



مجلة نقدية تربوية فصلية محكمة



مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

العدد التاسع
أيلول / سبتمبر
خريف (2021)

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثية

أ. د. علي الصالح مولوي

في تاريخ للمقدس والإشكال التأويلي العربي لمفهوم المُدُنس

أ. د. محسن التليلي

في مفهوم الأمية الأكاديمية: من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية

أ. د. علي أسعد وطفة

فلسفة الموسيقى عند الفارابي وإخوان الصفا

أ. المصطفى عبدون

مداخل إلى العلاقة بين المرويّات والمرجع التخيليّ في رواية إبراهيم

د. بلقاسم مارس

تحولات تجارب الهوية من مشاعر الكراهية وألم الكيان

د. أمين عثمان

مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد التاسع - خريف (2021)
أيلول / سبتمبر

نقد وتنوير

العدد التاسع - السنة الثالثة- (أيلول - سبتمبر) 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 Profesor 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 الفيلاي
الكويت	جامعة الكويت	أ.د. جيلالي بو حمارة
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. ليلى 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

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

تصدر مجلة نقد وتنوير (مقاربات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقيا وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتنشر إلكترونيا على موقع: www.tanwair.com.

انبثقت رسالة المجلة من شعور مؤسسها الأستاذ الدكتور علي وطفة بالحاجة إلى إصدار مجلة للدراسات التربوية والاجتماعية ذات رؤية نقدية، يمكنها أن تسهم في توليد ثقافة تنويرية لدراسة التحديات التربوية والثقافية التي تواجه المنظومات التربوية العربية المعاصرة. ومن هذا المنطلق فإن مجلة (نقد وتنوير) تسعى إلى إنتاج خطاب تنويري حداثي، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية 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 مميّزة للباحثين وأن تقدّم انتاجا علميا يتميز بالجدة والأصالة. إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة. الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.

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

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

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

البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنيّة بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلميّة، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورفقي المجتمع وتطوّره حضاريا.

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 البيئية ما بين التربية ومختلف العلوم - أدب، فن، سياسة، علم اجتماع، أنثروبولوجيا، علم نفس، طب، صحافة الخ.
- ترحب المجلة أيضا 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 مكان 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 ودقّتها.
- 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 العلميّة المتّبعة 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 يحق 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

11	د. امبارك حامدي	كلمة التحرير
الافتتاحية		
22 -12	أ. د. علي الصالح مولى	من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثية
بحوث ودراسات		
58-24	أ. د. علي أسعد وظفة	1 في مفهوم الأمية الأكاديمية: من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية
78-59	أ. د. محمود محمد علي	2 الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الابستمولوجية "قراءة فلسفية"
94-79	أ. المصطفى عبدون	3 فلسفة الموسيقى عند الفارابي وإخوان الصفا
105-95	أ. د. عبد العالي المتقي	4 سؤال المنهج في فكر مالك بن نبي: من النقد إلى البناء
مقالات		
124-107	أ. د. محسن التليلي	5 في تاريخ المُقدَّس والإشكال التأويلي العربي لمفهوم المُدْتَس
146-125	أ. سفيان حامدي	6 حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام: المسارات والمآلات
161-147	د. محمد الصادق بوعلاقي	7 سؤال الدين في الفضاء العمومي العربي
176-162	د. حورية بن حمزة	8 التحولات التكنولوجية للإعلام وواقع التنشئة
188-177	أ. أسماء الصمَّائرية	9 التَّأويل السيميائي للنصوص وتعدّد المعنى

211-189	د. أمين عثمان	تحوّلات تجارب الهوية من مشاعر الكراهية وألم الكيان إلى كتابة الحبّ وأمل البيان في نماذج من الرواية التونسية نماذج من الرواية التونسية	10
222-212	د. مصطفى ولد يوسف	تمثيل انحدار الوعي الاجتماعيّ في قصّة «واريس» للقاص عمّار بلحسن	11
238-223	د. بلقاسم مارس	مداخل إلى العلاقة بين المرويّات والمرجع التّخييليّ في رواية "اللّجنة" لصنع الله إبراهيم	12
قراءات في الكتب			
253-240	د. عبد الباسط غابري	قراءة في كتاب: "الاعتداء على مناضلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية واستراتيجية الدولة التسلّطية (1991-2007): دراسة في علم اجتماع المناضلين وعلم اجتماع الشرطة" ل: عادل بلحجلة	13
261-254	أ. سفيان حامدي	تفكيك ظاهرة الإسلاموفوبيا، قراءة في كتاب: ضد الإسلاموفوبيا: العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وآثارها الاجتماعية.	14
مقالات مترجمة			
288-263	أ. وديع بكيطة	الواقع المطلق عند كل من أفلاطون وفايسا (دراسة مقارنة بين قصة الكهف الرمزية والبهاجفاد غيتا)	15
مقالات باللغة الأجنبية			
290-304	Dr. Hassen Zriba	Ethnic residential segregation in Britain: « white flight » versus « ethnic comfort»	16

كلمة التحرير

بقلم: مدير التحرير

تستهلّ مجلة "نقد وتنوير" في عددها التاسع عامها الثالث في خدمة الفكر العربي المعاصر بحثا في إشكالياته، وزحزحةً لمسلّماته وتفكيكا لمختلف معضلاته وفق مقاربات منهجيّة حديثة وبراديجمات متنوّعة. ويصدر هذا العدد، كغيره من الأعداد السّابقة، زاخرا بمادّة علميّة أكاديميّة رصينة شاركت في تأثيثها نخبة من الباحثين العرب المتميّزين مشرقا ومغربا. وقد جمع بين مقالاتها وبحوثها ودراساتها التي تشارف على العشرين هواجس فكريّة تتقصّد استثارة العقول واستفزاز الأفهام في مختلف القضايا والمجالات، التربويّة منها والاجتماعيّة والإعلاميّة والفلسفيّة والأدبيّة... وتعدّ جميعها لبنات نسعى من خلالها إلى إعلاء صرح الثّقافة العربيّة المعاصرة ومحاولة إكسابها مزيدا من العمق والانفتاح اللّذين لا يمكن لأيّ مشروع نهضويّ الاستغناء عنهما.

وقد طرحت مقالاتُ هذا العدد ودراساتُه على بساط البحث مواضيعَ تراثيّةً يتعلّق بعضها، على سبيل التّمثيل لا الحصر، بإشكالية التّأويل موصولا بثنائية المدنّس والمقدّس عند العرب، ومهتمّ بعضها الآخر بالفكر السّياسي الإسلاميّ في العصر الوسيط، واختارت مقارنةً ثالثة أن تبسط الحديث في مجال قلّمّا أخذ حظّه من الدّرس، نعني الموسيقى وفلسفتها عند العرب. وهو مجال بحث طريف من شأنه إطلاع القارئ المختصّ وغير المختصّ على عناية الأسلاف بالفنون عامّة، شأن كلّ الحضارات في فترات ازدهارها. وكان لإشكاليات الحاضر أيضا نصيب وافر في جهد الباحثين، فقد تناول أحد الباحثين بالرّصد والتّحليل العلاقة الممكنة بين التّعليم الالكتروني والأخلاق، وقريب منه اهتمّ باحث آخر بالعلاقة بين التحوّلات الإعلاميّة وواقع التنشئة...

وعكفت طائفة أخرى من المقالات على التّظر في الشّأن الدّيني من منظور فلسفيّ واجتماعيّ مثل منزلة الدّين في الفضاء العمومي، والمقارنة بين حركة الإصلاح المسيحيّة ونظيرتها الإسلاميّة سعيا إلى عقلنة التدين المعاصر والتماسا لوجوه استفادة ممكنة قد تسترّفدها جهودُ المعاصرين في إرساء علاقة سليمة بين الدّيني والدّنيوي، وبين الدّين والدولة، وفي بناء معقوليّات جديدة تؤسّس لنمط من التدين متناغم مع العصر ومعطياته الخ...

وانفتح هذا العدد أيضا على بعض النّصوص النّقديّة في مجال الدّراسات الأدبيّة. فقد باشر بعض الباحثين بالتّحليل عددا من الرّوايات، إمّا على نحو تقنيّ صرف، كما هو الشّأن في المقال الذي انكبّ على تحليل العلاقة بين المرويّات والمرجع التّخييلي، أو من منظور اجتماعيّ فلسفيّ شأن البحث في تجلّيات انحدار الوعي، أو في تحوّلات تجارب الهويّة من خلال منجز روائيّ محدّد.

افتتاحية العدد:

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثية

أ. د. علي الصالح مولى

كلية الآداب، جامعة صفاقس
تونس

moulaassalah@gmail.com



من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثية

أ.د. علي الصالح مولى

1- سؤال التمدن والسياق:

يستهدف هذا المقال النظر في الخطاب العربي الحديث وهو يبني أسئلته ويختبر إمكاناته لتوفير الأجوبة المحتملة عن الأسئلة التي ولدها الوعي بالتأخر الحضاري. وينطلق من أهم اللحظات التاريخية التي بدأ يتكوّن فيها وعي تاريخي بأنّ المتاح الثقافي من رصيد السلف لم يعد قادراً على الوفاء بمتطلبات أسئلة التمدن. ولا شكّ في أنّ جيل الرواد من إصلاحيين القرن التاسع عشر كان هو أوّل من تبلور في خطابه هذا الوعي. ولم يكن السؤال القديم المتجدّد، ذاك الذي صاغه شكيب أرسلان (1869-1946م) في بدايات القرن العشرين عنواناً لكتابه "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟" إلاّ ترجمةً مكتنزة ومكثّفة لا فقط للحيرة والذهول، بل استعداداً لإنتاج الأجوبة أيضاً.

والحقيقة أنّ هذا السؤال، وهو يقوم على التقابل بين مسألتي التأخر والتقدّم، يمتدّ فيه البصر إلى معطى جديد وهو أنّ "الغرب" أضحى مدخلاً محتملاً إلى القياس عليه أو النهج على منواله. ولم يكن ذلك كذلك من قبل. فقد كانت آليّة التصحيح الذاتي الطريقة الوحيدة المعتمدة لإعادة ترتيب شؤون المسلمين. كان المعيار الثابت والصادق هو "العصر الذهبي" وسيرة "السلف الصالح".

والعبارة الشهيرة "لا يصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها" التي تُنسب عادة إلى الإمام مالك بن أنس (93-179هـ)¹ تعبير أمين عن كيفية اشتغال العقل الإسلامي الكلاسيكي بالقضايا المطروحة عليه. كانت الأجوبة تُشتقّ من الاجتهاد في الداخل. وكان الظفر بالأجوبة لا يحتاج سوى إلى التفكير في المفكّر فيه سلفاً. واستفراغ الوسع لتحقيق المناط يُيسّره ما جهّز به العقل الاجتهادي نفسه من وسائل، لعلّ أشهرها وأمضاها القياس. كانت معالجة المهّم والحادث تتمّ في إطار تقريب الموضوع من الأصل، فإنّ شاكله مُنح شرعية الوجود، وإنّ باينه أُعتبر انحرافاً وضلالاً وأُفتي باستبعاده. بل لعلّ القياس في حدّه الاصطلاحيّ الأصولي لم يكن في أعين كثيرة مرغوباً فيه. ألمّ يقلّ الإمام الأوزاعي (88-157هـ): "اصْبِرْ نَفْسَكَ عَلَى السَّنَةِ. وَقِفْ حَيْثُ وَقَفَ الْقَوْمُ. وَقُلْ بِمَا قَالُوا. وَكُفَّ عَمَّا كَفُّوا عَنْهُ. وَاسْلُكْ سَبِيلَ سَلْفِكَ الصَّالِحِ، فَإِنَّهُ يَسَعُكَ مَا

1- الراجع أنّ مالكا رواها عن غيره غير أنّها التصقت به. فقد جاء في الأثر: "... عن مالك قال كان وهب بن كيسان يقعد إلينا ولا يقوم أبدا حتّى يقول لنا اعلموا أنّه لا يصلح آخر هذا الأمر إلاّ ما أصلح أوله". أنظر: محمد بن عبد البر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق سعيد أحمد أعراب، المجلد الثالث والعشرون، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1991)، ص:

وَسِعَهُمْ"¹ مُنْكَرًا الْأَخْذَ بِالرَّأْيِ: "عليك بآثار السلف وإن رَفَضَكَ النَّاسَ. وَإِيَّاكَ وَرَأْيَ الرِّجَالِ وَإِنْ زَخَرَفُوا لَكَ الْقَوْلَ"². كَانَ الْأَصْلُ سُلْطَةً مَرْجِعِيَّةً يَقَعُ تَشْغِيلُهَا لِرَدِّ "الفروع" إليه. وكان الزمان دائريًا يعود باستمرار إلى نقطة البداية حيثُ الكمال والاكتمال. ففي تلك النقطة يوجد السلف الصالح والإسلام الصحيح.

وكان ذلك مفهوماً ومعقولاً في سياقه الحضاريّ. فقد كان المسلمون إلى أوقات متأخرة يرون حضارتهم الحضارة الأرقى والأكمل نظراً إلى كمال الدين واكتماله عندهم. وأمّا غيرهم فكانوا في الضلالة يهيمون. لذلك، اعتبرنا حضور الغرب في سؤال شكيب أرسلان تحوّلاً غير مسبوق لأنّه زعزع يقين المسلمين في آليّة التصحيح الذاتيّ من جهة، واعترف للآخر بتفوّقه، ولعلّه شرع في عمليّة تمهيد كبرى للاعتراف بأنّ الدين قد يبني حضارةً، غير أنّه لا يضمن دوام عطاءها وازدهارها من ناحية، وأنّ الآخر ليس في ضلال أبديّ من ناحية ثانية.

يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ طَرْحَ الْأَسْئَلَةِ عَلَى قَاعِدَةِ الْمَقَارَنَةِ سَاهَمَ فِي إدراج مسألتيّ التقدّم والتأخّر في سياق المقاربة التاريخيّة. وليس من المبالغة الذهابُ إلى أنّ هذا الإدراجَ مثلاً أبرزَ مُنْجَزَ للعقل الإصلاحيّ الحديث. وتتأتّى أهميّته من تقدير هذا العقل أنّ التمدّن صنيعة الإنسان، وكذا التأخّر. فما هُما بالقدّر المقذور تمتاز بأولهما أمةٌ أو حضارةٌ أو دين، وتُنْكَبُ بثنائيهما غيرها. وإذ يُكوْنان فعلاً حادثاً بالكسْب وليس معطيّين ما قبليّاً، يضعان الإنسان أمام مصيره، فينحّته وفق مهاراته واستعداداته. وساقَ هذا الوعي، استتباعاً، المصلحين إلى التفكير خارج مدار "كنتم خير أمة" بحمولتها الدينيّة المتعالية فوق أحكام التاريخ وشروط التحقّق الموضوعيّ.

2- سؤال التمدّن والمرجع:

"باريس.. وما أدراك ما باريس! هي الغانية الحسناء الباسم ثغرها في وجوه القادمين، مشحونة بأعاجيب الدنيا، جامعة لأشتات المحاسن، ينطق لسان عمرائها الزاخر بقوله: كم ترك الأول للآخر"³. هكذا ذكّر المصلح والمؤرّخ التونسيّ أحمد بن أبي الضياف (1804-1874م) العاصمة الفرنسيّة وهو يصل إليها رفقه أحمد باي (1806-1866). وما هذا "الغزل" إلاّ سطحُ الكلام. وإنّ تعميق النظر فيه يَهْدِي إلى موقفين ما كانا في السابق جائزين على معنى ما تقدّم قبل قليل: اختراق سياج المرجع الذي رسخته ثقافة الاتّباع والقياس والزمن الدائريّ، وبروز إمكانيّة تأسيس مرجع جديد تختزله مدينة باريس.

وبهذا، سينشأ بالتدرّج مسارٌ من مسارات الفكر العربيّ الحديث يعمل على افتكاك الراهن من سلطان الماضي، ويسعى إلى الإفادة من الأمم والثقافات الأخرى. وكأنّ خيرالدين التونسيّ (1822-1890) استشعر،

1- نقلاً عن أبي القاسم الطبري اللالكاني، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، تحقيق أحمد بن سعد الغامدي، المجلّد الأوّل، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع)، ص: 174.

2- نقلاً عن ابن عبد البر القرطبيّ، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، الجزء الثاني، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيريّة)، ص: 144.

3- أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافيّة، المجلّد الثاني، الجزء الرابع، (تونس: الدار العربيّة للكتاب)، ص: 99.

على طريقة الاستشراق، حتمية انخراط المسلمين في مَجْرَى الحضارة المعاصرة عن رضى ووعي قبل أن يَدَهْمَهُمْ تيارها دَهْمًا نظرا إلى الأفق المعولم الذي تُسْرَعُ نحوه: "إنّ التمدّن الأوروبيّ تدقّق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلاّ استأصلته قوّة تيّاره المتتابع، فيُخسّئ على الممالك المجاورة لأوروبّا من ذلك التيّار إلاّ إذا حذوا حذوه وجرّوا مجراه في التنظيمات الدنيويّة فيمكن نجاتهم من الغرق"¹. ولكنّ هذا التوقّي عبر الاستشراق، رغم أهمّيته، لم يكن إلاّ وعيا جنينيا. ففقدان القدرة على استيعاب التحوّلات الضخمة التي تُطِيحُ بمجد حضارة وترفع مجد أخرى هو الذي دَفَع ابن أبي الضياف مثلاً إلى تسليم الأمر لله: "إنّ القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السنين حتّى تخلّقوا بها وصارت من طباعهم. وبيننا وبينهم بون بائن. والله فينا علم غيب نحن صائرون إليه"².

قال ابن أبي الضياف ما قال وهو يحاور أحمد باي بعد حضورهما مسرحيّة في باريس استضافهما إليها ملك فرنسا. قال ذلك لما اندهش الباي من تصفيق الملك استحسانا لمقطع من المسرحيّة يتحدّى حُكْمَ السلطان ويدافع عن الحرّيّة: "بأيّ شرع يتصرّف السلطان في أرواحنا بالقهر ونحن أحرار؟"³. ولم يكن حال الرحالة المغربي إدريس العمراوي (1794-1847) وهو مأخوذ بإبداعات الأوروبّيّين أفضل من حال ابن أبي الضياف. لم يجد من تفسير لاكتشاف الأوروبّيّين التلغراف وسكّة الحديد إلاّ ما زودته به مخيلته الشريقيّة فقال: "... وهي من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم، تجرّ فيها الأذهان، ويجزم الناظر إليها بديهة أنّ ذلك من فعل الجانّ وأنّه ليس في طوق الإنسان"⁴.

ويبدو أنّنا سننتظر مجيء جيل آخر حتّى تظهر قراءة منغرسه في واقعها الكونيّ ومستعدّة للتحرّك خارج أطر التفكير التي انحبس داخلها خطاب جيل الرّواد. سوف ينقل طه حسين (1889-1973) بعد قرابة سبعين سنة أطروحة خيرالدين في التمدّن المخلوطة بالوعي والخوف معاً إلى أرضيّة أخرى مُخصّبة بقراءة نقدية تقوم على الحسّم وتصفيّة تركة الماضي والدعوة الشّجاعة والصريحّة إلى الاتّجاه دون تردّد نحو قبلة العالم الجديدة: أوروبّا، والدوران في فلكها. ولا يمكن وضع رسالته إلاّ في إطار المقاربة الإستراتيجيّة. إنّ سبيل التمدّن، كما يراها، "واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي أن نسير سيرة الأوروبّيّين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشّرّها، وحلوها ومرّها، وما يحبّ منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"⁵. وهو بذلك يجيب عن سؤال التمدّن ويرفع عن ابن أبي الضياف وتيّاره الحيرة والذهول، وربّما اليأس.

1- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة الممالك، تحقيق معن زيادة، (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 1985)، ص: 206.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- إدريس العمراوي، تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، تقديم زكي مبارك، (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1989)، ص: 44.

5- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة: دار المعارف، 1996)، ص: 39.

صحيح أن ابن أبي الضياف يصدُرُ في ما قال عن حيرة كآتها اليأس من صلاح الحال. ولكنه يُقدِّمُ وهو مهموم محزون، شعر أم لم يشعر، ما يشبه الاعتراف بأن استمداد الأجوبة من المخزون الذاتي ما عاد مُمكنًا، وأن استحداث مجال بحثي آخر عن أسئلة التمدن والتأخر صار في حُكم الواجب التاريخي. ولا شك في أن الاقتباس سيكون الخطوة الأولى في اتجاه بناء معقوليّة جديدة للتفكير. وقد لا نكون مبالغين إن قلنا إن فضلَ جيل الرواد من إصلاحيّ القرن التاسع عشر تمثّل في ابتداء الاقتباس والاشتغال به في مستويين: أبتدع موضوعاً فانقل الخطاب من التمرکز على مرجعيّة "السلف الصالح" إلى التمرکز على مرجعيّة أوروبا. وأبتدع آليّةً فانفتح بابّ على تسويغ العبور إلى أوروبا وتدبر قوانين تقدّمها والنظر في إمكانات الإفادة منها. تلك إذن أبرز ملامح المقدمات التاريخيّة الكبرى التي تشكّلت في ضوءها بواكير التفكير في سؤال التمدن. ونشأت، تبعاً لذلك، جملةٌ من المسارات. وانخرط العاملون داخلها في عمليّات تصنيف منهجيّ للقضايا الكبرى التي اعتبروها مفاتيح أساسيّة لبلورة الرؤى اللّازمة للخروج من زمن الانحطاط وكسر النواظم المتحكّمة فيه وتمهيد السبل لصياغة تصوّرات القاضية بالاندراج في زمن جديد.

3- سؤال التمدن والمعالجة:

لا يمكن إرجاع هذا القصور في استحداث مسارات تحديثيّة مجدية إلى سبب واحد، غير أننا نستطيع وضعه في رافدين كبيرين: منهجيّ ومضمونيّ. فأما المنهجّي فملخصه أن الوسائط المستخدمة للإجابة عن سؤال التمدن، رغم تنوعها وكثرتها، بدت إلى حدّ اليوم عاجزة عن الوفاء بالمطالب المعقودة عليها. وقد لا يكون العجز كامناً فيها كمونا أصلياً، فما الوسائط إلا أدوات قراءة. لكنّ تحويل بعضها إلى حقائق كليّة ينبغي الاعتقاد في نجاعتها دون غيرها، هو من الأسباب التي نرجح أنها ثاوية خلف ذلك العجز.

والواقع أن أعمالاً كثيرة سقطت في مثل هذا الاعتقاد. وغني عن البيان أن كلّ تعامل مع الآلة (الوسيلة) من زاوية تصديقيّة مغلقة لا يكون إلا عملاً إيديولوجياً تزييفياً لأنّه ينقل الممارسة الوظيفيّة للأداة إلى هدف. وأثارُ هذا التحويل كثيرة. والظفر بها يسير. ولعلّ من أبرزها تشكّل الاتجاهات "القرائيّة" على قاعدة الوسيلة. والاحتفاء بالعناوين التمييزيّة مثل البنيويّة والتفكيكيّة والأنثروبولوجيّة والنفسية واللّسانيّة والهرمنيوطيقية علامة عليها. هذا لا يعني أننا نعارض تنوع الوسائط لمقاربة الموضوع. فلا تفكير دون آلة. مُنطلقاً ملاحظتنا هو فعلُ "أدلجة" الآلة من جهة التبيّي، والخروجُ بها من حدّ الوظيفة إلى ما يشبه "الموضة" من جهة الاستدعاء.

والوقوع على ما يفيد بأن جغرافيّة الفكر العربيّ أضحت أشتاتا بسبب هيمنة النزعات الإيديولوجيّة الوثوقيّة لا يحتاج إلى جهد كبير. فالمشاريع النقديّة المتداولة في حقول النقد الثقافيّ والسياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ اكتسبت عن طريق هذه النزعات حصانة ضدّ المراجعة والتعديل. وصار أصحابها يملكون، كلاً على حدة، مفاتيح التمدن. وقد يكون من باب الادّعاء القولُ إنّ أصحاب هذه المشاريع لا يقرأ بعضهم ما يكتب بعضهم الآخر. بل ليس مستبعداً ألا يطبق الواحد منهم ما يُوجّه إلى ما ينشر من نقد. ولكنه ادّعاء له

ما يزيّجه. فالغالب على تلك المشاريع الانغلاق. وبدا لنا في ضوء المستحصل من النتائج أنّ غياب تشبيك الوسائط القرآنية وضعف استثمار منافعها مُجمّعةً قد وقفا حائلا دون تطوير فعل القراءة نفسه. ولا يكون، بناءً على مشهد الجغرافيا المجرّاة والمؤدّجة، إطلاق تسمية "العقل العربي" أو "الفكر العربي" أو "الإيديولوجيا العربيّة" في صيغة المفرد إلّا على معنى المجاز والتجوّز. فالثابت الموضوعي وجود عقول وأفكار وإيديولوجيات عربيّة. والتعدّد في هذا السياق ليس تعدّد إغناء ومراكمة وجدل وتطوير. إنّهُ قائم على التنازع حول امتلاك "الحقيقة"، وناهض منذ التكوّن على أساس الإلغاء. "العقول العربيّة" معطى موضوعي يتوجّب الوعي به، وينبغي إدراجه ضمن العوامل المنتجة لأزمات الثقافة العربيّة المعاصرة وليس جزءا أصيلا من الحلول الممكنة.

ونحن إذ نرى ما رأينا، فلأتنا نميل إلى أنّ المنتج "المعرفي" في مسألة التمدّن، بسبب طغيان النزعات الإيديولوجيّة عليه، لم تنتظم قضاياها في أفق واحد يضمن الحد الأدنى من مراكمة الخبرات. ولا عجب حينئذ أن يفتقر هذا المنتج إلى "بوصلة" توجّهه وإلى التزام نوعي يحدّد مساره. وسؤال الحيرة "لماذا نعود دائما إلى نقطة الصفر؟" الذي لا نظنّ أنّ باحثا موضوعيا يستنكف من طرحه يكشف عن "فوضى" الاتجاهات التي تتحرّك فيها "العقول العربيّة" وعن الحاجة الماسّة إلى إعادة النظر لا فقط في الحلول المقترحة والوسائط المستخدمة، ولكن أيضا في مخاطر التطرف "المعرفي"/الإيديولوجي الذي حرّم التمدّن من أن يكون رهانا ثقافيا عموميا.

ويعسر في هذه الحال صياغة إستراتيجية واضحة المعالم. ونعتقد بأنّ إخراج التمدّن من كونه مطلباً حضارياً أفقياً وعمومياً إلى مجال الاختبار الشكلي للمناهج والتنائي به إلى حيث المقاربات المراهنة على وضعاية إستيمولوجية جوفاء عقّد كثيرا أزمة الثقافة العربيّة المعاصرة.

وأما الرافد المضموني فملخصه أنّ المادّة الوحيدة تقريبا التي انشغلت بها "العقول العربيّة" كان مداؤها التراث. فقد كانت الجهود تُبدّل دون توقّف من أجل فهمه وتفكيكه في مرحلة أولى، ومن أجل القطع معه أو الانتفاع به في مرحلة ثانية. ويكفي إلقاء نظرة عابرة على التآليف التي اختار لها كتابها عناوين تحمل مفردة التراث أو ما يدور في فلكها حتى نعرف إلى أي مدى أخذت هذه المادّة من وقت وجهده.

والحقيقة أنّ صرّف كلّ تلك الجهود لم يكن اعتبارياً أو من باب الترف الفكري. فالتراث العربي والإسلامي الذي تكوّن عبر مختلف الأزمان، وفي مساحات شاسعة، وداخل تنوع ثقافي وعرق معقد، لم يجلب اهتمام المعاصرين به بسبب كثافته فقط، كان كذلك قطاعاً حياً مازال إلى اليوم عنصراً أساسياً في تحديد معالم الانتماء الهووي. ولعلّ هذا السبب هو الذي أجبر، أكثر من غيره، الباحثين على التعامل مع التراث. كان ذلك منذ بداية الوعي بأهميّة سؤال التمدّن.

مركزيّة التراث في خطاب التمدّن لا تتأتّى في المقام الأوّل إلّا من جهة ما ينهض به من وظائف راهنة، وما يساهم به في تكوين الشخصية الثقافية المعاصرة، أو ما يمارسه من ضغط على الحاضر وتعطيل للتفكير الحرّ. وما ينبغي تأكيده ههنا هو أنّ الخطابات الإيديولوجية جميعاً ودون استثناء مارست "طقوسها" القرآنية على التراث. وهذا يؤكّد حقيقة تاريخية مفادها أنّ التراث لم ينفصل يوماً عن الحاضر. فهو "ليس

متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها في انبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة والفكرية¹. ثمة شيء ما مازال يوقر للماضي حضورا قويا في الحاضر: هل يُعزى الأمر إلى صلاحية التراث وعدم فقدانه ما به يمارس سلطته اليوم، أم هل يعود الأمر إلى عجز الفكر العربي المعاصر عن الاهتمام إلى الأفق الصحيح لإنتاج معقولة جديدة للحياة؟

هل يُعتبر التراث عائقا حقيقيا في وجه التمدن؟ لا نقصد من وراء هذا السؤال التقليل من قيمة ما أنجزه المفكرون العرب على امتداد قرنين من الزمان. فنحن لا ينتابنا أدنى شك في وجاهة استدعاء التراث والاشتغال به. والأطروحات الغزيرة والنوعيّة التي أفرزتها جهود الباحثين تُبطل كل ادعاء يخالف هذه الحقيقة. لكنّ وجهًا آخر للسؤال يحسن التوقف عنده. يقول فهمي جدعان: "تشير جميع القرائن إلى أنّ قضية التراث ستظلّ أحد هواجسنا الرئيسة... وإلى أنّها إنّ لم توضع وضعا صحيحا... قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستحدّر من أصلابنا"².

لقد وضع فهمي جدعان "الإصبع على الداء". وفهمي جدعان من الباحثين القلائل المرموقين المتحرّرين من سطوة القراءات الإيديولوجية والمعرفية بأنّ بقاء المقاربات التقليدية السلفية و"الثورية" لن يزيد الأمر إلاّ سوءا. تتركّز المسألة إذن في إعادة تموقع التراث في شواغل العصر. وهذا باب إنّ لم يكن جديدا في البحوث المختصة بالتراث، فهو قليل الطرُق.

إنّ "المعركة" الدائرة، بسبب التراث، بين مختلف الاتجاهات كان قادحها الأساس الهاجس الوظيفي: كيف يمكن الانتفاع بالتراث؟". وتبيّن لنا أنّ المناسبات الكبرى مثل حملة بونابارت أو سقوط السلطنة العثمانية أو ظهور كتاب الإسلام وأصول الحكم أو هزيمة 1967 التي وجّهت على نحو من الأنحاء أنظار الدارسين إلى مطالب جديدة، ودفعتهم إلى ترك مواقعهم القديمة، لم تكن في مطلق الأحوال لحظات مؤلدة لإجابات قادرة على ابتداء فرضيات نوعية تتأسس في ضوءها المقدمات التي لا تخطئ أهدافها.

لم يستطع الزمن العربي المعاصر دمج "العقول" العربية في عقل كبير واحد. ولم ينشأ عن المشاريع المقترحة إلاّ مزيدا من تشتيت الجهود وبعثرة المقاصد. فقد ظلّت "المعركة" تشدّ الأسلحة وتجرّ إليها جحافل من المفكرين والسياسيين والأدباء ورجال الدين. وكانت تهاوى باستمرار أحلام التمدن. وكانت العودة إلى النقطة الصفر أو ما قبلها محيرة.

لم يكن الخطاب السلفي وحده من عمل على تعطيل الحلم. فالنزعات "الثورية" و"العلمية" لم تكن "مقصرة" هي أيضا في هذا الباب. فقد رأيناها تخوض معركتها مع التراث ولا تخرج منها إلاّ بخيبات المرّة بعد المرّة. ولعلنا لا نشتط حين قلنا: "لم يكتب حدثي عربي في الحداثة إلاّ انغمس في التراث وتورط".

1- حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987)، ص: 11.

2- فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص: 439.

4- محرقة التراث:

كان التراث يجذب إلى "محرقته" عُشاقَه وأعداءه على حدّ سواء. ولئن كان الاحتراق عشقا، قابلا للتفسير أو التبرير، فليس من تفسير يمكن أن يُقدّمه الباحث لـ "احتراق" ناقد التراث إلاّ توقُّع أن يكون طريقُ النقد وغايته اللذان اختارهما الناقد ليسا هما الطريقُ الأسلم والغايةُ الأنبل. فالدعوة إلى "تصفية" التراث، واستدعاء القطيعة آلة تنفيذ، والتبشير بتدشين زمن ثقافي لا يستمدّ شرعيّته إلاّ من صنّاعه الحقيقيين والمباشرين لم تُوصِل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها.

لم يكن الحصادُ في مستوى الطموح، والمُراقِبُ العادي لا يحتاج إلى مهارة المختصّ ليُبصِرَ أنّه كلّما اشتدّت موجة القراءة "الثوريّة" وعلا صوت القطيعة، خَرَجَ من جوف التراث جماعاتٌ هي أشدّ إخلاصا له والتصاقا به من أيّ جماعة أخرى حين تدور "المعركة" دون ضجيج. بل ليس من المبالغة الذهابُ إلى أنّ هذه الجماعات لا تنسب نفسها إلى التراث في عمومها وغموضه في إطار البحث عن "مناعة" هُوويّة لم تجدها خارجَه، إنّها تلتقط منه مَقاطعَه الميتة ولحظاته الدمويّة وتتخذها عنوانا لها في ما يُشبه مشهد "نفير" مخيف.

ويترفع هذه المرّة غبارُ معركة أخرى ليست بالتأكيد "معركة التراث" التي وضع إستراتيجياتها الإصلاحيون والثوريون كلّ على طريقته. إنّها "معركة الحداثة". وربّما استعرنا عنوان كتاب جورج طرابيشي "مذبحة التراث" ليُصيح "مذبحة الحداثة" في إشارة إلى ما لحق بخطاب التمدّن القائم على مواجهة التراث من انكسارات.

وليست "جماعات التراث" التي ساهم هذا الخطاب في ولادتها وتهييجها هي وحدها من تقوم دليلا على فشل إستراتيجيات التمدّن. إنّ الشواهد كثيرة، وهي متناثرة في مجالات عديدة. وقد تكون الطائفية آخِر ما ظهر. إنّها وجهٌ جديد يتبدّى في ألوان المذهب والعرق والدين، فيكشف بوضوح صارخ عن المخاطر الحقيقيّة التي لا تهدّد فقط وحدة الجغرافيا والدولة والمجتمع، بل تضربُ أيضا بسهم قاتل في القيم "الحداثيّة" التي "ازدان" بها خطاب التمدّن. فالمسألة الطائفية تعود بالقضيّة إلى ما قبل العصر الحديث حيث المجتمعات المغلقة، وقيم القبيلة، ونقاوة الأصل، وعلو أسيرة المذهب المالك للحقيقة دون غيره. إنّ خطاب التطييف، بقطع النظر عن المثيرات المباشرة التي تدفع به إلى قلب المعركة اليوم، يحمل معه كلّ عناصر التدمير المتوقّعة وغير المتوقّعة تلك التي تمتلكها "جماعات التراث".

لا نقول إنّ خطاب التمدّن مسؤولٌ مسؤوليّة حصرية عن ظهور ما يهدّد الحياة العصريّة والقيم المصاحبة لها، غير أنّنا نرى أنّ "معركة التراث" كانت معركة خاسرة، وأنّ المسارات التي أنتجها هذا الخطاب لتضييق الطوق على التراث لم تكن مُجديّة.

وكأنّه لا مناصَ اليوم من أن تلتفت الذاتُ القارئة إلى نفسها لمساءلتها عن مدى سلامة اختياراتها القرائيّة وعن مدى نجاعة الوسائط التي توسّلت بها. وقد لا يكون في الأمر تَجَنُّبٌ إنّ قلنا إنّ عموم نقاد التراث، وخاصة من أصحاب الاتّجاهات الراديكاليّة لم نعرف عنهم لحظات توقّفٍ حقيقيّة يراجعون فيها إنتاجهم ويحاورون

ففيها أنفسهم. كانوا يتحركون باستمرار نحو غاية واحدة ولا يَلُوون. ولعلهم كانوا في أوقات كثيرة واقفين حيث هم يرددون شعاراتٍ، مجرد شعارات، ويُلقون خطبا حماسية في الثورة والحريّة والحدّاثَة والإبداع دون أن يشعروا بأنهم لا يضيفون ما به يفوزون في "المعركة". ولذلك اعتقدنا بأنّ مزيدا من الإيغال في غبار "معركة التراث" ما هو إلاّ إصرار عمي على التماذي في البحث عن بطولة وهمية.

هل طريق العقلانيّة العربيّة المعاصرة لا يمرّ إلاّ على "أشلاء" الغزالي ولا "يتعمّد" إلاّ بمباركة ابن رشد؟ هل "روح التحرّر" الفكري لا تكون إلاّ بإعادة "قتل" ابن تيميّة؟ وبعث "متنوّري الإسلام"؟ هل صحيح أنّه لن تكون للعرب والمسلمين اليوم قيمٌ سياسيّة مدنيّة حديثة إن لم يُوقفوا "زحف" معاوية وثقافة التوريث التي جاء بها، وإن لم "يُحرقوا" كتاب الماوردي وما دار في فلكه من أدبيّات سلطانيّة؟ هل الاستبداد الذي تمارسه الدولة الوطنيّة في شقّها العلمانيّ سببه عقل الدولة الإسلاميّ، وهو لن يزول إلاّ بـ "تشرّح أصول الاستبداد"¹؟ وهل حاشية الحاكم العلمانيّ من مثقفي "الحدّاثَة" وهم يزيّنون له "ربوبيّته" المطلقة وابتدعون له الحيل من مضانّ الفقه الدستوريّ العصريّ يفعلون ما يفعلون بسبب لاوعيمهم الناهل من معيّن التراث؟

نسوق سؤال الاستبداد، وأمامنا نصّ للأستاذ كمال عبد اللطيف يبيّن فيه بعض مقاصد تشرّح أصول الاستبداد. يقول: "قد نستطيع... تجاوز أدبيّات التراث السياسيّ الإسلاميّ، ومن بينها الآداب السلطانيّة" وذلك ببناء تصوّرات ورؤى سياسيّة قادرة على مغالبة مظاهر التبعيّة التي لم تسعفنا بالتخلّص من قهر السلطة السائدة، ولم تمكّننا من قهر اللّغة العتيقة التي مازالت عنوانا لحاضر يُفترَضُ أن يكون قد صفّى حسابه مع كلّ ما من شأنه أن يشكّك بمبدأ رشد الإنسان، وقدرته على ترتيب مصيره وفق ما يريد"². فهل صحيح أنّ المستبدّ اليوم في كثير من الدول العربيّة مستبدّ بـ "الوارثة" التاريخيّة؟ قد يصدّق الأمر على أنظمة شموليّة ذات مرجعيّة سلطانيّة إسلاميّة. ولكنّ ذلك لا ينطبق على ما سواها. كيف نفهم خطابا منغرسا في أفق "الحدّاثَة السياسيّة" وصاحبُه "مُنجم" السلطان؟ وهل يمكن إرجاع تدنّي الإبداع العربيّ في مجالات العلوم والآداب والفنون وعدم منافسة الأمم الأخرى في محافل التنويع الدوليّة إلى عوائق يرفعها التراث في وجوه المبدعين؟

نعتقد بأنّ نسب التمدّس المتدنيّة ومُخرجاتها الهزيلة تحتاج إلى مقارنة أخرى بعيدا عن المعارك الوهميّة المتعلّقة بالقيم الموروثة ونوع العقل الإسلاميّ. ونعتقد بأنّ الاقتصاد الربعيّ القائم على المخزون الطاقّي الهائل وهو يعجز عن بناء أوطان قويّة وعزيزة ومستقلّة يحتاج إلى معالجة علميّة خارج وهم السلوك الإنتاجيّ التقليديّ المشدود إلى قيم دينيّة معطلّة. ونعتقد بأنّ انفتاح الجغرافيا العربيّة والإسلاميّة منذ قرنين على العالم كلّه وخاصّة المتقدّم منه دون أن يهتديّ الفاعلون فيها إلى الطريق القويمه لتطوير المهارات ينبغي أيضا أن يُعالج في إطار الاعتراف المبدئيّ بعجزهم الذاتيّ دون البحث عن إلقاء التهمة على الذهنيّة

1- نستعير العبارة من عنوان كتاب كمال عبد اللطيف، تشرّح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانيّة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1999).

2- كمال عبد اللطيف، تشرّح أصول الاستبداد، المرجع نفسه، ص ص: 273-274.

العموميّة التي ترفض الجديد. ونعتقد بأنّ تخصيص ما يفوق الصفر بقليل من ميزانيّة الدول العربيّة لقطاع البحث العلميّ ينبغي كذلك أن يعالج تحت سقف الاعتراف الذاتيّ بأنّ العقل الماسك بزمام الأمور في السياسة والإدارة ليس فقط عقلا عاجزا عن وضع الخطط الوطنيّة والقوميّة بعيدة المدى فقط، ولكنّه أيضا عقل بائس مهزوم.

لا شكّ في أنّ تعليق خيبات الحاضر في مشجب التراث فيه كثير من المبالغة. وهو في هذه الحال أقرب إلى التبرير بـ "نظريّة المؤامرة" منه إلى أيّ تفسير موضوعيّ. ولا عجب إن قلنا إنّ حضور التراث فينا اليوم هو حضور بإرادتنا ورجبتنا. والنقد إنّما يكون نقدا بناءً حين يوجّه إلينا لا إلى التراث. لا أظنّ أنّ الماوردي أو ابن تيميّة أو الغزالي مثلا قد كتبوا ما كتبوا وهم يفكّرون فينا. كانوا فاعلين في أزمانهم وداخل مجتمعاتهم. كذلك كان ابن رشد مثلا وابن خلدون.

5- من أجل زمن ما بعد تراثي:

ويبدو أنّ المأزق الذي صار إليه هذا الخطاب يستدعي توقّفا شجاعا عند مردود التعامل الطويل مع سؤال: ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك؟ هذا سؤال مُربك، بل مُهلك. والغالب على الظنّ أنّ جزءا غير قليل من مشاكل العرب والمسلمين الكبرى صنعها هذا السؤال. فقد انصرفنا للإجابة عنه جهود كثيرة من موارد شتى، وغرقت في أنواع من التصنيف والترتيب والتبويب: هذا يصلح، وهذا لا يصلح. كانت تفعل ذلك وكأنّ التراث "ملك مُهمّل" قد يجد فيه العابرون أو "النباشون" ما يُفيد. ففريقٌ قدّر أنّ التراث لم يفقد جدارته بالاستمرار فينا وهو الأصلح لمعاشنا ومعادنا، وفريق عوّل على العقلانيّ فيه ودعا إلى استثماره، وفريق اعتبره عدواً ينبغي التخلص منه والنهج على منوال أوروبا في كلّ صغيرة وكبيرة¹. ولكن، ليس ثمة بعد هذه الاختيارات الثلاثة وقد استغرقت مددا غير قصيرة من التجريب ما يُغري بأنّها وفّرت الإجابة التاريخيّة الصحيحة.

نحن نميل، في نهاية هذه الخلاصات، إلى الاعتقاد بأنّ زمن الدراسات التراثيّة بمستوياتها الثلاثة، تبنيا وانتقاء وقطيعة، أنّ الأوان لوضع حدّ له والانصراف إلى التفكير في ملامح زمن ثقافيّ جديد يُمكن أن نطلق على دراساته المنتظرة عبارة "الدراسات ما بعد التراثيّة".

ما هو الأفق المعرفي والمنهجيّ الذي ستنشط فيه هذه الدراسات؟ الحقيقة أنّنا لا نملك الآن تصوّرا دقيقا غير أنّنا نظنّ أنّ إنجاز "تسوية" تاريخيّة مع التراث يتمّ من خلالها إخراجُه من دوائر الصراع الإيديولوجيّ وإنّ تغلّف أحيانا كثيرة بالشكل العلميّ مقدّمة ضروريّة لبناء سؤال آخر في الثقافة العربيّة المعاصرة بعيدا كليّا عن سؤال "ماذا نأخذ وماذا نترك؟".

1- هكذا قال زكيّ نجيب محفوظ قبل أن يعدّل وجهة نظره: "إنّه لا أمل في حياة فكريّة معاصرة إلّا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم... بل إنّي تمثّيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون ولنعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظنّ منّي أنّئذ أنّ الحضارة وحدة لا تتجزّأ، فإمّا أن نقبلها من أصحابها... وإمّا أن نرفضها"، تجديد الفكر العربيّ، (القاهرة: دار الشروق، 1980)، ص ص: 9-11.

باتت الحاجة إلى "ابتداع" سؤال جديد مُلحّةً وقد كشفت المقارباتُ جميعها عن حدودٍ أو أعطابٍ كبرى. والملاحظة التي ساقها طه عبد الرحمان لا تبتعد إشاراتُها الخفيّة والعميقة عمّا ذهبنا إليه. قال: "بعد عقود من الزمن انشغل خلالها الفكر العربيّ بقضايا التراث، بدا للملاحظ والمتابع كما لو أنّ فتورا اعترى الباحثين بصدها، فهل معنى ذلك أنّ إشكاليّة التراث قد حُلّت؟"¹. لا نُعلنُ جديدا حين نجيب عن سؤال طه عبد الرحمان بالنفي. وما قد نُضيفه هو ميلنا إلى أنّ خفوت صوت "المعركة" إنّما كان بسبب استنفاد المشاريع النقدية مهمّاتها دون إدراك القصد. وربّما ذهبنا إلى أنّ هذا "الفتور" الذي "اعترى الباحثين" مرّجعه التسليم الصامت بالعجز عن "دحر" التراث. لا نقول بناءً على ما تقدّم: "لن يُشادَّ التراثُ أحدٌ إلاّ غلبه" قياسا على الحديث النبويّ: "... لَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ..."²، ولكننا نرى أنّ التفكير في مقومات زمن "ما بعد الدراسات التراثية" أصبح ضرورةً ثقافية اليوم.

1- طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص: 15.
2- العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم: 39.

بحوث ودراسات

1. في مفهوم الأُمِّيَّة الأكاديميَّة: من الأُمِّيَّة الثقافيَّة إلى الأُمِّيَّة الأكاديميَّة
أ.د. علي أسعد وطفة..... 24
2. الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة لابستمولوجية "قراءة فلسفية"
أ.د. محمود محمد علي..... 59
3. فلسفة الموسيقى عند الفارابي وإخوان الصفا
أ.المصطفى عبدون..... 79
4. سؤال المنهج في فكر مالك بن نبي: من النقد إلى البناء
أ.د. عبد العال المتقي..... 95

**في مفهوم الأمية الأكاديمية:
من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية**

**On the concept of academic illiteracy:
From cultural illiteracy to academic illiteracy**

أ. د. علي أسعد وطفة

**جامعة الكويت- كلية التربية
رئيس تحرير مجلة نقد وتنوير
الكويت**

watfaali@hotmail.com



في مفهوم الأمية الأكاديمية: من الأمية الثقافية إلى الأمية الأكاديمية*

أ.د. علي أسعد وطفة

"الخوف في المستقبل ليس من الأمي الذي لا يعرف القراءة والكتابة.... بل الخوف من أمية الأكاديمي الذي وصل إلى درجة عالية من التعليم والثقافة".
ابن باديس.

ملخص:

في هذا المقال طرحنا على بساط البحث ظاهرة الأمية الأكاديمية، وهي ظاهرة سوسولوجية ومعرفية شديدة الخطورة والحساسية، إذ قد يعدّها بعضهم ضرباً من الاستفزاز لنخبة المجتمع، وقد يرى فيها آخرون تناقضاً يجمع بين التبخيس (أميّة) والتّمجيد (أكاديمي). وهي إلى ذلك تمثّل تهديداً وجودياً للمستقبل العربي برمّته. وقد توخّينا التدرّج في تفكيك الظاهرة، فانطلقنا من العام إلى الخاصّ، أي من الأمية الأبجدية، فالأمية الثقافية، وصولاً إلى الأمية الأكاديمية. وانشدّ اهتمامنا إلى تعريف الظاهرة والتماس عواملها ومعاييرها وتجلياتها من خلال منهج تحليلي نقديّ، وعبر استدعاء مواقف وشهادات لمفكرين عرب كثيرين رفعوا الصّوت محدّرين من الظاهرة وتداعياتها.

الكلمات المفتاحية: الأمية الأبجدية، الأمية الثقافية، الأمية الأكاديمية، الأستاذ الجامعي، الوسط الأكاديمي.

* المقال مأخوذ من كتابنا: الأمية الأكاديمية في الفضاء العربي الجامعي، الكويت، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، ط1، 2021. (الفصل الثاني).

“The fear in the future is not from the illiterate who does not know how to read and write.... Rather, the fear of the illiteracy of the academic who has reached a high degree of education and culture.”

Ibn Badis.

Abstract

In this article, we presented the phenomenon of academic illiteracy, which is a very dangerous and sensitive sociological and cognitive phenomenon. Some may consider it a form of provocation to the elite of society, and others may believe it is a contradiction that combines underestimation (illiteracy) and glorification (academic). In addition, it represents an existential threat to the entire Arab future. We sought to dismantle the phenomenon gradually, so we proceeded from the general to the specific, that is, from alphabetic illiteracy, to cultural illiteracy, all the way to academic illiteracy. Our attention was directed to defining the phenomenon and seeking its factors, criteria, and manifestations through a critical analytical approach, and by invoking the positions and testimonies of many Arab thinkers who raised their voices warning of the phenomenon and its repercussions.

Keywords: alphabetical illiteracy, cultural illiteracy, academic illiteracy, university professor, academia.

1- مقدمة:

لا يمكننا الحديث عن الأمية الثقافية والأكاديمية في العالم العربي ما لم نأخذ بعين الاعتبار الخلفيات الاجتماعية الفاعلة والمؤثرة في الحياة الثقافية والفكرية. فالأمية تتجذر في بنية المجتمعات العربية، وتشكل سمة من سمات تخلفها، كما تشكل في الوقت نفسه أكثر مظاهر الحياة والوجود خطورة وإيلاماً. وربما لا يكون من المبالغة القول إن الأمية، إذ تضرب بجذورها في البنية الاجتماعية الثقافية للمجتمعات العربية، فإنها تؤسس لكل أشكال الأمية اللاحقة، سواء أكانت ثقافية أم أكاديمية، كما تؤصل وتعزز كل أشكال التخلف القائمة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

لقد أظهرت القمة العالمية للحكومات التي رعاها حاكم دبي، الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، التي أقيمت في مدينة دبي في الفترة ما بين 12-14 فبراير 2017 وشارك فيها 150 متحدثاً من المفكرين والباحثين في مختلف أنحاء العالم، على مدى ثلاثة أيام متواصلة عقدت أثناءها 114 جلسة، وحضرها أكثر من 4000 شخصية إقليمية وعالمية من 138 دولة، أن: 57 مليون عربي لا يعرفون القراءة والكتابة، وأن 13.5 مليون طفل عربي لم يلتحقوا بالمدارس في العام الدراسي 2028/107، وأن 30 مليون عربي يعيشون تحت خط الفقر، وأن الفساد في البلدان كلف هذه الدول تريليون دولار، وأن 5 دول عربية سجلت نفسها في قائمة الدول العشر الأكثر فساداً في العالم. ورغم أن العالم العربي يمثل 5% من سكان العالم فإنه يتعرض إلى 45% من الهجمات الإرهابية عالمياً، وأن 75% من اللاجئين في العالم عرب! وأن 68% من وفيات الحروب عالمياً عرب! وأن العالم العربي ينتج فقط 20 ألف كتاب فقط سنوياً أي أقل من دولة مثل رومانيا، وأن العرب الذين بلغ عددهم في ذلك الوقت 410 ملايين شخص لديهم 2,900 براءة اختراع فقط، في حين أن لدى الكوريين الجنوبيين 20,201 براءة اختراع، وأنه ما بين عامي 2011 و2017 تم تشريد 14 مليون عربي. وشهد العالم العربي في هذه الفترة خسائر بشرية تصل إلى 1.4 مليون قتيل وجريح عربي. ويزداد بؤس هذه الصورة وسوداويتها عندما تعلن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم "ألكسو" أن نسبة الأمية وصلت إلى 30% (ثلث سكان العالم العربي) في 2010، أي حوالي 100 مليون أمي عربي يرزحون تحت نير الأمية والفقر والتخلف، ويشكلون قنابل متفجرة داخل أوطانهم وخارجها (تركمان، 2010).

وكانت إحصائيات "ألكسو" لعام 2018 قد أظهرت أن معدلات الأمية في الوطن العربي وصلت إلى 21%، وهي نسبة مرتفعة مقارنة بالمتوسط العالمي الذي يبلغ 13.6%. وأن الأوضاع التعليمية التي تعانيها بعض الدول العربية بسبب الأزمات والتوترات نتج عنها عدم التحاق قرابة 13.5 مليون طفل عربي بالتعليم النظامي. كما تشير الإحصائيات إلى أن نسبة الأمية لدى الذكور في الوطن العربي تقدر بنحو 14.6%، في حين أنها ترتفع لدى الإناث إلى 25.9%، وتتراوح نسبة الإناث الأميات في عدد من دول المنطقة بين 60 و80%. وأعلن صندوق الأمم المتحدة للسكان أن تعداد سكان الوطن العربي بلغ 377 مليون نسمة من إجمالي تعداد سكان العالم البالغ 7.7 مليار نسمة سنة 2020، وإذا أخذنا بعين الاعتبار نسبة الأمية البالغة 21% فسيكون لدينا حوالي 80 مليون أمي. وتعد نسبة الأمية في العالم العربي من أعلى النسب في العالم، وهي أعلى من المتوسط العالمي الذي يبلغ 16%. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذه النسبة تتزايد تحت تأثير الحروب

الأهلية في سوريا والعراق واليمن والصومال وليبيا وغيرها من الدول المنكوبة بويلات الحروب الأهلية. وما هو أخطر من ذلك أنّ عدد الأميين في العالم العربي يمثل 10٪ من مجموع عدد الأميين في العالم، علماً أنّ نسبة سكان العالم العربي تعادل 5% من مجموع عدد السكان في العالم.

