « L'existence de Drogo, au contraire, s'était comme arrêtée. Le fleuve du temps passait sur le fort, lézardait les murs, charriait de la poussière et des fragments de pierre, limait les marches et les chaînes, mais sur Drogo il passait en vain ; il n'avait pas encore réussi à l'entraîner dans sa fuite »².

Le temps n'a pas réussi à l'entraîner dans sa fuite, et cela n'est pas dû à un acte de révolte ou de résistance, mais c'est plutôt le résultat d'une certaine ignorance, ou ce que Drogo appelle « rêve ». L'empire mensonger du temps a enchaîné Drogo avec ses propres rêves illusoire, rendant son existence absurde. Ce mot possède deux explications selon le Robert: « 1. Contraire à la raison, au bon sens, à la logique. (Personne) Qui agit, parle sans bon sens 2. Ce qui est absurde; ce qui est faux pour des raisons logiques. Raisonement par l'absurde »³.

L'absurde a aussi garni et animé plusieurs œuvres littéraires et philosophiques qui ont marqué le XX^{ème} siècle à l'instar de l'œuvre camusienne qui concevait cette philosophie comme étant un conflit entre ce qu'est le monde en réalité, et ce que voit l'homme, ce qu'il interprète et ce qu'il conçoit...Ceci crée une sorte d'écart dont l'homme est conscient. Le désir de l'homme et sa volonté de vouloir tout comprendre relève de l'impossible vu l'irrationalité du monde. Selon Camus « *L'absurde naît toujours d'une comparaison entre deux ou plusieurs termes disproportionnés,*

1 Dino Buzzati, Le désert des tartares, p 86

2 ibid, p 90.

3 Danièle Morvan et. al., Le Robert de Poche, Paris: Dictionnaires LE ROBERT – SEJER, 2008, p 4

antinomiques ou contradictoires et l'absurdité sera d'autant plus grande que l'écart croîtra entre les termes de la comparaison. »¹

L'homme est conscient que la liberté n'est pas éternelle parce qu'il ignore quand il sera mort. Pour Camus, comme pour Buzzati justement, il est intéressant de connaître combien l'homme pourrait être conscient de l'absurde qui l'entoure ; à juste titre, il disait dans *Le Mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*:

« Un monde qu'on peut expliquer même avec des mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est probablement le sentiment de l'absurdité »².

Dans cette même perspective, Dino Buzzati conçoit son personnage Giovanni Drogo, comme figure emblématique de l'homme absurde, qui mène une vie absurde. En effet, Camus admet implicitement l'espoir d'une « terre promise » qui permet à l'homme d'échapper à l'absurdité du monde par l'espoir (l'illusion même d'un espoir) ou par le suicide (le désespoir): et c'est exactement ce que Buzzati a bien démontré dans *Le désert des tartares*.

Donc, tout acte de renonciation ou de révolte contre l'illusion est un acte de renforcement de l'absurdité de la vie de l'Homme, et ce, jusqu'à l'arrivée de la vérité de la mort. L'empire mensonger du temps et de l'attente a alimenté l'existence de Drogo, et il a aussi alimenté l'illusion et l'espoir de voir un jour les tartares. Or, le temps a alimenté inéluctablement l'absurdité du personnage Drogo:

« La pendule qui était en face du bureau continuait à moudre la vie ³...La guerre, la guerre, pensa le colonel, et il cherchait en vain à chasser cette idée, comme si ç'eût été un désir coupable. L'espoir s'était réveillé aux paroles de Matti et maintenant l'emplissait d'angoisse » ⁴.

1 André Comte-Sponville, Laurent Bove et Patrick Renou, Camus: De l'absurde à l'amour, L'absurde dans le Mythe de Sisyphe, Vénissieux: Éditions paroles d'aube, 1996, p. 12.

2 Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, Paris: Gallimard, 1942, p 18.

3 Dino Buzzati, *Le désert des tartares*, p 132

4 *ibid*, p 133

Ce moment du roman où le personnage prend conscience de l'absurdité de sa vie et de l'emprise du temps représente aussi une prise de conscience de la futilité de l'attente ; même la concrétisation de cet espoir tant attendu l'angoissait. Et c'est ici que Giovanni a pris conscience qu'il a vécu une vie absurde. En effet, « *Il semblait évident que les espoirs de jadis, les illusions guerrières, l'attente de l'ennemi du Nord, n'avaient été qu'un prétexte pour donner un sens à la vie* »¹... « *Mais Giovanni Drogo, lui, attend encore, bien que son espoir diminue à chaque instant* »².