وغالباً ما تعرف الأمية الأبجدية بأنها عدم التمكن من القراءة والكتابة لدى أفراد المجتمع الذين تزيد أعمارهم عن 15 سنة، وغالباً أيضاً ما تعتمد نسبة الأمية مقياساً لتخلف مجتمع ما أو تقدمه، والدرجة التي يتسنى فيها في سلم التحضر الإنساني والتقدم التنويري. ومع هول الخطر الذي تمثله الأمية الأبجدية، فإن الخطر الأدهى والأكبر يتمثل في الأمية الثقافية التي تنتشر بقوة في فضاءات مجتمعاتنا العربية وتشكل تهديداً حضارياً لوجودها. فالعالم العربي يحتضن في مساحاته الواسعة عدداً كبيراً من الأميين، دعاة الثقافة، الذين ينتشرون كالفطر البري، فتجدهم في كل مكان "يملؤون الصحف والأحزاب السياسية والنقابية والمنابر الدينية والمؤسسات التعليمية والمؤسسات الثقافية، متنقلين بسهولة وبراعة ما بين الثقافة والسياسة، ما بين سلطة القلم، لا الإبداع، وسلطة النفوذ" (جنابي، 2005).

وتشكل الأمية الأبجدية الغائرة في أعماق طبقات الحياة الاجتماعية العمق الاستراتيجي والحاضن التاريخي لحضور الأمية الثقافية ونموها في مختلف طبقات المجتمع وتكويناته الثقافية، ولاسيما في المؤسسات العلمية والأكاديمية، فالأستاذ الجامعي - كغيره من أبناء الفئات الاجتماعية - ينتمي مرجعياً إلى مجتمعه ويكون مغموراً بالثقافة السائدة فيه بما تنطوي عليه من قيم وتقاليد وذهنيات، وهو إذ ذاك لا بد أن يكون مثقلاً بحمولة لاشعورية لمعطيات الثقافة السائدة التي نشأ فيها وترعرع، متشبعاً بمعطيات الذهنية السائدة ومتأثراً كغيره بالعقلية الثقافية الجمعية الفاعلة في هذه المجتمعات وبالروح الجمعية الثاوية في أعماقه.

ولا يمكن للأستاذ الجامعي أو لأيّ مفكر مهما بلغ من نضج وتطور، أن يتحرّر نهائياً من أثقالة الثقافة التقليدية ومعاييرها الراسخة التي نشأ فيها، كما لا يستطيع أن يسقط هذه الحمولة الثقافية الثقيلة المجلجلة بالأوهام التي تنخر عمق الثقافة العربية السائدة وتفتك بها، وهي التي تثقل بكاھلها وتجتثم بوطأتها وأحمالها على البنية السيكولوجية للفرد أي كانت منزلته في المجتمع، ومهما كانت صورته في الحياة الثقافية، أي مهما بلغ من علم وثقافة، سواء كان أستاذاً جامعياً أو مواطناً عادياً. علاوة على ذلك، فإن أساتذة الجامعات ومنتسبها يعيشون في هذه الأجواء الثقافية الخانقة، وقد خرجوا من منابتها تظلمهم مظاهر التخلف الثقافي التي تقصف أوصال هذه المجتمعات وتهدد بفنائها حضارياً.

وبالنتيجة لا يمكن للأكاديميين العرب - مهما بلغوا من شموخ معرفي - أن ينفصلوا عن الأرومة الاجتماعية الثقافية لوجودهم وانتمائهم وطرائق عيشهم؛ أي عن هذا الوسط المتختم بعوامل التخلف ومظاهره المأساوية. وهذا يعني أنه لن يكون في مقدورنا الحديث عن جامعات متقدمة في عالم تتدفق فيه كل مظاهر التخلف ومعالم القهر والاستبداد الثقافي والاجتماعي. فالجامعات والمؤسسات العلمية، مهما تكن درجة تطورها، تنتمي في النهاية إلى سياقها المجتمعي، وقد اختمرت في عجينته الحضارية، ونضجت في عوالمه السحرية، وهي تتأثر على وجه اليقين بمختلف أوضاع المجتمع الثقافية والاجتماعية. ولا بد لنا، في

هذا المقام، أن نأخذ بعين الاعتبار أن الأنظمة السياسية الشمولية في معظم مجتمعاتنا تقوم بوعي أو من غيره بتكريس وضعية التخلف وتغذية منابته الطفيلية في مجتمعاتنا وجامعاتنا، وذلك من أجل تأكيد الهيمنة السياسية وفرض السطوة الأيديولوجية على هذه المجتمعات المصابة بأفات التخلف والقهر والامية.

2- في مفهوم الأمية الثقافية:

عرفت الأمية، في النصف الأول من القرن العشرين، بأنها عدم قدرة الشخص على كتابة اسمه أو قراءته، في فترة كانت معظم الدول النامية قد بدأت تحظى باستقلالها السياسي، ثم أعادت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (يونسكو) تعريف الأمية الأبجدية بشكل أوسع بحيث أصبحت تعني عدم المقدرة على القراءة والكتابة. وغالبا ما ينظر إلى درجة انتشار الأمية الأبجدية بوصفها مقياسا لتخلف الأمم وإلى غيابها بوصفها مؤشرا على تقدمها، ومن ثم فإن القضاء على الأمية يمثل المنصة التي تنطلق منها الأمم نحو الحضارة والتقدم الحضاري. وإذا كانت الأمية الأبجدية تشكل خطرا على الحضارة والتقدم، فإن الأمية الثقافية تشكل الخطر الأكبر الذي يهدد وجود الأمم وينذر بفنائها.

وقد أشار جودت سعيد إلى ذلك، في تناوله لمسألة الأمية الثقافية، بقوله: "إن مشكلتنا هي مشكلة أمية مركبة، ومن هنا كان اعتبار القرآن أن الأمية ليست فقط أمية القراءة والكتابة بل أمية الأفكار وذلك في قوله تعالى: (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني)، أي عارفين بمعاني الكتاب يعلمونها حفظاً وقراءة بلا فهم، ولا يدرون ما فيه" (أبو هاشم، 2005)، ويتضح في هذا القول البين أن الأمية الثقافية تعني غياب القدرة على فهم النصوص وتحليلها وإدراك معانيها. فالقراءة السطحية لا تكفي كي يكون المرء مثقفا. وهذا يؤكد أن الفهم والتحليل والإدراك هي، في الحقيقة، العوامل التي تشكل أبجدية الثقافة والتثقف والمثاقفة. ومن أجل تقديم تصور واضح لمفهوم الأمية الثقافية لا بدّ من الإشارة إلى دراسات وأعمال إ. دي. هيرش (E. D. Hirsch) (Hirsch, 1988)، التي تشكل منطلقا منهجيا في فهم وتحليل مفهوم الأمية الثقافية (Cultural illiteracy) وإليه يعود تشكيل مصطلح محو الأمية الثقافية (Illiteracy Cultural) الذي وظفه في كتابه المشهور (محو الأمية الثقافية). وفي هذا الكتاب يتناول هيرش مفهوم محو الأمية الثقافية الذي يتمثل في قدرة الفرد على فهم المعطيات الثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه، وتمكنه من التفاعل الثقافي في مختلف أوجه وفعاليات الحياة الاجتماعية. وقد بين هيرش في عملية توظيفه لهذا المصطلح مختلف المهارات والقدرات التي يجب على المثقف أن يمتلكها كي يكون كذلك، ولاسيما مهارة المشاركة بطلاقة في الحياة ضمن ثقافة معينة.

ويمثل هيرش بين مفهوم محو الأمية الأبجدية ومحو الأمية الثقافية، فيرى أنه إذا كان محو الأمية الأبجدية يرمز إلى تمكين الفرد من القدرة على القراءة والكتابة، وذلك من خلال معرفة جيدة بقواعد اللغة ومفرداتها، فإن محو الأمية الثقافية يتمثل في الوعي العميق بالمضامين الثقافية القائمة في المجتمع واستيعاب رموزها وإشاراتها ومعانيها، ويشمل ذلك اللغة والتاريخ والأدب والفلسفة والفن كما يمتلك

نوعاً من الممارسة النقدية لمختلف مظاهر الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية (Hirsch,1983). واستطاع هيرش أن يحدد خريطة ثقافية للمؤشرات التي تدل على المثقف الحقيقي، أو تلك التي تجعل من الفرد مثقفاً، وقد تضمنت هذه الخريطة قائمة تبلغ 5000 كلمة وعبارة أساسية يجب على الشخص المثقف أن يكون على دراية بها، وتشمل هذه القائمة منظومة من القيم والتعبيرات الثقافية والمعارف العامة التاريخية والفكرية والفلسفية، كما تشمل نسفاً من القصص الخيالية والأساطير والعلوم والفنون (Hirsch,1988). ولا يتوقف هيرش عند حدود الجانب المعرفي إذ يركز على الجانب التفاعلي في العملية الثقافية، إذ لا تكفي المعرفة بمجموعة من الأدبيات المتعارف عليها في حد ذاتها عند الانخراط مع الآخرين في مجتمع ما، حيث تتشابك الحياة مع الفن والتعبير والتاريخ والخبرة، بل يجب أن يكون المثقف بالضرورة فاعلاً نشطاً ونقدياً في تناوله لمختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية في المجتمع (محرر البيان، 2015). ويولي هيرش الجانب الأخلاقي أهمية كبيرة في الدلالة على محو الأُمّية الثقافية: فمحو الأُمّية الثقافية يجب أن يستند إلى القيم الأخلاقية السائدة في المجتمع، ولاسيما أخلاق التسامح التي تشكل القاعدة الذهبية في مجال التعاون المجتمعي الثقافي. ذلك التعاون الذي يجب أن يقوم على قيم الإيثار والكرامة والعدل والحرية.

وباختصار، يتضح لدينا أن الأُمّية الثقافية تعني بوضوح أن يكون الإنسان غير مثقف في أيّ من التعريفات الممكنة لمفهوم المثقف، ولاسيما تلك التي تتمثل في المعرفة والسلوك، فالمثقف في أبسط تعريفاته يتميز بمعرفة واسعة، يوظفها في مواجهة الحياة على نحو نقدي وأخلاقي. والأُمّي في المجال الثقافي هو ذلك الذي لا يملك معرفة حقيقية، ولا يمكنه أن يمارس أيّ فعالية فكرية نقدية في المجتمع. وفي هذا السياق يمكن أن نقع على تعريفات كثيرة للأُمّية الثقافية أبرزها أن الأُمّية الثقافية تعني عدم القدرة على مواكبة معطيات العصر الثقافية والعلمية بطابعها الفكري والفلسفي، وغياب القدرة على التفاعل مع العصر بعقلية نقدية دينامية قادرة على فهم المتغيرات والمستجدات وتوظيفها بشكل إبداعي. وهذا يعني أن الجمود الذهني والفكري يشكل إحدى ركائز الأُمّية الثقافية والحضارية.

وفي تعريفه للأُمّية الثقافية يقول أحمد الشهاوي قولاً معبراً لا يخلو من عمق ونباهة، مفاده أن الأُمّية "ليست هي فقط ألا تقرأ أو لا تكتب أو لا تحسب، بل هي جهلٌ بالرُّوح، والحُبِّ، وأحوال القلب، والعقل، والسلوك الإنساني بإشاراتِه ورُموزه؛ جهلٌ بما وراء الأشياء، وما يحويه الباطن من نورٍ مخفى أو مُتوارٍ، جهلٌ بالذات في إشراقها وتجليها، وتفكيرها العالي المتصل، جهلٌ بما تحوزُه النفسُ وتحملهُ من معانٍ، ومعادن، وجواهر نفيسة وكريمة، جهلٌ بالتأمُّل، والتفكُّر، والتعقُّل، والتدبُّر، جهلٌ بالمُساءلة، والمقارنة، والاستدلال، والاستقراء، والتحليل، والنظر، والملاحظة" (الشهاوي، 2019). فيمكن أن يكون المرءُ متعلِّماً دارساً في الجامعة، وتجده شديدَ الجهلِ بنفسه، وبمن حوله جهلاً كاملاً أو جهلاً مرَّكباً، وبأمورٍ أخرى كثيرة من المفترض أن يكون عارفاً بها ومُحيطاً (الشهاوي، 2019).

وهذه هي الدلالة التي يذهب إليها الشاعر العراقي هاتف جنابي في تعريفه للأُمّية الثقافية في قوله: "ترمز الأُمّية الثقافية إلى حالة من الافتقار إلى المرونة الثقافية فكراً وممارسة، وذلك في التعامل مع الذات ومع

الأخر، مع الماضي الموروث ومع الحاضر ومستجداته، مع مفردات الحضارة ومنجزاتها (جنابي، 2005). ويصف معالمها بقوله: "من بين أهم معالم الأمية الثقافية هو التحجر الفكري والعقائدي، والتزمت الديني والقومي، والأيديولوجي والمذهبي، وضيق الأفق بكافة أشكاله، والتعصب الأعمى لهذا الطرف دون سواه، مع بروز واضح للضحالة الفكرية والإبداعية، مصحوبة بمحدودية في التألق في مجال الممارسة الثقافية. إضافة إلى ظاهرة لافتة للنظر تتمثل في السلوك المشين المنافي لمنطق كلمة ثقافة أساساً" (جنابي، 2005).

وفي السياق نفسه، يحدد جنابي بعض مظاهر الأمية الثقافية مشيراً إلى التعصب الفكري والعقائدي، ويرى أنها تشكل مرتكزات الأمية الثقافية، ولاسيما التحجر الفكري والعقائدي، والتزمت الديني والقومي، والأيديولوجي والمذهبي، وضيق الأفق بكافة أشكاله، والتعصب الأعمى لهذا الطرف دون سواه. ويركز هذا التعريف على سمة الغياب الواضح للفكر الحر والمنطق والعقلانية والروح الإبداعية كعنصر أساسي من عناصر مفهوم الأمية الثقافية. ويتضمن هذا التعريف حضور عنصر السلوك اللاأخلاقي المشين المنافي لكل معايير الثقافة وقيمها الإنسانية (جنابي، 2005).

ويذهب بعضهم إلى حصر الأمية الثقافية في الافتقار إلى تكوين أدنى في مجال العلوم الإنسانية والفنون حصراً، ويعدونه خلا خطيراً في البنية القاعدية لشخصية المثقف. ومن ذلك نظرة دلال ديب إلى الأمية الثقافية بوصفها خطراً كبيراً على الوجود الإنساني برمته، بناء على اعتبار أنّ الأمية الثقافية، في رأيها، تتمثل في "عدم حصول الشخص على الثقافة المتأتمية من القراءة والعلوم الإنسانية، ومن متابعة الفنون على أنواعها، ما يجعل منه شخصاً مثقفاً وواعياً. ومفهوم "الأمية الثقافية" انتشر في الآونة الأخيرة بشكل غير مسبوق في دول الغرب، حيث يعاب على أي شخص متعلم وحائز على الشهادات العليا أنّه يفتقر للوعي بالواقع المحيط به وتعوزه النظرة الإبداعية إلى الحياة والكون" (ديب، 2019).

أمّا في البلاد العربيّة، فيرى خالد سعد النجار، في سياق رصده لمظاهر الأمية الثقافية، وتتبع مختلف تجلياتها، أن الأمية الثقافية "تنتشر في منطقتنا العربية بمعدلات مخيفة بين أوساط حملة الشهادات العلمية العالية، نتيجة الاقتصار على المقررات الدراسية الرسمية أو الأكاديمية وتجاهل التزود الثقافي الحر، سواء عن طريق القراءة الحرة والاطلاع المستمر، أو عن طريق متابعة المسارات الإعلامية والرقمية الهادفة والمتخصصة كل في مجاله، فضلاً عن مواكبة التطور المعرفي العالمي اليومي سواء عن طريق وسائل الاتصال الحديثة كالإنترنت أو الفضائيات المعنية أو الصحف والمجلات الرصينة وحضور الندوات الفكرية والمعارض وغيرها من روافد الثقافة المعاصرة" (النجار، 2015).

ويمكن أن نقول، عودة على بدء: إن تعريفاً جامعاً مانعاً للأمية الثقافية أمر لا يخلو من الصعوبة، فالأمية الثقافية تعني ببساطة جهلاً بالثقافة القائمة وأبعادها. ويمكن القول في هذا السياق بأن من لا يمتلك ثقافة حقيقية يعدّ أمياً ثقافياً دون حرج. وهذا التبسيط ينطلق أيضاً من البساطة التي تُعرف بها الأمية الأبجدية وهي الجهل بأصول القراءة والكتابة وعدم معرفة الحروف، فمن تعلم الحروف، وعرف كيف يكتب، قيل عنه إنه تحرر من أميته. وكذلك الحال في تعريف الأمية الثقافية إذ إن انعدام الثقافة يشكل

معيار الأمية الثقافية، وعلى هذا الأساس يعدّ كل جاهل بالمعايير والقيم والمعارف الثقافية السائدة في المجتمع أمياً ثقافياً. وهذه الأمية القائمة على الجهل بأصول الثقافة تنسحب على جميع الفئات والطبقات مهما يكن شأنها، ومهما علت منزلتها، ومهما بلغت درجة تحصيلها العلمي. فالمثقف يعبر بأشكال شتى عن إلمامه بالثقافة التي ينتمي إليها، والإحاطة بمختلف جوانبها وتجلياتها الفكرية والمعرفية، أمّا الأمي الثقافي فيعرف بجهله للثقافة التي ينتمي إليها، وهذا ينسحب أيضاً على الطبقة الأكاديمية في الجامعة التي تتشكل من أساتذة الجامعة العاملين في المؤسسات العلمية تدريسا وتأليفا وإنتاجا علميا.

3- في مفهوم الأمية الأكاديمية:

إذا كان من الصعوبة بمكان الاطمئنان إلى مرجع معياري لتعريف الأمية الثقافية، فإن الأصعب من ذلك هو تقديم تعريف جامع مانع لمفهوم الأمية الأكاديمية، وتنبع هذه الصعوبة من التعقيد الكبير للمفهوم الذي ينطوي على مدد هائل من الطبقات والإشكاليات والتضاريس البنيوية. وتبدو هذه الصعوبة على أشدها عندما نريد تعريف الأمية الأكاديمية لدى من يفترض بهم أن يكونوا نخبة المجتمع ومستنبريه كأساتذة الجامعة الذين يفترض بهم أن يشكلوا الفئة الأكثر وعياً وتأثيراً في الحياة الثقافية والفكرية للمجتمع. فالأستاذ الجامعي يشكل - كما يفترض به أن يكون - منبراً للفكر، وملهماً للثقافة ومبدعاً لها في آن معا، والأستاذ الجامعي بطاقته الإبداعية هذه يشكل رمزا للمعرفة ومنهلاً للعلم والثقافة، إذ غالباً ما ينظر إلى الأستاذ الأكاديمي على أنه مكافئ لمفهوم العالم الفذّ العارف والحكيم البارِع في ميدان الثقافة والمعرفة. ومكانة الأستاذ الجامعي غالباً ما تحيلنا إلى ذلك النمط من المثقفين والعلماء الموسوعيين الذي عرفتهم الإنسانية في تاريخ الجامعات العلمية العريقة عبر التاريخ.

ولا يخفى أنّ استخدام مفهوم الأمية الأكاديمية يجد امتعاضاً إن لم يكن رفضاً واضحاً من قبل الأكاديميين الذين يرون في استخدام هذا المصطلح وتوظيفه، ليشمل هذه النخبة العليّة، امتهاً كبيراً لهذه الفئة التي تُجسّد أرسطراطية المعرفة ووجهة امتلاك الحكمة واحتكار عطاءات العلم والثقافة. وهو أمر خبرناه أثناء تداول المفهوم بين زملائنا في الجامعات العربية، وقد ذهب بعضهم إلى أن استخدام مفهوم الأمية الثقافية في مستوى الأستاذ الجامعي أمر غير مشروع، وقد يثير حفيظة هذه الطبقة، ولا سيما أهل الفخار والجهل فيها. ولكن لم التحقظ على حقيقة سوسولوجية قد أصبحت اليوم واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار؟ لماذا التعمية والتغطية على حقيقة نعيشها وتعيش بين ظهرانينا؟ أليس من واجب الباحثين والعلماء الكشف عن الحقائق الغامضة وتفنيدها وتحليل أبعادها ونقدها والكشف عن مضامينها والحفر في أكثر مناطقها صلابة ومناعة؟ أليست هذه هي وظيفة العلم ومهمته الأساسية منذ بدء التاريخ؟ لماذا تكون طبقة الأكاديميين استثناءً؟ لم يتهيب الباحث أمام مكابرة هذه الطبقة فيضحي بالحقيقة؟ أليست الحقيقة مهما كانت قسوتها أقدس من أن نحشرها في صناديق مقفلة؟ ألا تستحق منا أن نبحث عنها ونستكشف أسرارها وخفاياها؟ فالعلم لا يرى ولا يمكنه أن يرى حقائق تعلقو بقداستها عن البحث والتحليل والنظر، وتلك هي وظيفة العلم تاريخياً. فالبحث العلمي عندما يغض النظر عن الحقائق

لاعتبرات فوقيتها وقداستها، فإن العلم نفسه يفقد قدرته على المغامرة وطاقته على التقدم والكشف، ويتحول إلى دجل وهرطقة. إذًا، لا ينبغي أن يرتفع شيء فوق المعرفة، إذ وظيفة العلم والبحث العلمي هي المعرفة مهما بلغت الموانع في وجهها من القداسة والتحرير.

إنّ البحث عن الحقيقة، أيا كانت وجهتها ومكانتها، فضيلة من فضائل العلم، ولطالما عرفنا من تاريخ العلوم أن العلماء لا يترددون في أن يخضعوا ذاتهم للبحث والنقد والتقصي دون خوف أو تحقّظ أو وجل. وهكذا يزداد تساؤلنا إلحاحًا: كيف يكون البحث العلمي على ما يرام عندما يقوم الأكاديميون بدراسة كل الظواهر القائمة في الوجود، ثمّ يستثنون أنفسهم؟ في العلم لا قداسة لأحد ولا مكانة لنخبة، فكل الظواهر ميدان للبحث والتقصي والاستقصاء والنظر. والأكاديميون كظاهرة ليسوا استثناء في الكون ولا في ميدان الحقائق، فالممارسات الأكاديمية تستحق منا البحث والنظر ولا سيما هذه الظواهر السلبية المرضية في المجتمع التي تشكل خطراً على المجتمع والوجود.

وإذا كانت الظواهر الاجتماعية، مثل الفساد الاجتماعي والهجرة والزواج والظلم والقانون والحرب والتعصب والكراهية، ظواهر مهمة للبحث العلمي، فإن ظاهرة الفساد الأكاديمي، والأمية جزء منها، هي الظواهر الأخطر والأمرّ. والأكثر هولاً أنّ الأكاديميين هم الذين يفترض بهم العمل على صلاح المجتمع وحمايته من الزيغ والضلال، والعمل على تقدّمه وتنويره. أليس من الحكمة أن ننظر في أفعال رجال العلم ونسألهم كما سألهم سابقا الشاعر العربي أبو سفيان الثوري مخاطباً الصفوة من العلماء:

يا رجال العلم يا ملح البلد *** من يُصلِحُ الملحَ إذا الملحُ فسد؟!!

ولا يقلّ وجاهة عمّا تقدّم أن نتساءل أيضاً: لماذا يخشى بعض الأكاديميين استخدام مفهوم الأمية الأكاديمية في سياق بحث علمي، مع أن وسائط التواصل الاجتماعي تفيض بأطنان من التغريدات والمقالات حول فساد الأكاديمي وفساد السياسي والديني أيضاً؟ وما علينا اليوم سوى إلقاء نظرة خاطفة في وسائط التواصل الاجتماعي، لنرى إلى أي حدّ بلغت الأوصاف السلبية التي تطلق على بعض أعضاء الهيئة الأكاديمية في الجامعات العربية، ولنرى إلى أي حد وصل التشنيع ببعض ممارساتهم المنافية للقيم الأخلاقية والإنسانية التي يجب أن يجسدها مثل: التحرش الجنسي والفساد والرشوة وهستيريا التفوق وجنون العظمة والتسلط والانحطاط الأخلاقي والمعرفي؟!!

ومن المهم في هذا السياق القول إن البحث العلمي لا يتضمن اتهاماً أو ذماً لفئة أو طبقة أو جماعة اجتماعية محددة، كما أنه لا يمكن للبحث أن ينطلق من اعتبارات ذاتية مشخصة للباحث، إذ لا يمكن للبحث العلمي أن يهدف إلى أكثر من البحث عن الحقيقة في سياقها الموضوعي. فالأكاديميون يشكلون نخبة، ولهذه النخبة طبقاتها وتعييناتها وتمايزاتها، وهي بذلك تشتمل على العلماء والباحثين والمفكرين المميزين الجادين، وتضم، في المقابل، في صفوفها طبقة من الأكاديميين الذين يتصفون باللامبالاة وعدم القدرة على أداء دورهم،

وخلاصة القول إن البحث العلمي الجاد لا يأخذ بالمطلقات ولا يتعصب للفئات، فالتعصب يضاد العلم، ويناقضه، ويناهضه. والعلم الحق لا يلتقي مع أي صيغة من صيغ التعصب والانتماءات الفئوية والعصبوية

لفئة معينة أو قطاع محدد. وباختصار، الأكاديميون ليسوا آلهة مقدسة، وليسوا بشرا فوق البشر، بل بشرا بين البشر، وإذا كانت مظاهر الوجود جميعها تخضع للبحث العلمي الرصين الجاد، فلا مناص من أن تخضع ممارسات الأستاذ الجامعي وسلوكاته للبحث العلمي قبل غيرها، لأن الأستاذ الجامعي بما يمثله من قيمة علمية وأخلاقية مؤثرة يشكل ظاهرة اجتماعية سوسولوجية بالدرجة الأولى. ومن منطلق هذه الروح الموضوعية للبحث العلمي فإن هذه الدراسة ستكون بمثابة الوسيلة العلمية لإنصاف الأستاذ الجامعي الحقيقي، والتمييز فيما بينه وبين الأستاذ الجامعي الذي لا تتوفر فيه السمات الأكاديمية المطلوبة، ولا يحظى بالتأهيل العلمي والثقافي والأخلاقي الذي يعفيه من الاتصاف بالأمانة الأكاديمية،

وغني عن البيان أن الأمانة الأكاديمية ليست أبدا خصيصة فطرية خلقية نشأت في رحم الأمهات، بل هي نتاج اجتماعي أفرزها المجتمع، أو هي بعبارة أخرى، ظاهرة اجتماعية لها ما يبرر وجودها الموضوعي بما يحيط بها ويؤسس لها من ظروف اجتماعية ومتغيرات سياسية وأكاديمية سنبحثها في معظم تجلياتها لنبين بأكثر قدر ممكن من الوضوح ما للأستاذ الجامعي من مآثر وما عليه من مثالب.

ومن الجدير بالذكر أن الكشف عن مواطن السلب والإيجاب في المجتمع عموما، إنما يشكل تمهيدا سوسولوجيا نحو بناء الحقيقة، إذ يمكن من استجلاء المعوقات الأساسية لنهوض المجتمع، ويحدد أبرز سمات ومظاهر التخلف التي يجب على المجتمع أن يعالجها ويواجهها وينتصر عليها.

وقد اعتدنا في منهج البحث السوسولوجي على مواجهة الحقائق وتقصيها أينما كانت وفي أي مقام علت وتعال، فالمجاهرة بالحقيقة والكشف عن ملامستها مبدأ علمي لا حيدة عنه في السوسولوجيا النقدية، وهي مسألة وظيفية لا يمكن لعالم الاجتماع أن يتجاهلها، أو يغض الطرف عنها. وهذا يعني أنه لا يمكن للمعرفة العلمية أن تتجاهل الحقائق مهما بلغت قداستها، ولا يستثنى من ذلك علو الطبقة الاجتماعية، واتساع نفوذها وشأنها. وبالرغم من وعينا التام بأن التعميم غير جائز، فإن الحقيقة التي لا تقبل النقض هي أن طبقة واسعة من أساتذة الجامعة مصابون بمتلازمة الجفاف الثقافي والتصحر الأخلاقي، ويتمثلان معا في آفة الأمانة الثقافية الأكاديمية في أكثر أشكالها خطرا وضررا. وقد تكون هذه القضية من أخطر الظواهر الاجتماعية في مجتمعاتنا لأن الجهل الأكاديمي قد يشكل كارثة وطنية صاعقة تدمر المجتمع بكل ما ينطوي عليه من مقومات حضارية وإنسانية.

4- في تمحيص الأمانة الأكاديمية ومعاييرها:

لا يغيب عن ذهن الباحث الجاد أن الظواهر السلبية في المجتمع تتضاعف بقدر ما تتنامى بواعثها وتتكاثر متغيراتها وتتعاظم مقدماتها وتشتد خلفياتها المجتمعية، وفي المقابل تتضاءل هذه الظواهر وتصغر كلما تراجعت أسبابها وانحسرت عللها وتقلصت متغيراتها وأسبابها. فالأمانة الأكاديمية هي الوجه النقيض للثقافة الأكاديمية كما هو العلم نقيض للجهل. وفي سياق هذا التفاعل التنازلي بين قطبين متناظرين متناقضين بالحضور والغياب، يعمل كل قطب منهما على إقصاء الآخر واحتوائه، لا بل على تدمير معالمه والقضاء على أسباب وجوده، فحضور الثقافة الأكاديمية في شخص الأكاديمي يؤدي إلى تقليص ظاهرة

الأمية الأكاديمية وتدمير بنيتها، وفي المقابل يشكل نمو الأمية الأكاديمية تدميرا منظما وممنهجا للثقافة الأكاديمية في حاملها المثقف الأكاديمي.

يعتمد هذا المعيار على محك النفي والإثبات في قوانين الديالكتيك، ولا سيما قانونا الثالث المرفوع (The law of excluded middle or third) وعدم التناقض؛ إذ لا يمكن للمثقف إلا أن يكون مثقفا وفق قانون الهوية، ولا يمكنه أن يكون مثقفا وجاهلا في الآن الواحد وفق قانون التناقض. فالمبدأ الفلسفي يقول إذا صدقت قضية أو صدق نقيضها فلا مكان للحد الأوسط بينهما، إذ لا يمكن أن تكون القضية خاطئة وصحيحة في وقت واحد. وطبقا لذلك إما أن يكون المثقف مثقفا، وإما ألا يكون، ولا حد وسطا بينهما. فعلى سبيل المثال، إما أن يكون سقراط حيا أو لا يكون، إما أن يكون سقراط حيا أو ميتا إذ هو بين حدي الموت والحياة ولا ثالث بينهما، لأنهما قضيتان متناقضتان في الحضور والغياب، بحيث إذا صحت الأولى كذبت الثانية، والعكس بالعكس، ولا ثالث بينهما بوصفهما حدّين متناقضين.

ويبدو لنا أنّ إخوان الصفاء وخلان الوفاء قد اعتمدوا هذا المبدأ في التمييز بين العلم ونقيضه، أي الجهل، فقالوا: "العلم إنما هو صورة المعلوم في نفس العالم، وضده الجهل فهو عدم تلك الصورة من النفس" (إخوان الصفاء، 2011، 263). ولو اعتمدنا منهج إخوان الصفاء لقلنا في تعريفنا للمثقف الأكاديمي: المثقف الأكاديمي إنما هو صورة الثقافة في نفس المثقف، وضده الأمي الأكاديمي وهو انعدام تلك الصورة (=الثقافة) في نفسه. فالمثقف الأكاديمي يعرف بأنه يمتلك سمات المثقف في ذاته، وضده الأمي الأكاديمي الذي تنعدم فيه السمات والصفات التي يجب أن تتوافر في المثقف الأكاديمي. وبعبارة أخرى أن الأمي الأكاديمي هو هذا الذي تنعدم فيه سمات الثقافة الأكاديمية بخصائصها ومتغيراتها.

وهنا لا بد لنا من أن نحدد إجرائيا صورة الثقافة الأكاديمية التي يكون غيابها أو انعدامها صورة للأمية الأكاديمية في نفس صاحبها. وضمن هذه الصورة الإجرائية لا يكون الأكاديمي مثقفا إلا إذا توافرت فيه الشروط الثقافية التي يجب أن يتّصف بها وفقا لمؤشراتنا الإجرائية للثقافة الأكاديمية. وهذا يعني أن الأكاديمي الذي يفتقر إلى السمات الثقافية للثقافة الأكاديمية المفترضة سيُنظر إليه على أنه من أرباب الأمية الأكاديمية.

بعد قيامنا بتحديد السمات والخصائص الأساسية للمثقف الأكاديمي، يسهل علينا تعريف الأمية الأكاديمية التي يمكن تحديدها بالمفاضلة الواضحة مع السمات الثقافية الإجرائية، ومن الواضح أن غياب المؤشرات الثقافية الأكاديمية، التي أشرنا إليها بوصفها مؤشرات الأمية الأكاديمية في تعريفنا الإجرائي يعني الحضور الطّاعي للأمية الأكاديمية. ويمكن مناقشة حدود هذه العطالة الثقافية في ضوء تلك السمات. وسنلاحظ في غالب الأحيان أن غياب عنصر واحد قد يؤدي إلى غياب مجموعة العناصر الأخرى بطريقة تفاضلية تفرضها المنهجية الخوارزمية. فعلى سبيل المثال: عندما لا يكون الأكاديمي منتجا ومبدعا في مجال اختصاصه، فإن ذلك يعني أنه لا يمكنه أن يكون مبدعا في أي مجال فكري آخر. وهكذا يمكن لنا تعريف العطالة الثقافية بأنها عدم قدرة الأكاديمي على أداء دور حيوي ثقافي أو معرفي في مؤسسته الجامعية حيث يعمل، أو في مجتمعه من خلال الإنتاج والإبداع العلميين.

ويمكننا تعريف الأمية الأكاديمية في الوسط الجامعي أيضا بأنها عدم قدرة أعضاء الهيئة التدريسية على التفاعل الفكري الإنساني في الوسط الأكاديمي، الذي يترافق عمليا بعدمية الإنتاج العلمي، وغياب إمكانات التفاعل والتخاصب بين الذات والآخر في الوسط الأكاديمي وفي محيطه الخارجي، كما تعني عدم القدرة على مواكبة مستجدات المعرفة الإنسانية الحية في مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وعدم القدرة على التجاوب المعرفي والأخلاقي مع معطيات الحضارة ومنجزاتها الإنسانية. وتمثل هذه الأمية نسقا من سمات التصلب الفكري والجمود العقائدي، وهيمنة اللامبالاة وضيق الأفق، مع ضعف وتيرة الإنجازات العلمية في ميدان التخصص، وغياب الإبداع في المجال الثقافي والمعرفي العام. وهذا يعني أن الأمية الثقافية في الوسط الجامعي تمثل حالة تصلب عدمية تضع الأستاذ الجامعي خارج السياق التاريخي للمعرفة الإنسانية الخلاقة. وحضور هذه الحالة العدمية يعود، بلا شك، إلى معطيات ثقافية وحضارية واجتماعية تعتمل في قلب المجتمع وفي عمق مؤسساته التعليمية والأكاديمية.

ويتضح من خلال المعالجة المنهجية وجود علاقة جوهرية معقدة بين مفهومي الأمية الثقافية والأمية الأكاديمية. فالأمية الأكاديمية أوسع من الأمية الثقافية وأكثر شمولاً وأعظم تعقيدا. ومن أجل الفصل بين المفهومين نقول إن الأمية الأكاديمية تشتمل على الأمية الثقافية في الوسط الأكاديمي وتتجاوزها، والأمية الثقافية في الوسط الأكاديمي أكثر تعقيدا من هذه التي توجد خارجه. ووجه الاختلاف أن الأمية الأكاديمية تضيف إلى الأمية الثقافية جمودا علميا وجهلا بمقومات الحياة الأكاديمية وضعفا في مستوى ممارسة الحياة الأكاديمية معرفيا وعلميا وإنتاجيا في الجامعة. ويمكن القول أيضا: إن الأمية الأكاديمية تتضمن صيغة مركبة؛ فهي أمية أخلاقية ثقافية علمية معرفية تمارس في الوسط المهني الأكاديمي. وأبرز ما في هذه الصيغة أن هذه المؤشرات متكاملة متفاعلة متعاوضة يتمم أحدها الآخر، كما أن وجود بعضها يؤكد وجود بعضها الآخر ويلزم حضوره.

فعلى سبيل المثال نقول: إن الأستاذ الجامعي الذي لا يتقن لغته العربية كتابة ونطقا يعاني من الأمية الأكاديمية في أخطر مؤشراتها، وبالتالي لا يمكن لمن لا يتقن لغته الأم أن يتقن لغة أجنبية أخرى. وغياب القدرة على استخدام اللغة بشكل دالة على غياب القدرة على تقديم المحاضرات والكتابة والإبداع، وكذلك فإن غياب الإنتاجية العلمية يشكّل أحد وجوه هذه الأمية الذي يستقطب ضعفا ثقافيا ووهنا معرفيا. فكل عنصر من المؤشرات يترابط، حضورا أو غيابا، ترابطا تكامليا مع العناصر الأخرى. وقد تجتمع في الأستاذ الواحد عدة مؤشرات مثل: ضعف القدرة على استخدام اللغة الأم، وضعف الإنتاج العلمي، وعدم الاطلاع على مستجدات الاختصاص العلمي، وعدم الاطلاع على القضايا الحيوية في المجتمع والمشاركة في نقدها، وغياب الروح النقدية، وعدم القدرة على التجديد والإبداع في ميدانه. ويمكن فعليا أن نجد طبقة من الأساتذة الجامعيين الذي يعانون من نقص كبير في مختلف هذه المؤشرات مجتمعة أو متفرقة. وفي المجمل يمكن أن نقول إن الأمية الثقافية في الوسط الأكاديمي هي جوهر الأمية الأكاديمية، كما يمكن وصف الأمية الأكاديمية بأنها أمية ثقافية في الوسط الأكاديمي.

5- تفشي الأمية الثقافية:

يحسن بنا، قبل أن نبدأ في تقصي أوضاع الجمود الثقافي في الجامعات العربية، أن نرسم الإطار المجتمعي لظاهرة الأمية والأمية الثقافية في العالم العربي. فالبلدان العربية تعاني من التخلف الشامل في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وينسحب هذا على البحث العلمي، مثلما ينسحب على الديمقراطيات وعلى مختلف تكوينات المجتمعات العربية. فالأمية الثقافية المتفشية في مجتمعاتنا تشكل خطراً داهماً ومدمراً في الحياة الاجتماعية، وهي في جوهرها لا تنفصل عن الأمية الحضارية للمجتمع، بل هي تعبير دقيق عما يعانيه المجتمع العربي من تخلف ثقافي أقل ما يمكن أن يقال عنه بأنه مخيف مريع.

لقد بينت تجارب الحياة وأحداثها المؤلمة - ولاسيما بعد الأحداث الدموية لما يسمى بالربيع العربي- أن الأمية الثقافية تنخر فاهمة "المثقفين" العرب، ونحن نضع كلمة المثقف بين مزدوجتين تعبيراً عن تشككنا في الدلالة الثقافية لهذه الكلمة عندما نطلقها على أشباه المثقفين العرب الذي يعيشون في الأرض تعصبا وفسادا وجورا.

وإنه لمن الصعوبة بمكان رصد مدى انتشار الأمية الثقافية في مجتمع ما ولا سيما في العالم العربي الذي تغيب فيه إمكانية الرصد الثقافي وتحديد مؤشراتته. ومع ذلك فإنّ الباحثين والمفكرين والمهتمين بقضايا الثقافة العربية يؤكدون انتشار الأمية الثقافية بدرجات مخيفة، ويصفون هذا الانتشار "بالبشاعة والشناعة والكارثية، ولاسيما في ظل تدني مستوى الخدمات التعليمية في كثير من المناطق، إضافة إلى عوامل التوترات السياسية والاختناقات الاقتصادية" (النجار، 2015).

وقد وصف كثير من المفكرين العرب، شعراء وكتّابا، الواقع المؤلم لانتشار الأمية الثقافية في وسط المتعلمين العرب وصفاً دقيقاً مؤلماً، ومنه هذا الوصف الذي رسم ملامحه الشاعر العراقي هاتف جنابي، الذي يميز بين المثقفين الحقيقيين والمثقفين الجهلة بقوله: "تفيض البلدان العربية بشعراء وكتّاب وفنانين وأكاديميين وسياسيين ورجال دين وفقهاء جهلة ومغفلين يتناسلون مثل الكمأة في الغابات والصحاري، عددهم يبدولي أضعافاً مضاعفة لما نراه، مقارنة بنسبة المثقفين الحقيقيين، ومقارنة بما لدى الشعوب الأخرى. لا يوجد شعب بدون دجالين على صعيد الثقافة والسياسة، لكن سرعان ما يُفتضح أمرهم حينما يوضعون على المحك، بينما الأمر مختلف مع الأميين من المثقفين في البلدان العربية، فهم يتناسلون" (جنابي، 2005).

ويعبّر أحمد الشهاوي عن هذه الوضعية، أي: وضعية انتشار الأمية الثقافية فيقول: "ولعل ما يحيرني، ويحبطني أحياناً بل كثيراً، ويُحيل حياتي جحيمًا، أن تجد حولك جهلة كثيرون (كذا!) يزيدون ولا ينقصون، هم فئة من الجهلة لا تعرف، ولا تدرك، ولا تعلم، ولا تزُن الأمور، ولا تقرأ ما يكتبه الآخرون، ولا تسلّم بجهلها مهما تَكُن الأمور، تعيش على الكفاف من النتش القرائيّ في الصُحف والمجلات وأغلفة الكتب، وقراءة الفهارس، والنُبد الموجودة على الأغلفة الأخيرة للكتب، ولا تنسى أن تحفظها جيداً، كي تطرشها على المقاهي وفي الندوات واللقاءات العامة أو الخاصة، هؤلاء الذين يعيشون على السَّماع، ويزعجهم أن يقرأ ويكتب

غيرهم، وهم من قال فيهم طه حسين وهو يقدم كتابه (الأيام): " إلى الذين لا يعملون، ويؤذي نفوسهم أن يعمل الناس.. أهدي هذا الكتاب" (الشهاوي، 2019).

إنه لمن المدهش حقا أن نرى أساتذة جامعيين يحملون شهادات جامعية عالية في مختلف التخصصات الأكاديمية، وهم رغم ذلك يشاركون أبسط العامة من الناس في تصوراتهم الخرافية والأسطورية، ويجارونهم في اعتناق هذا النمط من التفكير الخرافي اللاعقلاني واللامنطقي، كالإيمان بالعرفات والجن والحكايات الخيالية. والأخطر من ذلك هو تعصّبهم الفائق لمعتقداتهم الأسطورية، واستعدادهم لخوض المعارك الضارية ضدّ كل من يرفض أفكارهم وتصوراتهم الميتافيزيقية. وهذه هي الفئة من الأميين التي تناولها سامح عبود بالوصف في قوله: "أصبحت لا أندھش حين أرى أناس (كذا!) على قدر واسع من الذكاء والمعلومات يحملون في عقولهم بجانب معلوماتهم العميقة أفكارا غاية في السذاجة والتخلف والجهالة، وأصبحت لا أصدم حين أرى هؤلاء النماء وهم يبررون أوهامهم الغبية بمنطق التعسف والتعصب الذي لا يليق بذكائهم، ولا يستقيم مع علمهم" (عبود، 2002).

وقد سبق للمفكر المغربي محمد عابد الجابري تناول هذه القضية بحكمته ورؤيته النقدية المضيفة، وذلك عندما كان يتأمل زيف المثقفين العرب وقصورهم وانصرافهم عن الممارسة النقدية الحرة للثقافة في كتابه (تكوين العقل العربي). وقد تحدث عن الضحالة الثقافية لديهم والقصور المعرفي في تكوينهم، إذ يقول "الحقيقة لدى كثير من المثقفين العرب، وكثير من الباحثين والكتاب هي، ما يقوله آخر كتاب قرؤوه، وربما آخر حديث سمعوه، وهذا يدل على رسوخ الاستعداد للتلقّي وغياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي المعاصر" (الجابري، 1988، 44).

وتصف دلال ديب الانتشار الكبير للأمية الثقافية في لبنان وفي العالم العربي قائلة: "نجد حولنا في لبنان والدول العربية أناساً، وعددهم ليس بقليل، من بين الحاصلين على شهادات جامعية ولكن غير ملّمين بأولويات المعرفة والثقافة، إضافة إلى السطحية الشديدة في معلوماتهم العامة، حتى تكاد معلوماتهم تقتصر على نطاق عملهم المهني فقط ولا تخرج عنه (طبيب - مهندس - محام - الخ). فإذا خرج الحديث إلى مواقع لا تتعلق بمجال تخصصه، ولكنها ذات عمق ولو بسيط، تجد هذا الشخص عاجزاً عن توفير إجابة أو رأي" (ديب، 2019). وتؤكد ديب في هذا السياق أيضا على أهمية الخروج من الأفق الضيق للتخصص العلمي والانطلاق إلى رحاب الثقافة الإنسانية فتقول: "حتى لو كنا حقاً نعيش عصر التخصصات بل وفي أدق التخصصات، هذا لا يمنع من سعي الفرد للإلمام بمواضيع الثقافة خارج اختصاصه، ومتابعة أحداث العالم وتطوراتها في الأدب والموسيقا والرسم والسينما، إضافة إلى الأحداث السياسية والاقتصادية" (ديب، 2019).

ويصف مصطفى عبد الغني هذه الوضعية، ويقارن بين واقع انتشار الأمية الأبجدية والأمية الثقافية، فيقول: "ومع أهمية وخطورة انتشار الأمية الهجائية التي تمتد لتحتل مساحات شاسعة من العقل العربي (تزيد على 21%) فإن الأمية الثقافية تمتد في مساحات أكثر شراسة وأشرس وضعا في العقل العربي المعاصر

إلى مسافات بعيدة، إنهم أصحاب الأمية الثقافية التي ابتلي بها كثير من متعلمينا ومثقفينا" (عبد الغني، 2018).

وتبين الدراسات الجارية أن الأمية الثقافية تتفشى بمقاييس غير مسبوقه ومخيفة في العالم العربي. وتتمركز هذه الأمية الثقافية بين حملة الشهادات العلمية، كنتيجة طبيعية لنمط التعليم التقليدي الذي يعتمد على المقررات الدراسية الرسمية أو الأكاديمية التي تفتقر إلى البعد الثقافي والإنساني، فخريجو الجامعة في الغالب يعانون من الأمية الثقافية، إذ قلما يطالعون أو يتابعون التطورات العلمية والفكرية في مجالات اختصاصاتهم.

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى دراسة الشاعر العراقي هاتف جنابي "حول الأمية الثقافية في العالم العربي" التي تؤكد "على حضور الأمية الثقافية في مختلف المؤسسات الفكرية العربية ولا سيما المؤسسات الرسمية فيقول: "لا توجد مؤسسة عربية رسمية ثقافية واحدة تنأى بنفسها عن الأمية الثقافية، بما في ذلك الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب الذي تحوّل ومنذ سنوات طويلة (بغض النظر عن وجود بعض الشرفاء فيه) إلى منتج للتقليد وأداة من أدوات السلطات العربية" (جنابي، 2005). نعم، هي الحقيقة التي يفرضها الواقع في مختلف تجلياته الثقافية في عالمنا العربي المحكوم بالجهل والتسلط.

ويقدم الأديب والروائي الحبيب الدائم ربي أمثلة ملموسة محسوسة عن الصورة المشوهة للأمية الثقافية المنتجة بواسطة الجامعات العربية مثل: "مهندس زراعي لا يعرف شراء بطيخة أو رمانة اعتماداً على المراجع النظرية التي بنى عليها بحث تخرجه، طبيب بيطري يغشه شخص أمي في كبش بمناسبة العيد، وهي ليست المرة الأولى على أية حال لأنه لا يعرف انتقاء فروج فبالأحرى اقتناء كبش، أستاذ رياضيات يستعين بخدمات شخص- لم ير المدرسة في حياته قط - في تقسيم أرض على الورثة حسب أسهم معلومة، بحيث يكتفي مدرس الرياضيات والهندسة بإمساك الحبل بينما يتولى البدوي الأمي القسمة والضرب والطرح" (ربي، 2019). ويتابع الدائم ربي رصد هذه الأمية الثقافية المنتجة أكاديمياً، ويذكر في هذا السياق أن طالبة جامعية مجازة في اللغة والأدب، بميزة، تلجأ إلى كاتب عمومي، هو في الواقع تلميذ مطرود من الإعدادية ليكتب لها طلباً للعمل أو اجتياز مباراة، شاعر، يدبج القصائد على اليمين وعلى الشمال وبفصاحة لا يحسد عليها، دون دراية بأبجديات النحو والصرف ناهيك عن العروض والبلاغة وكتابة الهمزة حتى. ويذكر الكاتب عشرات الأمثلة المضحكة المبكية التي تؤكد، بالأدلة المفحمة، على الحضور الكارثي للأمية الأكاديمية في عالمنا العربي (ربي، 2019).

ويصف الباحث علاء أبو زينة سمات وخصائص الأكاديمي المصاب بأفة الأمية الأكاديمية فيقول: "عرفنا في خبرتنا "أساتذة" جامعيين يفعلون ما يلي: يفتحون الكتاب المقرر ويقرأون عليك، أو عنك، وحسب؛ أو يصحبون إلى القاعة دفتراً مهترئاً من استعماله نفسه 20 سنة، ويملون عليك "التلخيص" -خلاصة المقرر- حتى لا يتعبوا أنفسهم ويتعبوك في النقاش والأخذ والردّ. عظيم! هؤلاء السادة "الخبراء" في حقولهم، هم الذين يصفهم أستاذ الإنسانيات الأميركي، مايك روز بأنهم "... لا يفكرون عادة في الذهاب فيما وراء عرض

موضوعاتهم إلى التنمية الفكرية للطلبة الجامعيين أمامهم، بغية تحسين الطريقة التي يتعلمون بها ويشكلون معنى للعالم" (أبو زينة، 2013).

ومثل هذه الأمثلة المروية من قبل أدباء ومثقفين لا تعد ولا تحصى، وربما تحتاج إلى مجلدات ضخمة. وما يعزز هذه الأمثلة التراجمية بعض الدراسات والأبحاث الجارية في هذا المجال. وفي هذا المقام يورد الكاتب محبوب آدم بأنه تقدم في مصر أكثر من (2000) من خريجي الجامعات للعمل مديعين ومترجمين ومحررين؛ ولم ينجح واحد منهم في الاختبار، مع أن الأسئلة كانت تدور حول المعلومات العامة. وذكر أن إجاباتهم حملت العجب العجيب، منها أن إنجلترا عاصمة بريطانيا، ومنايع نهر النيل تبدأ من دلتا مصر، والسد العالي أنشئ بعد حرب أكتوبر 1973م (آدم، 2017).

ويبين استطلاع أجرته صحيفة الرأي العام الكويتية على مجموعة من الشباب لقياس مستوى ثقافتهم، أنّ هؤلاء الشباب لديهم معلومات جيدة عن الممثلين والأعبين وعروض الأزياء والموضة، ولكن معلوماتهم تنحدر كثيرا في قضايا الفكر والسياسة والثقافة، لقد أعلن 59% من أفراد العينة بأن كوفي عنان حارس مرمى منتخب الكامرون، وبعضهم قال إنه منظر شيوعي، في حين لم يتعرف إلى عمله الحقيقي أميناً عاماً للأمم المتحدة سوى 23 بالمئة. وفي سؤال عن وظيفة المفكر الكبير روجيه غارودي، أجاب 16% من أفراد العينة أنه لاعب في منتخب فرنسا 1998، في حين لم يتعرف إليه سوى 23% من الشباب، أما الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة حماس فقد عده الأغلبية أنه شقيق الممثل الكوميدي إسماعيل ياسين (آدم، 2017).

ولا تكاد توجد دولة في العالم "إلا ولديها معاناة بشكل ما أو درجة ما من درجات الأمية الثقافية. فالفرنسيون يشكون ويضجون من انحدار ثقافة الطالب الجامعي إلى مستويات اعتبرتها صحيفة لوموند "مرعبة". كما تزخر الصحف الأميركية بالعديد من الإحصاءات التي تذهب نفس المذهب" (النجار، 2015). وفي مقارنة لحالنا الثقافي مع الوضع في الغرب، يقول الأستاذ حسين الوحيلي: إنّ "أوجه المقارنة تزداد تباعدا عندما تصل هذه الأمية الثقافية إلى الدراسات الأكاديمية ومستوى الأساتذة والطلبة على حد سواء. ففي الغرب -كما يعلم الجميع- معايير صارمة لمنح الشهادات الثانوية والجامعية، ولا يمكن أن ينحط مستوى التعليم إلى ما دون هذه المعايير وإلا تحول الغرب أو بعض دوله إلى دولة من العالم الثالث تستطيع أن تتحليل على نفسها فتنشئ عدة جامعات وأكاديميات ثم تستورد المهندسين والأطباء الأكفاء من الخارج، وذلك عين ما يحدث في بلادنا وبقيّة البلدان العربية" (النجار، 2015).

6-- الأمية الثقافية في الوسط الأكاديمي:

تعاني الأكاديميات العربية في أغلبها من ظاهرة الأمية الأكاديمية التي تتفشى على نطاق واسع في كثير من الجامعات والمؤسسات العلمية الأكاديمية، وغالبا ما تصيب الأمية الأكاديمية الأساتذة الجامعيين الحاصلين على شهادة الدكتوراه الذين يعانون من نقص كبير في مستوياتهم الثقافية والفكرية. وتنجم هذه الظاهرة عن وجود قطيعة بين هؤلاء الأساتذة وبين ثقافة الفكر والحياة. وقد بينت بعض الملاحظات أن

فريقا كبيرا من الأساتذة الجامعيين ينقطعون عن البحث العلمي والمطالعة والإنتاج منذ اللحظة التي يحصلون فيها على ترقيةاتهم العلمية. وغالبا ما تكون الأبحاث العلمية التي قدموها سابقا للترقية أبحاثا شكلية مفرغة من أي مضمون حقيقي أو قيمة علمية تذكر.

غالبا ما يتم تعريف المثقف الجامعي الحقيقي بأنه هو الأكاديمي الذي يعرف كل شيء ممكن عن الاختصاص الذي يعمل فيه، وهو التخصص الدقيق الذي أعد له، وهو الأكاديمي الذي يعرف شيئا ما عن كل شيء ممكن ليستطيع أن يستكمل حضوره الإنساني والأكاديمي على نحو ثقافي تنتفي فيه صفة الأمية الثقافية (النجار، 2015).

وهذا يعني بالضرورة أن يكون المثقف الأكاديمي حاصلا على معطيات الثقافة الفكرية الضرورية للحياة الأكاديمية الفاعلة في عملية البناء الحضاري. والمشكلة أن كثيرا من الأكاديميين العرب وغيرهم يتحركون ضمن دوائر اختصاصاتهم الضيقة دونما توسع أو تعمق ثقافي، ومع أهمية التخصص والتعمق فيه، فإنه، نعي، التخصص، لا يمنحهم سمة الحضور الثقافي أو صفة المثقف، فالأكاديمي المثقف يجب أن يتشكل على نحو ثقافي، وأن يكون واسع الاطلاع ويمتلك القدرة على توظيف النقد والإبداع الفكري ممارسة وتنظيرا. فالأكاديمي، كما يفترض، يحتاج كي يكون أكاديميا مثقفا بحق إلى أن يمتلك جناحي طائر، يتمثل الأول في المعرفة العلمية في مجال الاختصاص، ويأخذ الثاني صورة الأكاديمي الموسوعي الذي يأخذ بأطراف العلم والثقافة بالقدر الذي يستطيعه، ولا تكتمل صورته الثقافية إلا إذا تحولت هذه الطاقة الثقافية إلى ممارسة عملية وأخلاقية في آن واحد، إذ لا يكفي للأكاديمي أبدا أن يمتلك ثقافة، بل يجب أن تتجلى هذه الثقافة أيضا في فعل الممارسة والتأثير عبر الأعمال الثقافية والمحاضرات والندوات الفكرية. ويمكن لهذا الأثر أن يتجلى في ممارسته التدريسية مع طلبته فيؤثر فيهم ثقافيا وعلميا في آن معا، فيعمل على استنهاض الوعي النقدي والتنويري في نفوسهم، ويشوقهم إلى الاطلاع الفكري، ويطور ذائقتهم الثقافية والفكرية في مختلف جوانب الحياة الإنسانية. وهنا يجب أن نلفت الانتباه أيضا إلى أن الأكاديمي المثقف لن يكون مثقفا أيضا مهما حاول دون التعمق في اختصاصه العلمي بالإضافة إلى تحصيله الثقافي الحر الخارج عن التقاليد الأكاديمية الصارمة. فالثقافة لا تعطي للأكاديمي سمة المثقف ما لم يمتلك القدرة على الخوض في مجاله العلمي خوضا علميا بعيد المدى والأغوار. وهذا يعني في النهاية أن الأكاديمي الحقيقي يجب أن يكون بارعا في اختصاصه العلمي فاعلا ومنتجا في المجال الثقافي والفكري ليستطيع أن يخلق في أجواء العلم والثقافة، ومن دون ذلك فإن الأكاديمي لا يمكنه أبدا أن يخلق جناح واحد أو بجناحين مكسورين ضعيفين، كأن يكون الأكاديمي ضعيفا في اختصاصه العلمي وضعيفا في الوقت نفسه في المجال الثقافي.

ومن المؤسف جدا أن كثيرا من الأكاديميين العرب اليوم، إن لم نقل معظمهم، لا يستطيعون التحليق في عالم الفكر والثقافة، لأن أجنحتهم المتكسرة لم تنم كفاية للتحليق في أجواء هذا العالم الأكاديمي الذي يفيض بأوكسجين المعرفة ونسائم الحرية وعواصف التحدي الأخلاقي. فمعظم الأكاديميين العرب المعاصرين لم يستطيعوا الحضور العلمي الإبداعي في اختصاصاتهم العلمية الدقيقة، وذلك في الوقت الذي لا يمتلكون فيه الطاقة التنويرية النقدية في مجال الثقافة والفكر والحياة الثقافية.

فالأُمّية الثقافيّة في الوسط الأكاديميّ، كما أسلفنا، تتجلّى بوضوح في عجز الأستاذ الجامعي عن تحقيق التفاعل الفكري والثقافي في الوسط الجامعي وفي المجتمع، وتتمثل في ضعف القدرة على تحقيق وتيرة نوعية في مجال الإنتاج العلمي، كما في مجال التواصل الفعال مع الذات ومع الآخر، وعدم القدرة على مواكبة مستجدات المعرفة الإنسانية الحيّة في مختلف جوانب الحياة الإنسانية، والعجز عن التجاوب المعرفي والأخلاقي مع معطيات الحضارة ومنجزاتها الإنسانية. وتتمثل هذه الأُمّية في سمات التعصب التصلب الفكريّ وهيمنة اللامبالاة، وضيق الأفق مع غياب الإبداع، وفقر الإنجازات في ميدان التخصص وغياب الإبداع في المجال الثقافي والمعرفي.

ولا حرج، برأينا، في القول إنّ الأُمّية الأكاديمية تنتشر في صفوف الأكاديميين العرب انتشار النار في هشميم العشب ورميم الخشب، وما يذهل ويخيف في حياتنا الاجتماعية والثقافية المعاصرة أنّ كثيرا من أصحاب الشهادات العليا والألقاب العليّة يعانون من حالة ذهنية عدمية وفراغ ثقافي مخيف، وليس أدلّ على ذلك من أنّك ما إن تدخل في حوار مع بعضهم، أو كثير منهم، حتى تكتشف حجم المأساة الثقافية، فترى بأمّ العين هول الافتقار إلى الثقافة الحقيقية والمعرفة العلمية. وقد تسمع بوضوح ضجيج الأفكار الخرافية وعجيج التصورات الهوامية التي تصول وتجول في فضاء من الجهل والأوهام والتعصب الذي يتحرك في عقول كثير من أساتذة الجامعة اليوم، الذين يعانون من غياب مخيف ومرّوع لكل أشكال التفكير الموضوعي والتأمل النقدي في مختلف قضايا الكون ومظاهر الحياة والوجود. إنهم يعانون من حالة خصاء ثقافية مهولة شاملة، ضمّر فيها العقل إلى حدوده المجهريّة، وتضاءل المنطق إلى حدّ الغياب والتلاشي، وتضخم فيها الوهم إلى حدوده الكونية، وانتشى فيها التخريف إلى حدوده الجارفة. إنها حالة شاملة من الاستلاب الذهني والاعتراب الثقافي الدوغماتي التي ضربت عقول هذه الفئة من الأكاديميين العرب المعاصرين.

وتأخذ هذه الظاهرة اليوم أبعادا عالمية تتكاثف في كثير من بلدان العالم الثالث وفي بعض أنحاء العالم المتقدم، وهذا الأمر يجد صداه في كتاب فوريدي المعروف (أين ذهب كل المثقفين؟) وفيه يطرح مسألة تحجيم دور المثقف الأكاديمي وتراجع وانفصاله عن الثقافة الإنسانية الفاعلة بقوله: "بعد أن كانت الجامعات في الماضي بؤرة إبداعية وثقافية، أصبحت اليوم مكاناً يضم الأذكياء رفيعي التعليم، وأكاديميين مهنيين، لكنهم بالتأكيد لا يعدون ضمن الطبقة المثقفة المؤثرة" (أحمد، 2018).

وحيثما ندقق النظر نجد أنّ الأكاديمي في العالم العربي يعاني اليوم إكراهاتٍ شديدة الوطأة بتعسفها، ثقيلة الوقع بمطارقها في فضاء الحياة الأكاديمية والشروط الاجتماعية للوجود. ومع ذلك فإنّ عليه أن يواجه كلّ هذه التحديات التي فرضت عليه نوعا من الانكفاء الثقافي، ووضعته في أقفاص من الحصار المستمر، ولاسيما هذا النمط من الحصار الذي يواجه الفكر ويقمع الفلسفة في الفضاء الثقافي الأكاديمي العربي. وقد نجم عن هذا الحصار الشامل إصابة الأكاديمي العربي بالجمود الذهني، والتصدع الأخلاقي، فتحول إلى كتلة صماء من الفراغ الثقافي والإنساني. وهو واقع سجّله بوسريف بوضوح ودقّة في قوله: "يعيش المثقف الجامعي في الجامعة التي فيها وُلِدَ، وفيها نَشَأَ، وعَقَلُهُ أَصْبَحَ أَسِيرَ اِخْتِصَاصِ ضَيْقِ وَمُغْلَقِ، وَلَمْ يَعْذُ يَقْبَلِ التَّوَسُّعَ، أَوِ الخُرُوجِ مِنَ الحَقْلِ الذي أَنْبَتَهُ، إلى غيره من الحُقُول التي يراها بَعِيدَةً عنه، أَوْ

تُشَوِّشُ اِخْتِصَاصَهُ، وَتُبَلِّلُهُ، أَوْ زُبْمًا تُزْعِزُ أَسْوَارَهُ الَّتِي أَسَرَ نَفْسَهُ دَاخِلَهَا، وَالتِّي مِنْ وِرَائِهَا يَنْظُرُ إِلَى الكَوْنِ، بَدُونِ أَنْ يَكُونَ طَلِيقًا، يُوَاجِهَ الرِّيحَ بِمَا يَكْفِي مِنْ مَجَادِيفٍ، مَهْمَا كَانَتْ طَبِيعَةُ اللُّجِّ، أَوْ عُلُوُّ المَوْجِ" (بوسريف، 2016). وقد عبر المفكر الكبير إدوارد سعيد عن ظاهرة انغلاق الأكاديمي على نفسه، والذوبان في أوهامه العلمية بالقول: "إن المثقف الأكاديمي اليوم أصبح أستاذ أدب منغلقا على نفسه، لا يستهويه التعاطي مع العالم الأبعد من حدود حجرة التدريس. وأمثال هذا الأكاديمي ممن يكتبون كلاماً مملأً، ومهمماً، ومقتصرأً على فئة قليلة، ومتنافياً مع العصرية، غرضه الأساس التقدم الأكاديمي لا التغيير الاجتماعي" (يونس، 2018).

ولا يمكننا اليوم الاعتماد على إحصائيات تحدد مدى انتشار ظاهرة الأمية الأكاديمية في الجامعات العربية أو غيرها، لأنّ الكشف الإحصائي عن كثافتها ومدى حضورها أمر يتجاوز قدرة الباحثين والدارسين، فالموضوع معقد بل هو في منتهى التعقيد، ولاسيما أنه لا يوجد اتفاق واضح بين المفكرين على مفهوم الأمية الثقافية، وهو إن وجد، فإنه لمن الصعوبة بمكان تصنيف أساتذة الجامعة وفقاً لهذه المعايير. فالقضية تحمل في جوانبها تبعات معنوية كبيرة؛ فهي نوعية في جوهرها، معقدة في بنيتها، حساسة جداً عند تأملها، إذ لا نستطيع أن نعلن بصورة إحصائية مقننة عدد هؤلاء الذين يعانون من هذا الداء الخطير في جامعاتنا ومؤسساتنا التعليمية. فالإحصائيات الجارية في التعليم العام تدلنا على عمق واتساع ظاهرة الأمية في المجتمع، ولكن يصعب جداً إحصاء هذا الأمر في مجال الأمية الثقافية المتجذرة في المجتمع والجامعات. ومع "أننا لا نمتلك رقداً دقيقاً لمدى تفشي الأمية الثقافية في الوطن العربي إلا أن المرأقين لا يسعهم إلا وصف الأمر بالبشاعة والشناعة والكارثية" (النجار، 2015).

والأخطر من ذلك كله أن الأمية الثقافية لا تسود في أوساط العامة من الناس وخريجي المدارس، كما يقول الباحث محمد عبد العزيز ربيع: "بل تنفشي في صفوف كافة فئات المجتمع العربي، فالأغلبية الساحقة من خريجي الجامعات العربية ومعظم أساتذة المدارس، والكثير من أساتذة الجامعات والقيادات التقليدية والعاملين في المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية والإعلامية والاقتصادية يعانون من الأمية الثقافية" (ربيع، 2018، 75). فكثير من أساتذة الجامعات لديهم تخصصات دقيقة لكنهم انغلقتوا على أنفسهم في زاوية التخصص، وابتعدوا عن الأخذ بمفاهيم الحياة المختلفة وتمثلها، الأمر الذي جعلهم غير قادرين على مواكبة الحياة ومواجهة تحدياتها، فهم يتعمقون في مجال تخصصهم لكنهم يجهلون أبجديات التعامل مع الحياة وفهمها بمكوناتها الثقافية (النجار، 2015).

وهذا هو الأمر المخيف الذي يؤكد عبد الله القفاري، إذ يرى أن الواقع يؤكد حضور هذه الظاهرة في وسط الأكاديميين. ويرى أن الأمية الثقافية منتشرة بين حملة شهادات الدكتوراه في العالم العربي. ويجمل ذلك كلاً في قوله: "إن التخصص المهني والتحصيل العلمي لا يصنع وحده مثقفاً، ولا حتى القراءة الدائبة دون منظومة تجعل القراءة والاطلاع عملاً محرضاً للعقل وإعادة النظر والتفكير النقدي المستمر.. بما يؤدي للارتقاء بالوعي، الذي يُمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياها من زاوية أوسع، ومن تحليل تلك القضايا على مستوى نظري متماسك" (القفاري، 2018).

ويرى الكاتب الجزائري كرايس الجيلالي أنّ المجتمعات العربية مصابة بداء الجهل، وهو "جهل تطور وانتقل من الأمية التي فرضتها الظروف الاستعمارية، إلى أمية من نوع آخر.... لا أقصد أمية المتعلمين، بل أمية الجامعيين الأكاديميين، وهي أخطر أنواع الأمية، والجهل الذي نعاني منه اليوم، وهو في طريق الانتشار والاتساع، وهو جهل يلتمهم في كل يوم المزيد من الأكاديميين المزيّفين، وفي كل يوم يتم الإعلان عن تنويع دكتور جديد لكن في حقيقة الأمر هو أمي جديد يختبئ وراء حرف الدال الذي لن يفارق اسمه حتى يوم رحيله" (الجيلالي، 2020).

ويطلق المفكر السعودي عبد الله السعوي صفة الجهل المقنع على الأمية الأكاديمية، إذ يقول: "أقصد بالجهل المقنع هنا، هو ذلك الذي يحمل صاحبه شهادة دراسية عليا، ماجستير - دكتوراه، وقد يتجاوز إلى أعلى درجة في السلم الأكاديمي، ولكنه مع ذلك لا يقارب مستوى الوعي في مفهومه المعرفي، الإثرائي، بل يعيش في غيبوبة من الجهل، على نحو يشي بأن الوعي المعرفي كمفهوم بات يفقد في هذا السياق كل مصداقية المعنى ودلالته" (السعوي، 2004). وهذا الجهل في منظور السعوي ليس حالة فردية، بل يأخذ مداه في صورة ظاهرة اجتماعية ضاربة الجذور، ويعني بذلك أن الأمية الثقافية في الوسط الأكاديمي بدأت بالانتشار بقوة في الفضاء الأكاديمي وفي مختلف الأكاديميات العربية دون استثناء. ويؤكد السعوي في هذا السياق على أنّ الشهادة الدراسية لا تمنح صاحبها حصانة ضد وباء الجهل، ولا تكسبه مناعة تنفي عنه ما يسمّى بالأمية، ولكن وجه الخطورة في هذه الشهادات أنها تستخدم كأقنعة "تجذب حقيقة الذات المسكونة بسلطة الجهل، بوصفه - في هذا السياق - الكائن الملمم لها باستمرار" (السعوي، 2004).

وقد دفعت هذه الوضعية الثقافية العدمية وزير التعليم العالي الأردني وليد المعاني إلى قرع أجراس الخطر بتصريحه المشهور، في لقاء له مع التلفزيون الأردني في سبتمبر من عام 2010، قائلاً "هنالك أساتذة جامعات كان يجب ألا يسمح لهم بدخول أبوابها" (أبو رمان، 2010). وهو يشير بذلك إلى عدم أهلية هؤلاء الأساتذة وعدم تمكّنهم علمياً أو ثقافياً من مواكبة الحياة الأكاديمية. ويصف الشاعر المغربي المعروف صلاح بوسريف تفشي الأمية الثقافية في الجامعات العربية بكثير من التفصيل، إذ يقول:

" فالجامعة عندنا، امتلأت بكثير ممّن لا يَعْمَلُونَ، لا يبحثون، لا يكتبون، لا بالمعنى السقراطي المتحرّر من قيود "الأكاديمية" وأسوارها، ولا بالمعنى الأفلاطوني، المنضبط لأسوار الجامعة وقيودها، وهؤلاء، همّ "من يؤدّبهم أن يعمل النَّاس". فمن هم هؤلاء إذن، وما الذي يُلَقِّنُونَهُ لِلطَّلَبَةِ، ومن أين تأتي أفكارهم، إذا كانت لهم أفكار، وهل دخلوا الجامعة بمشاريع وأطاريح وأفكار، ماذا يحملون في رؤوسهم، وكيف يفهمون عمل الجامعة، ودورها، وعلاقة الجامعة بالمجتمع، والمهام التي ينبغي أن تلعبها في التغيير، والتثوير، وفي إعادة ابتكار المفاهيم، ومناهج الدراسة والبحث، رغم وجود الأسوار؟" (بوسريف، 2016).

وهكذا عمّت التّفاهة والسطحيّة وسادت روح الادّعاء الأجوف، وتدهورت الحياة الجامعيّة، وباتت روحاً بلا جسد، حتّى أصبح العلم "اليوم صوراً وألقاباً، وأفرغ من جوهره ومحتواه، ترى الرجل يحمل مؤهلاً أكاديمياً عالياً يسرده لك في سطر ونصف، فهو: الأستاذ الدكتور. دكتور، أستاذ مشارك، أستاذ مساعد،

أستاذ مادة كذا وكذا، في جامعة كذا وكذا، الحاصل على زمالة جمعية كذا وكذا، وهكذا وهكذا... الخ، أما جوهر العلم والفكر فتفاجأ بقدراته وهشاشتها" (أبو هاشم، 2005).

ولا يتردد أبو هاشم في أن يعلن أمية الأكاديمي الجامعي من خلال التساؤل عن الأسباب التي أدت إلى ذلك بقوله: "لماذا وصلنا إلى ما وصلنا إليه من أمية الأكاديمي وعدم ثقافته؟ ويجب مستأنفاً: "السبب هو: ترك العلم بعد الظفر بالشهادة أو المنصب، ويصبح البون شاسعاً بين الدكتور وبين العلم، هذا إن كان قد تعلم في البداية من حصوله على الشهادة، أو قل وهو يحضر للشهادة، أو قل وهو يتلقى الشهادة" (أبو هاشم، 2005). ثم يتابع أبو هاشم فيشير إلى مخاطر هذه الظاهرة ودورها التدميري في المجتمع بقوله: "هؤلاء الدكاترة كان ينبغي أن يكونوا شعلة نور يضيئون الطريق، ويتركون بصماتهم على العلم والثقافة، ولكن وللأسف، أصبحوا معاول هدم للتعليم العالي وللثقافة، مهمهم تحصيل ربح الملازم، والكتب، والملخصات، والمستنسخات، والمسوخات، عن أصولها غير المتسلسلات" (أبو هاشم، 2005).

وعلى صعيد الأنشطة الثقافية والاجتماعية والسياسية، "تجدهم أقل الناس مساهمة في المجال الثقافي والاجتماعي، مهمهم الحصول على الترقيات من خلال كتابة بعض الورقيات الركيكات الموسومة زعماء بالمحكمة أكاديمياً، وهي في أغلبها لو أرسلت لأي نشرة في مؤسسة علمية تحترم نفسها لرفضت؛ لضعفها وركائنها ورطانتها وعدم بلاغتها، وخطأ صياغتها، ولكن الأمر فيه مجاملة أكثر من الحقيقة، مع إدراكي لجدية بعض الدراسات المحكمة" (أبو هاشم، 2005).

ويرصد حميد يونس المنحى الانتهازي في هذه القضية، وانقطاع الصلة بين الأكاديمي وطلب العلم لذاته، مؤكداً بذلك الصورة القاتمة للأكاديميين العرب إذ يقول: "كثير من الأكاديميين العرب يتعاملون مع البحوث لأجل التحصيل الوظيفي، و"الشهاداتي"، والارتقاء بالراتب، وزيادة العلاوات والترفيعات لا أكثر. ولذلك نجد الكثير من المثقفين أكاديميين، وليس الكثير من الأكاديميين مثقفين" (يونس، 2018).

ولا يتوانى أحمد برقواوي عن إطلاق صفة الجهل على طبقة من الأساتذة الجامعيين وهو إذ ذلك يميز بين الأكاديمي المحترف وبين الأستاذ الأمي الجاهل الذي من شأنه تدمير المعرفة الأكاديمية إذ يقول: "الأكاديمي المحترف الذي يتابع اختصاصه بكلّ جديده، ويقدمه لطلابه على أكمل وجه، يقدم خدمة جليلاً لهم. لكن الطامة الكبرى، إذا امتلأت الجامعة بجمهور من "الأساتذة" الذين لا علاقة لهم بالحياة المعرفية الأكاديمية، ويحملون كمية من الجهل تكفي لتدمير الحياة الجامعية كلها" (برقواوي، 2018).

وهذه الصورة تأخذ طابعاً تراجمياً عند صلاح بوسريف الذي يصف الأستاذ الجامعي بالمثقف التبريري أو المثقف الببغاء، حيث يقول: "كثيرة ومتنوعة إذن، هي الوجوه والأقنعة، التي باتت تطبع المثقف العربي فالساحة العربية تفيض بأطياف من المثقفين فهناك: "المثقف التبريري الذي لا ينتج أفكاراً، بقدر ما يعمل على تسويق أفكار الآخرين"، وهو نموذج الأستاذ الجامعي أو فيما اسميه شخصياً بالمثقف الببغاء، الذي يعيد إنتاج واجترار نفس الأفكار والمناهج والنظريات منذ تعيينه في الجامعة قبل 20 سنة إلى اليوم، هذا النوع في مغربنا الراهن ما زال يعيش في كهف أفلاطون (الأكاديمية)، فالجامعة أصبحت بسببه اليوم تعيش خارج الفكر والثقافة (بمفهومها الأنثروبولوجي عند إدوارد تايلر)، لأنها أصبحت تقنات وتعيش

على ماضي هذه الثقافة، التي ليست هي نفسها الموجودة اليوم في واقعنا الثقافي العربي، إلى المثقف التبشيري أو الداعية، الذي يحتكم في أفكاره للمرجعية الدينية" (بوسريف، 2016).

فالأُمّية الأكاديمية تعني في جوهرها أن يتحول الأكاديمي مع دورة الزمن إلى كائن جاهل بقضايا الثقافة والحياة، وعلى هذا النحو يأخذ الجهل صورة العلم، ويلبس الجاهل لبوس العالم. وهذا هو الأمر الذي يشكل خطرا داهما على الحضارة والوجود والثقافة في المجتمع، وهذا ما يحذرنا منه أمين الزاوي عندما يقول: "لكن أن يأخذ الجهل شكل العلم، وأن يأخذ الجاهل صورة العالم، وأن يكون الجاهل حاملا للقب دكتور يشتغل في مؤسسة جامعية عريقة أو في معهد عال، فهذا هو الغريب والمخيف في مجتمعاتنا العربية" (الزاوي، 2018). إن الخطر الكبير على أيّ مجتمع هو أن يصبح "المتعالم" "جاهلا" مقدسا، وجهل المتعالم أكثر خطورة على المجتمع من الجاهل، وأخطر من ذلك حين يكون هذا المتعالم يعيش في مجتمع كالمجتمع العربي أو المغاربي الذي اكتسحته كل مظاهر الفقر والأُمّية والخرافة (الزاوي، 2018).

يخبرنا الحبيب الدائم ربي "أن جيمس تريفل أورد في كتابه "لماذا العلم؟" الصادر باللغة الإنجليزية سنة 2008 واحدة من القصص الطريفة التي رواها له أحد أصدقائه بخصوص دكتورين جامعيين تجادلا بشأن عدد الأسنان في فم الفرس. ولأنهما كانا على طرفي نقيض في مرجعياتهما، إذ إن أحدهما كان يستند إلى ما قاله القديس أوغسطين وآباء الكنيسة، في الموضوع، والآخر يعتمد على آراء أرسطو وفلاسفة اليونان، فقد اختلفا اختلافا شديدا حد العراك. وبينما هما يتساجلان وقف شاب بسيط في القاعة قائلا: "يوجد حصان في الخارج، لم لا نفكر في مجرد النظر إليه؟" حينها تجمهر من كان بالقاعة وأوسعوه شتما وضربا طاردين إياه من حظيرة "أهل العلم"، عاتبين على لجنة التنظيم السماح لـ "الدهماء" بالولوج إلى مثل هذه الفضاءات العلمية "المحترمة" (ربي، 2019).

ويعقب الحبيب الدائم ربي على هذه القصة بقوله: "قد لا تكون هذه القصة صحيحة، ولكن الجديد فيها أنها لم تقع في العصور الوسطى لدى السوكولائيين للتوفيق بين الفكر الإغريقي والمسيحية، وإنما حدثت- إن حدثت فعلا- وتحدث باستمرار في عصرنا هذا، الذي ما يزال فيه بعض "العلماء" يرحمون بالغيب في بعض القضايا التي لا يحتاج الواحد منا- نحن البسطاء- لفهمها إلا معاينتها بالعين المجردة وخارج قاعات الدرس وتحصيل "العلم". والمشكلة أن بعض العلماء صاروا بفعل هذا "التقوقع" أكثر جهلا من عامة الناس، ليس في قضايا الحياة وإنما في تخصصاتهم نفسها، ظانين، عن وهم، أن تخصصهم العلمي يُعفيهم من معاينة الواقع ويحصنهم من أخطاء العوام وذوي التخصصات الأدبية والإنسانية، ولكأن الذكاء المنطقي والرياضي هو الذكاء الأُوحد والأصح وما تبقى من ذكاءات أخرى غير موجودة أو لا يعول عليها" (ربي، 2019).

7- مظاهر الأمية الأكاديمية ومؤشراتها:

تنتشر الأمية الأكاديمية بوصفها جهلاً مقدساً في أرجاء الأكاديميات العربية، وتأخذ صورة جهل مركب مراوغ خفي مقنع بالشهادات والأوسمة العلمية الزائفة. وتشكل، بما تنطوي عليه من جهل وتجهيل، كابوساً يقض مضاجع المؤسسات الأكاديمية والقائمين عليها، وهي إذ ذاك يمكن وصفها بأنها داء الأدواء القاهر لكل بلسم أو دواء في حياتنا الثقافية والأكاديمية.

وتتنوع مظاهر الأمية الأكاديمية ضمن منظومة واسعة من المتغيرات والتصنيفات التي لا يمكن ضبطها وتصنيفها بشكل دقيق وتحديد منظومة العلاقات القائمة بينها بصورة آمنة واضحة. فالأمية الأكاديمية مفهوم شمولي في جوهر تكوين قضي عليه بأن يشمل جوانب متعددة أبرزها: أمية اللغة، والأمية الأخلاقية التي تتمثل في مختلف أشكال الفساد الأخلاقي والاجتماعي، وأمية التخصص العلمي والانغلاق في دهاليزه والانكفاء في زواياه المظلمة، وأخطر هذه الجوانب الأمية الثقافية المخيفة التي تجرد الأكاديمي من بعده الإنساني والأخلاقي.

وقد بدا لنا بوضوح أن الأمية الأكاديمية هي جماع تفاعل بين عدد من المتغيرات الكبرى التي تأخذ فيه الأسباب بعناق المسببات وتتفاعل فيه العلل تفاعلاً ذوبانياً في المعلولات، فتختفي ملامح هذه المتغيرات والأسباب في دوامة سديمية مفسدة للأجواء. ومهما يكن حضور أو غياب هذه المتغيرات أو درجة تفاعلها، فإنها تسجل نفسها كسمات تلقي بظلالها في شخص الأستاذ الجامعي المنفعل بسمومها والمخدر بأوهامها. ولا يمكن للأكاديمي الحق أن ينفلت بسهولة من قبضة هذا الإعصار الوبائي للأمية الأكاديمية ما لم يستطع الانفلات بقوة ذاتية خارج أسراب هذه المتغيرات الجبارة التي تقود جموع الأكاديميين إلى دائرة الفراغ والعدمية والخواء. وهذا يعني أنه يجب على الأستاذ الجامعي الحق أن ينفلت من وهدة الأمية ليحقق صورته المفترضة المضيئة. ولا يكون ذلك إلا بالتزامه الضوابط العلمية والأخلاقية والإنسانية والثقافية التي يفترض أن يتحلّى بها، وألاً يحيد عنها في مسيرته الأكاديمية. ولا مرأى في أن أي انتقاص في هذه الشروط يمكنه أن يدفع الأستاذ الجامعي ويضعه خارج مسار الرسالة التنويرية للأكاديمي الحقيقي الفاعل في الفضاءات العلمية والثقافية لجامعاته.

فمظاهر الأمية الأكاديمية - كما أسلفنا- تتنوع بتنوع مؤشراها وتفاعل متغيراتها في دوران العلاقة المتبادلة بين العلل والمعلولات على صورة فعالية دائرية جدلية متعددة الأطراف في العلاقة بين الأسباب والنتائج، فالتلقين، على سبيل المثال، يشكل أحد الأسباب الرئيسية للأمية الأكاديمية، وهو في الوقت نفسه - أي التلقين- يشكل نتيجة طبيعة للأمية الثقافية. فالأستاذ الجامعي الذي يدرّس مثلاً بطريقة التلقين يعزز ظاهرة الأمية الأكاديمية في نفسه وفي طلبته، وطريقته في التدريس التلقيني هي نتاج طبيعي لعملية التلقين التي تلقاها هو نفسه في دراسته الجامعية. وهذه العلاقة الدائرية، بين السبب والنتيجة، تنطبق على مختلف المؤشرات والمظاهر المتعلقة بالأمية الأكاديمية، فضعف اللغة العربية، على سبيل المثال وليس الحصر، يؤشر على الأمية الأكاديمية ويعززها، وهو في الوقت نفسه يشكل نتاجاً لها، وهذه اللحظة التفاعلية تنسحب على جميع متغيرات الأمية الأكاديمية.

ولكن هذا التعقيد قد يتخذ أبعادا واسعة، ويصل إلى أعلى درجاته عندما يشكل كل مظهر من مظاهر الأمية الأكاديمية وكل مؤشر من مؤشراتنا نتاجا لمتغيرات الأمية الأكاديمية وعللا فيها في الوقت ذاته، فضعف اللغة العربية لدى الأستاذ الجامعي (وهو المثال الذي أوردناه آنفا)، يؤثر في مختلف مظاهر الأمية الأكاديمية ويتأثر بها، ويأتي في الوقت نفسه نتاجا لكل مؤشراتنا. وهذا يعني أن مؤشرات الأمية الأكاديمية ومظاهرها ومتغيراتها تشكل نسيجاً محكم التركيب والتعقيد، ولا يمكن فصل أي عنصر من عناصرها دون التأثير في التشكيلة البنوية لنسيج الأمية الأكاديمية في نهاية الأمر. وبعبارة أخرى نقول: إن ظاهرة الأمية الأكاديمية ظاهرة بنيوية وظيفية مركبة ومتكاملة ولا يمكن فصل أحد عناصرها عن البنية التي ينتمي إليها على نحو شمولي. فكل عنصر يشكل سببا ونتيجة في ذاته وضمن دورة علاقته البنوية بمختلف عناصر ومكونات هذه الأمية الأكاديمية.

ويبدو لنا أنه ليس من اليسير تناول مختلف متغيرات هذه البنية وتداخلاتها وعلاقتها الدائرية البنوية بصورة واضحة، ومع ذلك فلا بدّ من محاولة تفكيك هذه البنية من خلال تحليل بعض مؤشراتنا، ومن ثم سنحاول تفكيك هذه البنية من خلال استقراء وتحليل آراء أفراد العينة التي تبحث في جوانب هذه المسألة. وسنتناول في هذا الفضاء عدة مظاهر ومؤشرات منها: التلقين، والتعصب، والبعد الأمني الانتهازي، والتصحر الأخلاقي، وغيرها من العوامل والمتغيرات الفاعلة في هذه الظاهرة.

لقد بينت لنا تجربتنا في التعليم الجامعي، التي تمتد على مدى أربعة عقود، أن نسبة كبيرة جدا من أعضاء الهيئة التدريسية لا يتابعون ما يجري في مجال اختصاصهم - وأنا أشدد هنا على العلوم الإنسانية - وكثير منهم لا يجيد التكلم باللغة العربية أو الكتابة بها، كما أن أغلبهم يعتمد التلقين الساذج في عملية التدريس، ويستخدم أقصى أساليب التسلّط في تعامله مع الطلبة، كما أن أكثرهم لم يشارك قطّ في أي مؤتمر علمي، وكثير منهم لم يكتب مقالة فكرية أو بحثا علميا في أي مجلة فكرية علمية. وبعضهم قضى حياته الجامعية في مرتبة مدرس، ولم يتقدم إلى الترقية بسبب عدم قدرته على إنجاز البحوث العلمية المطلوبة. فعلى سبيل المثال، وليس الحصر، بينت دراسة ميدانية لنا أن أكثر من 90% من أساتذة الجامعة لا يقدمون محاضراتهم باللغة العربية الفصحى. وتبين دراسات لا حصر لها أن أساتذة الجامعة يعتمدون على التلقين في ممارساتهم الأكاديمية. ونحن هنا لم نصل بعد إلى مناقشة اعتماد المذكرات العلمية البائدة، كما لم نناقش الشهادات المزورة، والأبحاث المسروقة، وغياب الأمانة العلمية، وانتشار الفوضى الأكاديمية التي تتمثل في الوساطة والمحسوبيات. وهذه الأمور تمثل مجتمعة أو متفرقة ما يمكن أن نسميه الفساد الأكاديمي الذي يفضي حتما إلى الأمية الثقافية الأكاديمية ويشكل عنصرا من عناصرها ونتيجة من نتائجها.

وفي كل الأحوال، فإنّ الأكاديميين، على خلاف الدور التنويري التنموي المطلوب وفي مقدّمته ترسيخ المفاهيم العلمية وتوحيّ الحياد والموضوعيّة، يقومون ببثّ الخرافات والأوهام، وينشرون التعصب الفكري، ويضادّون كل مظاهر العلم والمعرفة العلمية. وكثير منهم يعانون من هيمنة القناعات الأيديولوجية الصارمة

أو التصورات الخرافية المضادة للعلم والمعرفة، وهذا ما تؤكدته تجارب الحياة والتفاعل مع هذا النمط من الأكاديميين الذي يفتقرون كلياً إلى أبسط مبادئ المنطق والعلم والمعرفة.

ونحن لا نقول إن هذه المساوئ تتم بإرادتهم ورغبتهم، بل هي تحدث، في رأينا، تحت تأثير التخدير الثقافي والأكاديمي الذي يعانون منه. وهو تخدير ما يمكن أن نسميه بالجهل المركب أو المقنع، وهو ليس ناجماً عن إرادتهم، بل عن أسباب موضوعية تفرز هذه الظاهرة. فالأستاذ هنا منتج متميز لعوامل الاستلاب التربوي والاجتماعي والثقافي. وهو بذلك لا يتحمل مسؤولية جهله، لأن الفعاليات التربوية السلبية أفرغته من عناصر الإحساس بالوجود الذاتي الثقافي وبالكينونة الواعية لما حوله، ومما يجب عليه أن يقوم به في مهمته العلمية والأكاديمية. وهذا يعني أن الأكاديمي المصاب بداء الأمية الأكاديمية يعيش في حالة استلاب واغتراب شامل لمختلف أبعاد الوجود الثقافي والأخلاقي.

هناك زملاء لنا في الجامعة وفي كليات العلوم – كما يقول الحبيب الدائم ربي- يستنكرون العلم، ويرفضون نتائجه، ويسخرون من دعائه، ويذهبون إلى إطلاق مفهوم "الخرافات العلمية" على كثير من الحقائق العلمية والطبية الكبرى، مثل: خرافة الفيتامينات والفيروسات والجينات والتطور الطبيعي للأنواع، بل ويعتبرون غزو الفضاء "أكذوبة كبرى" ومهزلة علمية، ويؤكدون، بل يبرهنون بأدلتهم القاصرة أنه من المستحيل علمياً الوصول إلى القمر أو المريخ، وأن الوصول إلى هذه الكواكب لا يمكن أن يكون إلا للأنبياء والصدّيقين، ويستنكرون على زملائهم سرعة تصديق هذه الأوهام العلمية (ربي، 2019). ولعل كثيراً منهم قد اتخذ من الفتاوى التقليدية المضادة للعلم منهجاً، فذهبوا لرفض أقوال العلماء بأن الشمس ثابتة وأن الأرض دائرة، وأدانوا هذا القول واستنكروه بوصفه قولاً شنيعاً منكراً، وهاجموا من يقول بدوران الأرض حول الشمس، وحكموا عليه بالزندقة والكفر والضلال، وأوجبوا عليه التوبة، وهذا ما يبتئونه بين طلبتهم وتلامذتهم، ويرسخونه في عقولهم.

وهناك أكاديميون يحملون الألقاب العالية يهاجمون أينشتاين ونظريته النسبية، ويصفونه باليهودي الذي ملأ الأرض ترهات وخزعבלات وأوهاماً. وهناك من أساتذة العلوم والرياضيات الذين ما زالوا يزورون أضرحة الأولياء الصالحين طلباً للعافية والشفاء. وهناك رؤساء جامعات يزورون هذه الأضرحة ويقبلون جدرانها وأصنامها كما يفعل الجاهلون والأميون، والأدهى من ذلك أن بعضهم يقبل أيادي المشائخ ورجال الدين الأميين الذي لم يتعلموا في مدرسة ولا يحملون حتى شهادة ابتدائية. طبعاً يمكن كتابة مجلدات عن هذه الأنماط من الأساتذة الجامعيين الأميين الذي يحملون في ذواتهم مخزوناً أسطورياً من الأوهام، ويمتلكون القدرة على الترويج للأساطير ومعاندة المنطق العلمي ومحاربة العقل وأحكامه، كما يحاربون نتائج العلم الكبرى في الجاذبية والدوران.

وإنه لمن الخطورة بمكان أن تكون الجامعة متخمة بأنصاف المثقفين والأكاديميين الأميين الذي جعلوا من شهاداتهم ومناصبهم الأكاديمية سواتر يختبئون وراءها، ويخفون عيوبهم الثقافية والعلمية تحت ستار الأقنعة المزيفة من شهادات علمية لا صلة لها بالثقافة. وهي ظاهرة خطيرة يؤكد لها السعوي ويصفها بقوله: "تتعاضم هذه الإشكالية عندما يكون هذا النموذج الأكاديمي الأمي المقنع منتصباً إلى إحدى الجامعات فهنا

تكمن الخطورة، لأن الجامعة كمؤسسة أكاديمية، تعتبر مركزاً تنويرياً، وقوة استقطابية، متضمنة - أو هكذا يفترض - للمعنى الذي أنشئت من أجله وهو تشكيل ملامح الوعي العام، فإذا كان أحد المنتمين إليها بهذا المستوى المتدني، فهذا يعني أن ثمة تهميشاً لدور الجامعة، تقليصاً لفعاليتها، وتضيلاً للجغرافيا القيمة التي تحتلها، لأن الأستاذ هنا يبيت مصدرراً من مصادر تفسخ الوعي وإرباكه" (السعوي، 2004).

ويتناول المفكر الكبير فهمي جدعان هذه الظاهرة المخيفة بالنقد والرفض، وفي سياق هذا التناول يغمز من طرف خفي من قناة الأكاديميين العرب، ولا يعيرهم إلا قليلاً من الاهتمام، إذ لا يرى فيهم أكثر من حملة شهادات علمية براقة يضعونها كأقنعة مزيفة ليغطوا بها ضحالتهم الفكرية وجهلهم وأميتهم الثاوية في الأعماق، وقد جاء وصفهم في كتابه: (الطريق إلى المستقبل) بأنهم "يفرقون في شبر من الماء" (جدعان، 1996).

ويطلق الكاتب السعودي سلطان الحويطي على الأمية الأكاديمية للجامعيين العرب صفة "الجهل المتوهم علماً". ويؤكد على خطورتها المتنامية في المشهد الأكاديمي العربي العام، فيقول: أصبح "المثقفون" و"الأكاديميون" العرب - في جلمهم - قلاعاً حصينة استوطنها الجهل (الحويطي، 2021). وضمن هذه القلاع الحصينة يبحث كثير من الأكاديميين العرب اليوم عن المظاهر الخادعة والأوهام الأكاديمية المضللة لهم، وهي التي يمكن أن تتجسد في مكتب فخم أو في سيارة فاخرة، أو في حفل عامر، أو في وسام جديد، أو منصب تليد. وهذه الأوهام الأكاديمية كلها ترمز وتجسد حالة العدمية الثقافية والفراغ العلمي والتهاك المعرفي الثقافي عند الأكاديمي المصاب بداء الجهل والأمية الأكاديمية، وتشكل هذه الأوهام الخادعة والمظاهر الفارغة التي يوظفها الأكاديمي وسيلة من ضمن وسائل أخرى لإخفاء عجزه وجهله وأميته الراسخة.

فالأكاديميون الذين تنطبق عليهم أوصاف الأمية الأكاديمية يغلب أن يكونوا قد تخرجوا من جامعات مترهلة متهالكة، ودرسوا بمناهج التلقين وطرائق القرون الوسطى في التربية والتعليم، وهم الذين كانوا وما زالوا ضحية هذا التلقين الذي يعتمد المذكرات المنسوخة والأمالى البائسة التي تحرض الذاكرة دون العقل والنقل دون التفكير، وهم في كل الأحوال قد تشكلوا بطريقة سطحية هامشية لا عمق فيها ولا ثقافة حقيقية أو تحريضا ذهنياً. هؤلاء الأكاديميون الأميون الذين ينتشرون في جامعاتنا انتشار النار في الهشيم يقدمون لطلبهم معلومات مغلقة مشوهة متشعبة بديماغوجيات أسطورية متوهمة، وهذا لأنهم لا يملكون في حقيقة الأمر الحد الأدنى من الإعداد الفكري البيداغوجي الذي يمكنهم من أداء دورهم التنويري المفترض. وهذا الوضعية القائمة تشكل تهديداً خطراً على الحياة الأكاديمية وتدميراً ممنهجاً للعلم والمعرفة والثقافة في مجتمعاتنا البائسة.

8- الخاتمة:

يعتقد كثير من الأكاديميين، إن لم يكن معظمهم، أن الحصول على الشهادات العلمية العالية يمنح أصحابها مشروعية الانتماء إلى النخبة الأكاديمية المثقفة، وفي هذا الأمر مغالطة كبيرة جدا تقوم على وهم العلاقة بين الشهادة العلمية والثقافة، إذ لا يمكن للشهادة مهما علا شأنها، أو بلغت درجتها، أن تمنح صاحبها شرف الانتماء إلى الثقافة أو إلى النخب الثقافية في المجتمع. فالشهادة خطوة أولية مساعدة قد تفتح لصاحبها سبل الارتقاء في مدرجات الحضور الثقافي، كما أنها قد تكون عائقا كبيرا – وهذا ما يحدث في الأغلب – لحاملها من الوصول إلى أبراج الثقافة والمعرفة العليا، وذلك لأن اعتقاد حامل الشهادة بأنه قد وصل إلى غاية العلم يولد في نفسه كبرا وجهالة ما بعدها جهالة، فالحصول على الشهادة يدفع أصحابها إلى الاستكانة والخلود إلى حصن الشهادة العلمية، فيتوقف عن الجهد والتحصيل والبحث العلمي والانصقال الثقافي، ومع الزمن يتراجع المستوى المعرفي والثقافي لحامل الشهادة إلى حالة من الضحالة الفكرية والعدمية الثقافية. وما يؤسف له أن هذا الوهم "الشهادتوي" يهيمن على أصحاب الشهادات كما يهيمن في الوقت نفسه على عقول الناس وتفكيرهم، وذلك لأن مجرد حصول أحدهم على شهادة الدكتوراه، يحمل الآخرين على الاعتقاد أن صاحبها قد بلغ شأنًا عظيمًا في مجال الفكر والثقافة والمعرفة.

لقد بينت دراسات الأمية أن أي متعلم يتوقف عن التعليم ينحطّ مستواه التعليمي حتى أدنى الدرجات وصولاً إلى الأمية، وهذا ما يتجلى واضحا في قول ابن قتيبة عندما يقول: "لا يزال المرء عالما ما دام في طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد بدأ جهله". فحملة الشهادات الثانوية وغيرها عندما يتوقفون عن المتابعة والتحصيل لفترة طويلة ينسون حتى الأحرف الأبجدية ويعودون من جديد إلى صفوف الأميين. وتشكل هذه العودة السلبية أحد عوامل انتشار الأمية في العالم. وهذا يعني أن التوقف عن التحصيل يشكّل عاملا من عوامل ارتفاع مستوى الأمية الأبجدية أيضا، وهذا ينسحب أيضا على المسألة الثقافية، فمن لا يتابع التحصيل والكّد الثقافي معرض باستمرار للعودة إلى نقطة البداية التي تتمثل في حالة الجهالة والعدمية.

إنّ الثقافة معركة مستمرة يخوضها المثقف في مواجهة جهله، من أجل خفض مستويات الجهالة الكامنة في خلده. لقد علمونا في جامعاتنا الغربية التي تخرجنا منها هذه الحكمة التي تقول: إن الحصول على الشهادة، شهادة الدكتوراه، هو نقطة البداية في رحلة العلم والمعرفة، وردّدها مرارا وتكرارا على مسامعنا كي لا يأخذنا العُجب بأنفسنا عند حصولنا على الشهادة المنتظرة؛ كان أساتذتنا يقولون لنا عندما تحصلون على الشهادة الكبرى، عليكم منذ لحظتها أن تبرهنوا على أنكم تحملون هذه الشهادة بشرف، والشرف هنا سيكون بالعمل والبحث والكد والإنتاج والمغامرة الثقافية، ومن غير ذلك فإنكم تحكمون على أنفسكم بالفراغ والعدم وعدم الأهلية، ثم يقولون لنا: أثبتوا للآخرين أنكم تستحقون ما حصلتم عليه من شهادات عليا.

وهذا ما ذهب إليه عميد الأدب العربي طه حسين، بقوله، لحظة حصوله على شهادة الدكتوراه: "الآن بدأت". وما كان لطه حسين وغيره أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من علم ومعرفة وحضور ثقافي كبير لو اكتفوا بمهابة شهاداتهم العلمية وعظمة درجاتهم الأكاديمية، ولكنهم وظفوا أنفسهم وقدراتهم على مدى السنين في

العمل الفكري والعلمي حتى استطاعوا أن يصقلوا أنفسهم وأن يبلغوا ما بلغوه من علم ومعرفة، وما حققوه من إنجازات ثقافية على مدى حياتهم القصيرة. فالعلم كما يقال لا يعطيك بعضه إن لم تعطه كلك، وهذا يعني أن الثقافة معادلة خطرة تقتضي من طلبتها نوعا من التبادل، فالثقافة تقول أعطني كلك سأعطيك بضعا مني، وهو شرطي المطلق. وعلى هذا النحو يتشكل المثقف بالمشاورة والصراع والتحدي والنضال اليومي في مجال العلم والمعرفة.

وجاء في التراث أنه قيل للصحابي عبد الله بن عباس: كيف حصلت على هذا العلم؟ قال: "بتوسد رداي في القيلولة، والريح تَسْفُ على وجهي، وتهب عليه من الرمل ومن وهج الصحراء ثلاثين سنة" (أبو غدة، 2009، 376). وقيل لعطاء بن أبي رباح¹: "كيف حصلت على هذا العلم؟ قال: بتوسدي فراشي في المسجد الحرام ثلاثين سنة". أي إنه لا يعرف بيته ثلاثين سنة، وهو يطلب العلم. وأحدنا يدخل في الكلية سنتين أو ثلاثاً ثم يخرج وهو جاهل، ثم يرى أنه إمام الدنيا، وحافظ العصر، وخاتمة المجددين!! (القرني، 2020). ويروي عبد الفتاح أبو غدة في كتابه المشهور (صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل) قصصا وحكايات عن التضحيات الكبرى للعلماء بالنفس والمال والزمن في سبيل تحصيل العلم والمعرفة (أبو غدة، 2009). ورحم الله سقراط عندما كان يردد شعاره المشهور "إنني أعرف شيئا واحدا وهو أنني لا أعرف شيئا"، فأين نحن اليوم من هؤلاء المفكرين والباحثين والرحالة والعلماء الذي قضوا حياتهم بكل تفاصيلها في العمل والكد والبحث والعمل في التحصيل العلمي والثقافي؟

وحال أساتذتنا اليوم، كما يبدو، حال هؤلاء الذين اعتمدوا على ما حصلوه من شهادات واكتفوا بما حققوه من ألقاب وحن وقت الحصاد، حان وقت الحصول على المكانة والسيادة والمواقع والمسؤوليات والمكافآت، وهم بذلك، ومع الزمن، يرتدون إلى ما كانوا عليه من أمية وجهل وجهالة، فتتعاضم أوهامهم مع الزمن، وتتراكم في أنفسهم مشاعر الاستعلاء، حتى لا يبقى في أعماقهم سوى الفراغ الثقافي والجهل المعرفي؛ لأن الجهل يتعاضم بالإهمال بنفس الدرجة التي تتعاضم فيها المعرفة بالجد والعمل والكسب والتضحية. ومن هنا نقول على وجه التأكيد بأن الشهادة الجامعية والشهادات العليا ليست نهاية المطاف المعرفي، بل هي البداية والخطوة الأولى نحو العلم والمعرفة، أو نحو الجهل والجهالة بمعانها المختلفة.

وفي البحث عن أسباب ظاهرة الأمية الثقافية يرى سامح عبود: "أن هؤلاء الأذكيا والمتقنين والعلماء إما أن لهم مصلحة فيما يدعون، أو أن ثمة عيبا ما في طريقة تفكيرهم أو خلا ما في طريقة تعلمهم وثقافتهم، أو أنهم شخصيات مأزومة نفسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا. ولذلك تجد راحتها وحل مشاكلها في الإيمان بالخرافات والأوهام والهرب إلى دفاء الخيال، والانغلاق حول ذواتهم المتعبدة والقلقة هربا من وطأة الواقع المرعب والحياة القاسية، أو أنهم أشخاص يجدون سهولة في أن يجمعوا في آن واحد بين العقل العلمي الموضوعي والعواطف الوهمية الذاتية، أو أخيرا هم يعبرون بشكل غير مباشر عن الأزمة الحضارية

1 - أبو محمد عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان، فقيه وعالم حديث، وهو من الفقهاء والتابعين في القرن الأول والثاني الهجري.

للرأسمالية في طور هبوطها التاريخي، والتي أخذت العقول المثقفة والمتعلمة للطبقات السائدة فيها تتبنى المواقف غير العلمية بعدما كانت تأخذ بالمواقف العكسية في لحظة صعودها التاريخي" (عبود، 2002).

ومع أننا نرفض التفسيرات الأنوية التي تحيل هذه الظاهرة إلى عوامل سيكولوجية، فإننا نصرّ على تحليل هذه الظاهرة تعليلاً موضوعياً يستند إلى العوامل والمتغيرات التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بعملية التشكل الأكاديمي لأساتذة الجامعة ضمن منظومة متكاملة من الظروف والعوامل والمتغيرات التي أفرزت هذه الظاهرة وأدت إلى ترسيخها وانتشارها وهيمنتها في الأكاديميات العربية المعاصرة.

فالأمية الثقافية تتحرك عملياً ومنهجياً في عدة فضاءات سياسية واجتماعية وثقافية وحضارية. ونزاع في هذا الكتاب تناول مختلف هذه الفضاءات بما تنطوي عليه من متغيرات لتحليل هذه الظاهرة بالعودة إلى عواملها الموضوعية الحقيقية.

ويغلب على ظننا أنّ الأمية الأكاديمية لا يمكن أن تنجم عن تقصير "ذاتاني" مشخصن للأكاديمي، ذلك أنّه، بما ينطوي عليه من قدرات وإمكانات، يتشكل على منوال الظروف الثقافية والتاريخية التي أحاطت به من مرحلة الطفولة، وفي ظلال التعليم في مختلف مراحلها وضمن صيرورة الظروف الثقافية والتراثية التي تهيمن في المجتمع. وضمن هذه الرؤية يمكن أن نتحدث عن متغيرات مدرسية تربوية، ثم عن متغيرات ثقافية وأخرى سياسية واجتماعية متعددة. وتجتمع هذه المتغيرات في تفاعلها لإنتاج ذهنية الأستاذ الجامعي بما هو عليه من محاسن ومساوئ أكاديمية.

إنّ العوامل التربوية عديدة وهي تعتمد حركة دائرية منتجة لما يسمى بالأمية والجهل الأكاديمي. فالأستاذ الجامعي لا يسقط إلى العمل الأكاديمي من علّ، بل هو نبت طبيعي نما وترعرع في ظل الظروف التربوية والثقافية التي أحاطت به منذ طفولته حتى صيرورته أستاذاً جامعياً. ونظامنا التربوي التلقيني، فيشكل المنبت التربوي للأكاديميين العاملين في الجامعات العربية، ومثل هذا المناخ يترك انطباعات التي لا تمحى في سيكولوجية الفرد وتكوينه العلمي. وكما نعرف أنّ النظام التربوي برمته من الروضة إلى الجامعة يحيي طقوس التلقين بمفرداته التسلطية المدمرة للعقل. وهو نظام "يزكي أسباب النجاح الدراسي لطالب العلم في حفظ واستعادة المعلومات دون الاهتمام بمضمونها، ويحارب الإبداع ويقتل المبادأة، ويضع العقل في زنانات الجمود والسقوط والانحدار. واستطاعت هذه الأنظمة، كما تفعل اليوم، تخدير العقول وتمدير كل أدوات الفهم والنقد والتحليل والتساؤل والاستقراء والفهم. ومن هنا نشأ المناخ الذي هيا هذا الجمود العقلي والذهني للفرد وإن يكن أستاذاً جامعياً" (العدل، 2006).

وفي المدرسة نجد غالباً نمطاً من الثقافة التي تحقر القيم الثقافية الحقة وتقلل من شأنها وترفضها على أنها موبقات وفجور ومكفرات تعمل على تدمير الأخلاق والقيم. فالموسيقا حرام، والشعر والرياضة إفاك وفجور، والرواية والأدب تشجيع على الفجور، والخيال كذب ودجل، والمسرح بما فيه كذب وتقذيف في المجهول. وهذا يعني أنّ مدارسنا ترفض عملياً كل الجوانب المضيئة في الثقافة الإنسانية مثل الموسيقا والقصة والمسرح والأدب والشعر والرسم والنحت والتصوير، وينظر إلى كل هذه السمات والمظاهر بوصفها مدعاة للكفر والزندقة والمجون. وهي العوامل التي تشيد الشخصية الإنسانية وتجعل من الإنسان إنساناً.