A ce moment précis du roman, on observe un mouvement oscillatoire entre la désillusion et l'illusion de l'espoir (qui a alimenté la majeure partie de l'existence de ce personnage). La désillusion est créée par la maladie qui fait partie de la vérité incontestable comme celle de la mort: « *Une attente supplémentaire se greffa de la sorte sur la vie de Drogo* »³.

En somme, on peut comprendre que l'illusion et l'espoir ont manigancé pour l'incarcération de Drogo au sein du fort et dans le cercle vicieux d'une idée fantasmatique qui l'a rendu doublement emprisonné. Du moment où il a pris conscience de l'absurdité de son état, il s'est trouvé enchaîné de nouveau par la maladie et, par conséquent, enchaîné de nouveau dans le fort Bastiani.

5- Conclusion:

Le désert des Tartares est la mise en évidence d'un choix de vie absurde alimenté par les chimères et les rêves d'un personnage qui a fait semblant de vivre, mais qui, finalement, a été obligé à consumer sa vie dans l'attente, emprisonné dans un fort. Ce qui a dominé dans cette histoire c'est la souffrance, l'isolement, l'enfermement et surtout l'auto-emprisonnement qui a rendu le personnage Drogo un masochiste social.

Tel un château de cartes, le « rêve » de la gloire s'est écroulé et toute la réalité du fort s'est révélée car les tartares ne sont jamais venus: le fort c'est en réalité une prison à ciel-ouvert qui a enchaîné les esprits assoiffés de gloire, en leur usurpant leur jeunesse et leurs rêves car leur délit c'est l'espoir. Cette transformation de l'existence

1 *ibid* p 194

2 *ibid*, p 238.

3 *ibid*.

de l'officier Giovanni Drogo était une série de quêtes utopiques retracées par sa naïveté qui fut l'objet d'une réelle ironie du sort.

Le jeu des ficelles de ce sort a commencé avec un simple émerveillement pour le fort et a fini par la prééminence de maux sociaux et psychiques allant du masochisme social jusqu'à la maladie. Le personnage a croulé sous le poids d'une destinée très lourde, alimentée par le tempo très lent du temps du fort Bastiani.

Bibliographie:

- 1- **Albert Camus**, *Le Mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*, Paris: Gallimard, 1942.
- 2- **André Comte-Sponville, Laurent Bove et Patrick Renou**, *Camus: De l'absurde à l'amour, L'absurde dans le Mythe de Sisyphe*, Vénissieux: Éditions paroles d'aube, 1996.
- 3- **BESOZZI (Claudio)**, *Les Prisons des écrivains. Enfermement et littérature aux XIX^e et XX^e siècles*, Vevey, Editions de l'Aire, 2015.
- 4- **Danièle Morvan et al.**, *Le Robert de Poche*, Paris: Dictionnaires Le Robert – SEJER, 2008
- 5- **Denise Werlan**, *Le désert des tartares, études*, Résonnances, collection dirigée par Etienne Calais, Ellipses
- 6- **Dino Buzzati**, *Le désert des Tartares*, Poche, 2004, traduction de Michel Arnaud.
- 7- **Judith Obert**, *Il deserto dei Tartari de Dino Buzzati: étapes vers l'auberge étoilée*, *Cahiers d'études romanes*, Aix Marseille Université, CAER (Centre Aixois d'Etudes Romanes), EA 854, 13090, Aix-en-Provence, France. 17 | 2007
- 8- Le Petit Larousse, 2009.
- 9- **Sacha Nacht**, *Le masochisme*, ed Denoel 1938, et *Le Masochisme*, préface: Robert Neuburger, éditeur: Payot 2008, coll Petite bibliothèque Payot (ISBN 2-228-90326-4)
- 10- **Théodor Reik**, *le masochiste*, Paris, Payot, 1953, (réimpr 2000)
- 11- https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_D%C3%A9sert_des_Tartares
- 12- **Luigi de Poli**, « Et si Dino Buzzati avait peint *Le Désert des Tartares* ? Temps, récit et peinture », *Fabula / Les colloques*, L'art, machine à voyager dans le temps, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document4692.php>.