وضمن هذا الكفر والتكفير بالأدب والشعر والموسيقا يولد التوحش الثقافي ويتخلى الإنسان عن أجمل ما يمكن للنفس الإنسانية أن تكونه من جمال وأنسنة وإبداع وقيم أخلاقية. وفي هذه الأجواء ينشأ ويترعع الأستاذ الجامعي فتموت مشاعره الحسية وحسّه الأخلاقي وذوقه الفني دون أن يبقى فيه سوى قليل من الصلف والعجب والغرور الأجوف، والقدرة على المداهنة والمراوغة في مجتمعات أسقطت عنها وشاح الجمال وارتدت أقنعة الجهل والمداهنة والمناورة. فلا غرابة أن نجد هذا الأكاديمي وقد انبرى يدافع عن الجهل وتكريس الأوهام في نفوس الناشئة والشباب. إنها دورة تربية يقع فيها الجميع، جميع أفراد المجتمع، ولا تستثني أحدا إلا من شاء ربك.

وتأتي العوامل الثقافية التي تهيمن في المجتمع وتقمع كل أشكال المبادعات وكل أنماط التفكير الحر، وهي تشكل مناخا مناسباً لانتشار الخرافات والأوهام والعدمية الأخلاقية والفكرية. والعقليات السائدة في هذه الثقافة تحرض الفرد وتفرض أنماطا من التفكير التي تصيب العقل في مقتل، فتأتي على كل أشكال العقلانية والتفكير الحر لتجعل من الفرد مجرد فرد في القطيع المبرمج على الطاعة والخنوع ورفض كل أشكال العقلانية والحرية العقلية. وفي هذه الأجواء أيضا يتشكل الأستاذ الجامعي بوصفه فردا في المجتمع وواحدا في قطعانه المترامية في فضاءات الوجود الإنساني. ومن هنا نرى أن الأستاذ الجامعي قد تمّ ترويضه وتطويعه ثقافيا قبل حتى أن يعرف الجامعة والمدرسة، فتتصلب الآراء وتتكاثر في عقله المطلقات وتتمكّن من ذهنه الخرافات والأساطير. ومن هنا تأتي الفضاءات الثقافية لتقوم بعملية التدمير الممنهج للعقل والعقلانية في الفرد الذي سيغدو أستاذا جامعيا يمارس دوره لاحقا في عملية إنتاج الجهل والأوهام.

وفي هذا الفضاء تموت في نفس الأكاديمي المستقبلي كل الأحاسيس النبيلة المتعلقة بالمطالعة والقراءة والبحث والتقصي، فإذا هو يرفض الموسيقى والرياضة والحب والجمال والشعر والأدب التي تأخذ مكانها في الثقافة التقليدية بوصفها موبقات وفجورا وعدمية أخلاقية يحاسب عليها الفرد ويعاقب. وفي الوقت نفسه فإن الفرد في القطيع سيكون دائما مكتفيا بذاته القطيعية، فلا يستطيع أن يرى بعينه خارج منظور القطيع الذي نشأ فيه وترعع. ومن ثمّ، وفيما بعد الحصول على الشهادة والمركز، ينبري الأكاديمي للدفاع عن عقلية القطيع ثم يعمل لاحقا على ترسيخها بكل ما فيها من مغالطات وأوهام وأسقام، ويتحول إلى كائن رسولي يبشر بالخوف والجهل والعمى الثقافي الذي تمثله في دائرة المدرسة تارة، وفي فضاء القطيع الاجتماعي الثقافي تارة أخرى (العدل، 2006).

وفي الجامعة تكتمل القضية، إذ تضرب مطارق البؤس العقل الثقافي للطالب فتدمر ما بقيت له من تطلعات ثقافية، إن كان في الوجدان من بقية. وترتسم الجامعة في صورة حفظ وتلقين وسعي للحصول على الوظيفة والشهادات، وهكذا تكون الجامعات قد أصبحت مصانع حقيقية للجهل والتلقين فغابت فيها قيم المعرفة والمثابرة، وغارت فيها المعاني الأخلاقية بما تنطوي عليه من فساد دائم وإفساد مستمر: التلقين، السرقات العلمية، الغش، الشهادات المزورة، الأستاذ القطيعي، المقررات العرجاء، التطبيع السياسي، والترويض العقائدي، الأيديولوجيات الرهيبة، والأوهام الكبيرة والفساد الأكاديمي الخ... كل هذه الأمور تشكل الفضاء الذي يعمل على تشكيل شخصية الأستاذ الجامعي المستقبلي، الذي سيكون منتجاً ومنتجاً

لثقافة الأكاديمية التي تلقاها في ثقافة القطيع الجامعية. حتى إننا قد نجد الأستاذ الذي لا يقرأ كتاباً خارج تخصصه، ويرفض أن يحضر حفلة موسيقية واحدة في تاريخه الأكاديمي، ويرى أن الموسيقى كفر وإلحاد وزندقة والمسرح وبالأخلاق، ويتصور أن المتاحف مكان يحضره الأفاكون المنحرفون، وهذا كله يعني أن الأستاذ الجامعي قد فقد روحه الإنسانية وقدرته على تذوق الفن والحياة والموسيقى والحب والجمال، ولم يبق له من إنسانيته سوى صراخ الطلبة وبقية دفاتر وأقلام باهتة مشوهة الملامح، ومذكرات يتلوها على طلبته آناء الليل وأطراف النهار. وفي الجانب الآخر من هذه الحياة الجامعية التي يجب أن تشكل للطلبة تنويراً يتم تشكيل العقول فيها ظلامياً، فالغالبية من أساتذتنا يتبنون شعارات مضادة للعقل والفلسفة وفق المبدأ المستهلك: كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، أو وفقاً للشعار الظلامي: كل من تفلسف تمنطق ومن تمنطق تزندق وكل زندق في النار. وهكذا، وفي هذه الجامعات تعلن الحرب على العقل والعقلانية والكرامة الإنسانية. وفي هذه الأجواء الموبوءة ينشأ الطالب ويتشكل عقله. وعندما يجتاز الاختبارات ويحظى بالشهادات ويرتقي أستاذاً جامعياً فلا ريب أن سيكون منتجاً بامتياز للثقافة التي شكلته وللجامعة التي أنتجته.

وفي هذه الأجواء من إنتاج وإعادة إنتاج الثقافة الأكاديمية والثقافة السائدة في المجتمع، وهما في توافق كلي، يتم إنتاج الإنسان وإنتاج الأستاذ الجامعي أيضاً الذي يتحول إلى ربان السفينة في عملية إنتاج وإعادة إنتاج للوهم والجهل والخرافات والأساطير، دون أن يدري بقدرته التدميرية، ودون أن يعرف حتى مدى التأثير السلبي الكبير الذي يحدثه في طلبته والأجيال. والمشكلة كما أسلفنا تكمن في أن الجهل المركب هو جهل جاهل لا يدري أنه يجهل.

في هذه الأجواء لا غرابة إذاً في أن تخرج جامعاتنا طلبة سيئ التاهيل كما يقول أبو زينة، ذلك أنّها جامعات اغترابية مغتربة استلابية مستلبة منتجة للجهل والأمية، والفاعلون فيها أيضاً منتجون للجهل ونتاج لعملية هذا التجهيل الأكاديمي الذي يأخذ مداه طيلة المراحل الجامعية العليا بعد أن يكون قد ترسّخ في المراحل الدراسية ما قبل الجامعية. وهذا يعني أننا في جامعاتنا نعاني من غياب الأستاذ التنويري الذي يمتلك أدوات النقد والتفكير الحرّ، وإن وجد في جامعاتنا، فإنه كالصدف البحرية التي يصعب أن تجدها في قيعان البحار وشواطئ الأنهار. " وثمة فارق أكيد بين طالب يتلمذ على مفكر متفتح العقل، واضح المنهج والجدية في توليد المعرفة الجذابة وتحريض العقل، وبين آخر يجلس إلى أستاذ بلا هيبة، يُلقى عليه منهاجاً محفوظاً عفا عليه الزمن، ويكرره طوال عقود من عمله في بعض الأحيان، ويجهل قطعاً أين وصل العالم في الحقل الذي يُفترض أنه متخصص فيه" (أبو زينة، 2012).

هكذا نخلص إلى أنّ الأمية الأكاديمية، أو ما يمكن أن نسميه الجهل المقنع أو "الجهل المتوهم علماً" قد أفضى بنا إلى الوقوف على أنّ معظم الأكاديميين العرب، الذي كان يُفترض أن يعوّل على علمهم وحكمتهم ورجاحة عقولهم في الأزمات وفي المنعطفات التاريخية، قد أصيبوا بالجهل الأكاديمي، أو بالمعرفة المتوهمة علماً. وقد بينت التجارب المرعبة، التي شهدتها المنطقة العربية، ولاسيما في سوريا ولبنان واليمن وليبيا وغيرها من البلدان المنكوبة، أن كثيراً من الأكاديميين انحدروا إلى الدرك الأسفل من السلوك الغرائزي

الطّائفي والعرقّي والمذهبي الأرعن، وانضمّوا إلى القطيع الذي ينوء بأثقال التخلّف والجهل. ولم يستطع كثير منهم أن يُخفّوا هذا التدفّق السادي المهووس والمدجن بقيم التخلّف والسقوط في مستنقع الأوهام النزوية الماضية التي تجد صداها في أعمق طبقة من طبقات الوعي والوجدان، فانضمّوا إلى القطيع يردّدون أناشيد التعصّب، ويتمايلون على إيقاع التمذهب، ويهزجون بكل خرافات الماضي وأباطيل التّقاليد التي لا يمكن أن تصمد أمام العقل والمنطق والبرهان.



المراجع:

- 1- أبو رمان، محمد (2010). من سرق الجامعة، موقع خبرني، لتاريخ: 27-09-2010 .
<http://bitly.ws/9rC9>
- 2- أبو زينة، علاء الدين (2012). أين الأكاديميون؟! الغد، فبراير 16, <http://bitly.ws/dC452012> .
- 3- أبو زينة، علاء الدين (2013). أيّ أستاذ جامعة...! الغد، 31/3/2013 <http://bitly.ws/djVj2013> .
- 4- أبو غدة، عبد الفتاح (2009). صفحات من صبر العلماء على شذائد العلم والتحصيل، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- 5- أبو هاشم، عبد اللطيف زكي (2005). ماذا جنى علينا الدكاترة.. العلاقة بين أمية الأكاديمي ولا أكاديمية المثقف، 2/8/2005 <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2005/08/02/26021.html> .
- 6- أحمد، جهاد (2018). رغم تزايد الأكاديميين.. «المثقف الحقيقي» مهدد بالانقراض، الاقتصادية، الخميس 14 يونيو 2018 http://www.aleqt.com/2018/06/14/article_1404131.html .
- 7- إخوان الصفا (2011). رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد 1، ط 3، بيروت: دار صادر.
- 8- آدم، محجوب (2017). الواقع الثقافي: أمية ثقافية عالية بين طلاب الجامعات العربية، التحرير، 03 أبريل 2017 <https://www.altaher.com/archives/2022017> .
- 9- براقوي، أحمد (2018). الحاجة إلى الأكاديمي المثقف، لا إلى الأكاديمي الصنم!، حفریات، 01-2018- <https://www.hafryat.com/en/node/108331> .
- 10- بوسريف، صلاح (2016). المثقف الجامعيّ أو أسرى كَهْف أفلاطون، القدس - يوليو - 2016. 2016. <http://bitly.ws/9rC6>
- 11- تركماني، عبد الله (2010). الأنظمة العربية وتكريس ثقافة إقصاء الآخر وعزله، القدس العربي، لندن 2010/5/6 .
- 12- الجابري، محمد عابد (1988). تكوين العقل العربي، الجزء الأول نقد العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- 13- جدعان، فهمي (1996). الطريق إلى المستقبل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 14- جنابي، هاتف (2005). الأمية الثقافية في العالم العربي، إيلاف، الثلاثاء 13 سبتمبر 2005 . <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2005/9/90086.html>
- 15- الجيلالي، كرايس (2020). القراء الجدد وإشكالية الجهل المؤسس، روافد بوست، 1 يوليو 2020 . <https://www.rawafidpost.com/archives/10465>
- 16- الحويطي، سلطان (2021). الجهل المٌتوهم علماء، صحيفة صدى تبوك الإلكترونية، 31/5/2021 . <https://sada-tabuk.com/articles-action-show-id-1652.htm>
- 17- ديب، دلال ذهب (2019). زمن فك الحرف ووصل عصر "الأمية الثقافية"، اللواء، 27 شباط/فبراير 2019 <http://bitly.ws/9rC4> .

- 18-ربي، الحبيب الدائم (2019). ما يشبه الفضيحة، المنار الثقافية الدولية يوليو 08, 2019 .
https://almanarjournal2.blogspot.com/2019/07/blog-post_102.html
- 19-ربيع، محمد عبد العزيز (2018). تأملات في الإشكالية الثقافية: محنة الثقافة العربية، عمان: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.
- 20-الزاوي، أمين (2018). التوحش الثقافي، العرب، الأحد 30/09/2018 . <http://bitly.ws/cfRv-30/09/2018>
- 21-السعوي، عبد الله بن محمد (2004). الجهل المقتنع: رؤية من الداخل، الجزيرة، العدد 12631، 2004/7/29 <https://www.al-jazirah.com/2007/20070429/ar2.htm>
- 22-الشهاوي، أحمد (2019). أهل الجهل، المصري اليوم، 2019/2/14 .
<https://www.almasryalyoum.com/news/details/1370206>
- 23-عائض بن عبد الله (2020). دروس للشيخ عائض القرني: مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، الدرس - 398 . <http://islampost.com/w/amm/Web/1539/520.htm>
- 24-عبد الغني، مصطفى (2018). الأمية الثقافية والرقمية، الأهرام، السنة 142، العدد 47901، الاثنين 12 من جمادى الأولى 1439 هـ 29 يناير 2018 .
- 25-عبود، سامح سعيد (2002). تقدم علمي تأخر فكري: فيض المعرفة اللامتناهي، الحوار المتمدن-العدد: 331، 2002/12/8، شوهده 2020/2/15 :
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=4261&r=0>
- 26-القفاري، عبد الله (2018). الشهادات العلمية لا تصنع مثقفاً!!، العربية، 23 يوليو 2018 .
<http://bitly.ws/dFtD>
- 27-محرر البيان (2015). التلقين منهجية طغت في الجامعات العربية فقتلت الابتكار والإبداع، البيان، استطلاع الرأي، التاريخ: 02 أبريل 2015، - <https://www.albayan.ae/five-senses/culture/2015-04-02-1.2345328>
- 28-النجار، خالد سعد (2015). أزمة الثقافة العربية المعاصرة، موقع إسلام ويب، تاريخ النشر: <http://bitly.ws/9rC8> 2015/10/04
- 29-Hirsch, E.D., Jr. (1988). Cultural Literacy: What Every American Needs to Know." New York: Vintage

**الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإبستمولوجية:
"قراءة فلسفية"**

**Islamic political thought in the medieval age and
epistemological rupture**

أ. د. محمود محمد علي

**كلية الآداب
جامعة أسيوط**

mahmoudali@aun.edu.eg



الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإبستمولوجية: "قراءة فلسفية"

أ.د. محمود محمد علي

ملخص:

سعيًا في هذا الفضاء إلى الإجابة عن سؤال رئيس وهو: هل هناك قطيعة إبستمولوجية لتفسير الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط؟ وقد مكنتنا هذه الدراسة من الكشف عن وجود قطيعة إبستمولوجية تبينًا معالمها بوضوح عبر تتبعنا لمراحل التفسير الإبستمولوجي، والمتمثلة في: المرحلة الوصفية، والمرحلة التجريبية، والمرحلة الاستنباطية، بيد أن النتائج التي أسفرت عنها الدراسة أثبتت في نهاية الأمر بأن هذه القطيعة منقوصة لكونها لم تتخلّ نهائيًا عن التمسك بآليات الفكر السياسي السابق على الفكر السياسي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: القطيعة الإبستمولوجية- الفكر السياسي الإسلامي - المراحل الارتقائية - الميكافيلية

Abstract

The current study seeks to reveal a main question, which is: Is there an epistemological rupture in the interpretation of Islamic political thought in the medieval age, and we have clearly revealed the features of that rupture, by revealing the stages of the epistemological interpretation, represented in: the descriptive stage, the experimental stage, and the deductive stage, however The results eventually revealed that this rupture has become incomplete because it has not completely abandoned adherence to the mechanisms of political thought that preceded Islamic political thought.

Keywords: epistemological rupture - Islamic political thought - evolutionary stages- Machiavellianism.

1- تقديم:

مازلت أوّمن، ربّما أكثر من أيّ وقت مضى بحكم تخصّصي في فلسفة العلم، بأنّ مفهوم القطيعة الإستمولوجية هو النّقلة الكيفية من إطار معرفي إلى إطار آخر. على أنّ هذا المفهوم لا يعني القطيعة المطلقة والتّامة، ذلك أنه لا يمكن تصوّر أنّ خيط التّطوّر ينقطع أو يتجمّد عند لحظة معيّنة من التّاريخ، بل إنّ القطيعة المعرفية في مفهومنا هي منعطف ثوريّ ننقل بموجبه من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدّمة يفتح فيها طريقٌ كان مسدوداً، أو كان يبدو مسدوداً لفترة طويلة. لقد تحركّ العلم والفلسفة واللاهوت، أي الأطر المعرفية كلّها، في العصر القديم حول النّظام الفلكيّ الذي شيّده "بطليموس" منذ ما يقارب الألفي سنة، والذي يقول إنّ الأرض هي مركز الكون، إلى أن جاء "كوبرنيكوس" (1472-1543)، وقلب نظام الكون، وقال بحركة الأرض حول الشّمس، فدخل بذلك علم الفلك منعطفًا جديدًا. وقد كان العالم القديم يعتبر الأجرام السّماوية كائنات روحانية، تختلف عن عالم الأرض، أي عالم الفساد، فجاء جاليليو (1546-1642) وأكّد ماديّة الأجرام السّماوية، وقضى على تصوّر تقسيم العالم إلى عالم روحانيّ علويّ وعالم سفليّ ماديّ فاسد. بل وخرج بنظرية "كوبرنيكوس" من حيّز الرياضيات إلى حيّز الوجود الطبيعيّ وأثبتها تجريبياً من خلال تلسكوبه الفلكيّ الذي اكتشف به عدداً من النّجوم وهضاب القمر ووديانه. ولقد اهتمّ جاليليو بالبحث عن العلاقات التي تربط بين الظواهر وترك جانباً (البحث عن المبادئ والأسباب الميتافيزيقية التي استحوذت على الفكر القديم، وبذلك أحدث قطيعة بين الفكر الجديد والفكر القديم، قطيعة لم يعد من الممكن بعدها العودة إلى أساليب التّفكير القديمة والتّصورات الأرسطية والوسطوية التي كانت تشكّل أساس العلم والمعرفة)¹.

كما تعني القطيعة أيضاً الانتقال الجذريّ من تصوّر خاطئ أو قاصر إلى تصوّر آخر يفتح الطّريق أمام معرفة موضوعية، وليس من الضّروريّ أن يكون صحيحاً مائة بالمائة. فما فعله "فرويد" مثلاً في علم النّفس يعتبر نقلة كيفية بمعنى القطيعة مع كلّ التّصورات القديمة حول النّفس الإنسانيّة، وإن كان علم النّفس ذاته لم يقف عند تحليلات "سيجموند فرويد" (1856—1939) ولم يتجمّد حيالها. كما أنّ الانتقال من جاليليو إلى نيوتن ومن "نيوتن" إلى "أينشتين" لم يكن انتقالاً هادئاً ولا معبداً، بل كان انتقالاً كفيئاً، أو قطيعة معرفية جعلت بريق القديم أقلّ لمعاناً مما يقدمه الجديد. فالقطيعة الإستمولوجية التي أحدثها "أينشتين" و"ماكس بلانك"، هي قطيعة لعلم "نيوتن" و"جاليليو"².

إنّ القطيعة المعرفية التي نتغيّاها في هذه الدّراسة ليست هي القطيعة التي أخبرنا عنها بعض الباحثين بأنّها ذلك "... التّغير الجذريّ الثوريّ، بحيث لا نجد أيّ ترابط أو انفصال بين القديم والجديد، (وإنّ) ما

1- أنظر عبد الهادي عبد الرحمن: الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإستمولوجية، دراسات عربية، العدد1، السنة السابعة والعشرون، تشرين الثاني، نوفمبر، 1990، ص 54-55.

2- المرجع نفسه، ص 55.

قبل وما بعد، يشكّلان عالمين من الأفكار كلّ منهما غريب عن الآخر¹، وإنّما هي القطيعة التي تعني التّعير عن التحوّل الواعي والهادف في مجال العلم والمعرفة العلميّة، حيث لا تمارس القطيعة عملها من خارج العلم، بل من داخله، ذلك أنّ العلم في تطوّره ينشئ القطيعة من أجل المراجعة والتّقدّم المستمرّين لأسس ومناهج ومفاهيم وتصوّرات العلم أو المعرفة العلميّة السابقة. وهنا يمكننا القول إنّ القطيعة ليست نبتة غريبة عن حقل العلم أو المعرفة العلميّة، إنّما هي نبتة أصيلة، تنبع أصلاتها من داخل العلم ذاته، لأنّها تدعم وتقوّي العلم وتدفعه للأمام عن طريق التّقدّم والمراجعة، وإعادة البناء المستمرّ له. لهذا فإنّنا نستخدم القطيعة هنا بالمعنى الذي أخبرنا عنه أحد الباحثين بأنّه:" إعادة بناء ماضي العلم والمعرفة العلميّة لا من أجل مهاجمة ونقد العلم والمعرفة العلميّة ذاتها؛ بل من أجل تأسيس حاضر العلم وتقدّمه في المستقبل، وبالتالي تكون القطيعة هي التّجاوز النّشط المسئول للماضي، والمبدع الخلاق للحاضر، فلا تعود اللحظة تكراراً كمياً للتّاريخ بل هي عمل دؤوب، إنجاز الحداثة، بل الجدّة"².

وهذا المفهوم للقطيعة الإبيستمولوجية هو نفس ما نادى به أستاذنا الدكتور "حسن عبد الحميد" حين ذهب إلى أنّها "لا تعني هنا الحدّ الفاصل الزّمني اللّحظي، أو هذا التّغيّر السّريع الذي ينتج عنه أمر جديد كلّ الجدّة، بل عبارة عن مسار معقّد ومتشابك الأطراف، تنتج عنه مرحلة جديدة ومتميّزة في تاريخ العلم"³. وتكمن القطيعة الإبيستمولوجية كما أكّد بعض الباحثين" في هذا الطّابع الجدليّ الذي يطبع تاريخ العلم، فلا يمكن أن نتخيّل وفقاً لهذا التّعريف تاريخاً للعلم تنقطع فيه الصّلة بين ماضيه وحاضره، ومن ثمّ لا تفهم القطيعة إلّا على أرضيّة من الاستمراريّة والاتّصال؛ علاوة على أنّه لا يوجد تقدّم قائم على قطيعة كلية لكلّ ما سبقه، فليس ثمّة قطائع نهائيّة جذريّة بين حاضر العلم، والذي يمثّل أعلى مرحلة يصل إليها التّقدّم العلميّ، وبين ماضيه، بل توجد قطائع بمعان معيّنة بين فيزياء جاليليو، وفيزياء نيوتن، أو بين نظريّة النسبيّة لأينشتاين والميكانيكا النيوتونيّة. إنّها قطائع تصويبيّة تحاول حلّ المشكلات التي عجزت النّظريّة السابقة عن حلّها. وإنّ وجود حصيلة من الإخفاقات المعرفيّة النّظريّة في مجال ما من مجالات العلوم، ووجود سلسلة من العوائق المعرفيّة التي تؤدي بدورها إلى هذه الإخفاقات والعوائق يأذن بوجود قطيعة معرفيّة تعني في هذا السياق، التّحول الإبيستمولوجي في هذا المجال أو ذلك من مجالات العلوم الطبيعيّة. ولا يتمّ هذا التّحول بطريقة جذرية؛ بمعنى أن يستوعب تدريجيّاً، الإسهامات المعرفيّة

1- أنظر د. محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، الجزء الأول "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1994، ص 37.

2- أنظر د. يمني طريف الخولي: القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر: مناقشة، التراث والتجديد نموذجاً " ضمن كتاب: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر: الفكر العربي علي مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1995، ص 240، وأنظر خالد قطب: نفس المرجع، ص 85-86.

3- أنظر د. حسن عبد الحميد: التفسير الإبيستمولوجي، لنشأة العلم الحديث، ضمن دراسات في الإبيستمولوجيا، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1992، ص 187.

والاكتشافات العلمية والنظريات السابقة، وأن يسقط من حسابه تدريجياً أيضاً، تلك العوائق والإخفاقات التي أعاقَت نمو العلم وتقدمه وتطوره"¹.

قد لا يرضى البعض (وخصوصاً الراديكاليين) عن مفهوم القطيعة لكونه كما يرونه " يخفي وراءه فكراً تقليدياً، حيث يشير هذا التعريف إلى وجود عنصر الاتصال بين النظريات العلمية السابقة واللاحقة، وحيث يمثل هذا الاتصال أحد الصفات التي تميّز التقدّم في العلم بمعناه التراكمي، وإن كان الاتصال هنا يفهم بمعناه الجدلي؛ بمعنى أنّ النظريات العلمية المتعاقبة (أو القضايا والإشكاليات الفلسفية) لا تسير في خطّ متصل متراكم؛ بحيث أنّ كلّ نظرية تفضي حتماً إلى التي تليها، ومن ثم لا يوجد قطيعة أو ثورة أو تجاوز، وإنما عنصر الاتصال هنا بين النظرية العلمية المتقدمة وبين النظرية السابقة عليها، يتحدّد في أنّ النظرية العلمية المتقدمة لا تلغي النظرية السابقة، بل تحتويها وتبرز عناصر النجاح التي حقّقتها"².

ولذلك فإننا نُشيد هنا بأهمية هذا التصور للقطيعة المعرفية ومحاولة تطبيقه ليس فقط في العلم، ولكن أيضاً في الفلسفة، وبناء على ما تأسّس، فإنّ توجّهنا في هذا البحث هو نفس توجّه لوي ألتوسير L. Althusser (1918-1990)، حين استعان بمفهوم القطيعة المعرفية من أجل تناول الماركسية تناولاً علمياً دقيقاً. فقد كانت مهمّته كما أكّد بعض الباحثين " تأسيس تصوّر للعلم يكون له دعامة قويّة، وإنجاز هذه المهمة تناول إشكالية "التعيين" Demarcation، فلم يؤكد ألتوسير على الشّروط الكافية أو الضّروية للعلم، ولم تكن نيّته متّجهة نحو التّمييز بين العلم واللاعلم، بل كان اهتمامه موجّهاً نحو التّحوّلات العميقة داخل العلم ذاته... ولهذا شرع "ألتوسير" يقرأ كتاب "رأس المال"، قراءة إستمولوجية بعد أن استعار مقولة القطيعة المعرفية من "جاستون باشلار"، ليشير إلى أنّ ماركس قد أحدث قطاع معرفية على طول حياته الفكرية، حيث أحدث قطيعة مع أفكاره السابقة، وتبنت كلّاً من فلسفة "كانط" و"فشته"، وذلك في عام 1840 إلى 1842، وكان في هذه الفترة يؤمن بالحرية كجوهر للإنسان ولكن سرعان ما هجر هاتين الفلسفتين، وأحدث قطيعة معهما ليتّجه إلى "فيورباخ" والنّزعة الإنسانية. وبحلول عام 1845، أحدث قطيعة ثالثة مع الاتجاه الإنساني الفيورباخي لصالح الاتجاه الهيجلي الأيديولوجي، ثم أخيراً أحدث قطيعة مع الاتجاه الهيجلي ليؤسّس الماركسية العلمية إلى العلم"³.

ومن هذا المنطلق، نعلن أنّنا عمدنا في هذا البحث إلى تطبيق المبدأ الإستمولوجي، الذي أعلنه "الدكتور حسن عبد الحميد" في كتابه: "التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم الحديث"، والذي يقول فيه "إنّ المقال في المنهج لا ينفصل عن المقال في العلم في أية مرحلة من مراحل تطوّر العلم"، ومعنى هذا المبدأ ببساطة، أنّ الحديث عن المنهج في أيّ علم من العلوم بمعزل عن المسار الذي يسلكه العلم في تطوره، هو ضرب من التّبسيط المخلّ "بالتّجربة العلمية"، والتّزييف المتعمّد للروح التي ينبغي أن تقود العلم وتوجّهه؛

1- د. خالد قطب: ضمن كتاب: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر: الفكر العربي علي مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 84-85.

2- المرجع نفسه، ص 85.

3- المرجع نفسه، ص 105-106.

فالمراحل الأساسية التي يمر بها العلم ترتبط ارتباطاً عضوياً بمراحل تطورية تناظرها في المنهج، أو المناهج المستخدمة في العلم نفسه.

والخلاصة المعقولة التي ننتهي إليها مع أستاذنا الدكتور "حسن عبد الحميد": "هي أنه أيًا كان معنى العلم وطبيعته، فإن فكرة وجود المنهج المستخدم فيه تعني التصحيح والتطوير المستمرين لقواعده. ولم لا نقول مع الأستاذ نيوتن سميث بأن العالم ينجز من المكتشفات في ميدان المنهج كما يحقق من المكتشفات في ميدان العلم سواء بسواء. بل لم لا نقول مع جاستون باشلار إن المكتشفات العلمية نفسها رهن بما يمر به العلم من عقبات إبستمولوجية. وأن العقبة الإبستمولوجية هي في التحليل الأخير عبارة عن عقبة منهجية؟ ومعنى هذا ببساطة أن انتقال العلم من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر تطوراً وارتقاءً يفترض أن العلم قد غير ليس فقط من نظريته ومفاهيمه، ولكن أيضاً من مناهجه التي كانت مستخدمة في المرحلة الأخيرة.

إن ما نودّ تأكيده هنا هو أن ارتباط المنهج بموضوع العلم نفسه، ارتباطاً عضوياً لا انفصال فيه في أي مرحلة من مراحل تطوّر العلم، وهو أيضاً ارتباط جدلي ارتقائي بمعنى أن هناك علاقة تأثير متبادلة بين النتائج التي يتم إنجازها على مستوى موضوع العلم، وبين تقدّم المناهج المستخدمة داخل ميدان هذا العلم نفسه، وأن انتقال العلم من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر ارتقاءً لا يلغي الوسائل المنهجية التي كانت مستخدمة في المرحلة السابقة، بل تبقى هذه الوسائل تلعب دورها بطريقة أقلّ فعالية من الوسائل الجديدة التي يستخدمها العلم في مرحلته المتقدمة¹.

والسؤال الآن: هل هناك قطيعة معرفية في تراثنا العربي السياسي، والذي بدأت بواكيره الأولى قبل الإسلام (العصر الجاهلي)، وانتهت مرحلته في نهاية القرن التاسع هجري؟
نعتقد أن الفكر السياسي الإسلامي قد شهد قطيعة معرفية، وقد تجسّدت هذه القطيعة في ثلاث مراحل إبستمولوجية: المرحلة الوصفية، ثم المرحلة التجريبية، وأخيراً المرحلة الاستنباطية. وهذه المراحل الثلاث التي اهتم بها الفكر السياسي الإسلامي، ترتبط ارتباطاً عضوياً بمراحل تطورية تناظرها في المنهج، أو المناهج المستخدمة في الفكر نفسه².

1- أنظر د. حسن عبد الحميد: التفسير الإبستمولوجي، مرجع سابق، ص 168.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرحلة الوصفية:

إن أهم ما تتميز به المرحلة الوصفية، والتي هي المرحلة الأولى في تاريخ كل علم أو فكر، هو أنها مرحلة التراكم المعرفي الأولي، الذي تنطلق منه في بناء العلم. والعمل العلمي الأساسي في هذه المرحلة هو عمل تصنيفي. فالتعامل "مع الظواهر الجزئية التي لا تنتهي لا يمكن أن يتوقف إلا إذا قام العلماء بتصنيف هذه الظواهر داخل فئات مبدئية أو فرعية، حتى ولو لم تكن نهائية، بحيث يسهل التعامل معها مستقبلاً"¹.

وهذه المرحلة تمثل الخطوة الأولى للفكر السياسي الإسلامي في نشوئه وبداياته، كما تعكس "نوع الممارسة اليومية التلقائية التي يغلب عليها الطابع الإيديولوجي، وهذه الممارسة قائمة على الإدراك الحسي المباشر الذي لا يتطلب أي نوع من أنواع الاستدلال، ولا يقتضي استصدار أحكام من أي نوع، فهي مرحلة لم تصل بعد إلى الصياغة النظرية للقواعد الأساسية. ومن ثم تعدّ المرحلة الوصفية مجرد مرحلة قاصرة على جمع البيانات عن كل الحالات الجزئية لموضوع دراسة العلم، كما تعدّ أيضاً قاصرة على محاولة إحصاء، ووصف، وتصنيف البيانات نفسها"².

وقد اتخذت المرحلة الوصفية صوراً وأشكالاً مختلفة بوصفها المرحلة الأولى في نشأة الفكر السياسي الإسلامي، ونستطيع أن نتبين أحد أشكالها الأقل أهمية بالنسبة إلى موضوعنا في القرآن الكريم نفسه؛ وبالذات في هذا الوصف المفصل لحياة الأمم السابقة على الأمة العربية، ولأحوالها وطرائق أنظمتها السياسية. فلقد اعتمد الفكر السياسي الإسلامي في أولى مراحل تكوينه وفي حياة الرسول نفسه على "استعارة" بعض الأحكام الفقهية من العرف القانوني والسياسي الذي كان معمولاً به قبل الإسلام، وذلك بجوار مجموعة الأحكام التي جاء بها القرآن ونصت عليها السنة الصحيحة. فالثابت تاريخياً أنه كان للعرب قبل الإسلام عرف قانوني وسياسي يحتكمون إليه حين يختلفون. ولم يكن هذا العرف موحدًا في الأحكام، بل كان يختلف من قبيلة إلى أخرى، ومن مدينة إلى مدينة كاختلاف أعراف مكة عن أعراف يثرب، واختلطت عادات العرب، وتقاليدهم قبل الإسلام بعادات وتقاليدهم أصحاب الشرائع السابقة للإسلام، وكان منها ما هو صالح وما هو فاسد. وجاء الإسلام ووقف من عادات العرب قبل الإسلام مواقف مختلفة، فأقر بعضها منها وألغى بعضها الآخر، كما عمد إلى الإبقاء على أصول بعض الأعراف مع التعديل من حكمها. ويمكننا أن نفترض أن عملية قبول الأحكام، ورفض بعضها الآخر، وتعديل البعض الثالث، تتطلب أن "يقوم" المشرع "بعملية إحصاء وصفي لمختلف أضرب السلوك التي تنضوي تحت شكل أو فئة واحدة، فيقرر بعضها ويرفض البعض الآخر"³.

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- حسن عبد الحميد: مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، مؤسسة نبيل للطباعة، القاهرة، 2003م، ص 266.

3- المرجع نفسه، ص 268.

ومن جهة أخرى، فقد كان الفكر السياسي الإسلامي بشهادة الكثير من الباحثين والدارسين، "خلال القرن الأول والثاني للهجرة، شَفَهِيًّا متمثلاً ومتضمناً إلى جانب بعض آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول أفكاراً سياسية حوتها بعض كتب التاريخ، وكتب الأنساب، والطبقات، والتراجم والسير، وكتب الأدب والمعارف، وكتابات أصحاب الفرق الكلامية، والتي يمكن أن نطلق عليها بأنها تمثل أحد أهم المصادر المهمة"¹، والتي ينبني من خلالها الفكر السياسي الإسلامي في تلك المرحلة الوصفية.

3- المرحلة التجريبية:

ذكرنا في المرحلة السابقة أنّ الفكر في نشأته وتطوره، يمرّ بالمرحلة الوصفية، فالمرحلة التجريبية، وينتهي إلى المرحلة الاستنباطية. وبيننا أنّ المرحلة الوصفية لنشأة الفكر السياسي الإسلامي، استمدت مشروعاتها من خلال التراث السياسي الإسلامي المتمثل في كتابات المؤرخين، وأصحاب التراجم، وأنصار الفرق الكلامية والعقدية، والشعر، والأدب السياسي، وقد ناقش هذا التراث من خلال أحداث الواقع السياسي ثلاث قضايا مهمة شغلت الفكر السياسي الإسلامي في مرحلته الوصفية وتجسدت في استعارة بعض القضايا السياسية في العصر الجاهلي، ثم إشكالية نشأة الدولة الإسلامية، والنظام السياسي، وقضية الخلافة، وقد بدأت هذه المرحلة الوصفية منذ دعوة الرسول واستمرت حتى أواخر القرن الثاني، وأوائل القرن الثالث هجري، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة بدأ فيها التدوين السياسي، وانتقل من خلالها الفكر السياسي الإسلامي، من مصنفات أدبية وإخبارية، على هيئة مواعظ ونصائح، وأساطير مقتبسة من تجارب الإنسان، وتقاليد الأمم، إلى مرحلة ثانية هي مرحلة المصنفات المستقلة الخاصة به، ولكن على غير يد الفقهاء، ومن مرجعية غير إسلامية بدأت تستعين بالفكر السياسي الفارسي واليوناني، وذلك للاستفادة من مضامين كلّ منهما من أجل تنظير الفكر السياسي الإسلامي، لمعالجة مستجدات الواقع وقد شملت هذه المرحلة كبار المفكرين والفلاسفة المسلمين من أمثال "الفارابي"، و"ابن سينا"، و"أبي حيان التوحيدي"، و"أبي سليمان السجستاني"، و"الصاحب بن عباد"، و"أبي علي مسكويه"، و"ابن العامري"، و"إخوان الصفا"... إلخ، وقد شكّلت هذه الحقبة الزمنية قمة نمو الفلسفة السياسية في الإسلام².

وننتقل هنا إلى المرحلة التجريبية في تاريخ العلم أو الفكر، وهي المرحلة التي تلي في التطور المرحلة الوصفية. وتقوم هذه المرحلة على الاستقراء بوصفه عملية عقلية منطقية، ونحن نفهم الاستقراء هنا بمعنى واسع للغاية، فهو "لا يعني فقط - وكما هو شائع - تلك العلاقة السببية التي توجد بين ظاهرتين، وإنما يعني أيضاً قدرة العقل على تحديد شكل من الأشكال، أو مسار من المسارات، أو دالة من الدالات الرياضية. وبعبارة أخرى فإنّ الاستقراء لا يعني فقط تعميم خاصية مباشرة يمتلكها بعض أعضاء الفئة على كلّ الأعضاء، ولكنه يعني أيضاً استخلاص مجرد فكرة تمكّنا من فهم الإدراكات المتفرقة وغير

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الدقيقة، التي حصّلناها عن الأشياء. والسبب الذي جعل معنى الاستقراء يرتبط في أذهان بعض العلماء بالتعميم، هو أنّ العالم متاح لملاحظاتنا الحسيّة في صورة فئات واقعيّة. ولكن حينما نتقل - وعلى نحو دقيق - من تحديد العلاقة بين أعضاء الفئة إلى فكرة الفئة نفسها في ميدان علم الكيمياء - مثلاً - فإننا نجد أنفسنا مضطّرين إلى تعريف الاستقراء - أولاً - عن طريق العلاقات التكوينيّة التي توجد بين الأشياء ذاتها"¹.

إنّ المعنى الذي تحدّده لمفهوم الاستقراء هنا قريب من المعنى الذي أعطاه له الفيلسوف الألماني "ليبنتز"، كما ذكره أحد فلاسفة العلم المعاصرين: "ومعنى الاستقراء عند "ليبنتز" يتساوى - دون تمييز - مع المعرفة التي حصلنا عليها عن طريق التجربة، على أن يكون مفهوم "التجربة" هنا عامّاً للغاية، بحيث تدخل فيه كلّ الأبعاد الحدسيّة، وكذلك تلك الخاصّة بالمحاولة والخطأ، والتي تصاحب تطوّر المعرفة بحكم طبيعة المرحلة التي نتحدّث عنها"².

ومن هذا المنطلق برزت المرحلة التجريبيّة في الفكر السياسي الإسلامي كأهمّ عنصر يمثّل نقلاً من التراث الفارسيّ عقب انتصار الثورة العباسيّة، واحتلال عناصر من أصل فارسيّ مواقع مهمّة في الدّولة، كتاباً ووزراء ومستشارين؛ بينما ظهر الصّنف الثّالث، في أوّل الأمر، في صورة نصوص منحولة لبعض فلاسفة اليونان، كنوع من ردّ الفعل على هيمنة الأدبيّات السلطانيّة الفارسيّة على ساحة التفكير السياسيّ في أوساط النخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقيّة تدمج الدّين في الفلسفة مع الفارابي بصفة خاصّة.

لذلك فالمرحلة التجريبيّة هي التي انتقل فيها الفكر من مصنفات أدبية وإخبارية على هيئة مواعظ، ونصائح، وأساطير، مقتبسة من تجارب الإنسان، وتقاليد الأمم، إلى مرحلة المصنّفات المستقلّة الخاصّة به؛ ولكن على غير يد الفقهاء ومن مرجعية غير إسلامية. فقد كانت أولى المصنّفات فيه ترديداً للفلسفة الإشرافيّة، هنديّة وصينيّة وبابليّة وأشوريّة وفارسيّة ويونانيّة، وكان ذلك على يد الفارابي المتأثر بالأراء السياسيّة لأفلاطون وأرسطو، حيث تناول الفلسفة السياسيّة في عدة مؤلّفات منها: "رسالة تحصيل السّعادة" و"السياسة المدنيّة" و"رسالة السياسة" و"الفصول المدنيّة" و"آراء أهل المدينة الفاضلة".

وينطلق الفارابي في فكره السياسي من منطلق آخر مختلف ومخالف تماماً ممّا كانت عليه المرحلة الوصفيّة، ألا وهو منطلق "علم الكلام" في الإسلام، فهو يبدأ بـ "القول في الموجود الأوّل" (الله)، و"القول في نفي الشريك عنه"، و"القول في نفي الضّد عنه"، والقول في "نفي الحد عنه"، و"القول في أنّ وحدته عين ذاته وأنّه تعالى عالم وحكيم وأنّه حق وحي وحياة"، و"القول في عظّمته وجلاله ومجده تعالى"، حتى إذا

1- المرجع نفسه، ص 270.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

استوفى القول في بابي "الذات والصفات" انتقل إلى ثالث أبواب علم الكلام، باب "الأفعال" الذي موضوعه الأساسي هو خلق الله للعالم والعلاقة بين الله والإنسان¹.

ويستمرّ القول في الموجودات السّماوية والأرضيّة، الرّوحانية والجسمانيّة، إلى أن نصل إلى الإنسان "والقول في أجزاء النّفس الإنسانيّة وقواها"، والقول في خصائص هذه القوى التي منها القوّة النّاطقة، والقوّة المتخيّلة، والقوّة التّروعيّة، لنصل إلى "القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتّعاون"، ومنه إلى "القول في العضو الرّئيس" لهذا الاجتماع، و"القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة"، ومنه إلى "القول في مضادّات المدينة الفاضلة"، التي تصنّف هي الأخرى حسب آراء أهلها: إلى مدينة جاهلة، لم تسمع قط بـ"الآراء الفاضلة" (وهي الآراء السّابقة في السّبب الأول، والعقول الفلكيّة وصدور الموجودات... إلخ، وهي أصناف، هي في الجملة، تلك التي ذكرها أفلاطون، وعزّفها اليونان)، ويضيف الفارابي من عنده المدينة الفاسقة، وهي التي تعلّم الآراء الفاضلة كلها، ولكن أفعال أهلها أفعال غير فاضلة (والفسق مصطلح إسلامي)، والمدينة الضّالة، وهي التي "تعتقد في الله، وفي الثّواني، وفي العقل الفعّال، آراء فاسدة... ويكون رئيسها الأول، ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك"... إلخ².

ومن الملاحظ أنّ السّياسة في رأي الفارابي تعدّ قسمًا من الفلسفة، أو حلقة في مجموعة مترابطة ومنسجمة، يطرحها الفيلسوف ضمن منظومته الفلسفيّة، ويدور الحديث في السّياسة حول ما يجب أن يكون، وعن سلوك الإنسان في المجموع. أمّا (ما يجب أن يكون) محاطًا بالحقائق ومسبوقًا بأوامر موجودة فهو السّياسة في إطار نظام من القيم الموجودة أيضًا، إلا أنّها ضمن نظام الوجود المعقول. ويمكن أن يقال: إنّ مبادئ السّياسة لدى الفارابي هي: نتيجة مترشّحة عن مقدّماته في معرفة العالم ورؤيته الكونيّة، لذا فإنّ أي خلل في تلك المقدمات، سيظهر أيضًا في نظامه السّياسي العظيم وقد اعتمد الفارابي خلال طرحه للفكر السّياسي على تراث كبير من فلاسفة اليونان وفلاسفة التاريخ البشري - أفلاطون وأرسطو، والتصورات السّياسية لفيلسوف المسلمين، كأفكاره عن معرفة العالم التي هي منسوخة من الفلسفات اليونانية. ويعتبر الفارابي، تواضعًا وعرفانًا بالجميل لأفلاطون وأرسطو أنّهم في الفكر، بل أنّهم جميع الحكماء³.

وإذا انتقلنا إلى "ابن سينا" وجدنا أنّ الكثير من الباحثين قد أغفلوا دراسة الموضوعات السّياسيّة التي أثارها الرّجل، انطلاقًا من قلّتها قياسًا بالكمّ الهائل من الموضوعات السّينويّة في الأبواب الفلسفيّة الأخرى. ومن الملاحظ أنّ ابن سينا في كتاب له بعنوان: "السّياسة" كان متأثرًا بأستاذه الفارابي، حيث يُظهر ابن

1- محمد عابد الجابري: الجديد في الفكر السّياسي، مجلة نقد وفكر، ص 12، وأنظر أيضًا كتابه: العقل السّياسي العربي، وتكوين العقل العربي، المغرب، 1988.

2- المرجع نفسه، ص 12.

3- الفارابي، أبو نصر، السّياسة المدنيّة، منشورات الزهراء، 1987 م، ص 210.

سينا في هذا الكتاب كما يذكر البعض "عبقريّة عالية، في فهم الأسس الجوهرية، التي يقوم عليها الخطاب السياسي، بمعناه الفلسفي العميق، لكن السياسة من وجهة نظره قائمة على الوجود"¹.
ولذلك نراه في الكتاب لا يعترف بأية رئاسة على الإطلاق إلاّ برئاسة الفيلسوف، والفيلسوف هو الملك، والدليل على ذلك أنّ ابن سينا ينبّه في إلهيات الشفاء إلى أنّ معيار اختيار الخليفة هو عقله فقط. كما يشدّد على أهميّة تدبير الإنسان لأوضاع منزله. وفي واقع الأمر فإنّ تدبير المنزل علم قائم بذاته قام أرسطو بتأسيسه بشكل تام. كما يشدد ابن سينا أيضا بذكاء حاد على أنّ أحق الناس بالمشورة وأحوجهم إليها هم الرؤساء².

وفي منتصف القرن الرابع هجري - العاشر الميلادي (373 هـ / 983 م)، ظهرت الكتابات السياسية لجماعة "إخوان الصفا وخلص الوفا"، متأثرة بالمشورات نفسها. وكانت السياسة بالنسبة إليها تمثل علمًا مُستقلًا بذاته، له خمسة أقسام: السياسة النبوية، والسياسة الملوكية، والسياسة العامية، والسياسة الخاصية، والسياسة الذاتية.

ويدور الفكر السياسي عند إخوان الصفا حول المدينة الفاضلة التي هي غاية الاجتماع السياسي. وتنحصر أنواع الاجتماعات عند إخوان الصفا في ثلاثة أنواع هي: المدينة، الأمة، الدولة العالمية. ويرون أنّ المدينة، تمثل مركز وحدة اجتماعية متكاملة، متأثرين بأراء أفلاطون وأرسطو، إلاّ إنّهم يعتبرون أنّ هناك وحدات اجتماعية أكبر من المدينة، تتمثل في الأمة، والدولة العالمية، وهو شيء لم يخطر على بال فلاسفة اليونان، الذين اغترفوا كثيرًا من فلسفاتهم، ونظرياتهم على الأرحح، ولعلّ ذلك يرجع إلى تأثرهم بتعاليم الدين الإسلامي الذي يهدف إلى إخضاع العالم كلّه إلى حكومة واحدة³.

وننتقل إلى ابن رشد في القرن السادس الهجري في كتابه "الضروري في السياسة"⁴، الذي حاول من خلاله أن يدشن قطيعة معرفية مع كلّ من "الفارابي" و"ابن سينا"، حيث أنّ ابن رشد وخلافًا لما شاع وذاع، لم يعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة بدمج الدين في الفلسفة كما فعل الفيلسوفان المشرقيّان، بل على العكس من ذلك عمل على الفصل بينهما، وهنا نستشهد بقول الدكتور "محمد عابد الجابري" إنّ: "ابن رشد يرى أنّ للدين مبادئ وأصولًا خاصة، وأنّ للفلسفة كذلك مبادئ وأصولًا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتمًا اختلاف البناء الديني، عن البناء الفلسفيّ، ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك. إنّ النتيجة ستكون ... تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البنائين معًا"⁵.

1- الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا: السياسة، تقديم وتعليق على محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، 2007م، ص 5.

2- المصدر نفسه، ص 34-36.

3- محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا، تقديم عز الدين فوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.

4- محمد عابد الجابري: مجلة نقد وفكر، مرجع سابق، ص 12.

5- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فلا شكّ في أنّ ابن رشد في كتابه "الضروري" قد قطع مع نوع "الكلام" الذي تكلمه الفارابي في السياسة والمدينة الفاضلة، "ليدشّن خطاباً جديداً في العلم المدني، يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي مارس فيه ابن رشد نقداً صريحاً وجريئاً للحكم في عصره، مفضّلاً ترك الأمثلة التي يعطيها أفلاطون عن زمانه ومكانه، ليعطي هو أمثلة أخرى معاصرة له: عن زمانه هو ومكانه هو"¹.

ويذكر ابن رشد أنّ كتاب "السياسة" لأرسطو غير متوفّر لديه، لذلك يلجأ إلى تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون².

4- المرحلة الاستنباطية:

وهي المرحلة التي أفضى فيها التّراكم المعرفي الذي حققه تطوّر العلم أو الفكر في المرحلتين الوصفية والتّجريبية، إلى تغييرٍ كيميّ على ثلاثة مستويات محدّدة: مستوى الوسائل العقلية المنهجية من جانب، ومستوى مفاهيم العلم أو الفكر ومبادئه من جانب آخر. أمّا المستوى الثالث، فهو مستوى نظرية العلم أو الفكر، التي تحدّد البنية أو الشّكل الذي سيكون عليه العلم أو الفكر في هذه المرحلة. وفي المرحلة الاستنباطية يتمّ صياغة الحدّ الأدنى من قواعد العلم ومبادئه، التي تمكّن المختصّين من الانتقال من مبدأ، أو أكثر داخل العلم أو الفكر، إلى مبدأ جديد، كما هو الحال في المنطق، والرياضيات، أو تمكّنهم من التنبؤ بما سيحدث مستقبلاً – بحسب مبدأ عام مستقرّ – كما هو الحال في العلوم الطبيعية، أو تؤهّلهم أخيراً لاستنباط أحكام معيّنة من قواعد عامّة لحلّ مشكلات اجتماعية جزئية معيّنة، وهذا هو مثلاً شأن علم القانون³.

تمثّل المرحلة الاستنباطية، التي تسعى إلى قطع الصّلة بالمرحلة التّجريبية التي قام بها الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصّفا، وابن رشد؛ والتي ثبت فشلها، بعد أن تبين أنّها غير مقنعة ولا ترضي كل الأطراف، نوعاً من القطيعة المعرفية، أو المغايرة النّسقية.

والقطيعة الإبيستمولوجية هي "التّغير الذي ينتج عنه أمر جديد كلّ الجدة، ولكنّها عبارة عن مسار معقّد متشابك الأطراف تنتج عنه مرحلة جديدة متميّزة في تاريخ العلم"⁴؛ ويمكن تتبّع معالم القطيعة المعرفية على ثلاثة مستويات كما ذكرنا: مستوى لغة العلم من جانب، ومنهجه من جانب آخر، ومستوى نظرية العلم من جانب ثالث⁵.

1- ابن رشد، محمّد ابن أحمد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص 66.

2- المصدر نفسه، ص 68.

3- حسن عبد الحميد: التفسير الإبيستمولوجي لنشأة العلم الحديث، مرجع سابق، ص 188.

4- المرجع نفسه، ص 205.

5- المرجع نفسه، ص 205.

ويمكن تطبيق هذا المبدأ الإستمولوجي على "السياسة الشرعية" التي لجأت إليها كلّ طوائف الفقهاء والعلماء عوضاً عن السياسية المدنية، والسياسة النفسانية، التي لجأ إليها الفلاسفة في المرحلة التجريبية. فإذا كانت السياسة المدنية هي "تدبير شؤون الجماعة على وجه ينتظم بها أمرها، أي على وضع من الأوضاع، بقطع النظر عن موافقة هذه الأوضاع للشرائع السماوية أو عدم موافقتها، وبقطع النظر أيضاً عن كونها سبباً في نجاة الجماعة في الآخرة أو عدم نجاتهم"¹. وإذا كان هدف السياسة النفسانية هو "تهذيب نفوس الناس واستصلاح بواطنهم بتطبيق قواعد الأخلاق والتزام الناس بتهذيب أنفسهم وأخلاقهم بدون سانس، في ما يعرف "بالمجتمع الفاضل"، والمكان الذي يقيمون فيه" بالمدينة الفاضلة"، فإنّ هذا أمر بعيد الوقوع، والكلام فيه على سبيل الفرض والتقدير كما قال ابن الأزرق².

ولما ثبت أنّ السياسة المدنية، والسياسة النفسانية اللتين لجأ إليهما الفلاسفة في المرحلة التجريبية فاشلتين في تحقيق أغراضهما، ولا تواكبان مستجدات الواقع الإسلامي خلال القرن السادس، والسابع، والثامن الهجري، فإنّ العلماء والمفكرين قد لجؤوا خلال تلك المرحلة إلى السياسة الشرعية، والآداب السلطانية، ونصائح الملوك المتأثرة بالفقه والشريعة الإسلامية، وحاولوا أن يضعوا لها لغة ومنهجاً ونظرية مختلفة عما كان متداولاً في المرحلة التجريبية، حيث تلاشت في تلك المرحلة فكرة الحاكم الفيلسوف وفكرة المدينة الفاضلة، التي يجب أن نسعى إلى تطبيقها على الأرض، بالرجوع إلى الواقع نفسه، ومعالجة مستجداته السياسية تبعاً للعقيدة والشريعة الإسلامية، لذلك وجدنا في تلك المرحلة الكثير من الفقهاء يكتبون كتباً مفردة تعالج نظم الدولة الإسلامية، على أساس فقهي، ومنها الأحكام السلطانية للقاضي الشافعي "أبي الحسن علي الماوردي"، وكتاباً آخر بنفس الاسم للقاضي الحنبلي "أبي يعلى محمد بن الفراء" (ت: 458هـ). وأعقب ذلك في زمن لاحق كتاب الإمام تقي الدين أحمد بن تيمية (ت: 728هـ) "السياسة الشرعية"، الذي تظاهره كتابات متعدّدة أخرى تتصل بمباحثها بالدولة والحكم ومنها "الحسبة" و"الجهاد" وغيرهما. فمثلاً نجد كتاب "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام"، كذلك كتب الإمام ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) خاصة كتابه المتميّز "أحكام أهل الذمة"، وعرضه للسياسة الشرعية في كتابه: "إعلام الموقعين"، ومؤلفه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" الذي اتجه أساساً لبحث "الحكم" بمعناه الأخص وهو القضاء وعني فيه بإيضاح البيّنات والقرائن في الدعاوي والأقضية³.

وعُني بعض المؤرخين كذلك بتتبّع تطور نظم الدولة الإسلامية على أرض الواقع التاريخي، مثل الجهشيارى (ت: 330هـ) في كتابه "الوزراء والكتاب"، والصابي (ت: 448هـ) في كتابه "تاريخ الوزراء"، والكندي (ت: 350هـ) في كتاب "الولاة" وكتاب "القضاة"، وابن طباطبا المعروف بابن الطقطقي (ت: 709هـ)

1- انظر عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1993م، ص 18-19.

2- انظر أبو عبد الله ابن الأزرق، بدائع السلك في نظام الملك، ج1، ص 293.

3- محمد فتحي عثمان: من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ص 35.

في "الفخري"، هذا إلى جانب مؤلفات متفرقة في كتب التاريخ والتراجم. وقد جاءت مقدمة ابن خلدون (ت: 808هـ) المعروفة، جامعة بين جانبي التأصيل الفقهي والتطور التاريخي في عرض نظم الدولة الإسلامية¹. وفي هذه المرحلة سار الفقهاء والمتكلمون على نهج تشريعي، لما ينبغي، وما يجب وما يجوز، وما لا يجوز في نظام الخلافة وتديير أمر الدولة. واستوفت أبحاثهم نظم الملك، والوزارة، والإدارة، والقضاء، والحسبة، والأموال، وتنظيم الجيوش، والعلاقات مع داري الحرب والمهادنة. كما بذلوا جهودًا جبارة من أجل تبرير تصرفات الملوك وإضفاء الشرعية عليها، وإرشادهم إلى ما يحفظ عروشهم ويحببهم إلى الرعية². علاوة على أنه في هذه المرحلة التي بدأت تتشكل فيها القاعدة، من حيث هي حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته أو أكثرها، لتعرف أحكامها منها، ظهرت القاعدة الفقهية لكثير من القضايا السياسية³، ومن أمثلتها: "الأمر بمقاصدها"، و"العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"، و"الأصل في الكلام الحقيقة"، و"إذا تعذرت الحقيقة يُصار إلى المجاز"، و"لا يُنسب إلى ساكت قول"، وأيضاً "لا اجتهاد في مورد النص"، و"اليقين لا يزول بالشك"، و"الأصل براءة الذمة"، و"المشقة تجلب التيسير"، و"الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورات تُقدر بقدرها"، و"لا ضرر ولا ضرار، درء المفاسد أولى من جلب المصالح"، و"البينة حجة متعديّة والإقرار حجة قاصرة"، و"الغرم بالغنم"، و"الحدود تُدْرَأُ بالشبهات"، و"إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام"، و"الأصل في الأشياء الإباحة"، و"ما لا يتم به الواجب فهو واجب"، و"الإسلام يُجِبُّ ما قبله، للأكثر حكم الكل"،... إلى غير ذلك من القواعد الفقهية التي كان تأصيلها نتيجة استقرارات الفقهاء والمجتهدين⁴.

والقاعدة الفقهية كما نلاحظ هنا هي "المبادئ العامة للفقهاء الإسلامي التي تتضمن أحكاماً شرعية عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها، أما النظريات الفقهية فهي المفاهيم الكبرى التي يُؤلف كل منها على حدة نظاماً حُقوقياً مَوْضُوعِيّاً ينبثق من الفقه الإسلامي ومُتَحَكِّمًا في كل ما يتصل بموضوعه⁵. والفرق بين القاعدة الفقهية والضوابط الفقهية هو أن: القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضوابط يجمعها من باب واحد⁶. من أمثلة الضوابط في السياسة الشرعية "تصرف الولاة منوط بالمصلحة"⁷، و"العقوبة لا تكون إلا على ذنب ثابت أما المنع والاحتراز فيكون مع التهمة"⁸، و"ضبط

1- عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 13-14.

2- المرجع نفسه، ص 14.

3- المرجع نفسه، ص 15.

4- خالد الفهدوي: الفقه السياسي الإسلامي، دار الأوائل، دمشق، سوريا، 2003م، ص 38-39.

5- عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 90؛ وانظر محمد سلام مذكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص 187.

6- خالد الفهدوي: الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 38.

7- فوزي عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض،

السعودية، 2011، ص 433.

8- المرجع نفسه، ص 451.

المصالح العامة واجب ولا ينضبط إلا بعظمة الأئمة في نفس الرعية"¹، و"يجوز في الجهاد ما لا يجوز في غيره، يراعي في كل ولاية الصلح لها"²، و"الجهاد مشروع في الجملة ويمنع منه في مواضع"3(46)، و"لا يجوز الإفتاء على الأئمة وأصحاب الولايات فيما يخصهم"⁴، و"الأصل في الدماء العصمة"⁵.

وبعد أن تشكّلت القاعدة الفقهيّة لكثير من القضايا السياسيّة، أضحت السياسة الشرعيّة علماً له لغته ومنهجه الخاص به، حيث يعرف بأنّه هو "علم يُبحث فيه عن الأحكام والنّظم التي تدبّر شؤون الدولة الإسلاميّة التي لم يرد فيها نصّ أو التي من شأنها التّغيير والتّبدّل، بما يحقّق مصلحة الأمة، ويتّفق مع أحكام الشّريعة وأصولها العامّة"⁶، أو "العلم الذي يُبحث فيه عن الأحكام والنّظم التي تدار بها شؤون الأئمة بما يحقّق مصلحتها ويكون متفقاً مع أحكام الشّريعة وقواعدها العامّة. وهذا يقتضي وجود سائس وهو الحاكم، سواء كان خليفة، أو ملكاً، أو أميراً، أو والياً، ويقتضي وجود مسوس، وهم أفراد الرعيّة المحكومون، وشيء تسانس به الأئمة، وهو النّظم والأحكام التي تدبّر بها شؤون هؤلاء المحكومين في إطار ولايات متمايضة، يختص كل ولاية بمرفق من مرافق الدولة، مثل الوزارة، والإمارة على الأقاليم والبلدان، وإمارة الجيش وولاية المظالم، وولاية الحسبة، وولاية القضاء، وغيرها من الولايات التي أوصلها الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" إلى ثماني عشرة ولاية"⁷.

وبناء على ذلك تكون مباحث السياسة الشرعية وموضوعاتها على النحو الآتي:

1- الوقائع المرتبطة بعلاقة الحاكمين بالمحكومين وتحديد سلطة الحاكم، وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان السلطات المختلفة في الدولة من قضائيّة، وتنفيذيّة، وغيرها، وهذه المباحث أطلق عليها اسم: نظام الحكم في الإسلام، ويطلق عليها بعض المعاصرين: السياسة الدّستورية الشرعيّة، ويقابلها في القوانين الوضعيّة القانون الدستوري"⁸.

2- الوقائع المرتبطة بعلاقة الدولة الإسلاميّة بغيرها من الدّول في حالتي السّلم والحرب. وقد أطلق على هذه المباحث اسم: النّظام الدّولي في الإسلام، ويسمّيها بعض العلماء المعاصرين باسم: السياسة الخارجيّة في الإسلام، ويسمّيها البعض الآخر باسم: السياسة الدّوليّة في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة القانون الدّولي العام"⁹.

1- المرجع نفسه، ص 471.

2- المرجع نفسه، ص 479.

3- المرجع نفسه، ص 487.

4- المرجع نفسه، ص 531.

5- المرجع نفسه، ص 539.

6- انظر عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 94

7- المرجع نفسه، ص 93-94

8- المرجع نفسه، الصفحات نفسها

9- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

3- الوقائع المتعلقة بالضرائب، وجباية الأموال وموارد الدولة ومصارفها، ونظام بيت المال. وقد أُطلق على هذه المباحث اسم: النّظام المالي في الإسلام، ويسمّيها البعض باسم: السّياسة الماليّة في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة: القانون المالي، أو علم الماليّة¹.

4- الوقائع المتعلّقة بتداول المال، وكيفية تنظيم استثماره، وتدخّل الدولة في ذلك، والآراء والنّظم الجديدة، كالأشتركية، والشّيوعية، والرأسماليّة، وقد أُطلق على هذه المباحث اسم: النّظام الاقتصادي في الإسلام، ويسمّيها البعض باسم: السّياسة الاقتصاديّة في الإسلام، ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة: علم الاقتصاد².

5- الوقائع المتعلّقة بالنّظم القضائيّة وطرق القضاء والإثبات، وقد أُطلق على هذه المباحث اسم: السّياسة القضائيّة في الإسلام، ويسمّيها البعض باسم: علم القضاء. ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعيّة: قانون المرافعات، وقانون الإثبات، وبعض مباحث القانون الدّستوري³.

5- الخاتمة:

وختاماً، أوّد أنّ أساءل: هل نجح الفكر السّياسي الإسلامي في العصر الوسيط من خلال تقسيمه إلى ثلاث مراحل تطوّريّة وإبستمولوجيّة في الوقت ذاته، كما تبين لنا من خلال المرحلة الوصفية، ثم المرحلة التجريبية، وأخيراً المرحلة الاستنباطية، في أن يقطع صلته بالفكر السّياسي السّابق عليه سواء لدى اليونان والفرس أو لدى غيرهما؟

أصوّر بداية أنّ الإجابة ترتبط بمدى التّغير الجذريّ الذي يمارس به المفكّر السّياسي دوره في الحياة السّياسيّة في عصره، ومدى الأثر العميق الذي يحدثه في مجرى الحياة السّياسيّة التي ينتسب إليها، من حيث قدرته على خلخلة الثّوابت الجامدة وزعزعة الأفكار السّياسيّة السّائدة، وتأسيس نوع من الانقطاع الإبستمولوجيّ بين المعارف السّياسيّة القديمة من جانب، والمعارف السّياسيّة الجديدة من جانب آخر، مستهلاًّ الجديد الجذريّ الذي يطرح سؤال المستقبل بقوة على العلم السّياسي، نفيّاً لتقاليد الأتباع وتأسيساً لقيم الابتداع.

وتتجسّد في حضور هذا النوع من علماء السّياسة نقاط تحوّل حاسمة في تاريخ الفكر السّياسي، حيث لا توجد استمرارية في المناهج المستخدمة في هذا الفكر بقدر ما توجد قطائع واستحداثات لا تنتهي.

هذا النوع من علماء السّياسة يهّب على مجتمعه بما يشبه العاصفة الجائحة التي تتغلغل في كلّ الأركان، فلا تبقى شيئاً على حاله حتى في دائرة القوى والتّيّارات المناقضة والمناوئة للتّحوّل والتّغير. فحدّة العاصفة التّجديديّة التي تندفع بها رؤية هذا العالم لا تقل عن الاتّساع الممتدّ لتجلياتها والأثر العميق

1- المرجع نفسه، ص 95-96.

2- المرجع نفسه، ص 97.

3- المرجع نفسه، ص 98.

لمتوالياتها والتغلغل الناتج لنوافذها، خصوصًا إذا كانت اللحظة التاريخية مهيأة للتغيير الجذري، دافعة إليه ومتجسدة في الرؤية الشاملة للعالم ومتحققة بها في الوقت نفسه.

عندئذ يكون الأثر التجديدي لإنجاز هذا العالم السياسي شبيها بالزلزال، الذي يحدث تأثيرًا جذريًا في صميم بنية العلم السائدة، وتكون حدة الاستجابات المتعارضة لهذا الإنجاز السياسي التجديدي في تتابعه المتصل أو تصاعده المستمر متوازية مع عمق الأثر الذي يتركه في مجالات كثيرة، تصل بين دوائر عديدة وتشمل المجتمع السياسي بأسره.

وبقدر عمق الأثر الذي يحدثه هذا الإنجاز من حيث جذريته ونفاذ تأثيره إلى صميم الأنساق والأنظمة والعلاقات في بنية العلم السياسي السائدة، يظل هذا العالم السياسي حيًا في الذاكرة العامة، باقياً عنصراً مستفزاً للوعي، مثيراً للأسئلة التي لا يتوقف سيلها على امتداد العقود، والتي لا تكف عن وضع هذا العالم السياسي موضع المساءلة بالقدر الذي لا تكف به عن إعادة قراءة إنجازاته وتأويلها، أو تفسيرها بما يتيح نوعاً جديداً من الأجوبة التي لم تخطر ببال أحد.

وقد كان "ميكافيلي" Machiavelli على سبيل المثال واحداً من هؤلاء السياسيين ذوي الحضور العاصف الذي أقام الدنيا ولم يقعدا مرات ومرات، وذلك حين طرح كثيراً من تصوراته حول ما يجب أن يكون عليه السياسي شخصياً وما ينبغي عليه ممارسته عملياً، إذا أراد النجاح في حقله هذا، بغض النظر عن النتائج الاجتماعية وردود الفعل الأخلاقية، حيث "الغاية تبرر الوسيلة". وقد كرس ميكافيلي جلَّ مؤلفاته لإنتاج مفهوم جديد للسياسة بصفها علماً وضعياً منفصلاً عن الدين والأخلاق، إذ كان ببساطة ينزع إلى تخليص السياسة من أي اعتبار خارجي، وإلى جعلها علماً مستقلاً بذاته. ورغم تعدد مؤلفاته وتنوعها، إلا أن أبرزها هو كتاباه، "الأمير" و"المطارحات".

ولأن هذه الأطروحات التي نادى بها ميكافيلي انشغلت بأسئلة المستقبل، وطرحت على نفسها أسئلة العهد السياسي الجديد التي استبدلتها بأسئلة العهد السياسي القديم، فإنها ظلت عنصراً تأسيسياً من عناصر العهد السياسي الآتي الذي هو صيرورة دائمة من التحول، كما ظل محل رعاية من الأزمنة اللاحقة التي تطلعت إليها هذه الأطروحات، تطلع الاستشراف، والترقب، والإرهاص، والبشارة، والتحذير في آن واحد، وذلك هو السر في تعدد الاستجابات اللاحقة إلى إنجازات "ميكافيلي" سواء في تباينها أو تعارضها أو تصارعها الذي يكشف عن عمق الإشكاليات التي تنطوي عليها الأطروحات أو تأثيرها.

وهذا هو السبب الذي جعل معظم مؤرخي العلم والفكر السياسي يربطون اسم "ميكافيلي" بأحداث مهمة في تاريخ العلم والفكر السياسي الحديث. إلى جانب تدشينه لطريقة جديدة في الكتابات السياسية، تمتاز عن طرائق الآخرين بميزتين أساسيتين: الأولى هي تركيز اهتمامه على معطيات العالم السياسي الواقعي، وإهمال أي حديث عن إقامة جمهوريات أو إمارات مثالية. والثانية هي عدم الاكتراث بمقولات علماء الأخلاق عما يجب فعله، بل الاهتمام بما يُعمل حقاً، بما يفعله الأمراء بصورة خاصة للحفاظ على سلطتهم، علاوة على اعتماده على اختبار الأفكار، وذلك بعرضها على مختبر التاريخ، وملاحظة تكرار

وقوعها، واستقصاء النتائج الحسنة أو السيئة التي تترتب عنها بالنسبة للحاكم أو الدولة، ثم استقصاء طبيعة السلوك الذي أدى إلى هذه النتيجة أو تلك.

وقد كان مفكرون وفلاسفتنا السياسيون في العصر الوسيط، مثل "ميكافيلي"، متمردين على الأفكار السياسية- القديمة والجامد، والتي تفرض منطق الأتباع، بدليل أن كتاباتهم السياسية تؤكد أنهم كانوا يبحثون في مشكلات وقضايا سياسية، أظهرت نتائج خاطئة في الوقت الذي تكشف فيه تلك القضايا أنه بحث منذ سنوات خلت في المسائل السياسية ذاتها، وتمّ التوصل إلى نتائج جديدة صائبة بشأنها.

بل وأكثر من ذلك أكد الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط على أهمية هذا النشاط العقلي الذي يضمّ آراء ومبادئ وأفكارا لمجموعة بشرية معينة هم المسلمون، منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكوّنت للإسلام دولة منذ عهد الرسول حتى عصرنا الحالي، بما يعني أنّ هذا الفكر له مراحل، وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضمّ كتابات حول الأفكار والمبادئ والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية والقواعد التي تحكم وتنظّم ما يطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة ومجتمع سياسي، وذلك لكونه يمثل حقلًا إبستمولوجيًا ينطوي على دلالات إبستمولوجية هي خلاصة مفهوم مركّب من ثلاثة مفاهيم فرعية: الموصوف، وهو الفكر وصفتان له: السياسي والإسلامي، وكلّ مفهوم منها تختلف تعريفاته بقدر ما تتشابه، وتتنافر بقدر ما تتجاذب.

علاوة على أنّ النظام السياسي الإسلامي في العصر الوسيط بدأ يتشكّل بصورة مغايرة عن المنظومة السياسية للعرب في الجاهلية، حيث كانت المنظومة القبلية، هي رمز السلطة في المجال السياسي. بينما جاء الإسلام بمفهوم أوسع من المحدّد القبليّ كمدخل للنظام السياسي، واتجه إلى صهر المنظومة القبلية في إطار أوسع وسمه الرسول بـ "الأمة"، حيث أنّ أول ظهور للسلطة السياسية في المجال الإسلامي كان بعد الهجرة إلى المدينة والاستقرار بها، وكان مستندًا على وثيقة الصحيفة أو دستور المدينة، والذي سعى من خلاله الرسول إلى إنشاء جماعة سياسية مدنيّة فوق القبيلة متخطية للكثير من أعرافها السياسية، تعتمد العلاقات داخلها على حفظ السلم، والأمن. وسُي هذا التشكيل "بالأمة". ومن هنا، فإن مصطلح "الأمة" رؤية أخرى وصورة أكثر شمولية لفهم النظام السياسي في الفكر الإسلامي.

وليس من الضروري أن نعدّد الجوانب التجديدية في الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، كما أنّنا لسنا بحاجة إلى تأكيد تعدّد أدواره في العلوم الأخرى، فكلّ ذلك تأكيد للأثر الجذريّ الذي يصله بأبناء جيله.

ومع ذلك، فإنّ فكرة القطيعة الإبستمولوجية تعدّ فكرة منقوصة قياسا لما نجده في الفكر السياسي عند ميكافيلي وغيره من كبار فلاسفة السياسة المحدثين والمعاصرين من الأوروبيين، ولعل ذلك يرجع إلى عدة أسباب من أهمّها على سبيل الذكر لا الحصر:

السبب الأول: أنّه ليس في كتابات "الفارابي" و"الماوردي" و"ابن أبي الربيع"، وغيرهم فكرًا سياسيًا جديدًا كلّ الجدة، بل كانت كتاباتهم تعكس أفكارًا سياسية قديمة مستقاة من الفكر السياسي اليوناني والروماني والفارسي. ومن ثمّ كان حال أغلب المفكرين السياسيين المسلمين في العصر الوسيط هو حال عالم ومفكر

سياسي يبتكر جديداً، فكتابتهم السياسية تعكس ما كان قائماً بالفعل عند المفكرين السابقين عليهم من أمثال "أفلاطون" و"أرسطو" وغيرهما.

السبب الثاني: أن كتابات الفلاسفة المسلمين في الفكر السياسي، كانت تهتم على الدوام بكافة القضايا السياسية وكان شغفهم بها يزداد على مر الزمن، ولقد أدى بهم ولعهم بقضايا السياسة إلى الانشغال عن بعض أعمالهم المهمة، فكان أن خلفوا وراءهم تحفاً وأفكاراً سياسية لم تكتمل بعد.

السبب الثالث: أنه حتى لو كانت كتابات الفلاسفة المسلمين في الفكر السياسي تعكس بالفعل أفكاراً سياسية مبتكرة ونظريات أصيلة، فإنها تظل بعيدة عن احتلال مرتبة مهمة في تاريخ العلم والفكر الحديث والمعاصر.

والأهم، في تقديرنا، هو مواجهة السؤال الذي فرض نفسه في البداية، ولا بد أن يفرض نفسه في النهاية، أعنى السؤال الذي يرتبط بانتقاص تطبيق فكرة القطيعة المعرفية بالقياس إلى بحوث ميكافيلي السياسية على سبيل المثال.

نحسب أن الإجابة أصبحت الآن واضحة من حيث ارتباطها بدرجة الثورة الجذرية التي لم تصل إليها أعمال كتابات الفلاسفة المسلمين في الفكر السياسي بالقياس إلى ميكافيلي، حين اكتشف أسس الفلسفة السياسية الحديثة التي كان لها كبير الأثر في تاريخ أوربا الحديث والمعاصر، وكان كتابه "الأمير" أول محاولة لنزع القدسية عن السلطة السياسية، وبياناً إنسانياً لنظام سياسي جديد، ووصفاً لنظام حكم جمهوري ديمقراطي، حيث دعا إلى تكوين دولة قوية لإقامة الوحدة بين الشعوب... إلخ.

وعلى أية حال نحن لا ننكر أن كتابات المفكرين والفلاسفة المسلمين في مجال السياسة في العصور الوسطى فيها من الإيجابيات ما يذكر لها بالقطع، ولكننا إذا وضعناها تحت مجهر الإستمولوجيا المعاصرة، وخاصة إستمولوجيا "جاستون باشلار" القائمة على فكرة القطيعة الإستمولوجية، نجد أنها لا تستطيع أن تخلف لنا الأثر الجذري الذي تركته أعمال ميكافيلي، ولذلك ظلت بحوثهم السياسية بعيدة عن خلق قطيعة إستمولوجية كتلك التي أحدثها كتابه "الأمير". وخلاصة القول أن المفكرين والفلاسفة المسلمين قد أخذوا من ملاحظات السابقين وتجاربهم في السياسة، واهتموا بالرجوع إلى المدينة الفاضلة والدين اهتماماً خاصاً، ولكنهم ظلوا في المنطقة الهادئة من الفكر والإبداع، تلك المنطقة التي لا تعرف الجذرية في رفض القديم، ولا الجذرية في التجديد، فكانوا نموذجاً للوسطية التي لا تثير العواصف ولا تهيئ البراكين ولا تتحول إلى زلزال، وإنما تمضي في يسر إلى هدفها الذي يكمل مهمة غيرها.

هذا هو تفسيرنا الإستمولوجي لأسباب عدم نجاح فكرة القطيعة الإستمولوجية في بحوث الفلاسفة المسلمين وكتابتهم في مجال السياسة، وهو أنهم لم يتخلصوا كلية من فكر السابقين في نهجهم السياسي، ولم يحققوا التغيير الجذري كما حققه العلماء اللاحقون، وبالأخص ميكافيلي، ولم تبرح بحوثهم وكتابتهم السياسية أرض تاريخ العلم والفكر السياسي الحديث والمعاصر، لتحدث قطيعة أو ثورة على الفكر السياسي القديم كله.

المراجع:

- 1- أحمد عطوة (عبد العال): المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1993م.
- 2- ابن الأزرقي (أبو عبد الله): بدائع السلك في نظام الملك، ج1.
- 3- الجابري (محمد عابد): الجديد في الفكر السياسي، مجلة نقد وفكر، ص 12، وأنظر أيضا كتابيه: العقل السياسي العربي، وتكوين العقل العربي، المغرب، 1988.
- 4- الجابري (محمد عابد): مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، الجزء الأول "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
- 5- حجاب (محمد فريد): الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا، تقديم عز الدين فوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.
- 6- الخولي (يميني طريف): القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر: مناقشة، التراث والتجديد نموذجاً" ضمن كتاب: قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر: الفكر العربي علي مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1995.
- 7- ابن رشد (محمد ابن أحمد): تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998م.
- 8- زيدان (عبد الكريم): المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 90؛ وانظر محمد سلام مذكور: المدخل للفقه الإسلامي.
- 9- ابن سينا (أبو علي): السياسة، تقديم وتعليق على محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، 2007م.
- 10- صالح (فوزي عثمان): القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2011.
- 11- عبد الحميد (حسن): التفسير الاستمولوجي لنشأة العلم الحديث، ضمن دراسات في الاستمولوجيا، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1992.
- 12- عبد الحميد (حسن): مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، مؤسسة نبيل للطباعة، القاهرة، 2003م.
- 13- عبد الرحمن (عبد الهادي): الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الاستمولوجية، دراسات عربية، العدد1، السنة السابعة والعشرون، تشرين الثاني، نوفمبر، 1990.
- 14- عثمان (محمد فتحي): من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.
- 15- الفارابي (أبو نصر): السياسة المدنية، منشورات الزهراء، 1987.
- 16- الفهدوي (خالد): الفقه السياسي الإسلامي، دار الأوائل، دمشق، سوريا، 2003م.

**فلسفة الموسيقى
عند الفارابي وإخوان الصفا**

**The philosophy of music
for Elfarabi and 'ikhwan al-safa'**

أ. المصطفى عبدون

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن طفيل
القنيطرة-المغرب**

abidoune62@yahoo.fr



فلسفة الموسيقى عند الفارابي وإخوان الصفا

أ. المصطفى عبدون

الملخص:

إن أقدم معرفة لنا بالموسيقى ترجع إلى الحضارة الغربية من خلال كتابات الفلاسفة اليونانيين، إلا أن الدراسات الغربية لم تهتم كثيرا بالفلاسفة المسلمين وخاصة في المجال الموسيقى، رغم أن الكندي كان من الأوائل الذين وضعوا قواعد الموسيقى العربية، وجعل منها فنا يقوم على أسس العلم. توجه فلاسفة الإسلام إلى النظر في الموسيقى، فصنفوا فيها الكتب والرسائل واعتبروا الموسيقى علما رياضيا يبحث في النغم. اشتهر منهم الفارابي وقد عرض ذلك في إطار البحث عن الطريق المؤدية إلى مبادئ علم الموسيقى في المدخل من "كتاب الموسيقى الكبير". بلغ الاهتمام بالموسيقى ذروته مع إخوان الصفا بشكل مفصل في رسالة الموسيقى وهي جزء من القسم الرابع من رسائلهم المؤلفة من اثنتين وخمسين رسالة، والتي تحدثوا فيها عن مفهوم الموسيقى وأنواعها ودلالاتها وأنواع الصوت والأنغام والآلات الموسيقية. سنعرض في هذا المقال لأهم آراء فلاسفة الإسلام حيث سنقتصر على منزلة الموسيقى في فلسفة الفارابي من خلال مؤلفه "كتاب الموسيقى الكبير" وكذلك فن الموسيقى عند إخوان الصفا الذين كتبوا عن طبيعة الموسيقى.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الموسيقى، الألحان، علم الموسيقى، الموسيقى النظرية، الموسيقى العملية.

Abstract:

The earliest knowledge we have of music dates back to Western civilization through the writings of Greek philosophers, but Western studies have not paid much attention to Muslim philosophers, especially in the field of music, although Al-Kindi was one of the first to introduce music into Arab culture. Music has become an integral part of science curricula and the philosophy of mathematics. The philosophers of Islam turned to music, they classified books and letters, and regarded music as a mathematical science. Among the most famous philosophers Elfarabi, who established the foundations of musicology as theoretical and practical knowledge. One of *his most well-known works* is The Big Book of Music.

Interest in music reached its peak with "ikhwan al-safa" who devoted a letter on the nature of music, in which they dealt with the concept of music, its types and meanings, types of sounds, of melodies as well as musical instruments. In this article, we will try to address the status of music in Elfarabi's philosophy as well as the art of music with "ikhwan al-safa".

Keywords: The philosophy of music, melodies, musicology, theoretical music, practical music.

1- مقدمة:

شكلت الموسيقى أحد أهم محاور اهتمام الفلاسفة منذ عهد الإغريق حيث اهتم كثير منهم بالموسيقى وخصّصوا لها دراسات كثيرة من وجهة نظر فلسفية ومنحوها مكانة هامة من بين أنماط التعبير أو الفنون الأخرى. اكتسبت الموسيقى أهمية خاصة في فلسفة فيثاغورس، وهو الشخصية الرئيسية في العالم القديم الذي قيل فيه إنَّ موسيقاه كانت تجسيدا للأسرار الإلهية. أعلن فيثاغورس أنَّ الكون منظّم ومنشطّ باهتزازات منتظمة، فقد كان يؤمن "أنَّ كل الأشياء أعداد"، ووفقا لذلك، أتت الموسيقى إلى حيز الوجود بعدما فُرض نظام حسابي على مكونات الكون. كما أدرك أفلاطون قدرة الموسيقى على التعبير عن العواطف والانفعالات والأحاسيس والأفكار، واعتبر أنَّ للموسيقى تأثيرا مباشرا على الروح، فهي جزء من التدريب العاطفي الذي سيخضع له حراس الجمهورية. كانت الموسيقى تعدّ جزءا أساسيا من المسرح اليوناني الذي استخدمها لقوتها التمهيدية خاصة في المأساة أو التراجيديا، واعتبر المسيحيون الأوائل أن أغانهم وسيلة تقوي الإيمان.

شكلت العلاقة بين الفلسفة والموسيقى موضوعا مهما للباحثين المعاصرين حيث عرض "جوليوس بورتنوي" في كتابه "الفيلسوف وفن الموسيقى"¹ العلاقة بين آراء الفلاسفة وتطور الموسيقى على مرّ العصور، وذلك لأنه من المؤلفون أن تجد دراسات تكتب عن فلسفة الموسيقى، أو عن آراء فلاسفة معينين أو مدارس فلسفية خاصة في الموسيقى؛ أما تأثير الفلسفة ذاتها في مجرى الموسيقى، فهو موضوع لم يكتب فيه الكثير من قبل، ولعلّ السبب الأكبر في ندرة ما كُتب عن هذا الموضوع هو الاعتقاد الذي يسود معظم الأذهان بأنَّ تطوّر الموسيقى سار مستقلا عن أفكار الفلاسفة ولم يتأثر بها على الإطلاق.

إنَّ أغلب الدراسات الغربية لم تهتم كثيرا بالفلاسفة المسلمين وخاصة في المجال الموسيقي، رغم أنَّ الكندي كان من الأوائل الذين وضعوا قواعد الموسيقى العربية، وجعل منها فنا يقوم على أسس العلم. توجّه علماء وفلاسفة الإسلام إلى النظر في الموسيقى، فصنّفوا فيها الكتب والرسائل واعتبروا الموسيقى علما رياضيا يبحث في النغم. اشتهر منهم الفارابي وقد عرض ذلك في إطار البحث عن الطريق المؤدية إلى مبادئ علم الموسيقى في المدخل من "كتاب الموسيقى الكبير"، وكانت لابن سينا اهتمامات موسيقية كبيرة، ففي كتبه الشهيرة ذات الطابع الموسوعي: "الشفاء" و"النجاة" و"داتش نامه" أي (كتاب المعرفة) وغيرها من المؤلفات أفرد فيها فصولا عن الموسيقى. بلغ الاهتمام بالموسيقى ذروته مع إخوان الصفا بشكل مفصّل "في رسالة الموسيقى وهي جزء من القسم الرابع من رسائل إخوان الصفا المؤلفة من اثنتين وخمسين رسالة والتي تحدّثوا فيها عن مفهوم الموسيقى وأنواعها ودلالاتها وأنواع الصوت والأنغام والآلات الموسيقية"².

1- بورتنوي، جوليوس، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة دكتور فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، 2004، ص5.

2- غازي أسعد، شيما، الموسيقى عند إخوان الصفا المعنى والدلالات. مجلة الفلسفة ص 54-35: الجامعة المستنصرية
<https://www.iasj.net/iasj?func=article&aId=124936>

سنعرض في هذا المقال لأهم آراء فلاسفة الإسلام الذين كتبوا عن طبيعة الموسيقى وتحديد الوظائف التي افترضتها والتي جعلت ظهورها ممكناً، حيث سنقتصر هنا على منزلة الموسيقى في فلسفة الفارابي من خلال مؤلفه "كتاب الموسيقى الكبير" كما سنبرز موقع الموسيقى في الفكر الفلسفي عند إخوان الصفا الذين خصصوا رسالة للموسيقى ضمن رسائلهم.

2- منزلة فلسفة الموسيقى عند الفارابي:

يعتبر أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي أول من "أدخل الموسيقى إلى الثقافة العربية، فأصبحت ضمن مناهج الدراسة العلمية وجزءاً من الفلسفة الرياضية، وكان هذا بطبيعة الحال نتيجة التأثير بالمدرسة الإغريقية، بما نقله العرب من العلوم اليونانية إلى العربية في مختلف نواحي المعرفة ومنها الموسيقى"¹. كان الكندي صاحب أول مدرسة للموسيقى في الإسلام، كما كان إسحاق الموصلي صاحب أول مدرسة للغناء. وضع الكندي "قواعد للموسيقى في العالم العربي والإسلامي فشقَّ الطريق أمام الفارابي ثم ابن سينا وهما اللذان طوّرا هذا العلم، وهذبا، حتى انتهى عند الشيخ الرئيس إلى أن يصبح علماً بمعنى الكلمة"²، فصارت كلمة موسيقى باللغة العربية تعني علم الموسيقى أو الموسيقولوجيا "Musicologie" بينما كلمة الغناء التي كانت قديماً تعني أداء الألحان والموسيقى بصفة عامة، صارت تطلق على الفن العملي فقط.

تطورت مدرسة الكندي مع الفارابي الذي وضع فيه أسس التعاليم الصوتية، وبلغت ذروتها بعد تأليف الشيخ الرئيس ابن سينا لكتابه "جوامع علم الموسيقى" الذي فرّق فيه بين الموسيقى علماً والموسيقى فناً وصناعة. من مؤلفات الفارابي في صناعة الموسيقى: "كتاب الموسيقى الكبير"³، والناظر في هذا الكتاب يلمح فيه أن الفارابي لم يكن فيلسوفاً وعالماً فحسب، وخاصة في صناعة الموسيقى النظرية، بل إنه لا بد أن يكون من مزاولي هذه الصناعة بالفعل. يكمن الغرض من "الكتاب الموسيقى الكبير" في البحث فيما تشتمل عليه صناعة الموسيقى لا تلك المنسوبة إلى القدماء، فهي لا تخلو من نقص وإخلال، وإنما تلك التي يكمن بناؤها بناء تاماً وإخراجها إخراجاً كاملاً. فالفارابي يسعى إلى أن تدرك صناعة الموسيقى النظرية معه كمالها. ويبقى السؤال قائماً: ما الأمور التي يقصد هذا الكتاب تعريفها؟ ما موضوع علم الموسيقى؟ وما الغرض من البحث فيه؟ وإذا كانت الموسيقى النظرية معرفة فما موضوعها؟

يشير الفارابي إلى أن كلمة موسيقى في استعمالات اللغة العادية تدل على الألحان، واللحن هو كل مجموعة من النغم ترتب ترتيباً محدداً منفردة أو مقترنة بالكلام، ولكن الموسيقى من حيث هي صناعة أو فن

1- يوسف، زكريا، موسيقى الكندي (بغداد: ملحق لكتاب مؤلفات الكندي الموسيقية مطبعة الشقيق، 1962) ص 4.

2- فؤاد الأهواني، أحمد، الكندي فيلسوف العرب (وزارة الثقافة المصرية والإرشاد القومي، 2003) ص 161-165.

3- الفارابي، أبو نصر، كتاب الموسيقى الكبير، تح: غطا سعيد الملك خشبة، الدكتور محمود أحمد الحنفي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.

شامل تشتمل على الألحان والمبادئ التي بها تلتئم وبها تصير أكمل وأجود. وليست صناعة الموسيقى إذا صناعة ألحان فحسب، وإنما تشتمل أيضا على الأسس النظرية التي تبنى عليها جودة الألحان وكمالها. إن دراسة مؤلفات الفارابي، سيما "كتاب الموسيقى الكبير"، تعطينا صورة متكاملة عن البُعد الفكري ومفهومه للموسيقى، يعرف الفارابي الموسيقى بأنها "صناعة في تأليف النغم والأصوات ومناسباتها وإيقاعاتها وما يدخل منها في الجنس الموزون والمؤتلف بالكمية والكيفية"¹. تناول الفارابي في "كتاب الموسيقى الكبير" جميع أجزاء الصناعة بوجهيها، العملية منها والنظرية، وقسّمه إلى جزأين، أحدهما في المدخل إلى صناعة الموسيقى، والآخر في أصول الصناعة وفي ذكر الآلات المشهورة والإيقاعات وفي تأليف الألحان الجزئية، وجعل كل ذلك في ثلاثة فنون.

جعل الفارابي الجزء الأول، "المدخل إلى صناعة الموسيقى" في مقاليتين: أولاهما: في تعريف معنى اللحن، وبحث في أصل الموسيقى واختلاف هيئاتها العملية والنظرية في الإنسان، وتعدد أصناف الألحان وغاياتها، ونشأة الآلات الموسيقية. والثاني: في مبادئ المعرفة بصناعة الموسيقى، فعرف الألحان الطبيعية للإنسان وعدّد الأمم التي يمكن أن تعدّ ألحانهم طبيعية بوجه ما، ثم ذكر مناسبات النغم واتفاقاتها وعدد النغم المتجانسة في أصول الألحان، وبين طبقات الأصوات الطبيعية².

في المقالة الأولى "مدخل لصناعة الموسيقى" يتبدى بتعريف لفظ الموسيقى ومعناه "الألحان نواسم اللحن قد يقع على جماعة نغم مختلفة رُتب ترتيبا محدودًا وقد يقع أيضًا على جماعة نغم ألف تأليفا محدودا وقرنت بها الحروف التي تتركب منها الألفاظ الدالة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بها على المعاني، وقد يقع أيضًا على معانٍ آخر غير هذه ليس يحتاج إليها فيما نحن بسبيله"³، فالمعنى الأول أعم على اعتبار أن الموسيقى جماعة نغم تسمع من حيث كانت وفي أي جسم كانت، أما المعنى الثاني فيحيل إلى الأصوات الإنسانية التي تستعمل فيها الألفاظ الدالة على المعاني المعقولة. لكنّ الموسيقى من حيث هي صناعة أو فنّ شامل تشتمل أيضًا على الأسس النظرية، أي أنّ الموسيقى تقوم على أسس وقواعد.

يناقش الفارابي دلالات استخدام أي من التعريفين، لينتقل بعدها إلى هيئات صناعة الموسيقى فيقول إنها إما أن تكون "محسوسة للسامعين"، أي تؤدي بشكل مناسب وتدرّك بالسمع، وإما أن "تصاغ وتتركب فقط" دون أن تؤدي بشكل مسموع، ويقول الفارابي إنّ هاتين الهيئتين لصناعة الموسيقى تندرجان فيما أسماه "صناعة الموسيقى العملية"، وأنّ هناك هيئة ثالثة هي "صناعة الموسيقى النظرية" وهي التي تُعنى بالعلم بالنغم والأصوات والألحان كأحد العلوم الطبيعية⁴.

1- المصدر نفسه، ص15.

2- المصدر نفسه، ص 8-10.

3- المصدر نفسه، ص 47.

4- المصدر نفسه، ص 49-51.

ويؤكد الفارابي على أسبقية الجانب التطبيقي والعملية في المجال الموسيقى على نشوء الموسيقى النظرية لأن الأمر يقتضي تراكما تجريبياً في الموسيقى العملية. "صناعة الموسيقى النظرية متأخرة بالزمان تأخراً كثيراً عن صناعة الموسيقى العملية، وأنها إنما استنبطت تأخيراً بعد أن كملت الصناعة العملية منها وفرغت واستخرجت الألحان التي هي محسوسات طبيعية للإنسان على التمام"¹. أمّا الموسيقى العمليّة "فهي كما توحى التسمية إحداث الألحان بأدائها أو صياغتها". ثمّ يوضح العلاقة التي تجمع بين فنيّ الموسيقى النظري والعملية. فهي علاقة وثيقة مزدوجة قوامها التحليل والتّركيب، وهي تماثل الصّلة التي تربط بين العلم الطّبيعي وعلم النّجوم.

اهتم الفارابي بتشكيل الألحان المتنوعة وتوليدها، يقول: "والتي أحدثت الألحان هي فطر ما غريزية للإنسان، منها الهيئة الشعريّة التي هي غريزية للإنسان ومركوزة فيه من أول كونه، ومنها الفطرة الحيوانية التي يصوّت بها عند حال من أحوالها اللذيذة أو المؤذية، ومنها محبة الإنسان للراحة بعقب التعب، أو أن لا يحسّ بالتعب في أوقات الشغل، فإنّ الترتّمات مما تشغل عن التعب في أوقات الأعمال فلا يحس به، ولذلك لا يحس بالزمان الذي فيه فعل الشيء ولا يضجر به ويواظب عليه أكثر"²، فمن شأن الموسيقى أن تنسي الإنسان تعبها لأنها تلغي إحساسه بالزمان، ذلك الزمان الذي ترتبط به الحركة والتعب يأتي منها. وكانت هذه الترانيم والألحان والنغمات، تنشأ قليلاً وفي زمان بعد زمان، وفي قوم بعد قوم، حتى تزايدت. لكن الإنسان أخذ، بعد ذلك، يتحرى ما يماثل ترنماته في أجسام أخرى طبيعيّة وصناعيّة، فاهتدى إلى الآلات الموسيقية، كالعود وغيره، وأخذ الناس في تطوير هذه الآلات حتى تكون أكثر طواعية في إنجاز الغاية منها³، وليست الألحان الغنائية مقتصرة في تأثيرها على الإنسان وحسب بل يمتد تأثيرها كذلك إلى الحيوانات أيضاً وذلك مثلما يعرض للجمال العربية عند الحداء فهذه هي الفطر والغرائز التي أحدثت الألحان"⁴.

فإذا ما وصل في المقالة الأولى إلى "هيئة أداء الألحان"، يقول إنها "مركبة من نطق أو فعل نطق. ومن هيئة أخرى في جسم آخر"⁵، وهو ما يعني قدرة الأحبال الصوتية في الحنجرة البشرية على أداء الألحان، أو قدرة الجهاز التنفسي على دفع الهواء في آلات النفخ، أو استطاعة اليد قرع الأجسام بنظام معين يصدر الأنغام المطلوبة، حتى إذا ما بلغ "هيئة صيغة الألحان"، فإنه يقول إنّها تعني "تميز ما بين الجيد والرديء من

1- المصدر نفسه، ص 99.

2- المصدر نفسه، ص 70.

3- المصدر نفسه، ص 71-74.

4- المصدر نفسه، ص 71.

5- المصدر نفسه، ص 53.

الألحان والملائم وغير الملائم والنغم المتلائمة والمتنافرة، وكيف ينبغي أن ترتب حتى يصير ترتيبها ملائمًا للسمع¹.

يحدد الفارابي أصناف الألحان وغاياتها وهي بالجملة ثلاثة أنواع: فهناك صنف من الموسيقى يُكسب النفس لذة وراحة فحسب ويُسمّى الألحان المُلذّة؛ وهناك نوع ثانٍ من الموسيقى يدعوه الفارابي بالألحان المخيّلة لأنّه يُحدِث في نفس الإنسان تخيّلات وتصوّرات، مثل ما تفعل التّراويق والتّمائل المحسوسة بالبصر؛ أما النوع الثّالث من الموسيقى، فيستأثر باهتمام الفارابي ومناقشته في عدّة مواضع. إنّهُ الألحان الانفعالية، فهي قد تزيل الانفعال أو تنقصه لأنّ الانفعال من شأنه أن يزول إذا بلغ أقصى غايات². وعندما يتعرّض بعد ذلك إلى نشأة الألحان الغنائية، فإنّه يقول إنّ وراء ذلك طلب البعض "بالتّرنمات الراحة واللذّة وأن لا يحس بالتعب أو بزمانه، وبعض طلب بها إنماء الأحوال والانفعالات وتزييدها أو إزالتها والسلو عنها وتنقيصها، وبعض قصد بها معونة الأقاويل في التخييل والتفهيم"³.

ويمضي الفارابي في المقالة الأولى من الجزء الأول من الكتاب، ليتحدث بعد ذلك عن نشأة الآلات الصناعية التي صنعت لتحاكي الأنعام التي تتألف منها هذه الألحان، فيعدد هنا من الآلات: الرباب – المزامير – العيوان – الدفوف – الصنوج – الطنابير والمعازف، فإذا ما أوفى كل آلة حقها من التقديم، فإنه بذلك يكون قد أكمل حديثه عن كيفية نشوء صناعة الموسيقى ومتى اكتملت، وليكون ختام مقالته الأولى بالحديث عن تعلم الموسيقى والمبادئ الأولية في صناعتها.

أما الجزء الثاني، فقد قسّمه إلى ثلاثة فنون، فجعل الفن الأول في أصول الصناعة وسماه "أسطقسات صناعة الموسيقى"، والأسطقس لفظ أعجمي معرب عن اليونانية ويعني الأصل أو الجوهر. والفن الثاني من هذا الجزء، جعله في القول حول الآلات المشهورة عند العرب في ذلك الوقت، أما الفن الثالث في هذا الجزء، فقد جعله في تأليف النغم وطرائق الألحان، وفي صناعة الألحان الجزئية.

بدأ الفارابي في الجزء الثاني بالحديث عن الفن الأول من فنون صناعة الموسيقى والذي أسماه "أسطقسات صناعة الموسيقى"⁴، وقد قسّم الفارابي حديثه عن الفن الأول إلى مقالتين، تناول في الأولى تعريف كل من "حدوث الصوت والنغم في الأجسام" – "أسباب الحدة والثقل في الأصوات" – "البعد بين نغمتين" و"مقادير الأبعاد بقسمة الوتر"، ثم أتبع ذلك بتوضيح مقادير الأبعاد الصوتية الحادثة بالتركيب والجمع والتنصيف والتقسيم، فإذا ما انتهى من ذلك، فإنه يكون قد بلغ ختام المقالة الذي جعله لترتيب الأجناس وتقسيم أصنافها وإثبات الأعداد الدالة على نغم الأجناس في جداول. ويطلق لفظ الجنس في الموسيقى على جميع

1- المصدر نفسه، ص55.

2- المصدر نفسه، ص ص62-64.

3- المصدر نفسه، ص71.

4- المصدر نفسه، ص209.

أصناف المتواليات اللحنية وعلى أصناف الأصول في الإيقاعات اللحنية، ومن الجدير بالذكر هنا أن الفارابي فصل رتب الأجناس إلى رتبتين هما الجنس اللين والجنس القوي، ومن هاتين الرتبتين تتفرع أصناف عدة مثل الجنس اللين المنتظم غير المتتالي – الجنس اللين المنتظم المتتالي – الجنس القوي ذي التضعيف والجنس القوي المتصل، وتعدّ الأجناس القوية في ترتيب النغمات ابتكار عربياً بحثاً وهي الأكثر استعمالاً في الألحان العربية، وأشهر هذه الأجناس هو جنس "الراست" الذي تلحق به الثالثة الوسطى المشهورة باسم "وسطى زلزل"¹.

أما المقالة الثانية من الفن الأول، فقد بدأها الفارابي بالحديث عن أصناف جماعات النغم التامة وترتيب النغم في هذه الجماعات. ثم انتقل الفارابي إلى تعريف مبادئ التمديد، "وهو حال النغمة في الجماعة من حيث مدى امتدادها ثقلاً أو حده على جانبي الجمع المفروض، واتباع ذلك بالحديث عن تمزيج النغم أو خلط أبعادها المختلفة التمديدات، فيضع قاعدة لذلك تقول: "إن النغم المختلفة في الحدة والثقل، قد يمكن أن تخرج من أوتار مختلفة حتى ينفرد كل وتر بنغمة، ويمكن أن تخرج من وتر واحد"². ويختتم المقالة الثانية من الفن الأول بتعريف أجناس الإيقاعات، فيقول أولاً إن الإيقاع: "هو النقلة على النغم في أزمنة محدودة المقادير والنسب"³، ثم يفصل أزمنة الإيقاع المختلفة ويقول بأن بدايات النغم والأزمنة التي بين النغم إنما تحدّد بالنقر أو بالقرع، وهو ما يقوده في النهاية إلى تقسيم أجناس الإيقاعات إلى موصلة ومفصلة، "والمفصل هو الذي تنفصل فيه أزمنته المتتالية بعضها عن بعض بزمان أكبر من كل زمان يقع في المتوالية، والموصل هو الذي تنفصل أزمنته المتتالية بعضها عن بعض بزمان آخر أصلاً لا أطول ولا أقصر"⁴.

يوضّح الفارابي مقصده من الفن الثاني بالجزء الثاني من الكتاب وهو الخاص بالآلات المشهورة والنغم المحسوسة فيها، فيبدأ هذا الفن بقوله: "وفيه يتبين ما يوجد من الأشياء التي لخصت في كتاب الاسطقسات محسوساً في الآلات المشهورة، وإحصاء ما اعتيد أن يحس فيها، وما قد يمكن أن يوجد منها في هذه الآلات محسوساً، وإن كانت العادة لم تجر به"⁵: والآلات المشهورة يعني بها الفارابي هنا العود والطناير والمزامير والرباب والمعازف، وقد تحدث عن تسوية الأوتار في الوتري من هذه الآلات، وعدد النغم والقوى المتجانسة واتفاقاتها مع مواضع الضبط لهذه الآلات (الدساتين)، وأعطى في النهاية الأسس العلمية لضبط هذه الآلات وتحديد الأماكن الصحيحة لتوليد النغم منها.

فصل الفارابي الفن الثالث من الجزء الثاني للكتاب والذي جعل له اسماً "في تأليف الألحان الجزئية" في مقاليتين، حيث اشتملت الأولى على "تعريف صنعة الألحان التي تتركب عن النغم بإطلاق وعن الحادثة في

1- المصدر نفسه، ص 209-318.

2- المصدر نفسه، ص 389-390.

3- المصدر نفسه، ص 436.

4- المصدر نفسه، ص 478.

5- المصدر نفسه، ص 493.

الألات الصناعية"، أما الثانية فإنها: "اشتملت على تعريف صنعة الألحان التي تتركب عن النغم الحادثة بالتحسينات الإنسانية، وهي التي يقرب بها الحروف التي تتركب منها الألفاظ منظومة **على** مجرى العادة في الدلالة بها على المعاني، وما بها ومنها تحصل هذه الألحان مؤتلفة"¹، ثم أُلحق بذلك الحديث عن مبادئ الانتقالات ومباني الألحان، وأوضح أن الانتقال قد "يكون على نغم الجماعة بأسرها وقد يكون على بعض نغم الجماعة"²، وأما "مباني الألحان" فإنه يعرفها على أنها هي النغم الضرورية التي منها تأتلف الألحان"³. أما أصناف الإيقاعات وأزمنتها والتغيرات التي تلحق بأصولها، فيذكر من الإيقاعات العربية المشهورة: الهزج وخفيفه - خفيف الرَّمَل - الرَّمَل - الثقيل الثاني - خفيف الثقيل الثاني (الماخوري) - الثقيل الأول وخفيف الثقيل الأول"⁴.

هناك ارتباط بين الانفعال والنغم، فلذلك انفعال نغمٍ يخصه ويدلُّ عليه "فصول النغم التي بها تكسب انفعالات النفس. تشتق أصنافها من أسماء أصناف الانفعالات، فلذلك يجب أن نعدد الانفعالات ثم نجعل أسماء هذه الفصول من فصول النغم مأخوذة من أسماء تلك، فيسمى ما يكسب الحزن إما المحزن، وإما الحزني، وإما التحزين... وما يكسب الأسف يُسمى أسفياً، وما يكسب الجزع جزعياً، وما يكسب العزاء والسلوى مُعزّياً أو مسلّ، وما يكسب المحبة أو البغضة محبباً أو غضبياً"⁵. هذه الأنغام الانفعالية ثلاثة أصناف: "منها ما يُكسب الانفعالات التي تنسب إلى قوة النفس، مثل العداوة والقساوة والغضب والتهور، وما جانس ذلك، ومنها التي تكسب الانفعالات التي تُنسب إلى ضعف النفس، وذلك مثل الخوف والرحمة والجبن. ومنها التي تكسب المخلوط من كل واحدٍ من هذين الصنفين وهو التوسُّط"⁶.

يضع الفارابي معايير للجمال الموسيقي من جهة أن الذوق الفني يتغير مع تعاقب الأجيال، ومن ثم فهو لا يتمتع بخاصية الثبات التي تجعله يخضع إلى البحث العقلي. يمجّد الألحان الكاملة حيث يقول: "ولما كان كثيرٌ من الهيئات والأخلاق والأفعال تابعة لانفعالات النفس وللخيلات الواقعة فيها، على ما تبين في الصناعات المدنية، صارت الألحان الكاملة نافعة في إفادة الهيئات والأخلاق، ونافعة في أن تبعث السامعين على الأفعال المطلوبة منهم، وليس إنما هي نافعة في هذه وحدها، لكن وفي البعثة على اقتناء سائر الخيرات النفسانية مثل الحكمة والعلوم"⁷.

1- المصدر نفسه، ص 879.

2- المصدر نفسه، ص 959.

3- المصدر نفسه، ص 961.

4- المصدر نفسه، ص 1066.

5- المصدر نفسه، ص 1179.

6- المصدر نفسه، ص 1180-1181.

7- المصدر نفسه، ص 1181.

3- فن الموسيقى عند إخوان الصفا:

جعل إخوان الصفا من القسم الرياضي أول أقسام رسائلهم حيث تأخذ الموسيقى موقعها من هذا القسم الرسالة الخامسة، وتعتبر الموسيقى من الموضوعات المهمة التي شغلت "إخوان الصفا" واحتلت مكانا بارزا في فلسفتهم، حيث تناولوا علم الموسيقى فبحثوا في صناعتها وأصلها وأفردوا جزءا من رسائلهم لصناعة تأليف الألحان وبينوا مدى أثر سماع الموسيقى كأنغام وألحان موزونة على نفوس المستمعين إليها. إن الغرض من الرسالة الخامسة في الموسيقى هي: "أن نذكر في هذه الرسالة الملقبة بالموسيقى الصناعة المركبة من الجسمانية والروحانية التي هي صناعة التأليف في معرفة النسب، وليس غرضنا من هذه الرسالة تعليم الغناء وصناعة الملاهي، وإن كان لا بد من ذكرها، بل غرضنا هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفةهما يكون الحذق في الصنائع كلها"¹.

يرى إخوان الصفا أن صناعة الموسيقى تختلف عن باقي الصنائع فهي صناعة مركبة من الجسماني والروحي معللين ذلك بأن "الهيولى الموضوعة فيها كلها جواهر روحانية، وهي نفوس المستمعين وتأثيراتها فيها مظاهر كلها روحانية أيضًا، وذلك أن ألحان الموسيقى أصواتٌ ونغمات، ولها في النفوس تأثيراتٌ كتأثيرات صناعات الصناع في الهيوليات الموضوعة في صناعتهم"². تطرق إخوان الصفا إلى أصل صناعة الموسيقى واعتبروها من ابتكار الحكماء استخرجوها بحكمتهم وتعلمها الناس منهم وذلك "أن الصنائع كلها استخرجتها الحكماء بحكمتها، ثم تعلمها الناس منهم وبعضهم من بعض، وصارت وراثه من الحكماء للعامة ومن العلماء للمتعلمين ومن الأساتذة للتلامذة، واستعملوها كسائر الصنائع في أعمالهم ومتصرفاتهم بحسب أغراضهم المختلفة"³.

وعن أصول الألحان وقوانينها، يعتبر "إخوان الصفا" أن لكل أمة من الناس ألحانًا من الغناء وأصواتًا ونغمات لا يشبه بعضها بعضًا، ولا يحصي عددها كثرة، فأصول الغناء وقوانين الألحان التي منها يتركب سائرهما، تقوم على أن الغناء مركبٌ من الألحان، واللحن مركب من النغمات، والنغمات مركبة من النقرات والإيقاعات، وأصلها كلها حركات وسكون. وعرف إخوان الصفا الموسيقى كما يلي: "إنّ الموسيقى هي الغناء، والموسيقار هو المغني، والموسيقات هو آلة الغناء، والغناء هو ألحانٌ مؤلفة، واللحن هو نغماتٌ متواترة، والنغماتُ هي أصواتٌ متزنة"⁴.

اهتم إخوان الصفا بالصوت وحدوده بكونه قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجسام بعضها ببعض. "فأما كيفية إدراك القوة السامعة للأصوات؛ فالأصوات نوعان: حيوانية وغير حيوانية، وغير الحيوانية أيضًا

1- إخوان الصفا، سائل إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسالة الخامسة في الموسيقى، مؤسسة هنداي 2018، الجزء الأول ص 161.

2- المصدر نفسه، ص 161.

3- المصدر نفسه، ص 163.

4- المصدر نفسه، ص 165.

نوعان: طبيعية وآلية، فالطبيعية هي كصوت الحجر والحديد والخشب والرعد والريح، وسائر الأجسام التي لا رُوح فيها من الجمادات. والآلية كصوت الطبل والبوق والزمر والأوتاد وما شاكلها. والحيوانية نوعان: منطقية وغير منطقية، فغير المنطقية هي أصوات سائر الحيوانات غير الناطقة، وأما المنطقية فهي أصوات الناس، وهي نوعان: دالة وغير دالة، فغير الدالة كالضحك والبكاء والصياح. وبالجملة كل صوت لا هجاء له، وأما الدالة فهي الكلام والأقويل التي لها هجاء"¹.

شرح إخوان الصفا اختلاف أصوات الآلات الموسيقية واختلافها تبعاً لطبيعة كل آلة موسيقية بحسب أشكالها وجواهرها التي هي متخذة منها وكبرها وصغرها وطولها وقصرها وسعة أجوافها وضيق ثقبها ورقة أوتارها وغلظها، وبحسب فنون تحريك المحركين لها، وجعلوا من أغراض رسالتهم الخامسة في الموسيقى هي تبيان ماهية الموسيقى على أنها "ألحانٌ مؤتلفةٌ ونغماتٌ متزنة، وهو المسمى الغناء...وبما أن الغناء إنما هو ألحانٌ مؤتلفة، واللحن هو نغمات متزنة، والنغمات المتزنة لا تحدث إلا من حركات متواترة بينها سكنات متتالية"².

يوضح إخوان الصفا مفهوم وماهية الحركة والسكون. "إنَّ الحركة هي النقلة من مكان إلى مكان في زمانٍ، وضدها السكون وهو الوقوفُ في المكان الأول في الزمان الثاني"³. الحركة عند إخوان الصفا نوعان: سريعةٌ وبطيئة، والحركة السريعة هي التي يقطع المتحرك بها مسافةً بعيدةً في زمانٍ قصير، والبطيئة هي التي يقطع المتحرك بها مسافةً أقلَّ منها في ذلك الزمان بعينه، والحركتان لا تُعدَّان اثنتين إلا أن يكون بينهما زمانٌ سكون، والسكون هو وقوف المتحرك في مكانه الأول زماناً ما كان يمكنه أن يكون متحركاً فيه حركة ما.

يرى إخوان الصفا في مجمل حديثهم عن الصوت والنغم والموسيقى الوترية، أنَّ الصوت له خاصية تميزها الأذن البشرية، فهو يتكون من الدرجات الحادة المرتفعة والنغمات الغليظة والمنخفضة، ولهذا قسّموا الأصوات من جهة الكيفية إلى ثمانية أنواع، كل نوعين منها متقابلان من جنس المضاف، فمنها العظيم والصغير والسريع والبطيء والحاد والغليظ والجهير والخفيف. والأصوات تنقسم من جهة الكمية نوعين: منفصلة ومتصلة، فالمنفصلة هي التي بين أزمان حركة نقراتها زمانٌ سكونٍ محسوس، مثل نقرات الأوتار وإيقاعات القضبان. وأما المتصلة من الأصوات فهي مثل أصوات المزامير والنايات والدبادب والدواليب والنواعير وما شاكلها، والأصوات المتصلة تنقسم نوعين: حادة وغليظة، فما كان من النايات والمزامير أوسع تجويهاً وثقباتاً كان صوتُهُ أغلظاً، وما كان أضيق تجويهاً وثقباتاً كان صوته أهدأ، ومن جهةٍ أخرى أيضاً ما كان من الثقب إلى موضع النفخ أقرب كانت نغمته أهدأ، وما كان أبعد كان أغلظ.

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 168.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يوضّح إخوان الصفا أنّ نوع الصوت في الوتريات ينقسم إلى غليظ ورقيق حسب طول الوتر وسمكه ودرجة النغمة وسمكها وقياس الصوت عندهم يعتمد على عاملين هما: سرعة الصوت وشدة الوتر. إن أصوات الأوتار المتساوية الغلظ والطول والخرق إذا نقرت نقرةً واحدةً كانت متساوية، وإن كانت متساويةً في الطول، مختلفةً في الغلظ؛ كانت أصوات الغليظ أغلظ وأصوات الدقيق أهدأ، وإن كانت متساوية في الطول والغلظ، مختلفةً في الخرق، كانت أصوات المخروقة حادة، وأصوات المسترخية غليظة، وإن كانت متساويةً في الغلظ والطول والخرق، مختلفة في النقر، كان أشدها نقرًا أعلاها صوتًا. وفي امتزاج الأصوات وتناظرها يقول إخوان الصفا "إنّ الأصوات الحادة والغليظة متضادان، ولكن إذا كانت على نسبةٍ تأليفيةٍ اتلفتت وامتزجت واتحدت، وصارت لحنًا موزونًا واستلذتها المسامع وفرحت بها الأرواح، وسُرّت بها النفوس، وإن كانت على غير النسبة تنافرت وتباينت ولم تأتلف ولم تستلذها المسامع، بل تنفر عنها وتشمئز منها النفوس وتكرهها الأرواح"¹.

اهتم إخوان الصفا بكيفية صناعة الآلات وإصلاحها وذكروا أنّ الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنغمات الموسيقى وألحان الغناء، مفننة الأشكال، كثيرة الأنواع؛ مثل الطبول والدفوف والنايات والصنوج والمزامير والسرنايات والصفارات والآلات والأدوات المصوتة، وذكروا أن أتم وأفضل آلة استخراجها الحكماء وأحسن ما صنعوها الآلة المسماة بالعود، وتحدثوا عن كيفية صنعها وإصلاحها واستعمالها وشرحوا كمية نسب ما بين نغمات أوتارها وطولها وعرضها وغلظها ورقمتها ونقراتها. كما فسروا الآلة التي تسمى العود تتخذ خشبًا طوله وعرضه وعمقه يكون على النسبة الشريفة وأنّ طوله مثل عرضه ومثل نصفه، ويكون عمقه مثل نصف العرض، وعنق العود مثل ربع الطول، وتكون الواحُه رقائقًا متخذةً من خشبٍ خفيف، ويكون الوجه رقيقًا من خشب صلب خفيف يطن إذا نُقر. وأن آلة العود تتخذ أربعة أوتار بعضها أغلظ من بعض على النسبة الأفضل.

يذهب إخوان الصفا إلى وجود علاقة بين الموسيقى والأفلاك حيث خصّصوا فصلا "في أن لحركات الأفلاك نغمات كنغمات العيدان" وذلك أن لحركات الأفلاك والكواكب نغمات وألحانًا طيبة لذيذة مفرحة لنفوس أهلها، وأن تلك النغمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التي هناك سرور عالم الأرواح التي فوق الفلك التي جواهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك، وهو عالم النفوس. ويستندون في ما قالوه إن نغمات لحركات الموسيقى تذكر النفوس الجزئية التي في عالم الكون والفساد سرور عالم الأفلاك: إن الموجودات المعلولات الثواني تحاكي أحوالها أحوال الموجودات الأولى التي هي علل لها، فهذه مقدمة واحدة. إن الأشخاص الفلكية علل أوائل لهذه الأشخاص التي في عالم الكون والفساد، وأن حركاتها علل لحركات هذه، وحركات هذه تحاكي حركاتها، فَوَجَبَ أن تكون نغمات هذه تحاكي نغماتها، وأن أكثر العقلاء يعلمون بأن الأشخاص الفلكية وحركاتها المنتظمة متقدمة الوجود على الحيوانات التي تحت فلك القمر، وحركاتها علل لحركات هذه، وعالم النفوس متقدم الوجود على عالم الأجسام.

1- المصدر نفسه، ص 169.

يقرّ إخوان الصفا بوجود علاقة بين الموسيقى والدين في كافة الأديان السماوية من خلال صناعة الموسيقى الدينية للتضرع إلى الله في الصلاة والدعاء حيث يقولون: فأما استعمال أصحاب النواميس الإلهية لها في الهياكل وبيوت العبادات، وعند القراءة في الصلوات، وعند القرابين والدعاء والتضرع والبكاء، كما كان يفعل داود النبي — عليه السلام — عند قراءة مزاميره، وكما يفعل النصارى في كنائسهم، والمسلمون في مساجدهم من طيب النغمة ولحن القراءة؛ فإن كل ذلك لرقّة القلوب ولخضوع النفوس ولخشوعها والانقياد لأوامر الله تعالى ونواهيه والتوبة إليه من الذنوب والرجوع إلى الله — سبحانه وتعالى — باستعمال سنن النواميس كما رسمت.

ويضيف إخوان الصفا أن المتعبدين إذا دَعَوْا الله بالنية والإخلاص ورقّة القلب والبكاء والتضرُّع والتوبة والإنابة يصرف عنهم ما يخافون ويكشف عنهم ما هم مبتلون به، ويتوب عليهم ويغفر لهم ويجب دعاءهم ويعظمهم سُؤلهم، وكانوا يستعملون عند الدعاء والتسبيح والقراءة أَلحاناً من الموسيقى تسمى «المحزن»، وهي التي تُرَقِّقُ القلوب إذا سمعت، وتبكي العيون، وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب وإخلاص السرائر وإصلاح الضمائر، فهذا كان أحد أسباب استخراج الحكماء صناعة الموسيقى واستعمالها في الهياكل وعند القرابين والدعاء والصلوات.

يطرح إخوان الصفا كغيرهم من الفلاسفة كالكندي والفارابي وقبلهما أرسطو وأفلاطون قضية تأثير الموسيقى في النفوس، فهم يعتبرون أن لصناعة الموسيقى تأثيرات في نفوس السامعين: ومن الألحان والنغمات أيضاً ما يسكن سورة الغضب ويحل الأحقاد ويوقع الصلح ويكسب الألفة والمحبة، ومن الألحان والنغمات ما ينقل النفوس من حال إلى حال، ويغير أخلاقها من ضد إلى ضد. فلصناعة الموسيقى تأثيرات في نفوس المستمعين مختلفة كاختلاف تأثيرات صناعات الصناعات في الهوليات الموضوعة في صناعاتهم، فمن أجلها تستعملها كلُّ الأمم من بني آدم وكثير من الحيوانات أيضاً.

يتجلى استعمال الموسيقى عند الناس في كافة المجالات ونشاطات الحياة؛ تارة عند الفرح والسرور في الأعراس والولائم والدعوات، وتارة عند الحزن والغم والمصائب وفي المآتم، وتارة في بيوت العبادات وفي الأعياد، وتارة في الأسواق والمنازل، وفي الأسفار وفي الحضر، وعند الراحة والتعب، وفي مجالس الملوك ومنازل السوق، ويستعملها الرجال والنساء والصبيان والمشايخ والعلماء والجهال والصناع والتجار وجميع طبقات الناس. إضافة لما سبق تستعمل النساء للأطفال أَلحاناً تسكن البكاء وتجلب النوم. وتستعمل صناعة الموسيقى من طرف قادة الجيوش في الحُرُوب والهيحاء يُكسب النفس شجاعة وإقداماً، وفي المارستانات، وَقَتَّ الأسحار، يخفّف ألم الأسقام والأمراض عن المريض ويكسر سورتها ويشفي من كثير من الأمراض والأعلال وتستعمل أيضاً عند المصائب والأحزان والغموم في المآتم، يعزي النفوس، ويخفف ألم المصائب، ويسلي عن الاشتياق، ويسكن الحزن. كما يستخرج أيضاً لحن يستعمل عند الأعمال الشاقة والصناعات المتعبة مثلما يستعمله الحمالون والبنائون وملاح الزواريق وأصحاب المراكب؛ يخفف عنهم كدَّ

الأبدان وتعب النفوس وآخر عند الفرح واللذة والسرور في الأعراس والولائم وهي المعروفة المستعملة في زماننا هذا.

ويذهب إخوان الصفا إلى أن أثر صناعة الموسيقى لا يقتصر على الإنسان فقط بل على الحيوان على حد سواء، وقد تُستعمل هذه الصناعة للحيوانات أيضاً مثل ما يستعمله الجمالون من الحداء في الأسفار وفي ظلم الليل؛ لينشط الجمال في السير، ويخفف عنها ثقل الأحمال، ويستعملها رعاة الغنم والبقر والخيل عند ورودها الماء من الصفير ترغيباً لها في شرب الماء، ويستعملون لها أيضاً ألحاناً أخر عند هيجانها للزور والسفاد، وأحياناً أخر عند حلب ألبانها لتدر، ويستعمل صياد الغزلان والدراج والقطا وغيرها من الطيور أحياناً في ظلم الليل يوقعها بها حتى تؤخذ باليد.

4- خاتمة:

إن أقدم معرفة لنا بالموسيقى ترجع إلى الحضارة الغربية في كتابات الفلاسفة اليونانيين، حيث اعتبرت الأفلاطونية أنه من الواجب الانتفاع بالموسيقى في تقويم السلوك وتشكيل الشخصية وإعداد العقل للدراسة الرفيعة، وهي دراسة الفلسفة. كان ينظر إلى الموسيقى على أنها أرفع من الفنون الأخرى على أساس أن الإيقاع والتوافق يؤثران في النفس الباطنة والحياة الانفعالية للإنسان. لقيت الموسيقى في كتابات الفلاسفة اهتماماً كبيراً، فهناك مدراس فلسفية متعددة كان لها تأثيرها في الفكر الموسيقي، فقد نظر الفلاسفة إلى الموسيقى على أنها مدخل إلى فهم طبيعة الكون، وإعداد رياضي لدراسة الفلسفة، ووصف أفلاطون الموسيقى بأنها محاكاة لعالم الواقع، بينما نظر إليها الأرسططاليون على أنها علو مثالي بهذا الواقع. أما اللاهوتيون فكانوا يرون في الموسيقى وسيلة لتقريب الإنسان من الله بفضل تجميلها للنص الديني. كذلك اشترك اللاهوتيون والفلاسفة معا في النظر إلى الموسيقى على أنها وسيلة لإصلاح الأخلاق أو إفسادها، وكان الفلاسفة يرون أنها قد تكون مجرد حسية، أو قوة روحية هائلة، وعلاجاً لجسم الإنسان ونفسه.

أشاد ماكس فيبر بمساهمة العرب في تطوير الموسيقى، خاصة، في تجديد الأنساق الصوتية من خلال التجديد في الآلة الموسيقية وكذا التجديد في اللحن، حيث يقول إن "العود كان حسب ما هو متوارث مؤلفاً من أربعة أوتار ثم أضيف إليه وثرأ خامساً. وبهذا كان للعرب كل الأبعاد العقلانية واللاعقلانية لنسق الصوت على آلة العود".¹ ويعدّ صفي الدين الأرموي أول منظر موسيقي مهم يظهر بعد ابن زيله من بين المنظرين الموسيقيين الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم. فقد وضع الأرموي أساس المدرسة المنهجية الموسيقية. وأشهر مؤلفاته في هذا المجال رسالتان هما: "كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار" و"الرسالة الشرفية في

1- فيبر، ماكس، الأسس العقلانية والسوسولوجية للموسيقى، ترجمة حسن صقر ومراجعة فضل الله العميري، المنظمة العربية للترجمة الطبعة الأولى 2013. توني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2005، ص316-339، أورده عادل بن ملوك، ماكس فيبر: الموسيقى بوصفها "اكتمال" للعقلنة الأوروبية. بتصرف مؤمنون بلا حدود.

علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية". وتتميز هاتان الرسالتان، قبل كل شيء بتوسيع نظام السلم الموسيقي الفيثاغوري بطريقة فيها تعمق وتعقيد¹.

لكن رغم ذلك، فإنها لم تصل إلى مستوى العقلنة، وذلك لارتباطها، كما قال الفارابي، بالانفعالات وليس بالتعقل، ولارتباطها من جهة ثانية بموسيقى البلاط، أي إنها لم تشع كثقافة اجتماعية. ومن الأسباب التي أدت إلى تعثر الموسيقى العربية حسب فيبر، هو ضياع التدوين الموسيقي، وفي ذلك يقول: "إن الموسيقى العربية الحديثة مثلا، على الرغم من أنها موضوع معالجة نظرية، إنما هي في المرحلة الطويلة منذ الاجتياح المغولي خسرت تدريجيا نسقها التدويني القديم، حتى أصبحت فاقدة للتدوين تماما"².

تماشيا مع الطموح الغربي في الانتقال من العصر الوسيط، عصر هيمنة الكنيسة ورجال الدين إلى عصر النهضة والعصر الحديث، عصر العقلنة الشاملة، ترسّخت الحاجة المتصاعدة إلى تطوير الموسيقى إلى فنّ دائم، ومن وسيلة للسحر والتعبّد والبحث عن الخلاص، إلى الموسيقى كتعبير وكغاية في ذاتها؛ أي، ووفقا لماكس فيبر بوصفها، فنا وامتعة جمالية؛ أي بإيقاظ حاجات جمالية صرفة، بشكل نظامي له عقلنته الخاصة به.



1- نافعة، حسن، بوزورت، كليفورد، تراث الإسلام (ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العميد، مراجعة فؤاد زكريا، علم المعرفة، العدد 2، 1978) ص 203-223.

2- فيبر، ماكس، المرجع نفسه، ص ص 296-297.

المصادر:

- 1- إخوان الصفا، إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسائل، الجزء الأول، الرسالة الخامسة في الموسيقى، مؤسسة هنداوي، 2018.
- 2- الفارابي، أبو نصر، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطا سعيد الملك خشبة، محمود أحمد الحنفي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.

المراجع:

- 1- الأهواني، أحمد فؤاد. الكندي فيلسوف العرب، وزارة الثقافة المصرية والإرشاد القومي، 2003.
- 2- بورتنوي، جوليوس. الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة دكتور فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، 2004.
- 3- غازي أسعد، شيماء، الموسيقى عند إخوان الصفا المعنى والدلالات، الفلسفة: الجامعة المستنصرية <https://www.iasj.net/iasj?func=article&ald=124936>
- 4- فيبر، ماكس. الأسس العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى، ترجمة صقر حسن ومراجعة العميري فضل الله، المنظمة العربية للترجمة الطبعة الأولى، 2013.
- 5- يوسف، زكريا. موسيقى الكندي، ملحق لكتاب مؤلفات الكندي الموسيقية، مطبعة الشقيق، 1962.

**سؤال المنهج في فكر مالك بن نبي:
من النقد إلى البناء**

**The question of the method in Malik Ibn Nabi's thought,
from criticism to construction**

أ. د. عبد العالي المتقي

**جامعة ابن زهر – كلية الشريعة
أكادير/المغرب**

moutaki21@gmail.com



سؤال المنهج في فكر مالك بن نبي: من النقد إلى البناء

أ. د. عبد العالي المتقي

الملخص:

تعرض الورقة لسؤال المنهج في فكر مالك بن نبي من خلال ثلاثة محاور أساسية: المحور الأول خصصته الورقة لبناء المفاهيم في مشروعه باعتبارها المدخل الأساسي لأي مقارنة تحليلية، والمحور الثاني بينت فيه الورقة منهجه في مقارنة مشكلات الحضارة، والمحور الثالث تعرضت فيه الورقة للمناهج التي استعملها في مشروعه.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الحضارة، التحليل، التركيب، الثقافة، الفكرة الدينية.

Abstract:

The aim of This research paper is to clarify "the question of the method in the thought of Malik Ibn Nabi" in three main chapters: The first one is devoted to building the concepts in his Project as the main entrance to any analytical approach. The second chapter sheds light on the approach to the civilization problems, and the third part tackles the methodologies he used in his project.

Keywords: method, civilisation, analysis, culture, religious idea, composition

1- تمهيد:

لا يمكن الحديث عن سؤال المنهج في فكر مالك بن نبي دون ربطه بالإشكالات المعرفية التي تناولها في مشروعه "مشكلات الحضارة"، لقد كانت مشكلة الحضارة من أهم المشكلات التي استأثرت باهتمام مالك بن نبي، وكانت مدار اشتغاله المعرفي تحليلاً وتفكيكاً وتركيباً، ولقد استتبع هذا الاهتمام أن يطور مقاربة منهجية قادرة على كشف التباسات هذا المشكل، واعية بخصوصية الظاهرة الحضارية، لذلك أتت كل جهوده وأعماله الفكرية في محاولة البحث عن مدخل منهجي مناسب لإعادة بناء الحضارة الإسلامية من جديد.

كان سؤال المنهج، باعتباره السؤال المحوري في أي عملية معرفية وفكرية، أول سؤال اعترض مالك بن نبي في سبيل حلّ مشكلات الحضارة. وتحاول هذه المقاربة استجلاء هذا السؤال من خلال بيان المسالك الذي اعتمدها مالك بن نبي في مقاربة مشكلات الحضارة بدءاً بالمفاهيم؛ التي تعد أساس كل ممارسة منهجية، وانتهاءً ببيان المناهج التي استثمرها في مشروعه توصيفاً وتحليلاً.

2- بناء المفاهيم في مشروع مالك بن نبي:

بناء المفاهيم ضرورة منهجية بالمعنى الواسع لكلمة "منهج" وما تتيحه من معانٍ ودلالات، وستظل قضية المنهج ملتسبة ما لم تطرح، أولاً وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم، فالمنهج هو أساس المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه¹، وكان مالك بن نبي واعياً بهذه المسألة في مشروعه الفكري، فأولى أهمية للمفاهيم من خلال بيانها، وبيان سياقات توظيفاتها، ومناطات أعمالها.

وبناء المفاهيم، فضلاً عما تقدّم، عملية معرفية ونقدية، إذ هي انعكاس للجوهر الحضاري، ليست سوى منظومة فكرية يفترض فيها الانسجام، وهي، من حيث هي منظومة، تتضمن عناصر مختلفة ووحدات مفاهيمية متعددة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر متراكمة تؤثر يقيناً على موقعها في البنية المعرفية وقيمتها في السياق الفكري وحجيتها في العملية الحضارية الممتدة، وسواء ترأبت المنظومة المفاهيمية بوصفها درجات سلمية، أو حلقات دائرية متداخلة، فإنها بحكم القاعدة التي تحكم النظام والمنظومة هي متفاعلة وربما متكاملة متساندة².

والمفهوم المركزي في فكر مالك بن نبي والذي يعتبر قطب رحي أفكاره ومدار تحليلاته، هو مفهوم الحضارة والذي يرتبط بشبكة من المفاهيم الأخرى: الإنسان، الوقت، التراب، الثقافة، الأفكار، المجتمع...

أما الحضارة فمفهوم منهجي له وظيفة تحليلية ومعرفية في آن معا، لذلك نجده المفهوم الناظم والرابط لباقي المفاهيم في مشروعه، والذي يعطي لها الاتساق والانسجام بحيث تحقق وظائفها المنهجية والمعرفية في تفسير وتحليل الظواهر الإنسانية، فبناء المفاهيم في مشروع مالك بن نبي يرتبط بالمشكلات التي يقارنها

1- عبد الفتاح، سيف الدين وآخرون، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط1. القاهرة، دار السلام ج1، ص54.

2- المرجع نفسه، ص 26-27.

ويعالجها، ولا تقتصر تلك المفاهيم على فهم الظواهر الإنسانية فحسب وإنما أيضا طبيعة تحولها، وعلى هذا الأساس أتت تعريفات مالك بن نبي للمفاهيم في مشروعه ذات طابع وظيفي، من ذلك تعريفه الحضارة مثلا بأنها "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقسم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"¹.

إن تعريف مالك بن نبي للحضارة يختلف عن مثيله الأنثروبولوجي الذي يمثل لديه كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية نوعا معينا من الحضارة، لأن هذا التعريف في نظره لا يتسق ولا ينسجم مع طبيعة مشروعه، فمالك بن نبي يهدف إلى تحريك العالم الإسلامي المعاصر حتى يتخلص من رواسبه ومعوقاته، وينطلق بإرادة وفعالية نحو استعادة مكانته في التاريخ والحياة، إن المسألة لا تعني لدى مالك محاولة لاكتشاف حقائق جديدة تتعلق بعلم الإنسان، ولكنها تعني لديه تحديد الطريق المؤدية إلى الهدف المنشود، دون إغفال الواقع، والوضعية الراهنة، ووفق شروط معينة، حتى يكون عمله، كما يقول، خاضعا لهدف واضح، واتجاه محدد، وإدراك للوسائل الفعالة ومن هنا فإن الحضارة هي التي تمنح المجتمع الإرادة التي تميزه من حيث هو مجتمع نام، والقدرة على حلّ المشاكل التي تواجهه بطريقة فعالة وأسلوب إيجابي².

وقد سلك بن نبي المسلك نفسه في تعريف الثقافة. فعرفها باعتبار صلتها الوظيفية بالحضارة. لذا جاء تعريفه لها - بعد نقده تعريفات علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع الغربيين- من زاويتين:
-الزاوية التاريخية: "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته، كرسائل أولى في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر"³.

-الزاوية التربوية: "هي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة"⁴.

إنّ هذا التحديد للثقافة يتسق مع منهج مالك بن نبي في بناء المفاهيم، إذ تتحول المفاهيم في مشروعه إلى أدوات تحليلية، تتيح له إمكانية التشخيص وتفسير مشكلات الحضارة في العالم الإسلامي، وإمكانية التخطيط للعلاج المناسب لتلك المشكلات، لذلك نظر مالك بن نبي إلى مشكلة الثقافة من خلال المرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة في دورتها الحضارية كي يتمكن من التخطيط للعلاج المناسب لتلك المشكلة، بما يتفق وواقعها ويكون شاملا ومحققا لتجاوز مرحلة التخلف والدخول في مرحلة الحضارة.

1- مالك بن نبي، (1991)، القضايا الكبرى، ط1، دمشق دار الفكر، ص43.

2- الجفائري، محمد عبد السلام. (1984) مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، تونس، الدار العربية للكتاب، ص 121- 122.

3- مالك بن نبي، (2000) شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، ص 89.

4- مالك بن نبي، (2000) مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، ص 67.

ولا يمكن إنجاز تلك المهمة ما لم يكن التخطيط للعلاج شاملا للعناصر التي تستوفي ضوابط العمل، والشروط الحضارية، فالعمل لا يكون حضاريا إلا إذا كانت له غاية واضحة، تمدّه بالمبررات اللازمة لدفع النشاط والمتمثلة في "المبدأ الأخلاقي"، كما أن من شروطه أن يبرز في الشكل المناسب مع الذوق الرفيع (الذوق الجمالي)، المستوفي للفاعلية التي تتيح الاستفادة من المعطيات وزيادة الانتاج إلى أقصى حدّ ممكن (المنطق العملي)، ولا بد للعمل أيضا من السير وفق القواعد الفنية لإنجاز العمل (العلم أو الصناعة)، وهكذا فإنّه لا مناص من توافر مجمل تلك العناصر في العمل؛ لكي يرتقي إلى مستوى الفعل الحضاري¹.

3- المنهج ومشكلات الحضارة:

انطلق مالك بن نبي في مقارنته لمشكلات الحضارة من استيعاب نقدي للمقاربات السابقة، فقد بين ما لها وما عليها، وسبر أغوارها وكشف مكامن قوتها وضعفها وبين حدود كفايتها التفسيرية، وكانت بدايته مع ابن خلدون الذي يرى أنه تمكن "من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إن لم نقل إنه قد قام بصياغته فعلا"². إلا أن ابن خلدون قد توقف في حدود ناتج معين من منتوجات الحضارة وهو الدولة، وهذا في نظر ابن نبي يحول دون استيعاب منطق تطور الحضارات، لأن تحليل الحضارة بوصفها ظاهرة إنسانية مركبة يستلزم تجاوز الشكل السياسي ممثلا في صورة الدولة كتعبير عن المسألة الحضارية³.

ومما يستحقّ التوقّف أن مالك بن نبي قد انتقد التفسيرات الغربية للظاهرة الحضارية بدءاً بماركس (K. Marx) وانتهاء بتوينبي (A. Toynbee)، واعتبرها تفسيرات لا تملك الكفاية التفسيرية لنشوء الحضارة الإسلامية مثلا، فهو في تحليله لا يرى "في تكوين هذه الحضارة العامل الجغرافي أو المناخي في شكل تحد معين حسب نظرية توينبي، ولا العامل الاقتصادي الزوجي الأساس المتمثل في الحاجة والوسيلة الصناعية حسب نظرية ماركس"⁴.

ومالك بن نبي لم يكتف بالنقد بل أسس وشيد من خلال انتقاده لجهود من سبقوه تصورا لنموذج معرفي حضاري، استخدمه كأداة لتحليل التطور التاريخي، فتاريخ الإنسانية بالنسبة إليه ما هو إلا تاريخ الحضارات التي تنشأ وتزول، فالحضارة إحدى المقولات المعرفية المركزية في مشروعه⁵، حيث أعطاهما بعدا وظيفيا كما ذكرنا سابقا فهي "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور

1- عبد الله بن حمد العويسي، مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، مجلة الفيصل عدد، 196، ص15.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 69.

3- الخطيب، سليمان (1993)، فلسفة الحضارة في مشروع مالك بن نبي دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 4، ص 60.

4- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 72.

5- عبد الحليم مهورباشة، النموذج الحضاري في دراسة الظواهر الإنسانية عند مالك بن نبي رصد للأسس المعرفية والوظيفية المنهجية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 20، جوان 2015، ص 61.

أو ذاك من أطوار نموه"¹، وهي ذات جانبين: الجانب الذي يتضمن شرطها المعنوي في صورة إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهامه الاجتماعية والاضطلاع بها، والجانب الذي يتضمن الشروط المادية في صور إمكانيات، أي أنه يضع تحت تصرف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بمهامه، أي وظيفته الحضارية². وتوصل مالك بن نبي من خلال الاستقراء التاريخي إلى أن التحولات التي تعتري المجتمعات تأخذ شكل نماذج حضارية، وأن التحليل المعرفي للظواهر الإنسانية يؤكد أن النموذج الحضاري يتحوّل إلى نموذج إرشادي للثقافة والمجتمع والسلوك الإنساني، فالملاحظات الاجتماعية تؤكد "أن للتاريخ دورةً وتسلسلاً، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة أخرى يلقي عليها دثارها، ليسلمها إلى نومها العميق. فإذا ما أخذنا هذه الملاحظة بعين الاعتبار، تحتم علينا في حل مشكلاتنا الاجتماعية أن ننظر مكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا، وما يعتورنا من عوامل الانحطاط وما ننطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا"³.

فالتعاقب الدوري للنماذج الحضارية يجعل لكلّ أمة سياقها الخاص، فلا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج مغفلاً مكان أمته ومركزها، بل يجب أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمته، أما أن يستورد حلولاً من الشرق أو الغرب، فإن ذلك تضییع للجهد ومضاعفة للداء. إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار.

"وعلاج أي مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية ناتجة عن فكرة معينة، تؤرخ ميلادها عمليات التطور الاجتماعي، في حدود الدورة التي ندرسها. فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية"⁴.

تمكنا الوظيفة المعرفية والمنهجية للنموذج الحضاري من إقامة الصلات بين مختلف الظواهر الإنسانية في مجتمع حضاري⁵، يقول مالك بن نبي: "فنحن نملك أمام أنظارنا وسيلة نستطيع بها تتبع اطراد حضارة معينة، بطريقة شاهدة على نحو من الأنحاء، كما تمكنا من عقد الصلات المشروعة بين العوامل النفسية المختلفة التي تلعب دوراً في هذا الاطراد بالضرورة"⁶.

لذلك، لا تفهم المشكلات والظواهر الإنسانية لمجتمع ما إلا في ضوء حضارته، فإن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها، وما الحضارات المعاصرة،

1- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 43.

2- عبد الحليم مهورباشة، النموذج الحضاري في دراسة الظواهر الإنسانية عند مالك بن نبي رصد للأسس المعرفية والوظيفية المنهجية، مرجع سابق، ص 61-62.

3- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 352.

4- المصدر نفسه، ص 53.

5- عبد الحليم مهورباشة، النموذج الحضاري في دراسة الظواهر الإنسانية عند مالك بن نبي رصد للأسس المعرفية والوظيفية المنهجية، مرجع سابق، ص 62.

6- مالك بن نبي شروط النهضة، مصدر سابق، ص 74.

والحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلية إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن، فهي حلقات لسلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشرية منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له فيها"¹.

4- تعدد المناهج عند مالك بن نبي في مقارنة مشكلات الحضارة:

لقد استخدم مالك بن نبي في مشروعه مشكلات الحضارة مناهج متعددة ومتنوعة ولكنها تتكامل في نسقه المعرفي، ووظفها في سياق الظواهر التي تناولها في مشروعه، فلا يمكن الفصل بين المنهج والظاهرة، ولا بد من تحقيق نوع من التكافؤ بينهما، بحيث يكون المنهج مناسباً لفهم الظاهرة ونقلها كما هي دون اصطناع لها أو اجتزاء منها أو بتر لبعض مكوناتها، وهذا الأمر تضبطه القواعد المنهجية التي بني عليها المنهج². والظاهرة الحضارية ظاهرة إنسانية مركبة ومعقدة لا يمكن تناولها من خلال منهج واحد، وكلّ المشكلات المرتبطة بها: مشكلة الأفكار، ومشكلة الثقافة ... مشكلات مركبة، وكان مالك بن نبي واعياً بهذا التركيب في تحليلاتها، فأشار في أكثر من سياق وموطن من كتبه إلى هذا الأمر، وبيّن ما يستدعيه ذلك من الناحية المنهجية، فلمشكلات الإنسان طبيعتها الخاصة، فهي تختلف اختلافاً كلياً عن مشكلات المادة، ولا يمكن معه أن تطبق عليها دائماً حلول تستقي براهينها من الخارج³، ولهذا انتقد مالك بن نبي النموذج المادي في تحليل الظواهر الإنسانية، واعتبره لا يتلاءم مع خصوصيتها ولا مع تعقيدها وتركيبها، ولا يستحضر الأبعاد الروحية والقيمية التي تكتنزها، فاختبار "الإنسان لا يمكن أن يكون من نوع الستاتيكي مثل قضيب الحديد في الظروف الطبيعية، بل يجب أن يكون من النوع الديناميكي، أعني أنه يجب أن نخبره في حركته لا في سكناته"⁴، وهذا التعقيد في طبيعة الظواهر الإنسانية دفع علماء الاجتماع إلى تغيير نظرتهم السكونية إليها بهدف تجاوز الملاحظة الخارجية إلى الملاحظة الداخلية لها، وهو ما يسميه لوي روث (L. Ruth) بـ "الاستبصار". ويعتبر نواة منهج المعرفة الاجتماعية، وهو نفسه ما عبره عنه ديلثاي (W. Dilthey) بـ "الفهم"، فالجوانب غير المادية في الإنسان بما في ذلك تفكيره وغاياته وتصرفاته وسلوكه، لا يمكن التعرف عليها عن طريق الملاحظة الخارجية فقط، بل عن طريق الملاحظة الداخلية أي بفهم المعاني التي تعبر عنها هذه التصرفات، وهي معاني نابغة من شعور الإنسان وإحساسه الداخلي، وليس هذا السلوك سوى تعبير عن تلك الإحساسات الداخلية⁵.

1-المصدر السابق، ص 21-22

2- محمد نصر عارف، (1996)، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط1، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص9.

3- مالك بن نبي، (1989) ميلاد المجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، دمشق، دار الفكر، ص 102

4- مالك بن نبي، (2002) تأملات، دمشق، دار الفكر، ص183.

5- محمد أمزيان، (2008) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط4، هرنند — فرجينيا المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص258.

فخصوصية الظاهرة الحضارية استدعت من مالك بن نبي أن يقارنها بأكثر من منهج، ولكن في نسق متكامل يربطها ناظم معرفي، ويظهر هذا أكثر في دمجها بين التحليل والتركيب، وسنمثل على ذلك بمسلكه في تناول مشكلة الحضارة، فبعد أن حدّد أصل المشكلة الحضاري بقوله: "إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها".¹ سلك لإثبات صحة تشخيصه مسالك شتى، فإذا كانت مشكلة المجتمع الإسلامي، هي مشكلة حضارته التي سقطت بعد ارتفاع، وأفلت بعد شروق دام قرونا عديدة، فهي المشكلة في إطارها الكلي أو المركب، وحتى يتم استيعابها، ثم تصور حل لها، لا بد من تناولها عبر جزئياتها أو في إطارها التحليلي، وهي الخطوات التي قام بها مالك بن نبي، فلم يكتف بالتوصل إلى تحديد أزمة المجتمع الإسلامي بأنها أزمة حضارة، وإنما صاغها في شكل معادلة قابلة للتحليل:

الحضارة = إنسان + تراب + وقت

ثم أخذ يحلّل كلّ جزء من أجزاء هذه المعادلة، فبدأ بعنصر الإنسان مركزا على الجانب الذي يؤهله للتفاعل مع الطرفين الآخرين (الوقت والتراب)، وهو الفكر ولذلك احتلت المشكلة الفكرية حيزا مهما في مشروع ابن نبي. ثم تناول جانب الوقت على أساس أنه الحيز أو الوعاء الذي يتحرك فيه الإنسان ليتعامل مع التراب، أما التراب فهو المجال الذي يتحرك فيه الإنسان عبر الزمن من خلال الفكر لينتج حضارة².

وهذه العناصر الأولية تبقى ساكنة ما لم تتداخل الفكرة المركبة محدثة الشرارة الروحية التي تجعل من العناصر الأولية ديناميكية متحركة في إطار التاريخ، هذه الفكرة المركبة التي تحدث الشرارة هي الدين أو الفكرة الدينية³.

فالعناصر الثلاثة في نظر مالك بن نبي "لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتية، ولكن ضمن تركيب متآلف، يحقق بواسطتها جميعا إرادة وقدرة المجتمع المتحضر"⁴، وهذا التركيب المتآلف يقوم به الدين، فهو الذي يجعل هذه العناصر تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة ما، وهذا التشكيل يجعل من (الإنسان) العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من (الوقت) -الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة (بساعات تمرّ)- وقتا اجتماعيا مقدرا (بساعات عمل)، ومن (التراب) -الذي يُقدّم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط- مجالا مجهزا مكيفا فنيا، يسدّ حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعا لظروف عملية الإنتاج"⁵.

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 21-22.

2- عبد الوهاب بوخلخال، (2012) قراءة في فكر مالك بن نبي، ط1، دوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، العدد 152، ص ص 46-47.

3- بدارن بن الحسن، (1999) الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة العدد 73، ص 88.

4- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 57.

5- مالك بن نبي، (2000) وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ص 32.

وهكذا فالمنهج التحليلي في مشروع مالك بن نبي ليس على صورة واحدة بل تختلف باختلاف الظواهر التي تناولها، فقد استخدم منهج التحليل النفسي واستثمر مفرداته: الشعور والأشعور، والأنا، والغريزة، والطاقة الحيوية... وغيرها من المفردات¹؛ ففي سياق بيانه لأثر الفكرة الدينية في مركب الحضارة استثمر مالك بن نبي منهج التحليل النفسي للتدليل على صحّة توصيفاته واستنتاجاته يقول في بيان ذلك: "ومن هنا تعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي بغية تتبع اطراد الحضارة باعتباره صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة التي تتولد منذ مطلع الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبتعث فيه الحركة والنشاط"². ولم يكتف ابن نبي بمفردات ومفاهيم منهج التحليل النفسي، بل استفاد أيضا من مدرسة الاتجاه السلوكي التي يمثلها واطسون (J. B. Watson) وبافلوف (Ivan Pavlov) وسكينر (B. F. Skinner). لاسيما مفهوم المنعكس الشرطي لبافلوف الذي استثمره في تحليله للظاهرة الاستعمارية³، وفي تحليله للعلاقات الاجتماعية يقول: "ونحاول الآن أن نرى في أي الظروف يندمج الفرد في الحياة الاجتماعية، ولئن كانت المشكلة قد صيغت من قبل بلغة الاجتماع، فمن الواجب الآن أن نصوغها قصدا بلغة علم النفس والاجتماع، أي إننا ينبغي أن نلجأ خاصة إلى نظرية الفعل (المنعكس الشرطي)، لجوءا نخلع معه على مصطلح بافلوف تفسيرا اجتماعيا"⁴.

واستثمر مالك بن نبي منهج التحليل التاريخي⁵ في دراسته للظاهرة الحضارية، فمثلا للتدليل على أن الفكرة الدينية هي التي تؤثر في مزج العناصر الثلاثة (الإنسان والتراب والوقت) بعضها ببعض، استند على التحليل التاريخي، وبين ذلك بقوله: "فكما يدل عليه التحليل التاريخي، نجد أن هذا (المركّب) موجود فعلا، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ"⁶.

ولا يمكن الحديث عن التحليل في مشروع مالك بن نبي دون استحضار الآلية الثانية: آلية التركيب إذ عليهما مدار مشروعه، فبالتحليل يبحث في المركبات الأولية التي تقوم عليه الحضارة وبالتالي ما يكتنفها من مشكلات على مستواها الجزئي، وبالتركيب يصل إلى تحديد كيفية تكامل هذه العناصر لتنشأ الحضارة⁷. وقد عمد بن نبي، في كل المشكلات التي عالجها، إلى الدّمج بين الآليتين في متنه الفكري، فبعد التحليل يأتي التركيب، فلا ينفصل هذا عن ذلك، لأنّ نسق مشروع مالك بن نبي مبني على تحليل مشكلات الحضارة في عناصرها الأساسية وفي مآلاتها التركيبية، لذلك كانت القضية عنده "منوطة بذلك التركيب الذي من شأنه إزالة التناقضات والمفارقات المنتشرة في مجتمعنا اليوم، وذلك بتخطيط ثقافة شاملة يحملها الغني

1- ينظر: مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، مصدر سابق، ص 73-74-76-77.

2- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 74.

3- مولاي خليفة المشيشي، (2012)، مالك بن نبي دراسة استقراوية مقارنة، ط1، دمشق، دار الناي للدراسات والنشر والتوزيع، ص95.

4- مالك بن نبي، (1989)، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، مصدر سابق، ص65.

5- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص73.

6- المصدر نفسه، ص 50.

7- بدران بن الحسن، الظاهرة الغريبة، مصدر سابق، ص77.

والفقير، والجاهل والعالم، حتى يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مع مجتمعيها، ذلك المجتمع الذي سوف يكون قد استوى على توازنه الجديد"¹.

فكل العوالم عند مالك بن نبي تحتاج إلى تركيب لتحدث أثرها: فالأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلا إذا تآلفت أجزاءها فأصبحت (تركيباً)، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً²، والثقافة هي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة³. والعناصر الثلاثة: الإنسان والتراب، والزمن لا تمارس مفعولها ضمن حالة شتتية، ولكن ضمن تركيب متألف، يحقق بواسطتها جميعاً إرادة وقدرة المجتمع المتحضر⁴.

5- الخاتمة:

وصفوة القول إن مشروع مالك بن نبي يكتنز بكثير من القضايا المنهجية التي تستدعي إعادة النظر فيها بناء على السقف المنهجي والمعرفي الذي وصلت إليه المعرفة الإنسانية المعاصرة بمنهجها ومفاهيمها وأدوات تحليلها، وبشكل يتم فيه استيعاب مشروع مالك بن نبي استيعاباً نقدياً يتيح له إمكانية التجدد المنهجي والمعرفي، ومساءلة منهج مالك بن نبي في التحليل والتركيب مدخل لفتح آفاق جديدة لهذه المشروع لأنه ما زال له راهنية في واقعنا المعاصر، وما زالت الأمة الإسلامية تعاني من مشكلات الحضارة، فما أوجبنا إلى مقاربات جديدة تستلهم روح منهج مالك بن نبي وتستحضر السياقات والتحويلات المعاصرة التي تعيشها الأمة الإسلامية.



1- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 164.

2- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 64.

3- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص 67.

4- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 57.

المصادر:

- 1- مالك بن نبي، (2002) تأملات، دمشق، دار الفكر.
- 2- مالك بن نبي، (2000) شروط النهضة، دمشق، دار الفكر.
- 3- مالك بن نبي، (2000) مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر.
- 4- مالك بن نبي، (2000) وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر.
- 5- مالك بن نبي، (1991)، القضايا الكبرى، ط1، دمشق دار الفكر.
- 6- مالك بن نبي، (1989) ميلاد المجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، دمشق، دار الفكر.

المراجع:

- 1- أمزيان، محمد، (2008) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط4، هرنند – فرجينيا المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- 2- الجفائري، محمد عبد السلام، (1984) مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، تونس، الدار العربية للكتاب.
- 3- بن الحسن، بدران، (1999) الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة العدد 73.
- 4- الخطيب، (1993)، فلسفة الحضارة في مشروع مالك بن نبي دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 4.
- 5- بوخلخال، عبد الوهاب، (2012) قراءة في فكر مالك بن نبي، ط1، دوحه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، العدد 152.
- 6- عبد الفتاح، سيف الدين وآخرون (2008)، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط1. القاهرة، دار السلام ج1
- 7- عارف، محمد نصر، (1996)، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ط1، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- 8- العويسي، عبد الله بن حمد، مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، مجلة الفيصل عدد، 196.
- 9- المشيشي، مولاي خليفة، (2012)، مالك بن نبي دراسة استقرائية مقارنة، ط1، دمشق، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع.
- 10- مهورباشة، عبد الحليم، النموذج الحضاري في دراسة الظواهر الإنسانية عند مالك بن نبي رصد للأسس المعرفية والوظيفة المنهجية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 20، جوان 2015

مقالات

5. في تاريخ المُقدَّس والإشكال التأويلي العربي لمفهوم المُدَنِّس
أ. د. محسن التليلي..... 107
6. حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام: المسارات والمآلات
أ. سفيان حامدي..... 125
7. سؤال الدين في الفضاء العمومي العربي
د. محمد الصادق بوعلاقي..... 147
8. التحولات التكنولوجية للإعلام وواقع التنشئة
د. حورية بن حمزة..... 162
9. التأويل السيميائي للنصوص وتعدد المعنى
أ. أسماء الصّمايرية..... 177
10. تحولات تجارب الهوية من مشاعر الكراهية وألم الكيان إلى كتابة الحبّ وأمل البيان في نماذج
نماذج من الرواية التونسية نماذج من الرواية التونسية
د. أمين عثمان..... 189
11. تمثيل انحدار الوعي الاجتماعي في قصة «واريس» للقاص عمّار بلحسن
د. مصطفى ولد يوسف..... 212
12. مداخل إلى العلاقة بين المرويّات والمرجع التّخييلي في رواية "اللجنة" لصنع الله إبراهيم
د. بلقاسم مارس..... 223

**في تاريخ المُقدَّس
والإشكال التأويلي العربي لمفهوم المدنَّس**

**On the History of the Sacred and the Dilemma of the
Arabic Interpretation of the Profane**

أ. د. محسن التليبي

**جامعة سوسة
تونس**

mohsen.tlili@laposte.net



في تاريخ المقدس والإشكال التأويلي العربي لمفهوم المُدَنَس

أ. د. محسن التليي

المُلخَص:

لم يخرج مفهوم المُدَنَس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة إلى المرحلة المعاصرة عن دائرة المعنى الذي استخدمه العرب منذ أقدم عصورهم وحدّته معاجمهم على أساس ما ترسّخ في الاجتماع الديني والثقافي من معاني الرّجس والشيطنة التي تُلطّخ العِرض والخُلُق، معانٍ استمرّت راسخة في أنماط التفكير والتدين والعيش التقليديّة بدعوى المحافظة على الهوية التي تُهدّدها الحداثّة المتهمة جهلاً بمحاربة الدين وتدنيس مُقدّساته، وبلغ الأمر حدّ استرجاع نظام الجهاد الإسلامي القديم لمحاربة المُختلف دينياً أو مذهبياً أو فكرياً، وهذه من الظواهر التي باتت متفاقمة في أغلب المجتمعات العربيّة والإسلاميّة مع انتشار مظاهر التشدّد الديني وتأييم المخالف وتكفيره وقتله انتصاراً لما يُتخيّل أنّه إسلام مُقدّس في نقاوته يسود العالم. الكلمات المفتاحية: المُقدّس، المُدَنَس، في تأويل المفهوم، الصياغة والتأويل، علاقة التبادل المفهومي.

Abstract:

In the Arab-Islamic culture, the concept of the profane did not go beyond the circle of meaning used by the Arabs since their ancient ages and was delineated by their dictionaries on the basis of what was entrenched in the religious and cultural matrices of the meanings of impurity and demonization that taint honor and morals; meanings that continued to be rooted in patterns of thinking and religiosity and traditional conservative ways of living under the pretext of preserving the identity that is threatened by modernity accused, out of ignorance, of fighting religion and desecrating its sanctities to the extent of restoring the old Islamic jihad system to fight those who differed religiously, doctrinally, or ideologically. This is one of the phenomena that has become aggravated in most Arab and Islamic societies with the spread of aspects of religious extremism and the penalization, atoning and killing of the violators, being deemed as a victory for what is imagined as a pure sacred Islam that pervades the world.

Keywords: sacred, profane, in the interpretation of the concept, formulation and interpretation, conceptual exchange relationship.

1- في تاريخية مفهوم المُدّس:

تعود نشأة مفهوم المُدّس إلى جذور تاريخية وثقافية عريقة ممتدة في القدم وسابقة بعهود طويلة لظهور الأديان الكتابية حين كان التاريخ الوثني محكوما بضعف الإنسان وتبعيته المطلقة للآلهة، وقد ظهر ذلك خاصّة في مرحلة لاحقة من انتشار العقائد الوثنية التي نقلتها إلينا ميثولوجيا التأسيس الإغريقية من خلال حكايات ومشاهد حواها تصوّر عقديّ متكامل لعالمين: عالم علويّ تحكمه سماء ثابتة تسكنها آلهة مُعظمة، وعالم تحتيّ يسكنه الإنسان والحيوان، حيث الأرض الواسعة والمياه الحافّة بها من كلّ جانب¹.

وكلّ من نزل من الآلهة - الأدنى شأنًا - وغادر عالم السماء ليستقرّ في العالم الأرضيّ اختار مستقرّه في الأعالي، في قمم الجبال الشاهقة حيث تسكن حوريات الينابيع والغابات والنباتات والحيوان وغيرها من مكونات الطبيعة الحيّة، وقد ظلّت هذه الآلهة تحوز مواقعها في مجالات محدّدة تمكّنها من بسط نفوذها ومن السيطرة والمراقبة والفعل والتصرف².

فقد نقلت إلينا الميثولوجيا القديمة، لدى الإغريق وحتىّ لدى غيرهم من الأمم، مشاهد أسطورية عنيفة عن الصراعات التي كانت قائمة بين الآلهة المتعدّدة عبر أجيال منها متعاقبة، وعن عداواتها وحروبها التي لا آخر لها من أجل إظهار القوّة والصراع على الهيمنة وتوسيع مجال النفوذ³. وكان الناس جميعا، في المقابل، ضعفاء جدّا أمامها، كانت تكفي - حسب التصوّرات الأسطورية القديمة - "دفعه واحدة بإصبع واحد لإفناء الناس جميعا"⁴. ومن أبرز مظاهر ضعف الإنسان وأشهرها على الإطلاق ظاهرة تقديم القرابين الحيوانية وحتىّ البشرية للآلهة، بصفة فردية أو جماعية، اعترافا بعظمتها وقداستها، والتماسا لبركتها ورحمتها⁵.

ومن النظريات التي قدّمها الباحثون في تاريخ الأديان، مثل الباحثين الفرنسيين المختصّين في تاريخ الاجتماع الديني هنري هيبار Hubert Henri (1872-1927) ومرسال موس Marcel Mauss (1872-1950)⁶ ما يرى أنّ القران⁷ شكل من أشكال التواصل بين الإلهيّ في العالم المُقدّس والبشريّ في العالم الديويّ المُدّس، ورمزا للتضحية Le sacrifice بوصفها عملا عقديّا تعبديّا يجري من خلاله إضفاء القداسة على كائن دنيويّ، في صورة نادرة من صور التكريس⁸. فالتضحية، في صلتها بالمُقدّس، مظهر من مظاهر التخليّ

1 جان بيير فيرنان، الكون والآلهة والناس، حكايات التأسيس الإغريقية، ترجمة محمّد وليد الحافظ، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 2001، ص 19.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، ص 19-21.

4 المرجع نفسه، ص 43.

5 François Gresle (et autres), Dictionnaire des sciences humaines, s.v Sacrifice, Nathan, Paris, 1990, pp 295-296.

6 Hubert et Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, L'année sociologique, Paris, 1897-1898, t2, p 36.

7 أنظر وحيد السعفي، القران في الجاهلية والإسلام، تونس، دار تبر الزمان، ط1، 2003.

8 Ibid.

الإرادي عمّا يملك الفرد والجماعة، أو عمّا يمكنهما الحصول عليه في سبيل غاية دينية أو أخلاقية، وهي - بهذا المعنى - ممارسة متعالية عن كلّ ما هو دنيويّ دَنَس، بما أنّها تُمنَح لمن هو إلهي قُدسي¹.

وقد استمرّت ممارسة التضحية شائعة في أغلب العقائد، حتّى بعد العهود الوثنية، وظلّت ممارستها من مظاهر الطقوس المتبّعة بانتظام في كلّ الأديان - حتّى أكثرها نقاء - إلى أن أصبحت ضرورية، حتّى وإن اتّصل أمرها أحياناً ببعض مبادئ الأخلاق الإنسانية²، ولم يكن تقديم القرابين في الشعائر القديمة إلاّ طقساً من طقوس التقرب للآلهة طلباً لحماية الإنسان المُهدّد في حياته بكلّ أنواع الشرور والأخطار، وعلى هذا الأساس استمرّت التضحية ورموزها مظهرًا متأصلاً من مظاهر التواصل بين العالم السفليّ البشريّ المُدنّس والعالم العلويّ الإلهيّ المُقدّس.

ومع ظهور المسيح (حوالي سنة 4 ق.م - 30م) مبشّراً بخلص الإنسان من فساد الدنيا وخطاياها داعياً إلى الالتحاق بملكوت الله أخذت تتبدّل النظرة إلى الزمن والتاريخ مع بداية انتشار المسيحية التي أخذت تبشّر - عبر المسيح وأنصاره في مرحلة أولى، ثمّ عبر المجامع الكنسية في مرحلة ثانية - برفعة الإنسان وإعادة الاعتبار لأدميته عبر تحريره من دنس الحياة وشرورها وإدخاله، بعد التوبة والخلص، في مجال الرحمة الإلهية ليعيش مع الله في سلام أبدي³.

نفس الظاهرة تقريباً يُلاحظها الباحث عند ظهور الإسلام وانتشاره تدريجيّاً في الجزيرة العربية وخارجها، مع ظهور النبيّ محمّد "بشيراً ونذيراً"⁴ لتحرير الإنسان من دنس الوثنية والشرك، وإدخاله في رحمة الله الواحد الأحد، وفي قداسته التي أضفاها بالوحي على نبيّه المُصطفى.

وكما يُحيل الوحي والاصطفاء في الإسلام على التعالي نحو المُقدّس الإلهيّ، تحيل تسمية المسيح - في العقيدة التي تسمّت باسمه - على المُقدّس من الطقوس التي ورد ذكرها في سفر التكوين وسفر الخروج، وغيرها من الأسفار⁵، فقد كان لأدائها صلة مباشرة بتقدّيس الأرض وجعلها مباركة، بعد تطهيرها من دنسها. ومن أبرز تلك الطقوس المسح بالزيت الذي مارسه يعقوب لما رأى في حلمه أنّ الربّ ظهر في الأرض التي نام فيها، قرب حاران، فنهض خائفاً، وأخذته رهبة عندما علم أنّه نام في بيت الله، عند باب السماء، فقام يؤدّي شعائر التعظيم والتقدّيس والتكريم.

ورد ذكر هذه الشعائر والإشارة إلى ما ترمز إليه من معاني التقديس المسيحيّ في الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التكوين من الكتاب المُقدّس في قوله: "ثُمَّ بَكَرَّ يَعْقُوبُ فِي الصَّبَاحِ وَأَخَذَ الْحَجَرَ الَّذِي

1 Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des SYMBOLES, s.v Sacrifice, éd. Robert Laffont / Jupiter, Paris, 1999, p 839.

2 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهّد وإشراف أحمد عويدات، s.v Sacrifice، بيروت - باريس، ط1، 1993، م3، ص 1231.

3 E. Trocmé, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie, éd. Neuchâtel, Paris, 1971, p 122.

4 العبارتان قرآنيّتان، وقد ورد ذكرهما بالمعنى الذي أشرنا إليه في الآية الثامنة والعشرين من سورة سبأ: 34.

5 عبّاس محمود العقّاد، عبقرية المسيح، بيروت - صيدا، منشورات المكتبة العصرية، د - ت، ص 32-33.

وَضَعَهُ تَحْتَ رَأْسِهِ وَأَقَامَهُ نُصْبًا وَصَبَّ عَلَى رَأْسِ الْحَجَرِ زَيْتًا وَسَمَّى ذَلِكَ الْمَكَانَ بَيْتَ إِيل¹، وكان اسمُ المدينة أوْلاً لُوز²، وكذلك في الإصحاح الثلاثين من سفر الخروج في قوله: "وَكَلَّمَ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلًا: هَذَا يَكُونُ لِي زَيْتًا لِلْمِسْحَةِ الْمُقَدَّسَةِ مَدَى أَجْيَالِكُمْ. لَا يُسْكَبُ عَلَى جَسَدِ إِنْسَانٍ، وَلَا تَصْنَعُوا مِثْلَهُ فِي تَرْكِيبِهِ، إِنَّمَا هُوَ مُقَدَّسٌ، فَيَكُونُ مُقَدَّسًا لَكُمْ"³.

إنَّ المُقدّس مفهوم محوريّ في النصوص والتعاليم الدينيّة الكتابيّة، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، به ارتبطت الأوامر والشعائر الإلهيّة، وبه ارتبط التاريخ الإنسانيّ في الفضاءات التي انتشرت فيها العقائد اليهوديّة والمسيحيّة قبل ظهور الإسلام. وقد تحكّمت المؤسّسات الكنسيّة في مفهوم المُقدّس وباركته طقوسها وشعائرها بالاستناد إلى عدّة أزواج مفاهيميّة حاقة به، كالخير والشرّ، والمحبة والكره، والحلال والحرام، والجنّة والنار. وهذه الأزواج المفاهيميّة ترتدّ كلّها إلى مفهوم أصليّ متحكّم هو زمن الله المُقدّس مقابل زمن الشيطان المُدّس⁴، ومدارُ الزمّنين ملكوت الله الطاهر مفهومًا مركزيًا في حياة المسيح وتعاليم المسيحيّة، لا يخرج عنه إلاّ من يغويه الشيطان، فيجرّه إلى دائرة دنسه ويلطّخه بشرور أوساخه الشيطانيّة. وقد شهدت عصور ازدهار المسيحيّة لفترات طويلة هيمنة الكتاب واللاهوتيّين المسيحيّين - منهم الكاتب واللاهوتيّ الكبير أوغسطينوس Augustin (354-430) - على كتابة التاريخ المتحرّك⁵ انطلاقًا من اعتبار القداسة مركز الحياة وبوصلتها الأبديّة والتاريخ الإنسانيّ أنسب مكان لتحقيقها⁶. لكنّ تلك الهيمنة أخذت في التراجع بعد سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة سنة 476، ولم تبق حكرًا على رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت، مع بداية انتباه المؤرّخين إلى مقالة "أنّ الله في التاريخ لا تعني أنّه إله التاريخ"⁷، وأنّ الاعتراف بوجود الله لا ينفى أهميّة دور القوى الاجتماعيّة وحجم الأحداث السياسيّة في تحريك التاريخ الإنساني، وفي أهميّة التقدّم بمسيرته عبر تحرير حركته من الهيمنة المطلقة للمسيحيّة ومؤسّساتها⁸.

1 ورد في شرح الكتاب المقدّس أنّ بيت إيل هي بيت السماء حيث يسكن الله.

الكتاب المقدّس، بيروت، دار المشرق، 1984، سفر التكوين، الإصحاح الثامن والعشرون، ص 110-111.

2 المرجع نفسه، ص 110.

3 المرجع نفسه، سفر الخروج، الإصحاح الثلاثون، ص 206.

4 سالم يفوت، الزمان التاريخي: من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1991، ص 11.

5 إنّ النظام اللاهوتي المتكامل الذي وضعه أوغسطينوس في أوائل القرن الخامس مازال، في جوانب كثيرة منه، عمدة الكنيسة المسيحيّة. أنظر في تعريف هذا الرجل:

H.I. Marrou et A.M. Labonnardière, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, 2^{ème} édition, Paris, 1955.

6 *La théologie dans l'histoire*, collection dirigée par Joseph Doré, Beauchesne éditeur, Paris, 1997, p.9.

7 Ibid.

8 سالم يفوت، مرجع سابق، ص 14.

ولولا "العرقلة" التي أحدثتها حركة الإصلاح الديني، خاصة مع مارتين لوثر (Martine Luther 1483-1546)¹، لتمَّ إحراز تقدّم إنسانيّ أكبر في تجاوز مفهوم الزمن المُقدَّس الذي سعت المسيحيّة إلى تكريسه. فقد أعادت الحركة الإصلاحية التي قامت على أيدي مفكرين لاهوتيين بارزين، الاهتمام بالجدل الدينيّ وساعدت على استمرار هيمنة الزمن المسيحيّ المُقدَّس على زمن إنساني أدنى منه مكانة، ظلَّ موسوما دائما بالسفالة والدنس².

لكنّ حركة الإصلاح الدينيّ لم تمنع تقدّم التاريخ الأوروبي عبر مراحل نحو تجاوز هيمنة الدين وسلطته على الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، خاصة بعد ظهور الاكتشافات الكبرى وازدهار مجال الاختراع وتطوّر حركة الصناعة، وقيام الثورة الفرنسية وانتشار مبادئها في ضوء قيم الحداثة الإنسانية التي أفرزتها فلسفة الأنوار ومنظومة العلوم والمعارف الجديدة، تلك القيم التي أعطت كلّ الإمكانيّات الماديّة والمعنويّة للإنسان كي يتحرّر من دائرة الزمن الدينيّ ويسعى إلى نحت كيان جديد في الزمن الدينيّ. لكنّ هذه التحوّلات الكبرى وما أحدثته من تغييرات حضارية جوهريّة لم توقف استمرار الحياة الإنسانية من خلال تجربتين متداخلتين، دينية وتاريخية. وهاتان التجربتان تشملان، إضافة إلى عالم الإنسان، عالم الطبيعة والحيوان والنبات³.

ولقد مثّلت تحوّلات التاريخ الأوروبي وما أفرزته من قيم ومعارف حديثة خلال القرن الثامن عشر خاصة منبثا مناسباً لنشأة المفهوم الغربيّ للزمن التاريخيّ الذي أعاد الاعتبار لأعمال الإنسان في الدّنيا، وحثّ على إعادة النّظر في التّراث الإنسانيّ من منطلقات علمية جديدة، ومنه التّراث الذي أبدعه الإنسان في الزمن القديم، ولم يكن أقلّ إبداعاً وخلوداً من التّراث الدينيّ، رغم كونه ليس وحياً أو تنزيلاً، وُبي على هذا الموقف اعتراف بالأعمال الإبداعية التي عكست عظمة الفكر الإنساني وقوّته، في سياق انسياب التاريخ البشريّ ودفق حضارته.

وقد عكس هذا الاعتراف إرادة للتخلّص من النظرة التي ظلّت ترى الحياة الإنسانية ساقطة، بائسة، مُدَنّسة، ولا خلاص لها إلّا في ما هو إلهيّ مُقدَّس، تلك النظرة التي كرّستها القيم والمعايير الدينية بهدف تفضيل الآخرة والأعلى على الإنسان وحياته الدنيا.

وعلى هذه الأرضية المعرفية تبلور التأويل الحديث للمقدّس والتاريخيّ للتمييز بين ما هو دينيّ مسؤول مباشر عن إدارة المقدّس⁴، وما ليس دينياً بالنظر إلى تاريخيته الإنسانية دون أن يكون مُدَنّساً، وبمقتضى هذا التّصنيف تأكّدت إمكانية التعامل الموضوعي مع مجالين هامّين من مجالات الحياة الإنسانية يمكن لهما التعايش، دون أن يهيمن أحدهما على الآخر.

1 من أشهر مواقف مارتين لوثر Martine Luther الإصلاحية انفصاله عن الكنيسة سنة 1517 بعد معارضته سلطة البابا، ونقده مسائل الغفران والتبّئ والقُدّاس وإكرام القديسين.

2 المرجع نفسه.

3 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, France, 1965, p 22.

4 Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, France, 1950, p 18.

2- في تأويل مفهوم المُدُنس في الفكر الغربي:

إنَّ عالم الاجتماع الفرنسي إيميل ديركايم Emile Durkheim (1858-1917) هو أوَّل من قدَّم سنة 1912 ثنائيَّ مقدَّس وغير مقدَّس القائم على تقسيم العالم إلى مجالين بالاستناد إلى ما اعتبره الفكر الدينيَّ حدًّا فاصلا بينهما، وقد بلور ديركايم مفهومًا سبق أن اشتغل عليه الباحث والمستشرق الإنكليزي وليام روبرتسن سميث William Robertson Smith (1846-1894) وعرّفه على أساس التعارض بين ما هو مُباح وما هو غير مُباح¹.

وقد أدخلت هذه المقابلة الصريحة تقطُّعا بين "عالمين"، ظلَّ أولهما موسوما بالقداسة - على أساس التعالي ومفارقة الطبيعة والإنسان - وظلَّ ثانيهما موسوما بكلِّ ما هو دنيويٌّ وتاريخيٌّ ومفارق للدين. ووُضعت المقابلة بينهما بحسب العصور والاتجاهات والمجتمعات² حدًّا نسبيا ومرنا في أن يسمح بالتداخل والتفاعل والتعايش بينهما.

انتبه ديركايم Durkheim إلى أهميّة مفهوم المُقدَّس في تأويل الظواهر الدينيّة، وإلى أن التعارض بين المُقدَّسيِّ والدنيويِّ تعارض بين عالمين يمكن أن يتنافرا جذريًا، على الرغم من الاتّصال الذي يمكن قيامه بينهما³. واستخدم ديركايم Durkheim المصطلحين في تلازم معرفيٍّ متّصل حتّى صار لا معنى لأحدهما إلّا بالآخر، فهما في نظره يشكّلان إطارا أساسيا للفكر مطروحا طرحا قبليًا، لكن - لأن كان هذان المصطلحان لا يتمايزان إلّا بفصلهما المتبادل - فقد يكون من المستحيل أن تُعرف، وأنت ترصد مجتمعا ما، أيهما القدسيّ فيه وأيُّهما الدنيويّ⁴.

يلزم فوق ذلك، أن يتّسم المُقدَّسي بِسمةٍ مميّزة، هذه السمة ليست التّفوق فقط، لأنّ الأمر لو كان على هذا النحو في أرفع صور الدين، فهو ليس كذلك فيما يتعلّق بتعوّذ أو بتميمة⁵، كما يمكن القول إنّ الكائنات أو الأشياء المُقدَّسة هي تلك التي تدافع عن المحرّمات وتحميها، بينما تكون الكائنات والأشياء "المُدُنسة" خاضعة لتلك المحرّمات، ولا يجوز لها الاتّصال بالأولى إلّا بموجب عبادات وشعائر محدّدة⁶.

لكنّ هذا التوصيف لا يكون بلا تحفّظات وقيود: لأنّ على المُقدَّسيِّ، هو أيضا، تجنّب في الاتّصال بالدنيويِّ المُدُنس في أحوال كثيرة. وعندما يقع اتّصال بينهما، لا يكون تصرّفهما واحدا: فالمُقدَّسي مستودع قوّة ومركز طاقة يؤثّر في الدنيويِّ، بينما الدنيويّ لا يملك سوى القدرة على إثارة تفرّغ الشحنة من هذه الطاقة أو

1 François Gresle (et autres), *Ibid*, s.v Sacré/Profane, p 295.

2 *Ibid*.

3 موسوعة لاند الفلسفيّة، م 3، ص 1229-1230.

4 المرجع نفسه، ص 1229.

5 المرجع نفسه.

6 المرجع نفسه.

بجعلها، في بعض الأحوال، تنتقل من صورة إلى أخرى، من الصورة البحتة والخيرة إلى الصورة المُدَنّسة والشريفة¹.

وبناءً على ما قدّمه من إضافة علمية، أثبت هذا المفهوم الثنائي مقدّس/مدنّس جدواه في حقل المباحث الاجتماعية والدينية مع ديركايم Durkheim وطلبتة، واستخدمه بعض المختصين في البحث العلمي في تاريخ الأديان والمجتمعات. ومن أبرزهم الباحث الفرنسي روجيه كيو Roger Caillois (1913-1978) الذي اهتم بدراسة المُقدّس في الحياة الاجتماعية في كتابه *L'homme et le sacré* الذي نشره سنة 1939²، والباحث الروماني مرسيا إلياد Mircea Eliade (1907-1986) الذي كانت له إضافة علمية هامة في تثبيت المفهوم وتكريس استخدامه المنهجي عند اختياره مصطلحي *Le sacré et le profane* في منتصف القرن العشرين عنواناً لكتاب ألفه سنة 1956 ونشره في همبورغ الألمانية سنة 1957 ضمن سلسلة من كتب الجيب.

نبّه إلياد Eliade عند استخدام المصطلحين على مراعاة السياق العلمي المزدهر في الغرب الذي - وإن ساعد على فهم تاريخ الأديان فهما موضوعياً - فإنه لم يؤثر في مظاهر التدين التي استمرت قوية رغم تراجع المدّ الديني، وعلى مراعاة الفرق بين مجالي الكسموس³ والتاريخ. فالمسيحية مثلاً، لم تُعدّ مُصنّفة علمياً ضمن الأديان في العصر الحديث، بعد أن انقطع المسيحيون - في نظره - عن مجال الكسموس، خاصة في جانبه المفارق للأرض، وأصبحوا يعيشون في مجال التاريخ⁴.

ومن معاني ذلك أنّ المُقدّس في ارتباطه بالدين، وغير المُقدّس في مفارقتة للدين - بالنظر إلى وجود الإنسان وعلاقته بالطبيعة والأشياء وتنوع التجربة الدينية في الزمن⁵ - طريقتا عيش وتجربتا وجود⁶، وأنّ اهتمام الباحثين يجب أن ينصبّ على تحليل مظاهر التجربة الدينية وأنساقها المختلفة ومحاولة فهمها في سياق التاريخ الإنساني عوضاً عن الاهتمام بدراسة أفكار الله وتعاليمه، وعلى مزج البحث في العقائد والمفارق للعقل بالبحث في تاريخ الاجتماع الديني ومظاهره العقلية⁷.

من ذلك مثلاً فهُم ما كتبه المصلح الديني لوثر Luther عن معنى الله الحيّ الجبار، على أنّ القصد منه ليس إله الفلاسفة أو فكرة مثالية أو مفهوماً مُجرّداً، بل قوّة حقيقيّة هائلة، متحكّمة في نظام الكون، يمكن أن تُظهر غضبها في كلّ حين. وهذا الأساس العقدي هو الذي انبنى عليه مفهوم المُقدّس الديني في علاقته

1 المرجع نفسه، ص 1229-1230.

2 صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن دار Gallimard الفرنسية.

3 هو الكون بوصفه نظاماً متسقاً. وهو الفضاء الخارجي المفارق للأرض. أنظر تعريف الـ Cosmos في:

Micro Robert, dictionnaire du français primordial, s.v Cosmos, France, 1984, p 233.

وأنظر ترجمته في: المنهل، قاموس فرنسي عربي، بيروت، دار العلم للملايين ودار الآداب، ط10، 1989، ص 257.

4 Mircea Eliade, Ibid, p 13.

5 من ذلك علاقة المتدين بالأدوات والآلات، وما يُضفيه الدين من قداسة على وظائف الإنسان الحياتية المتصلة بالغذاء والجنس والعمل. أما بالنسبة إلى الإنسان الحديث فإنّ هذه الوظائف عضوية جسدية، مهما تكن الطقوس الحاقّة بها والموانع التي تخترقها.

6 Ibid, p 19.

7 Ibid, p 15.

بالقوة الإلهية الهائلة، مقابل شعور إنسانيّ متضائل. ولأنّ المقدّس الديني - حتّى وإن تمثّل في تعويذة أو حجر أو شجر أو غيره - يتجاوز في رمزيّته وأبعاده قدرة الإنسان فإنّ كلّ ما يقابله في العالم الدنيويّ يأخذ صفة الضعف والدنّس¹.

ولمفهوم المُدّس ما يبرّزه بالنسبة إلى مجتمعات ما قبل الحداثة ذات النزعة الطبيعيّة للعيش في ظلّ المقدّس ورهبة الأشياء المتّصلة به، وهي نزعة مفهومة في المجتمعات القديمة لأنّ المقدّس فيها كان يمثّل القوة والفعاليّة ويشكّل الواقع واللاواقع ويُقنّع بنظام للكون في غاية الإحكام والاتّساق²، لكن مع ظهور المعارف العلميّة الحديثة تأسّس وتدعّم مفهوم للكون منزوع القداسة Désacralisé، وعُدّ هذا المفهوم إيجابياً في مسيرة التاريخ الإنسانيّ لأنّه عكس مظهراً من مظاهر انتصار الإنسان على الزّمن المقدّس.

ومن نتائج هذا الانتصار تغيير الموقف من تجربة الإنسان غير المتديّن الذي باتت له مكانته المحترّمة بعد أن أصبح متحكّماً بالعلم والعقل في واقعه الاجتماعيّ واضعاً المرحلة اللاهوتيّة خلفه باعتبارها ماضياً تجاوزه، حتّى أنّه بات يجد صعوبة في فهم الأبعاد الوجوديّة للإنسان المتديّن قديماً، فضلاً عن فهم تلك الأبعاد في المجتمعات الحديثة³، وأصبح الإنسان الحديث يعتبر الدّين ظاهرة تاريخيّة واجتماعيّة كسائر الظواهر الأخرى القابلة للفهم العقليّ. ويعي أنّ المقدّس الدينيّ والدنيويّ التاريخيّ يعبر كلاهما عن وضع من أوضاع الإنسان في الحياة الاجتماعيّة، بنفس القيمة المعرفيّة الكاشفة لخبايا الوجود الإنسانيّ المنتظم في النّسق الكوني⁴.

ويرى مرسيا إلياد Mircea Eliade أنّ مقدّس/مدّس في تصوّر الحديث من المفاهيم المرّكبة التي تتجاوز التاريخ الدينيّ للإنسان لتشمل الأنثروبولوجيا الفلسفيّة وعلم الظواهر وعلم النفس، في تنبيه صريح منه على ضرورة تعميق دلالاته والوعي بتداخل الاختصاصات في دراسته⁵.

ومن أمثلة ذلك في نظره مسألة تبدّل الوعي بمعنى الفضاء الجغرافيّ ورمزيّته من شخص متديّن، يرى الفضاء متقطّعا، غير متجانس، ويحوي أماكن مختلفة نوعياً - وهي رؤية تحكّمها تجربة التّعارض بين الفضاء المقدّس، الفضاء الوحيد الحقيقيّ بالنسبة إلى المتديّن، وما سواه من امتداد يحيط به - إلى شخص آخر غير متديّن، يرى الفضاء متجانساً ومحايداً في التجربة الدنيويّة التي لا تقطّع نوعياً في امتدادها المكانيّ، فالفضاء الجغرافيّ واحد لكنّ قيمته الوجوديّة والرمزيّة مختلفة النّظر والتأويل بين الشخصين الأوّل والثاني⁶.

1 Ibid, p 16.

2 Ibid, p 18.

3 Ibid, p 19.

4 Ibid, p 20.

5 Ibid.

6 Ibid., p 25-27.

وعندما نقارن بين تجربتي الفضاء المُقدَّس والفضاء الدنيوي لدى الشَّخصين، المتديّن وغير المتديّن، نستحضر خاصّة متطلّبات التجربة الأولى، فالإعلان عن مكان مُقدَّس يسمح بالحصول على نقطة ثابتة في تجانس مُشوّش وبالتوجّه منها إلى تأسيس العالم والعيش الحقيقيّ فيه. ونقيض ذلك هو ما يحدث مع التجربة الثانية التي تملك التّجانس، وبالتالي نسبيّة الفضاء التي تجعل كلّ اتجاه حقيقيّ يختفي، لأنّ النقطة الثابتة لم تعد تتمتع بأساس أنطولوجي وحيد، فهي تظهر وتختفي بحسب الاحتياجات، وكأنّه لم يعد هناك عالم، بل قِطْع من كونٍ متشظّ، وكثافة لا شكل لها من أماكن لا متناهية يتحرّك فيها الإنسان مُنقاداً بالتزامات الوجود المُدمج في المجتمع الصناعي¹.

3- في تأويل مفهوم المُدنس في الفكر العربيّ الإسلاميّ:

لعلّ من أشهر ما تمّ من ترجمة ل: Le sacré et le profane إلى الفكر العربيّ، باعتبارهما مصطلحين متلازمي المفهوم، تعريهما بالمُقدَّس والدنيوي والمُقدَّس والمُدنس في ترجمتين سوريتين لكتاب مرسيا إلياد، الترجمة الأولى للباحثة نهاد خياطة، صدرت بدمشق سنة 1987 عن دار العربي للطباعة والنشر. وقد أعلنت هذه الباحثة أنها أنجزت التّرجمة والتّحقيق معاً، وأضافت إلى العنوان الرئيسيّ عنواناً فرعياً: رمزيّة الطقس والأسطورة، أمّا الترجمة الثانية فهي للمحامي عبد الهادي عبّاس، وصدرت بعد سنة من الأولى (1988) عن دار دمشق للنشر والتوزيع.

وقد شاع استخدام المصطلحين المُعربّين منذ تسعينات القرن العشرين في التخصّص الدينيّ من خلال أعمال الباحثين المهتمّين بتطبيق المناهج الحديثة في المباحث والدراسات الإسلاميّة لمأ وجدوا فيهما من تعبير بدا لهم مناسباً في صياغته العربيّة وأدائه للمفهوم الغربيّ².

ولم يخف المترجم عبد الهادي عبّاس في مقدّمة ترجمته تحمّسه لتطبيق المناهج الحديثة في دراسة الظواهر الاجتماعيّة والدينيّة مُنوّها بما تُحدثه من تغيير في فهم التاريخ الإنسانيّ، وبرّر ترجمته بالرغبة في رؤية العرب مُوهّلين معرفياً لإعادة النظر في تراثهم الدينيّ في ضوء العلوم المختصّة في الدراسات الاجتماعيّة بهدف "إدخال تغيير على وعي المجتمع وإبدال مفاهيمه حول العلاقات الأساسيّة بين الإنسان والإنسان، وبينه وبين عالمه المادّي"³ و"إنارة السبيل لمن يريد التعمّق في اختراع الإنسان عبر ثقافته وتطوّره الحضاريّ، ما اعتبره مُقدَّساً وما اعتبره مُدنساً"⁴.

لكنّ سعيّ هذا المحامي السّوري إلى ترجمة كتاب مرسيا إلياد Mircea Eliade إلى العربيّة وتحمّسه المُعلن لقضاياها ومناهجها لم يمنعا انتشار الأخطاء العديدة في ترجمته، ومن أهمّها أخطاء المعنى التي تخلّلت العمل

1 Ibid, p 27.

2 أنظر على سبيل المثال دراسة محمّد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المُقدَّس والمُدنس، تونس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنيّة للبحث العلمي، ط1، 1992.

3 عبد الهادي عبّاس، المُقدَّس والمُدنس، ترجمة، دمشق، دار دمشق للنشر والتوزيع، ط1، 1988، ص 5.

4 المرجع نفسه، ص 9.

في كلّ مراحلها وأخطاء التعبير التي أفقدت النصّ المُعرب استواءه اللغوي وأناقته اللفظيّة، ممّا جعل النصّ كلّهُ في حاجة إلى مراجعة علميّة تستجيب للشروط الأكاديميّة المطلوبة في مثل هذه الأعمال¹.

إنّ من أوّل ما نلاحظه هو أنّ تعريب مصطلح Le sacré بالمقدّس ورد مطابقاً في تأدية المعنى للمفهوم الأصلي فلم يثر في تعريبه وفي كلّ الترجمات التي باتت مألوفة أيّ إشكال في دلّالته وفهمه نظراً إلى اتّصاله في كلّ الثقافات الإنسانيّة بما "ينتسب إلى نظام أشياء منفصل ومخصوص لا يقبل الانتهاك، بما يتعيّن عليه أن يكون موضوع احترام ديني"².

وقد ورد في لسان العرب "أنّ التقديسَ تنزيهُ الله المُقدّس والقُدّوس، وأنّه التّطهيرُ والتبريكُ. ومن هذا بيتُ المُقدّس أي البيتُ المُطهّر، المكانُ الذي يُتطهّر به من الذنوب. والقُدّوسُ البركةُ. وروحُ القُدّوسُ جبريلُ لأنّه خُلِق من طهارة. ويُقال للراهب مُقدّس ومُقدّسي، وصبيانُ النصارى يتبرّكون به ويمسحون مسحاً الذي هو لابسُهُ، ويأخذون خيوطه منه حتّى يتمزّق عنه ثوبه. والمُقدّسُ الحَبْرُ"³.

ومن المعلوم في الشّعائر المسيحيّة أنّ ترديد عبارة قُدّوس من الطقوس التّعبدية التي يدأب المسيحيون عليها في صلواتهم وأدعيتهم، والأقباط المصريون منهم يردّدونها باللفظ العربيّ، في حين يدأب المسلمون على ذكرها والدعاء بها عند ذكر أسماء الله الحسنى للتقرّب من الله. وإنّ الاستمرار في ممارسة هذا الطقس، وما تحويه مادّة المعاجم والقواميس قديمها وحديثها، يُبرزان عراقية مفهوم المُقدّس وأهميّة دلّالته الرمزيّة المرتبطة بمعاني التّعظيم والتّطهير والتبريك، خاصّة في تاريخ الديانتين المسيحيّة والإسلاميّة. تلك المعاني التي نقف على جوانب منها أيضاً عند النّظر في دلالة المفهوم وتاريخيّته، منذ نشأته وتأسيسه في العهد الوثنيّة الغابرة إلى رسوخه واستمراره في العصر الحديث وفي كلّ العقائد والأديان، الكتابيّة منها وغير الكتابيّة.

إنّ مشكل التّرجمة العربيّة لا يتعلّق بمفهوم المُقدّس ومصطلحه اللّذين ورد تعريبهما مطابقاً لما هو مألوف في الثقافات الدينيّة عامّة، بل بمفهوم Le profane ومصطلحه اللّذين تمّ تعريبهما بالمُدّس، فهذه التّرجمة تُظهر من الوهولة الأولى - على خلاف ما استقرّ وانتشر استخدامه في العربيّة المختصّة اليوم - انحرافاً بيّناً في تأدية معنى المفهوم الأصلي وتأويله، أمر يمكن أن ينتبه إليه الباحث المختصّ في الدراسات الدينيّة.

1 من أمثلة هذه الأخطاء الواضحة تعريبه جملة: Le chrétien ne vit plus dans un Cosmos, mais dans l'histoire (ص 13 في النصّ الفرنسي) بقوله "إنّ المسيحي لا يعيش أكثر في كون إنّما في التاريخ" (ص 14 في نصّ التّرجمة العربيّة)، وتعريبه عبارتيّ: L'originalité de la perspective (ص 15 في النصّ الفرنسي) بقوله "أصوليّة منظوره" (ص 15 في نصّ التّرجمة العربيّة)، وترجمته جملة: L'Homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se manifeste, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane (ص 17 في النصّ الفرنسي) بقوله "يأخذ الإنسان علمه عن المقدّس لأنّ هذا يظهر، ويبدو كشيء مخالف تماماً للديني" (ص 16 في نصّ التّرجمة العربيّة).

2 موسوعة لالاند الفلسفيّة. s.v. Sacré، م3، ص 1229.

3 ابن منظور، لسان العرب، مادّة ق/د/س، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988، ج 11، ص 60-61.

فلفظ مُدَنَّس في الترجمة العربيّة حاد بالمعنى الأصلي عن دلالته، بأن حمّله موقفا معرفيّا نأى به عن مقصده، وأفسد بالتالي الغايات المنهجية والعلمية التي رمى إليها مرسيا إلياد Mircea Eliade عند اختياره مصطلح Profane مقابلا لمصطلح Sacré لإبراز التعارض الموضوعي بين عالمين مختلفين: عالم ديني مُقدَّس، وعالم لا ديني ولا مُقدَّس. والعالمان، رغم اختلافهما إلى حدّ التباين، متعايشان بالضرورة ويسمحان للباحث بمقارنتهما مقارنة لا أفضلية أو تمييز فيها.

فالذي يحيا حياة لا دين فيها ولا قداسة، هو في نظر إلياد Eliade إنسان متمثّل بالتاريخ الإنساني بلا حاجة إلى أنماط عيش دينية أو تصوّرات ذهنية تربطه بعالم علويّ وتحتّه على أتباع سلوك مثاليّ وهو بالتالي في غنى عن كلّ ما يربطه بالتاريخ المُقدَّس¹، وفضل هذا الإنسان في كونه يرفض واعيا التعامل مع المُقدَّس الدينيّ لأنّه لا يرى له ضرورة في الحياة الحديثة.

إنّ الإشكالية الأساسية في تعريب Le profane بالمُدَنَّس منبعها صدور الترجمة عن ذهنية تضع هذا المصطلح ومفهومه في دائرة المُقدَّس موثوق الصلة ومحكوم القيمة به. والسبب أنّ الثقافة العربيّة ولغتها تقدّمان المُدَنَّس في صلة تهجينية بالمُقدَّس، وفي صورة مفارقة تُحيل على العصيان والتأثيم، وبالتالي فإنّ أساس هذه الترجمة هو تأويل إسلاميّ مرجعه أنّ المُدَنَّس خروج مُنكر عن أصل مُقدَّس. وهو تأويل ينأى عن الموضوعية ولا يستجيب لمقتضيات الحداثة الإنسانية، وبالتالي ينتكس عن الحدّ المعرفيّ الذي بلوره الفكر المنهجيّ في مقارنة الظاهرة الدينية مقارنة حيادية، أساسها تفهّم التعارض الحركيّ بين عالمين مُميّزيّ القيمة. إنّ مصطلح Profane في الاستعمال الفرنسيّ مثلا لا يخلو من معانٍ أربعة رئيسة، استحضارها ضروريّ عند المقارنة بالترجمة العربيّة:

أوّلا: الغريب عن الدين.

وثانيا: المقابل للدينيّ والمُقدَّس.

وثالثا: الإنسان لا يتبع أيّ دين.

ورابعا: الإنسان غير المطلّع على أيّ فنّ، الجاهل بفنّ ما².

وإذا ركّزنا على أوّل المعاني وثانيتها وثالثها، لارتباطها المباشر بالاختصاص الدينيّ، نتبيّن مبدأين في دلالة المصطلح الفرنسيّ أساسيين:

أوّلا عدم الانتماء إلى الدين³.

1 Mircea Eliade, op. cit, p 89.

2 Micro Robert, s.v Profane, p 857

- Qui est étranger à la religion (opposé à religieux, sacré).

- Personne qui n'est pas initié à une religion.

- Qui n'est pas initié à un art, une science, etc.

3 معنى "عدم الانتماء إلى الدين" يضعه المعجم الفرنسي اللاتيني في المرتبة الأولى من مراتب معاني مصطلح Profane كالآتي:

وثانياً الوضوح الاصطلاحيّ في عدم الانتماء.

والمبدآن يؤكّدان دلالة محوريّة في ضبط المصطلح مدارها أن يكون الإنسان في حلٍّ من الدّين وممّا يستتبع من اعتقاد في قداسته أو حتّى في بعض مظاهر تفوّقه وأفضليّته بسبب تلك القداسة. وليس لهذه الدّلالة البيّنة علاقة بمفهوم المُدّس الذي كرّسه التأويل العربيّ الإسلاميّ من خلال عبارتيّ مُقدّس ومُدّس، في صيغة من الجنس الصوتيّ الذي جرى على الألسن مجرى مستساغاً، إيقاعاً وشكلاً، إضافةً إلى ما يُغري به من طباق في دلّالته.

إنّ العيب المتحكّم في عمليّتيّ الفهم والتأويل عند الترجمة بارز في قصوره عن تأدية المفهوم المُؤلّد في خضمّ الحداثة الغربيّة، وما يحمله من معان عميقة غيرت جذرياً علاقة الإنسان بالدين بلغ حدّ اللامبالاة والتّصريح برفض الانتماء واختيار عالم آخر لا يقلّ أهميّة واحتراماً ورغبة، عالم اللادّين الذي يبدهه الإنسان بجهد، في سياق تاريخيّ دنيويّ بحت¹.

فالمسألة في مصطلح Profane لا ترتبط في منطلقاتها المنهجية والمعرفية بالمُدّس كما ذهب إلى ذلك التأويل الثقافيّ العربيّ، بل بالتاريخيّ المتخلّي عن شروط الموقف الدينيّ، وبالدينيّ المتبنيّ للشروط العقليّة التي ترى أنّ قرصية نفي وجود الله ممكنة أيضاً لعيش الإنسان، وأنّ الوحي شأنه شأن أيّ معطى مُقدّس ظاهرة يمكن دراستها علمياً²، وأنّ جملة الشّعائر والطقوس المتكرّرة في أيّ دين على مرّ الأجيال والعصور ما هي إلاّ مظهر من مظاهر "العود الأبدي"³.

إنّ التعبير الفرنسيّ يميّز بين صفة Le profane بمعنى الغريب عن الدين وعن المُقدّس، وفعل Profaner بمعنى عاملاً شيئاً أو مكاناً مُقدّساً بغير احترام⁴، وهو المعنى الذي يعتبره كلّ متديّن تديساً إذا تعلق بدور العبادة والمقابر مثلاً.

أمّا مصطلح مُدّس الذي كرّسه التأويل العربيّ فلا يخرج عن دائرة المفهوم الذي استخدمه العرب منذ أقدم عصورهم وحدّدته معاجمهم وقواميسهم، على أساس ما ترسّخ في الدّهن والنّفس والقيم الأخلاقيّة من الأثر السلبيّ لكلّ ما هو دّيس.

فقد ورد في لسان العرب: "الدّنسُ في الثياب لَطُخُ الوسخ ونحوه حتّى في الأخلاق، ودّيسَ توسّخ، ودّيسَ الرجلُ عرضَه إذا فعل ما يَشِينُهُ"⁵. وجاء في المنجد الحديث في طبعة جديدة ومُنقّحة ما يلي: "دّيسَ ودّيسَ

(Qui n'appartient pas à la religion), Georges Edon, *Dictionnaire français-latin*, s.v. *Profane*, Paris, 1963, p 1357.

1 محمّد أركون، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، لندن، دار الساقى، ط1، 1991، ص 69-70.

2 المرجع نفسه، ص 71-72.

3 هذه العبارة تعريب لأحد أهمّ مؤلّفات مرسيا إلياد Mircea Eliade بعنوان:

Le mythe de l'éternel retour. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, France, 1969.

4- Micro Robert, s.v. *Profane*, p 857.

5 ابن منظور، لسان العرب، مادة د/ن/س، ج4، ص 416.

دَنَسًا ودَنَاسَةً عَرَضُهُ أو ثَوْبُهُ أو خُلُقُهُ: تَلَطَّحَ بِمَكْرُوهِه أو قَبِيحٍ فَهُوَ دَنَسٌ، وَدَنَسَهُ صَبَّرَهُ دَنَسًا، وَدَنَسَهُ سَوْءٌ خُلُقُهُ أَي عَابَهُ، وَالدَّنَسُ الوَسْخُ، وَالمَدَانِسُ المَعَابِبُ وَالمَوَاضِعُ الدَّنَسَةُ¹.

إنَّ التَّعْوِيلَ عَلَى مَادَّةِ القَامُوسِ العَرَبِيِّ، قَدِيمِهَا وَحَدِيثِهَا، تَضَعُ التَّأْوِيلَ العَرَبِيَّ - خَاصَّةً فِي مَجَالِ التَّخْصُّصِ الاصْطِلَاحِيِّ الحَدِيثِ - فِي مَوَاجِهَةٍ مَفْتُوحَةٍ مَعَ ثَلَاثِ إِشْكَالِيَّاتٍ كَبْرَى، هِيَ بِمَثَابَةِ العَوَائِقِ المُنْهَجِيَّةِ وَالمَعْرِفِيَّةِ القَائِمَةِ فِي وَجْهِهِ:

يَتَّصِلُ أَوَّلَاهَا بِتَارِيخِيَّةِ المَعْجَمِ، فَمَعْلُومٌ أَنَّ اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ تَفْتَقِرُ إِلَى ضَبْطِ تَطَوُّرِ اسْتِعْمَالِهَا وَسِيَاقَاتِهِ التَّارِيخِيَّةِ، وَبِالتَّالِيِ إِلَى تَارِيخِ مَفْرَدَاتِهَا تَارِيخِيًّا حُرُوكِيًّا يُرَاعِي صِلَتَهَا بِمَرَاكِلِ اسْتِعْمَالِهَا.

وَيَتَّصِلُ ثَانِيًا بِبِنْيَةِ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ، فَالتَّدِينُ المَوْغَلُ فِي التَّقْلِيدِ هُوَ مَا يَهَيِّمُنْ عَلَى هَذِهِ الثَّقَافَةِ، وَيَكْتِفُ مَخِيَالَهَا وَإِنْتِاجَهَا وَيُعِيقُ تَفَاعُلَهَا المُخْصَبَ مَعَ الحَدَاثَةِ القِيمِيَّةِ لِأَنَّ أَغْلَبَ مَظَاهِرِ التَّدِينِ فِي المَجْتَمَعَاتِ العَرَبِيَّةِ تَرْتَدُّ إِلَى الأَعْرَافِ وَالتَّقَالِيدِ القَدِيمَةِ.

وَيَتَّصِلُ ثَالِثًا بِتَحْدِيثِ الفِكرِ العَرَبِيِّ، فَهَذَا الفِكرُ مَازَالَ قَاصِرًا عَنِ اسْتِيعَابِ أُسُسِ الحَدَاثَةِ الإِنْسَانِيَّةِ وَمَقْوَمَاتِهَا، فَضِلَا عَنِ اسْتِيعَابِ مَا بَعْدَ الحَدَاثَةِ وَمَظَاهِرِ العَوْلَةِ وَالمَعَاصِرَةِ فِي مَنَاجِهَا وَمَفَاهِيمِهَا وَمِصْطَلِحَاتِهَا وَمَا فَرضَتْهُ مِنْ تَحَوُّلَاتٍ عَمِيقَةٍ تَصْعَبُ مَجَارَاةَ أَنَسَاقِهَا.

وَمِنَ المَحِيطِ لِمَسِيرَةِ التَّقَدُّمِ العِلْمِيِّ العَرَبِيِّ أَنَّ العَدِيدَ مِنَ الجَامِعَاتِ وَالمُؤَسَّسَاتِ الأَكَادِيمِيَّةِ العَرَبِيَّةِ لَا يَسْتَوْعِبُ التَّخْصُّصَاتِ العِلْمِيَّةِ الدِّينِيَّةِ الحَدِيثَةَ، مِثْلَ تَارِيخِ الأَدْيَانِ وَعِلْمِ الاجْتِمَاعِ الدِّينِيِّ وَعِلْمِ النَفْسِ الدِّينِيِّ وَعِلْمِ الأَدْيَانِ المَقَارِنِ وَالأَنْتَرُوبُولُوجِيَا الدِّينِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ، وَبَعْضُهَا لَا يُقَرِّرُ دِرَاسَتَهَا وَتَدْرِيسَهَا وَالإِفَادَةَ مِنْهَا فِي تَطْوِيرِ التَّفَكِيرِ الدِّينِيِّ وَمِمَارَسَةِ التَّدِينِ.

فَقَد بَاتَ وَاضِحًا اليَوْمَ أَنَّ لَيْسَ فِي تَكْوِينِ الأَجْيَالِ العَرَبِيَّةِ النَاشِئَةِ نَصِيبَ شَافٍ مِنْ مِثْلِ هَذِهِ العِلْمِ التِي بَاتَتْ مَعَارِفَ ضَرُورِيَّةً فِي المَجْتَمَعَاتِ الإِنْسَانِيَّةِ المَعَاصِرَةِ. وَهَذَا التَّكْوِينُ القَاصِرُ يَسْمَحُ بِانْجِرَافِ الكَثِيرِ مِنْ هَذِهِ النَاشِئَةِ، وَبِجَازِئِيَّةِ حَالِمَةٍ، فِي اتِّجَاهَاتٍ أَصُولِيَّةٍ تَقْلِيدِيَّةٍ مَتَشَدِّدَةٍ تَقُودُهَا تِيَّارَاتُ فِكْرِيَّةٍ إِحْيَائِيَّةٍ تَسْعَى إِلَى تَوْظِيفِ عَوَامِلِ التَّدِينِ الاجْتِمَاعِيِّ تَوْظِيفًا عَنيفًا، دُونَ أَدْنَى مِرَاعَاةٍ لِقِيَمِ الحُرِّيَّةِ وَالتَّسَامُحِ وَالرَّحْمَةِ فِي الإِسْلَامِ المَوَاتِيَةِ لِرُوحِ العَصْرِ الحَدِيثِ وَأَدَوَاتِهِ المَعْرِفِيَّةِ.

إِنَّ تَأْوِيلَ مَعْنَى profane حَتَّى يَكُونَ مُدَنَسًا وَبِالرَّجْسِ وَالنَّجِسِ² - مَعَ مَا تَتَضَمَّنُهُ مِثْلَ هَذِهِ العِبَارَاتِ فِي العَرَبِيَّةِ مِنْ مَعَانِي الشَّيْطَانَةِ وَالدَّنَسِ، وَمَظَاهِرِ النَّجَاسَةِ الَّتِي تَلَطَّحُ العَرِضُ وَالخُلُقُ - يَصِبُّ فِي مَسْتَوَى الذَّهْنِ وَالسَّلُوكِ فِي مَجْرَى تِلْكَ التِّيَّارَاتِ الرَّافِضَةِ لِأَصُولِ الحَدَاثَةِ وَمَظَاهِرِهَا وَنَتَائِجِهَا، وَالدَّاعِيَةِ إِلَى تَقْبِيحِهَا وَتَأْتِيمِهَا³ وَمَحَارِبَتِهَا، بِدَعْوَى مَعَادَاتِهَا لِلدِّينِ وَتَدْنِيسِهَا لِشَرَعِ المُقَدَّسِ، وَهِيَ تَرَكِّزُ نَشَاطِهَا خَاصَّةً عَلَى

1 المهنجد في اللغة والأعلام، مادة دن/س، بيروت، دار المشرق، ط 40، 2003، ص 226.

2 منير بعلبكي، المورد، قاموس إنكليزي - عربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 27، 1993، ص 727.

3 لاحظ أن الباحثة السوربية كلاديس مطر اختارت، في آخر ما نشرت، عنواناً فرعياً لكتابها يقابل التقديس بالتأنيب.

كلاديس مطر، تأخير الغروب، التقديس والتأنيب، بحث في ازدواجية بنية العقل النسوي العربي، دمشق، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط 1، 2009.

الميادين الاجتماعية المتصلة بالتعليم والأسرة والمرأة والإعلام، تلك التي تعتبرها مداخل ممكنة لإحكام السيطرة على مجتمعاتها.

وإنّ نزعة تدينس الآخر، المختلف دينياً أو فكرياً أو سياسياً، أصبحت ظاهرة متفاقمة تشقّ الأفراد والمجموعات في المجتمعات العربية الإسلامية، وهي تتعمّق أكثر مع ازدهار نشاط الإفتاء المذهبي في اتجاه تأييم المخالف ومحاربته، والعمل على العودة بالجماعة المسلمة - التي يعتقد أصحابها خطأ أنّها وحدها المؤمنة - إلى نقاوة المُقدَّس، في انتظار دفع كلّ الفئات من خارج تلك الجماعة - إن طوعاً وترغيباً، أو كرها وترهيباً - إلى الانخراط في دائرة فهمهم للمُقدَّس الإسلاميّ.

ومثل هذه الظواهر تعبر في رأينا عن أنّ عوامل التحوّل من التقليد إلى التّحديث مازالت متعّرة في الكثير من المجتمعات العربية والإسلامية وتشكو نقائص كثيرة، لعلّ من أبرزها تعرّض بعض الأجيال الجديدة المتعلّمة في استيعاب الحقائق العلميّة ونتائجها، خاصّة في مجالات واختصاصات العلوم الإنسانيّة، وهذا التعرّض يسمح باستمرار تحكّم التقاليد والأعراف السلبيّة غير الملائمة لثقافة العصر في بعض مظاهر السلوك الدينيّ والاجتماعيّ.

وحثّى ترجمة Le profane بالدينيّ - التي بدت تعبيراً بديلاً عن المُدَّس تبنته بعض محاولات التعريب¹ استناداً إلى بعض المعاجم منها المختصة وغير المختصة² - تغفل أيضاً عمّا في اللفظ العربيّ من معنى المقابلة بالأخرويّ، ممّا يجعل اختيارها في صلة بالمعنى الدينيّ الذي لا تتضمّنه عبارة Profane، ومحاولة هذه الترجمة قاصرة عن الإيفاء بالغرض العلميّ المطلوب منها، وهي تلتقي في اختيارها مع معنى المُدَّس، لتنتكس بالمفهوم عن أصل دلّته.

ورد في لسان العرب "سُمِّيَت الدُّنيا لأتّها دَنَت وتَأَخَّرَت الآخرة. والدُّنيا نقيضُ الآخرة، وهي اسمٌ لهذه الحياة بُعْد الآخرة عنها. ويُقالُ السماءُ الدُّنيا لِقُرْبِها من ساكني الأرض. والأدنى السَفْلُ، والذي هُوَ أَحْسُّ، وهو مَنْ الدَّناءةِ والأقلِّ قيمةً. ودُنِّي فلانٌ: طَلَبَ أمراً خَسِيساً"³.

وهذه المعاني والدلالات التي هي من صميم المفهوم الثقافيّ العربيّ القديم تعود بنا مرّة أخرى إلى مقابلة المُقدَّس بالمُدَّس، وهي تكشف الإرباك اللغويّ والذهنيّ والثقافيّ لدى المترجم العربيّ وهو يسعى إلى

1 مثل تعريب الباحثة السوريّة نهاد خبّاطة لعنوان كتاب مرسيا إباد Le sacré et le profane بالمُقدَّس والدينيّ، رمزيّة الطقس والأسطورة، ترجمة وتحقيق، دمشق، دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987. وقد ترجمت لنفس المؤلّف كتاب Aspects du mythe بعنوان مظاهر الأسطورة، ترجمة وتحقيق، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، ط1، 1991.

2 أنظر على سبيل المثال ما أورده المنهل، قاموس الترجمة الفرنسي العربي الحديث، من ترجمة Profane بالدينيّ. والملاحظ أنّ الكثير من المعاجم والموسوعات العربية، الحديثة وحتى المعاصرة منها، كمعجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة والموسوعة العربية والموسوعة الفلسفيّة العربية وموسوعة مصطلحات جامع العلوم وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم وموسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر ودائرة المعارف الإسلاميّة خالية من لفظي مُقدَّس ومُدَّس ومن مادّتي القداسة والدنس ومشتقّاتهما. وفي ذلك تقصير يعكس فقراً بيّناً في التخصص المصطلحي العربيّ.

3 لسان العرب، مادة دن/ذ، ج4، ص ص 420-421.

الخلاص من أسر التصوّر التقليديّ الشائع الذي يقابل بين العالمين العلويّ والسفليّ لعلّه يخرط في تصوّر متحرّر من هيمنة القديم.

ولعلّه من الضروري التنبيه على أنّ الدنيويّ لا يمكن أن يناقض المُقدّس مناقضة تامّة بما أنّه يحضر باستمرار في فضائه وبما أنّ مكّونات العالم الدنيويّ لا تغيب عن مكّونات العالم المُقدّس، فالكثير منها يُستخدَم في طقوسه، ومنها طقوس العبور بين عالمين قائمين على التفاعل والحركة الدائمة وعلى تكامل الوظائف والاحتياجات بحيث لا يكون المُقدّس متمحّضاً للقداسة وحدها، إذ يحدث أن تتزعزع أو حتّى تنقلب تلك القداسة رأساً على عقب لیسفّل شأنها الإنسانيّ بعد علوّه، فتنتكس أو حتّى تتلاشى رمزيّتها في الحقل الاجتماعيّ أو السياسيّ أو الثقافيّ.

والتاريخ الإنسانيّ مليء بالأمثلة الدالّة، يكفي أن نسوق من تلك الأمثلة مثالا واضحا من علاقات التفاعل والتبادل بين المُقدّس والمُدنّس في التاريخ الدينيّ الإسلاميّ، في مرحلة الانتقال من الوثنيّة إلى الإسلام. فالمُقدّس الوثنيّ في المرحلة السّابقة للإسلام صار في العهود الإسلاميّة دَنَساً موسوما بالشرك والإثم، رغم ضخامة إرثه، بل إنّ نبيّ الإسلام نفسه الذي كان في بداية الدعوة مُطازداً منبوذاً وصحبه في دائرة من المحظور بالنسبة إلى مخالفه صار بعد نجاح دعوته بالإسلام رمزا دينيّا وتاريخيّا وثقافيّا من رموز المُقدّس.

ومع هذا نحن نعتبر بعض الصياغات والتأويلات التي تضمّنتها الترجمات العربيّة الحديثة لمطلح Profane بالدنيويّ، أو بالعالميّ، أو باللادينيّ¹ أو بالأرضي² رغم تعرّتها محاولات إيجابية من أجل العمل على تجويد المصطلح العربيّ وإحكام مفهومه - بعيدا عن معنى الدنّس - حتّى يختصّ ويستجيب للبعد العلميّ المقصود من المقابلة الموضوعيّة بين عالمين مُميّزين - عالم الدين والزمن المُقدّس، وعالم اللادين والزمن الدنيويّ - بوصفهما عالمين مُحترمين وقابلين للتعايش.

إنّ الموقف الإنسانيّ الحديث يرى الأديان ويتعامل معها بوصفها ظواهر اجتماعيّة وثقافيّة مُغنية للحضارة الإنسانيّة وليست عامل هيمنة أو فرقة أو عدا، ويرى أنّ قدسيّتها من قدسيّة الإنسان نفسه بصفته خلقا مكرّما مثلما أبرز ذلك القرآن في قوله ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّا خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء 70/17.

وفي هذه القدسيّة تلتقي كلّ الأعمال والظواهر الإنسانيّة الإبداعيّة، وليس البعد المفارق في الأديان السماويّة، بما فيها الإسلام، إلّا مظهرا من مظاهر الخصوصيّة المميّزة لها، من دون أن يكون لها بالضرورة عدا تجاه غيرها من الأديان، وإنّ الفضل في الأصول والمبادئ والثقافات الدينيّة على كثرتها واختلافها في العالم المعاصر يكمن في حفظ حرّيّة الإنسان وكرامته.

1 وردت هذه الترجمات في المنهل، في تعريب Profane، ص 831.

2 وردت هذه الترجمة في المورد، في تعريب Profane، ص 727.

وهذا الموقف الإنسانيّ هو الكفيل وحده بضمان الاعتراف بتعدّد الأديان وتميُّزها وإشعاعها وحمايتها من أيّ توظيف مذهبيّ أو فئويّ أو حزبيّ لجعلها وأتباعها في مأمن من كلّ الصدمات العنيفة والتيارات الجارفة إلى انحرافات قد تؤدّي بها إلى الوقوع في مشاكل لا حدّ لها.

وأساس هذا الموقف وجوهره ثقافة حديثة ترقى بالتدوين إلى مستوى من الفهم والممارسة يستفيد من مناهج البحث والمعرفة الدينيّة، مثلما يحدث اليوم في سائر المعارف الأخرى، الإنسانيّة منها أو العلميّة البحتة التي يتمّ إنتاجها عبر مؤسّسات جامعيّة وأكاديميّة مختصّة، أو في غيرها من مؤسّسات البحث ومراكزه المُعترف بجدارتها العلميّة شرقا وغربا.

إنّ من أهمّ مظاهر التناقض الاجتماعيّ والحضاريّ التي تعاني منها المجتمعات العربيّة ما يعبر عن نفسه اليوم في وضوح من خلال موقف مُزدوج: جزء منه تتفاعل من خلاله الفئات الاجتماعيّة ونخبها إيجابيا مع المنتج العلميّ والتقنيّ الحديث في كلّ المجالات، فتستفيد من تطوّراته وابتكاراته الماديّة التي تُسهم بعض الكفاءات العربيّة في إحداثها وتُسارع بنقله واستهلاكه واستيعابه، نرى ذلك خاصّة في ميادين النقل والاتّصال والصحّة والإعلام والإعلاميّة، وفي أنشطة الاستثمار الاقتصاديّ والتجاريّ والسياحيّ والرياضيّ، وفي البورصة والخدمات وغيرها بما يعود نفعه على تطوير مظاهر الحياة وأنماط العيش، وجزء ثانٍ نرى من خلاله الفئات الاجتماعيّة نفسها وحتىّ بعض نخبها يرفضان الانفتاح على العلوم الحديثة والعمل بمنهجها إذا تعلّقت بالمجال الدينيّ والعقديّ، إلى حدّ يتمّ فيه استخدام تهمة التّكفير في بعض الأوساط الاجتماعيّة والسياسيّة ضدّ كلّ من يحاول تطبيق تلك العلوم والمناهج على المعارف الإسلاميّة لتطوير فهمها، وضدّ كلّ من يسعى إلى العمل على الإفادة منها وترويجها سواء في الأوساط الأكاديميّة أو وخارجها.

ومحصول هذا الموقف المُزدوج قبول تامّ بالتقدّم العلميّ إذا تعلّق أمره بتطوير الحياة الماديّة الاستهلاكيّة، واحتراز - يصل حدّ الرفض - إذا تعلّق أمره بالعلوم الدينيّة الحديثة، وبهذا تستمرّ الهيمنة المطلقة للمعارف والأفهام التقليديّة على جوانب الحياة الإسلاميّة التي باتت تمثّل أرضيّة سانحة لنموّ الحركات الدينيّة المتشدّدة والرافضة للتقدّم بدعوى تكفيره، وأغلب أتباعها من فئة المحرومين من فُرص التعليم والتنوير والحالمين بتغيير الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ تغييرا عنيفا عوضا عن تغييره تغييرا سلميّا واعيا معرفيّا مستجيبا لواقع العصر وتحدياته الراهنة.

4- خاتمة:

يظلّ مشكل التأويل العربيّ المختصّ في الاصطلاح الدينيّ الحديث صدىً مُتَعَثِّراً لواقع اجتماعي وثقافيّ مُعَقَّد ومتعَثِّر، فالتأويل قاصر عن إدراك المعنى وإبداع المفهوم تعبيراً عن قصور بيئته الاجتماعية والثقافية ومناخه الفكريّ عن الارتقاء إلى مستوى التماهي مع المعرفة العلميّة الحديثة في مجال الإنسانيّات والاجتماعيّات والفنون وتاريخ الأديان وعلومها، وهذا القصور مرجعه التاريخيّ صلابة أرضيّة النشاط والتفاعل والتأثير المتبادل بين القوى الاجتماعيّة التقليديّة والقوى الدينيّة المحافظة، وهي أرضيّة باتت تشهد في أغلب البلدان العربيّة اختراقاً قوياً لتنظيمات الإسلام السياسيّ وحركاته، سرّاً وعلناً سلماً وعُنفاً، بهدف الانفراد بالسلطة والحكم وتوظيفهما لسجن المجتمع في دائرة فهم ماضويّ مُقدَّس للدين والعقيدة ضمن تصوّر مُنفصم يستخدم مكاسب الحياة المعاصرة ويعتبرها في الآن نفسه دَنَساً، محارباً كلّ محاولات التطوير الفكريّ والاجتماعيّ حتّى لا تفلت منه "الرعيّة" الممنوع عليها منعا باتاً الاطّلاع الواعي على مبادئ الحضارة الإنسانيّة الحديثة فضلاً عن استيعابها عقلياً، لا لأمر إلاّ لأنّ الوعي والعقلانيّة عاملان مركزيّان في تقويض مشروعهم.



حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام: المسارات والمآلات

Christian-Islamic reform movements: Tracks and Results

أ. سفيان حامدي

جامعة قفصة

تونس

Soufien.hamdi11@gmail.com



حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام: المسارات والمآلات

أ. سفيان حامدي

الملخص:

تتجه الهمة في هذا البحث نحو التطرق إلى موضوع له من الأهمية ما يجعل منه مجال نظر وتحقيق، ولأنّ الأمم لا يمكن لها أن تحيا دون تاريخها، بل لعلّه كما قيل "تاريخ كلّ أمة خطّ متصل قد يصعد أو يهبط، وقد يدور حول نفسه أو ينحني ولكنه لا ينقطع"، كان حريّا بنا التوقف على عتبات بعض التجارب الدينيّة بما هي أحد أهمّ العناصر المكوّنة لهذا التاريخ، بل ونمعن النّظر بالتّجوال الأكاديمي من خلال الخوض في كواليس بعضها حتى يكتمل المشهد الإخراجي في تصوّر كلّ باحث علمي أو ناشد للحقيقة ولو بشكل جزئي.

ونخصّ بالذكر تجربتي الإصلاح الديني والحراك الإصلاحي التّجديدي الفكري ما بين المسيحيّة والإسلام وأثار كلّ منهما في توجيه تاريخ الديانتين وذلك من خلال تفحص التجربة البروتستانتية ودورها في الإصلاح خلال العصور المظلمة التي عايشتها أوروبا في القرون الوسطى. حيث نشبت الكنيسة الكاثوليكية مخالفاً، وبسطت أجنحة فسادها واستبدادها بفرض سيطرتها على الشعوب والملوك، حيث تلبّدت أحوال البلاد واكفر الأفق وتنوعت الأغلبية الشّعبية إلى محبط أو مرتاب أو جائع على صورة جاهل، فلم يعد ما يؤلّف بين الفاعلين إلا الحنين العاصف إلى العدالة ليكون هذا الخليط السّوداوي دافعا لميلاد تيار إصلاحي ديني مثل الحدث الأهم في تاريخ أوروبا آنذاك.

ولترجح كفة الميزان البحثي لابد من تقليب النّظر في التجربة الإصلاحيّة التّجديديّة التي عايشها العالم الإسلامي بقيادة ثلّة من علماء الأمة الأفذاذ بغية كشف الحُجب عن كلّ ما يعيق مسار الفكر والدين، وسحق كلّ الشّوائب والبدع التي أسدلت ذات عهد بسبب الرّكود الفكريّ والجمود التدبري، وبعض الساسة الذين مثلوا دور النّجاسة على الدّين بامتياز، فكان ذلك الحراك بمثابة نهضة روحيّة إيمانية وفكريّة علميّة جددت مواثيق الثّنائيات العلائقيّة العموديّة- ما بين الإنسان وربّه- والأفقيّة- ما بين المجتمعات بعضها البعض- على حدّ السواء، بل ووطّدت الصّلة بالمبادئ السّامية والمقاصد العليا التي

انبتت عليها العقيدة النقيّة بأصولها وفروعها من خلال استحضار المفاهيم الإسلاميّة السمحاء لهدف إبعاد الزيف والتّحريف والأباطيل عنها.

ولكي يستوفي البحث شروطه الأكاديميّة، لابد من التّعريح على النتائج التي خلصنا إليها في كلّ من التجريبتين، إذ لا يمكن ذكر المسارات دون المآلات والتّدايعات.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح الدّيني، التّجديد الفكريّ، البروتستانتية، الإسلام، المسيحيّة...

Abstract:

The focus of This research Is on a topic that is important to make it an area of consideration and realization, and because nations cannot live without history, but rather because of their history.

"The history of every connected line nation may go up or down, and it may go around or bend, but it does not break. "We should have stopped on the doorsteps of some of the religious experiences in what is one of the most important components of this history and even considered academic wanderings by going into the scenes of some of them until the exegetical scene is complete in the perception of every scholar, or in part, who appeals to the truth. In particular, we note the experiences of religious reform and the intellectual reform movement between Christianity and Islam and their implications for guiding the history of both religions by examining the Protestant experience and its role in reform during the dark ages of medieval Europe, where the Catholic Church has created its claws and simplified its corruption and tyranny by imposing its control over peoples and kings .

Keywords: Christian-Islamic reform, movements, Tracks and results

1- تمهيد:

عند طرح موضوع الإصلاح الديني في المسيحية أو التجديد الفكري في الإسلام، فإن ذلك غالباً ما يُلمح بسراح العقل من أثقال اللحظة، ومثبطات التقدم والرقي ونقد الذات، وخلق تساؤلات وجودية جوهرية تنحو منحى الغوص في عمق الأمور وتجاوز الكائن بالتطلع إلى ما سيكون. والنّاظر إلى تلك الابتلاءات التي منيت بها رسالات السّماء مقابل تلك الملاحم الأرضية، له أن يتيقّن من حقيقة إثبات عدم استقرار الأديان بين الأمم وازدهارها وعودتها إلى سالف عهدا بتحقيق مقاصدها التي تنزلت لأجلها، بعد هوانها في القلوب، حتى أنّها فقدت ما كانت تتمتع به من ميزة المرونة فصارت لا تتلاءم وخصوصيات كل عصر، مما أفرز ثلة من المصلحين الأفذاذ، الذين كان لابد لهم من الظهور حيناً بعد حين نتاجاً لكل ما سلف من الدوافع متعقّبين المآلات، ناشدين المجد في كلّ خطاهم.

ومن هنا، كان تاريخ المسيحية والإسلام شاهداً على قيام حركات إصلاحية انبثق من رحمها رجال مخلصون في كلّ جيل يرنون إلى إصلاح ما فسد، وإحياء ما اندثر. فاشتهرت في تاريخ المسيحية حركة بروتستانتية قامت لتردّ الناس إلى الدين الصحيح، بالمقابل شهد التاريخ الإسلامي حركات إصلاحية تجديدية انتفضت لتحيا مفاهيم الدين في القلوب، فتردّ الناس إلى العقيدة النقية الخالية من الشوائب والبدع.

2- المبحث الأول: حركة الإصلاح الديني في المسيحية:

هيمنت الكنيسة خلال القرون الوسطى في العالم الغربي على جميع وجوه الحياة، وبلغ الأمر حدوداً بعيدة في الطغيان واستغلال "المؤمنين". وكان احتكارها للحقيقة والإيمان مصدر تلك الهيمنة وهذا الطغيان. فبرزت الحاجة إلى ظهور حركة إصلاحية تحرّر الناس والدول من سلطة رجال الدين.

2-1-1- المطلب الأول: طغيان الكنيسة في العصور الوسطى وبرز الحاجة إلى الإصلاح:

تجسّدت هيمنة الكنيسة في مجالات رئيسية ثلاثة. وهي مجالات ذات أهمية بالغة، ونعني بها: الديني والمعرفي والسياسي.

2-1-1-1- الطغيان الديني:

أضحت البابوية بحلول العصور الوسطى مؤسسة عالمية قاسية، ازداد نبرها ثقلاً بصورة لا تطاق، وإننا لنجد بين الباباوات من كانت له اتجاهاته البعيدة عن الدعوة الإيمانية، بل وربّما المقاومة والمعاداة للروح الدينية، فالإسكندر السادس كان "عاتياً في الإثم" ويوليوس الثاني كان سياسياً مقاتلاً جباراً أكثر منه راعياً للنّفوس، أمّا البابا ليون العاشر فقد كان اهتمامه منصباً على إحياء العلوم الوثنية والفنّ القديم أكثر من اهتمامه بالدين، حتى أنّه كان يشكك في تاريخية الأناجيل وسلامتها¹.

1- عزت، زكي، تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، د ط، دار الجيل للطباعة، مصر، د ت، ص 8.

ولا غرابة أن يسير الكرادلة والرهبان وسائر قطيع الأكليروس في ركاب رؤساءهم، فالدّارس لأحوال الكنيسة في العصور المظلمة تعتربه الدهشة لكثرة ما يتراءى له من الدّعاوى والقضايا المرفوعة ضدّ رجال الدّين لفساد أخلاقهم وسوء تصرّفاتهم، فإذا كان ما يتصوّره الشّعب في رجل الدّين التّزوع إلى جلال القدس الأعلى، والتّطهر الرّوحي من كلّ رجس وشهوة، فإنّ الواقع آنذاك يروي تصوّراً مضادّاً، حيث أنّ رجال الكنيسة قد انغمسوا في الشّهوات وارتكبوا الموبقات واستغلّوا سلطانتهم الدّيني، فكان هؤلاء الوسطاء أشدّ البّلايا خطورة على الدّين وعلى المجتمع الأوروبي¹.

لا ريب أنّ الفساد قد طغى على حياة الأكليروس بسبب الثّروة والجهل، وصارت عارا على الدّين وامتهاناً شنيعاً للياقة والأداب، حتى أنّ جُلّ المؤرّخين من كاثوليك وبروتستانت قد أجمعوا على أنّ الكنائس والأديرة أصبحت أوكارا للفجور والفسق باعتماد رجال روما اقتراف الأثام والتّ، جاوزات فما عادوا أكثر حرصاً على الدّين من غيرهم.

إضافة إلى ما أنف ذكره، لعب المال دوراً هاماً في الارتقاء التّراتبي في الوظائف اللاهوتية الكنسية، فالمادّة والسّلطة كانتا المقياس الحقيقيّ لتولّي تلك المناصب بدلاً من الاختصاص العلميّ والكفاءة، وهو ما أسهم في انتشار السّمعة السيّئة لرجال الدّين حينئذٍ، فقد عُرف عن الكثير من الباباوات أنّهم اشتروا طريقهم إلى البابوية في ظلّ انتشار ما يعرف بظاهرة السّيمونية، وانخرطوا في بيع صكوك الغفران².

هكذا، رفض رجال روما الامتثال لمقياس شريعة الله ولمبادئ المسيحية الرّاقية، وصاغوا قوانين تتناسب ورغباتهم وعزموا على إرغام النّاس للامتثال لها، فأنّتجوا مآزق الشّعوب الأوروبيّة، وصنعوا أرباب المآسي، وزين لهم الشّيطان أعمالهم فما كان للرحمة أن تجد سبيلاً إلى قلوبهم. فتلك الرّغبة التي سبقتهم في صلب المسيح وتقتيل الرّسل، وتلك الرّوح التي حرّكت نيرون المتعطش لسفك الدّماء، قد تجدّدتا في كاثوليكية العصور المظلمة ولكن تحت لحاف آخر، لحاف كنيسة روما.

2-1-2- الطغيان المعرفي:

أسدل الظّلام ثوبه على مجتمعات أوروبا في العصور الوسطى بانتشار الجهل المريب، فأضحى الفكر خاملاً، والبحث العلمي راکداً نتيجة التّعصب الكنسيّ المقيت والتّزمت البغيض.

فنصّب رجال الدّين أنفسهم مصادر للمعرفة دون غيرهم، فالحقيقة المطلقة عندهم هي ما صدر عنهم دون غيرهم. وأيّ نشاط عدا نشاطهم يُعدّ في نظرهم نشاطاً وقحاً³.

واحتكرت الكنيسة تفسير ما جاء في الكتاب المقدّس واستبدّت بذلك أيّما استبداد، حيث كانت تأمر وتنهى وما على الرعيّة سوى الامتثال، سواء وافق ذلك العقل أم خالفه.

1- شلبي رؤوف، أضواء على المسيحية، د ط، المكتبة العصرية، 1975، ص 130.

2- هيلين إيليري، الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، ت: سهيل زكار، د ط، دار قتيبة، 2005 ص 64

3- هربرت جورج ولز، معالم تاريخ الإنسانية م 3 ت: جاويد عبد العزيز توفيق، ط 3، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1975، ص

وعلى المسيحي إذا لم يستسغ قولاً أصدرته أو مبدأً دينياً أعلنته، ترويض عقله على تقبله، فإن لم يستطع، فعليه أن يشك في العقل ولا يشك في البابا، لأن البابا خليفة لسلسلة الخلافة. وكانت الكنيسة بغطرسة رجالها في تلك العصور قد سلكت سبيل القهر والعنف والتسلط في مواجهة العلماء بتجريمها لكل رأي مخالف لها.

واستتبع ذلك تجريم الأبحاث الطبيعية العلمية، فتم إصدار مقالات تكفير ضد كل عالم خالف معارفها، معتبرة أنّ قمة الضلال هي البحث عن الحقيقة خارج الكتاب المقدس¹.

أضحى بيناً أنّه في خضم اتّساع الهوة بين ما هو ديني وما هو عقليّ، وفي ظلّ الخيبات المتتالية التي عرفتها الكنيسة في مواجهة النظريات العلمية، ولضعف حجّتها، تمّ الالتجاء من قبلها في أغلب الأحيان إلى العنف وقمع أصحاب تلك النظريات.

2-1-3- الطغيان السياسي:

اشتهرت عصور الطغيان تلك بصراعات بين قوّتي الدّين والإمبراطورية، وكانت الكنيسة الطرف الأقوى فيها، حيث اعتمدت أسلحتها الروحية من قرارات حرمان ولعنة، ونجحت في وضع تشريعات على مقاس مصالح قادتها من أجل إحكام السيطرة على السلطة.

ولا يعوزنا الاستشهاد على ذلك من التاريخ الأوروبي، فالأمثلة فيه كثيرة، ولعلّ أهمّها ما أصدره البابا جريجوري من مرسوم يقتضي القطع مع التقليد العلمانيّ أو النظام السّابق الذي كان يقوم فيه الحكام بتعيين رجال الدّين من كهنة وأساقفة، وبالتالي جعل الخاتم والصولجان في يد البابا².

بناء على ما سبق، نستنتج أنّه رغم مقولة المسيح الشّهيرة «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»³، إلّا أنّ موازين حقوق قيصر والرّب قد اختلّت في تلك العصور، وفقاً لممثليهما في الدّنيا، وبالرغم من أنّ هذه الجملة مرجع عظيم لما يجب أن تكون عليه علاقة السلطة الروحية بالسلطة الزمنية، فإنّ هذا لم يحدث، فالكثير من قيادات الكنيسة قد كنّوا عداوة وضعف تجاه أباطرة وملوك أوروبا، ولعبوا دوراً سياسياً خارج صلاحياتهم الروحية.

ولا ريب في أنّ النّصر ظلّ حليف الكنيسة طيلة عصور الظلام، بسبب سلطتها الروحية البالغة وهيبتها التنظيمية الدّقيقة وطغيانها المطلق، ولطالما تولى رجال روما تنويع الأباطرة، بالإضافة إلى تمتّعهم بصلاحيّة خلع من يشاؤون وعزلهم بمحض إرادتهم، ولم يكن باستطاعة أحد التحرّر من ذلك، أو رفض الرّضوخ لحكمهم خشية أن تحلّ عليه اللّعة والحرمان.

1- زيفريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ت: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، ط8، دار الجيل بيروت، 1993م، ص361.

2- كابان عبد الكريم علي؛ الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، ط1، دار دجلة، 2010، ص56.

3- مرقس (12-17)

2-2- المطلب الثاني: رواد حركة الإصلاح وأهم آرائهم الإصلاحية:

عرف ق 16 ظهور عدد من المصلحين توزعوا بين مختلف أصقاع القارة الأوروبية. وقد اشتهر منهم ثلاثة: الألماني مارتن لوثر والسويسري أورليخ زوينجلي والفرنسي جون كالفن.

2-2-1- مارتن لوثر:

وهو أحد رجال الله الأتقياء، الذين دافعوا عن إيمانهم بشجاعة وثبات في سبيل المحافظة على كلمة الله الحية ونقاها، ويعتبر زعيم حركة الإصلاح الديني.

وقد حصل لوثر على قسط وافر من التعليم العالي حيث درس القانون والبلاغة والفلسفة والأهوت والموسيقى، وتحصل على درجة الدكتوراه في العلوم اللاهوتية من جامعة "وتنبر" الألمانية، وامتحن التعليم، فكان أستاذًا ناجحًا استطاع أن يكسب محبة زملائه وتلاميذه¹.

وفي سنة 1511م زار "لوثر" روما لأسباب تتعلق بأمور الرهبنة، إلا أن هذه الزيارة لم تترك أثرا حسنا في نفسه، بسبب حياة البذخ والترف التي وجد عليها رجال الدين هناك، وألمه الجهل الروحي السائد بين أوساط العامة من الناس².

وفي تلك الفترة، كانت فكرة الإصلاح تراود "ليو" كل حين فصار يعتقد أن الإنسان بلغ درجة من الفساد يمتنع معها إرضاء الخالق بالأعمال المعهودة في العبادة، وكل ما يستطيع فعله هو الندم والتوبة الداخلية الخالصة، والإيمان برحمة الله وغفرانه فهو السبيل الأوحى للخلاص من الخطيئة.

وفي سنة 1517م حدث ما رفع لوثر بغتة بين الأنظار، عندما أراد البابا ليو العاشر (1513-1521م) إكمال كنيسة "القديس بطرس" فقام بإرسال الراهب "تنزل" إلى ألمانيا لتوزيع صكوك الغفران بقصد جمع المال مما أثار مارتن لوثر، واعتبر أن هذا التصرف لا يتماشى وتصورات الدين المسيحي³.

عارض لوثر هذا الصنيع بشدة في خمس وتسعين مادة علّقها على باب كنيسة "ويتنبرغ" في صبيحة يوم 31 أكتوبر 1517م، معلناً فيها تنافي هذا العمل مع مقاصد الرسالة المسيحية ودعا من شاء المناقشة في الموضوع⁴.

من الجلي أن لوثر كان على يقين بأن الحاجة إلى الإصلاح صارت ماسة، وأنه من العبث انتظار الباباوات والأساقفة للقيام بهذا العمل، ما دفعه للالتجاء إلى السيف الزمني المتمثل في الأمراء والنبلاء، ساعياً إلى مخاطبة ضمائرهم من أجل تحميسهم على الدؤد عن حرمة ما تبقى من الديانة المسيحية في تلك الفترة. ويبدو أنه نجح في ذلك إلى حد ما، ففكرة الإصلاح باتت تراود أمراء ألمانيا.

1- مارتن لوثر، أصول التعليم المسيحي، المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، بيروت، لبنان، 1983م، ص 6.

2- المرجع نفسه، ص 6.

3- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص 94.

4- برون جفري: تاريخ أوروبا الحديث، ت: علي المرزوقي، ط 1، الأهلية للنشر والتوزيع، (د ت)، ص 185.

في الثامن عشر من فيفري 1546م، توفي قائد الحركة الإصلاحية "مارتن لوثر" في مقاطعة مانسفيلد مباشرة إثر وفاة ابنته "لينش" في الثالثة عشر من عمرها¹.

في المنزل الذي ولد فيه وعن عمر يناهز 63 سنة نطق لوثر بأخر عباراته "إننا جميعا شخّاذون... هذه هي الحقيقة" (الإحالة).

ومن أهمّ الأفكار التي دعا إليها مارتن لوثر؛ التسليم بأنّه لا سبيل إلى الخلاص البشريّ من الخطيئة والعقاب إلاّ عن طريق الإيمان المطلق بالمسيح.

كان هذا المبدأ هو الضياء الذي أنار طريق الحياة أمامه، فصار يعتبر أنّ الغفران الذي يطلبه الإنسان لا يحصل إلاّ بالإيمان المطلق بيسوع المسيح، وأنّ قبول الله لهذا الإيمان كواسطة للخلاص، هو نعمة ورحمة من الله، فإنّ الله ليس مُلزماً بأن يقدم الخلاص إلى الإنسان لمجرد إيمانه، ولكن بحسب رحمته الواسعة، ارتضى أن يقبل الإيمان كوسيلة للخلاص².

يبدو أنّ مارتن لوثر لم يهتمّ بشكل العبادة قدر اهتمامه بجوهرها وروحها، معتبراً أنّ الله الذين يسجدون له، وبالتالي وجه فكره نحو العبادة الروحية التي قوامها الإيمان الصادق التقيّ.

كما رفض مبدأ التوسّط بين الخالق والمخلوق حيث انتقلت هذه الفكرة إلى دعوة ثورية تسعى إلى تجريد رجال الدين من كلّ سلطاتهم.

يقول ويل ديورانت: «وأعظم مادة ثورية في لاهوت لوثر هي تجريد القسيس من منصبه، وإباحته للقساوسة الحصول على راتب لا بصفتهنّ وسطاء مختصين بين الله وبين الناس، ولكن بصفتهنّ خادمين اختارتهنّ كلّ كنيسة للوفاء بحاجاتها الروحية»³.

ينتزع ديورانت السلطة هاهنا من رجال الدين، ويجعلهم مثل بقية العلمانيين، معتبراً أنّ أعمالهم لم تكن بمقتضى سلطتهم أو قداستهم، بل من باب الخدمة لإخوانهم، وأنّ الإنسان ليس في حاجة إليهم لاستطاعته القيام بذلك بنفسه.

2-2-2- أورليخ زوينجلي:

ولد أورليخ في غرة جانفي 1484م إثر ميلاد لوثر بسبعة أسابيع بقرية خاملة الذكر على ضفاف بحيرة "زيورخ" تدعى "فلدهاس"، وهو الابن الثالث، وله أربعة إخوة وأخت⁴.

1- كابان عبد الكريم علي؛ الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص 100.

2- فايز فارس، أضواء على الإصلاح الإنجيلي، ط1، دار الثقافة المسيحية، دت، ص 50-51.

3- ويل ديورانت، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، ط1، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، دت، ص 58.

4-Aimé Humber ; Ulrich Zwingli Et Son Époque, Lausanne, imprimerie et librairie de Marc Ducloux 1844,

تلقى زوينجلي تعليماً ثرياً، امتدّ من بداية الفلسفة اللاهوتية للعصر الوسيط إلى أحدث فلسفات التّزعة الإنسانية، ليتحصّل على درجة الماجستير وهو في مقتبل عقده الثالث، وتعلّم العبرية لغة العهد القديم، واليونانية ليقراً العهد الجديد بلغته الأصلية.

في سنة 1513م، تعيّن أورليخ قسيساً مجنّداً مرافقاً الجنود المؤجّرة. وقد تزامن ذلك مع ما شهدته سويسرا من اضطرابات سياسية بسبب تهديد ملك فرنسا "فرانسوا الأوّل" وتوعّده بالانتقام من البابا "ليو العاشر"، إثر تحالفه مع الإمبراطور "شارل الخامس"، ما أجج فتيل الخوف بأعماق البابا بسبب ما تلقاه من التهديدات الفرنسية، فأرسل طلباً إلى سويسرا لغرض تدعيمه بالجنود والمساعدات اللازمة لصدّ أيّ عدوان فرنسي محتمل. فكان زوينجلي من ضمن الذين أرسلوا، إلا أنّ السويسريين خسروا الحرب أمام الجيوش الفرنسية، ومُنّي جيشهم بهزيمة ساحقة في ما يُعرف بمذبحة "ماريني انو" سنة 1516م¹.

أثّرت تلك الواقعة في زوينجلي أيّما تأثير، حيث اقتنع باستغلال الكنيسة للسويسريين، فأعلن معارضته للتّجنيد الإجباري - ما يعرف بنظام الجنود المرتزقة-، كما ولّد ذلك داخله الرغبة في خوض تجربة الإصلاح الديني عبر التّناديد بمساوئ الكنيسة الكاثوليكية، والحدّ من سلطات البابا.

وفي مقابل ما بدأه زوينجلي من تحطيم لقيود الجهالة والخرافات، كانت الكنيسة الكاثوليكية تعمل جاهدة من أجل لفّ الناس في أكفان الجهل والزّيادة من متانة تلك القيود، وحين نهض زوينجلي ليقدم الغفران والنور إلى الشعب بدم المسيح كانت بضاعة الغفران الكاثوليكية على أعتاب سويسرا المسيحية². أصبح لزوينجلي أتباع كثيرون، ممّا أدّى إلى حدوث انقسام في المقاطعات السويسرية بين البروتستانت والكاثوليك³.

فطلب البابا من أهالي زوريخ أن يتركوا التّعاليم الجديدة، لكن هؤلاء أعلنوا استقلالهم التّام عن البابوية. حيث اشتعلت نيران الثّورة في جميع أنحاء سويسرا سنة 1525م، فيما عدا خمس مقاطعات مطلّة على جبال الألب حيث ظلّت كاثوليكية⁴.

وفي الخامس عشر من ماي، 1531 اجتمع مجلس في زيوريخ قصد إكراه المقاطعات الكاثوليكية على فتح المجال لممارسة الوعظ، والتبشير البروتستانتي على أرضها، ولمّا رفضت تلك المقاطعات تمّ إعلان الحرب بين الطّرفين.

وفي أكتوبر سنة 1521، عبرت الجيوش الكاثوليكية الحاشدة حدود "كابيل"، وهزموا البروتستانت في معركة كانت أعظم خسارة فيها هي مصرع بطل الإصلاح في سويسرا في لحظة تاريخية، وهو يرّد كلماته المشهورة "ماذا بهم؟ إن هم يقتلون الجسد، لكن هم لا يستطيعون أن يقتلوا الروح"⁵.

1- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة ج4، ت؛ عزرا مرجان، ط1، دار الثقافة، القاهرة، ص140.

2- عزت زكي، تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص92.

3- اهاويت إن، الصراع العظيم، ت: إسحاق فرج، ط3، دار الشرق الأوسط للطباعة والنشر، لبنان، 1997. ص159.

4- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص104.

5 عزت زكي، تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص108.

وفي مجابهة غير متكافئة مات أحد أكثر الرجال تأثيراً في تاريخ أوروبا، تاركا آثاراً ومبادئ إصلاحية خلّدتها الذاكرة الإنسانية، وساهمت إلى حد كبير في توجيه التاريخ الأوروبي.

كانت التعاليم التي نادى بها زوينجلي مشابهة إلى حد بعيد لتعاليم مارتن لوثر، حيث وعظ مصلح زيورخ بتعاليم المسيح، فكانت أخلاق المسيح غالبية على تصرّفاته، وكان في وقت واحد مسيحياً حقيقياً، ومنفتحاً على الموروث القديم¹.

قد يرى البعض أنّ أنصار زوينجلي يغالون في وصف مدى تطابق مواظمه مع تعاليم الإنجيل، إلا أنّ المتتبع لتاريخ ذلك العصر يرى جلياً أنّ أقواله كان لها من الصدى الشيء الكبير على نفوس الجماهير السويدية المتعطّشة لروح الإصلاح، ذلك أنّ هذا الأسلوب الجديد المازج بين جرأة المصلح وسماحة المؤمن المحبّ لتعاليم المسيح، أنتج لغةً أثرت تأثيراً عميقاً في النفوس بما يصعب تصوّره أو وصفه.

أمّا في ما يتعلّق بمسألة الخلاص التي أثقلت كاهل المؤمنين عبر العصور، فإنّ زوينجلي كان يحمل كلمات التعزية أو ما اعتبره ميرل دوبينييه سبيل خلاص الإنسان، حيث يذهب إلى أنّ المسيح هو العلاج الفعّال والسبيل الأوحّد لبثّ الحياة الحقيقية في الإنسان، منتصراً إلى فكرة أنّ المسيح الإله قد فدا الإنسانية فداءً لا ينتهي إلى الأبد، ويقول في هذا الصدد: "حيثما وجدت الخطيئة فهناك الموت لا محالة وأمّا المسيح فكان بدون خطيئة ولا في فمه غشّ ومع ذلك مات واحتمل هذا الموت عنّا وارتضى أن يموت لكي يردنا إلى الحياة. وبما أنّه لم تكن له خطايا شخصية فقد وضع الأب الرحيم خطايانا عليه"².

2-2-3- جون كالفن:

ولد جون كالفن في مدينة نويون الفرنسية ذات الطابع الكنسي بتاريخ 10 يوليو من سنة 1509 م³. استهلّ "كالفن" حياته الجامعية بدراسة القانون في جامعة أورليانز Orléans نزولا عند رغبة أبيه، حيث أنّ رجال القانون في تلك الفترة كانوا يتمتّعون بدخل مرموق، بالإضافة إلى أنّ هذا الاختصاص مرتبط عن قرب بالأهوت الذي هو "سيد العلوم" وكعاداته كان "جون الابن" متميّزاً بنباهته وفطنته، حيث أشتهر بين أسوار الجامعة بسرعة تحصيله للمعارف وتلقيها⁴.

لا شكّ في أنّ الفرصة كانت سانحة بالنسبة إلى المصلح الفرنسيّ أثناء دراسته في "أورليانز" ليتّصل بالذين تأثروا بـ "لوثر"، ويتعمق في دراسة تاريخ الكنيسة وسير رجالها.

ومباشرة، إثر حصوله على الإجازة في القانون استقرّ جون كالفن "في باريس ليس لمقاطعة مسيرته التعليمية بل لإثرائها بجامعة "الساربون" الفرنسية، حيث كرّس كلّ جهده لدراسة اللاّتينيّة واليونانية، ثم

1- ميرل دوبينييه، تاريخ الإصلاح في القرن السادس عشر، مج 1، بيروت، 1878، ص 597.

2- المرجع نفسه، ص 616.

3- F. Paux: la vie de Calvin, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, 1960, P :1

4- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج 4، مرجع سابق، ص 200.

تعرف إثر ذلك على العديد من الأصدقاء والأساتذة لعلّ أبرزهم "نيكولاس كوب" الذي ساعده كثيرا على نحت اسمه في دراسات العلوم الإنسانية¹.

وخلال تواجده بباريس تعددت الأسباب التي حالت دون بقائه في تلك المدينة، حيث أثرت قضية الإعلانات التي قامت بها مجموعة من المتطرفين البروتستانت بلصقها على جدران بعض المدن الكبرى ومنها باريس، وقد أعلنوا بأن خدمة القديس كانت انتهاكا مريعا لا يُحتمل ويتعارض مع العقيدة الإلهية. عندئذ صدر مرسوم ملكي ضدّ اللوثريين، وتمّ اضطهاد البروتستانت فغادر كالفن فرنسا في نهاية سنة 1534م ليستقرّ في بازل بسويسرا².

كما أنّ جون كالفن كان قد تمّ اتهامه بأنه من حرر الخطاب الافتتاحي لعيد "جميع القديسين الذي ألقاه صديقه "نيكولا كوب" والذي غلب عليه الطابع اللوثريّ وهو ما لفت الأنظار إليه فصار محلّ مضايقات وأصبحت فكرة الرّحيل تراوده منذ تلك الحادثة³. وبحسب مرويات تواريخ الأفكار، فإنّ كالفن أضحي قائدا بروتستانتيًا ومناصرا لفكر لوثر منذ تلك السنّة.

في السّابع والعشرين من مايو لعام 1564م، حضرت جون كالفن الوفاة إثر صراع طويل مع المرض، وترك للإنسانية موروثا فكريا ظلّت تتوارثه الأجيال جيل بعد جيل⁴.

أما عن أهمّ أفكاره الإصلاحية، فقد رفع جون كالفن شعار "الكتاب المقدّس وحده"، فكان يرى أنّ هذا الكتاب هو الذي يخبر النّاس عن وجود الله المحبّ المعنيّ بعباده، والذي فداهم في يسوع المسيح. ومن دون الكتاب المقدّس لا يمكن للإنسان أن تتجلّى أمامه مثل هذه الحقائق العظيمة⁵.

واضح أنّ الكتاب المقدّس أضحي في نظر كالفن هو المصدر الوحيد الموثوق به الذي يتأسّس عليه الإيمان المسيحيّ، وتستمدّ منه الأشياء قيمتها، بما في ذلك الكنيسة.

وقد تناول كالفن هو الآخر مسألة الخلاص بالتحقيق، فكان يرى أنّ المسيح هو الوسيط الوحيد بين العبد وربّه، فإذا كانت النّفس البشريّة لا تخلو من النقص والميل إلى ارتكاب الخطايا والانسحاق وراء الشّهوات، فإنّ إيمان الإنسان بالمسيح "ربًا وإنسانًا" هو الوسيلة الوحيدة لتخليصه من هذه الخطايا، وتطهير النفس التي دنّستها كثرة الدّنوب.

1- George Tourn, Jean Calvin, Le réformateur de Genève, traduit Jacques Lasserre, édition Olivetan, p20.

2- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص 109.

3- الوائلي عامر عبد زيد، الإصلاح الديني، قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2018، ص 90

4- ويل ديورانت، قصة الحضارة، ت. محمد بدران، ط1، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، دت، ص 255.

5- جون لوريير، تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ص 153.

وتكمن خطورة هذه العقيدة في الحقيقة في أنها تلغي أي أثرٍ أو دورٍ للأعمال فيما يسرى عندهم بعملية التبرير من الخطيئة.

2-3-3- المطالب الثالث: أهم نتائج حركة الإصلاح الديني في المسيحية:

أثارت الأفكار الإصلاحية الجديدة نقاشات لاهوتية صاخبة. وأثارت معارك وحروباً. وأسفرت في النهاية، عن نتائج عديدة متنوعة، كان لها صدى واسع في أوروبا، ودشنت عصراً جديداً مختلفاً تمام الاختلاف عما قبله. وهو ما يعدّ قطيعة مع العصور الوسطى في التاريخ الغربي.

2-3-3-1 الحروب الدينية:

ساهمت حركة الإصلاح البروتستانتي في مستقبل العصر الحديث في تفكيك الوحدة الدينية بالعالم الغربي، وهو ما أدى إلى اندلاع سلسلة من الحروب، بلغت ذروتها في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولئن تسرّبت تلك الحروب في غالب أمرها بزّي القداسة والدين، إلا أنها قد وُجّهت سياسياً من أجل تحقيق مصالح الملوك والأباطرة.

ورغم انخراط أغلب الدول الأوروبية في تلك الصراعات، فإن ألمانيا وفرنسا حظيتا بالنصيب الأوفر من العنف الديني.

2-3-3-2 إعادة الاعتبار للعنصر اليهودي:

كانت المبادئ البروتستانتية التي وضعتها حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر مغايرة تماماً للمبادئ الكاثوليكية السابقة. وقد وصفت هذه الحركة بأنها "بعث عبرى" أو "يهودي" تولدت عنه أبعاد نظرية جديدة تجاه الماضي والحاضر اليهودي، وكذا مستقبله بشكل خاص.

كما تكمن أهمية حركة الإصلاح كذلك في تمهيدها الطريق للأفكار الصهيونية إزاء الأمة اليهودية والبعث اليهودي، وكون فلسطين وطناً لليهود حيث لقيت رواجاً فيما بعد. وقد رسّخت الصهيونية المسيحية في القرن السادس عشر حين أصبحت المعتقدات الدينية اليهودية جزءاً من طقوس الكنيسة¹.

2-3-3-3 تحرر الفكر من رقابة الكنيسة:

سلكت المعرفة العلمية سبلاً جديدة إبان الحركة الإصلاحية، ففي حين كان الناس في الماضي موقنون بمسلمات كثيرة استناداً إلى سلطة الكنيسة، أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بالعلماء. كما أنّ البروتستانتية قد طرحت في الميدان الديني الفكرة القائلة إنّ كلّ شخص ينبغي أن يتصرّف حسب تقديره الشخصي. ومنه، فقد أصبح من واجب الناس أن يتطلّعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلاً من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية².

1- ريجينا الشريف، الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، ت: أحمد عبد الله عبد العزيز، عالم المعرفة، 1985، ص 35.

2- بيرتراند رسل، حكمة الغرب، ج 2، ت. فؤاد زكريا، د ط، عالم المعرفة، الكويت، 1983م، ص 108.

عموماً، أقامت الكنيسة قبل الإصلاح حواجز تعارض كلّ ما يبدو مهدداً لنزاهة العقيدة البابوية والمعارف والعلوم الخارجة عن الأطر الكنسيّة. وقيام الثورة البروتستانتية لاحت بوادر رفع الرقابة الدّينية على الإبداع الفكريّ والبحث العلميّ، وهذا ما أثبتته السّياق التّاريخي للتّطور العلمي، حيث بقي العلم راكداً منذ النّصف الثّاني من القرن السّابع عشر في البلدان الكاثوليكيّة، وتقدّم بخطوات ثابتة في البلاد البروتستانتية¹.

يبدو أنّ العقل العلمي قد بُعث من مرقده، واستفاق الإنسان من غفلته، بل من سباته محطّماً أغلال الفكر الكنسيّ السّائدة طوال العصور الوسطى، مطلقاً عنان فكره، متحرّراً من كلّ ما يكبله مستطعاً أسرار الطّبيعة محاولاً اكتشاف أوجه الحياة بعيداً عن كلّ رقابة بابوية، باحثاً عن ذاته بعد سنين التّيه والعدم الفكريّ.

2-3-4- حرية الضمير:

تقول إن هوابت "قد تحقّق كلام الوحي القائل "فَتُحْ كَلِمُك يُنِيرُ، يُعَقِّلُ الْجُهَالَ"²، وقد أحدثت دراسة كلمة الله تعبيراً عظيماً في عقول الشّعب وقلوبهم. وإذا كان الحكم البابوي قد وضع نيرا من حديد على أعناق رعاياه فأبقاهم في حالة الجهل والانحطاط، وإذا كان الناس يمارسون الطقوس بتدقيق خرافي، فإن القلب والعقل لم يكونا يشتركان في تلك الممارسات إلا بقدر ضئيل. وحين قدّمت تعاليم البروتستانت إلى الشّعب حقائق كلمة الله الواضحة، ثمّ وضعت تلك الكلمة في متناول الشّعب، فإنّ ذلك أيقظ قواهم الهاجعة، ولم يكتف بأن طهر طبيعتهم الرّوحية ورفع من قدرها، ولكنه أيضاً منح عقولهم قوّة ونشاطاً جديدين³.

وبتحريره، بات الضمير مع البروتستانت الدّافع إلى تحقيق المصلحة العامّة، وتمثيل الأنا تمثيلاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً قائماً أولاً وأساساً على مفهومٍ جديدٍ للحرية.

2-3-5- الاهتمام باللغات الكلاسيكية:

من خلال استقرار الدّراسات البحثية تبين أنّه في زمن الإصلاح ظهر الاهتمام باللّغات الكلاسيكية، لما لها من أهميّة في قراءة الكتاب المقدّس. ومن ناحية أخرى، ساهم البروتستانت الأوائل في ردّ الاعتبار للغات المحليّة التي تطوّرت استعمالها أدبيّاً، وجاوزت حدودها بفضل كتابات المصلحين كلّ بلغته، وترجمتهم للأناجيل بلغات شعوبهم، حتى ذاع صيت تلك التّراجم، وانتشرت في جميع أصقاع أوروبا⁴.

بشكل مجمل، أثمرت ترجمات الأناجيل والوعظ بلغة الشّعب استبدال اللاتينية باللغات الوطنيّة والأدب التي واكبت الحركة القومية والتي سايرت هزيمة كنيسة روما.

1- جورج مينوا: الكنيسة والعلم؛ تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ت: موريس جلال، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2005م، ص 541.

2- المرجع نفسه، (119-130)

3- إن هوابت، الصراع العظيم، مرجع سابق، ص 215.

4- أبو حطب محمد خالد، مارتن لوثر والإسلام، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ص 96.

3- المبحث الثاني: الإصلاح الفكري في الإسلام:

شهد العالم الإسلامي إلى حدود ق19 وضعا شبيها بما شهدته أوروبا قبل لحظة الإصلاح. وتضافرت عوامل داخلية وخارجية أدت إلى الشعور بالحاجة الملحة إلى الإصلاح.

3-1-1-3- المطلب الأول: حاجة أهل الإسلام إلى الإصلاح:

تنوعت دواعي الحاجة إلى الإصلاح بين داخلية وخارجية، وتعددت وجوها بين فكرية ودينية وسياسية. كما سنرى

3-1-1-3- أزمة فكر:

كانت الحالة الداخلية للبلاد الإسلامية في مقبل العصر الحديث قد بلغت منتهى السوء، حيث استشرى الفساد وتفشّت الجهالة والامية بين المواطنين، وشابت عقائدهم أباطيل وخرافات ما أنزل الله بها من سلطان، واستحوذ الجمود على العلماء والمفكرين¹، فسكنت موجات الحركة العلمية وركدت، بل يمكن القول بأنها شهدت شللاً رباعياً أشبه بالموت السريري ليغيب الإبداع والتجديد الفكري، وغرق المسلمون في مناقشة الجزئيات، والعناية بالزخرف اللفظي، فانتهى ذلك بالثقافة الإسلامية إلى الوقوع في غياهب التقليد. فما عادت المراكز الإسلامية تهل من ينباع الأصلية للدين، فتغذي العقل والقلب والروح، بل اكتفت بالموروث الفقهي عند المتقدمين القدامى. ولا استطاعت المراكز العلمية أن تتخلص من بوتقة الجمود، وتتحزّر لتجدد في أساليب البحث ومناهج الدراسة، وتنبك على الاتصال بالعالم المتقدم، لتطلع على الجديد، وتكيفه مع ما لها من تراث ديني وثقافي فكري قوي².

ففقّد الدين روحه وصار لا يعدو كونه مجرد شعائر ظاهرية لا تمسّ القلب، فولجت البدع العقائد، وسادت عادة التوسّل بالأولياء، والتمسّح بالأضرحة والقبور، وانتشرت الخرافات من سحر وشعوذة، وشابت العقيدة الإسلامية شوائب عدّة لا يتسع المجال لذكرها على التفصيل، فتطرّف بعض المسلمين حتى خرجوا عن جوهر العقيدة وارتدّ بعضهم إلى عبادة الأصنام وتقديس الأشخاص.

ظلّ الفكر العربي حبيس المقالات الدينية واللغوية لأمد طويل، إذ خلف الرّعيل الأول من علماء الأمة خلفاً أضاعوا العلوم، فكان أقصى ما يستطيع المثقف أو المفكر منهم هو أن يكتب شرح متن قديم أو حاشية على هذا الشرح، أو أن ينظم أبياتاً من الشعر في مدح أحد الملوك أو السلاطين.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الجمود المعرفي الذي ابتليت به الأمة الإسلامية استتبعه إفلاس أخلاقي، حتى أضحّت المبادئ الإسلامية السامية ومكارم الأخلاق التي بعث محمد صلى الله عليه وسلم ليتمها على شفا حفرة الانهيار بل على شفا حفرة من الاندثار، على نحو اختزله جمال الدين الأفغاني في مقولته الشهيرة

1- الرافي عبد الرحمان، جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، د ط، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ص12.
2- بوبكر جيلاني، الحركة الإصلاحية الحديثة في العالم الإسلامي وموقف محمد إقبال منها، موقع رابطة العلماء السوريين، 6 مارس
https://islamsyria.com/site/show_articles/9605.2017

"إن المسلمين قد سقطت همهم، ونامت عزائمهم وماتت خواطرهم وقام شيء واحد فيهم وهو شهواتهم."
(الإحالة)

3-1-2- سياسة بلا مسؤولية:

وقد سيطر على العالم الإسلامي سياسياً التّفكّك والتّخاذل والتّقهر الحضاري، حيث كان السّاسة أبعد النّاس عن المسؤولية، وحرّموا الأُمَّة حرّيّة القول والعمل. وكان الواحد منهم يحكم البلاد حكماً مطلقاً، يتولّاه بنفسه لتظلّ كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحكومة رهن إشارته، بحيث كان يحقّ له أن يحاكي لويس الرّابع عشر ملك فرنسا في قوله "إنّما الدّولة أنا"¹.

يلاحظ الباحث أنّ الضّعف الذي شهده العالم الإسلاميّ، والتّخلف على المستوى الفكريّ، الدّيني والمعرفي، رافقته تجاذبات سياسيّة عويصة، فقد عُرفت السّلطة لقرون عديدة بالتّزاع المستمرّ، وكلّ فريق كان يترصّ الدائرة بخصمه، والمصلحة العامة ضائعة بينهم، والحاكم لا يطيل المكث إلا ريثما يغتني، حتى أضحي اسم السّلطة مقروناً في المخيلة الشعبيّة بمعنى الظلم والجور والاستبداد، وعند الحكام بخدمة المصالح وتوسيع النّفوذ.

3-1-3- عين المستعمر الغربي على العالم العربي:

بينما اجتاحت الغفلة الشّاملة والاستبداد السّياسي والتّأخّر والجمود الفكريّ، العالم العربيّ والإسلاميّ في مقبّل العصر الحديث، كان العالم الغربيّ المعادي للإسلام والمسلمين يخوض غمار نهضة علميّة قويّة، تدفع به نحو التّطوّر الشّامل، والرّقيّ الماديّ الواضح، ليقف على القمّة متفاخراً بإنجازاته موجّهاً عدسته نحو العالم الشّرقى بعيون جشعة لا ترضى بغير التّهامه بديلاً.

بل أنّ أوروبا أخذت تغطى الشّرق بحملاتها، فسقطت أقطاره الواحد تلو الآخر، ولم يمض غير يسير من الوقت، حتى كانت دول أوروبا قد مدّت شراكها إلى أقطار العالم الإسلاميّ، فاستولت بريطانيا على الهند ومصر، وكانت الأفغان مسرحاً للدّسائس، وعبرت روسيا القوقاز وبسطت سلطتها على أواسط آسيا².

كما غزت فرنسا شمال إفريقيا، واستولت على الجزائر، وقُضي على كيان الدّولة العثمانيّة، فلم تعد دولة إسلاميّة مستقلّة استقلالاً كاملاً، وتمّ بذلك إخضاع العالم الإسلاميّ والنيل منه.

واكتوى العالم الإسلاميّ بنار الاستعمار احتلالاً لأرضه واستغلالاً لخيراتهِ وثرواته. وممّا زاد الأمر سوءاً أنّ روحاً من الإعجاب بهؤلاء المحتلّين قد أخذت تسري بين الشّعوب الإسلاميّة. وأخذ جوّ من الشكّ يعمّ أنحاء الشّرق، وظهرت دعوة قويّة إلى اتّباع الغربيين، وتقليدهم في أساليب حياتهم، وكان هذا كلّهُ مؤدّيّاً، أو سيؤدّي لا محالة، إلى ضعف إيمان الشّرق بنفسه، وزعزعة ثقته بمبادئه وثقافته. وإذ كان الناس على

1- الرافعي عبد الرحمان، جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، مرجع سابق، ص 20.

2- طارق عبد الحميد، حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام، رسالة لنيل درجة الماجستير، كلية الدعوة جامعة الأزهر، قسم الأديان والمذاهب، 1999، ص 140.

دين ملوكهم، فإنّ غير واحد من حكام العرب في تلك الأزمنة كان قد استحسن الخضوع لملوك الغرب والتودّد لهم¹.

ممّا بدا واضحاً أنّ المستعمرين قد جلبوا معهم معتقداتهم وطقوسهم، ونقلوا علوم أممهم وحضاراتهم إلى الإسلام، فأخذت قوّة الإيمان تتزعزع في قلوب النّاس، وخب بريق الحضارة المادية ومظاهرها أنظار الحيارى من أبناء العالم الإسلامي.

3-2- المطلب الثاني: نبذة عن أهم رواد الإصلاح الفكري في الإسلام:

أمام هذه الأوضاع المتدنّية انبرت مجموعة من علماء الإسلام، وثار على ما هو كائن داعية إلى العودة إلى المنابع الرئيّسية، وترك البدع والضلّالات المنافية للعقيدة الإسلاميّة.

3-2-1- جمال الدين الأفغاني:

ولد جمال الدين الأفغاني سنة 1839م في بيت شرف وعلم بقريّة "اسعد آباد" ببلاد "الأفغان"². غادر قريته وهو في الثامنة من عمره منتقلاً إلى مدينة "كابل" عاصمة "أفغانستان"، حيث تلقّى العلم هناك، فأتمّ فيها حفظ القرآن الكريم، وتعلّم اللغة العربية وعلومها، ودرس علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه، وأصول الفقه، والتاريخ والمنطق والفلسفة والرياضيات.

عايش جمال الدين أشدّ أزمت العالم الإسلاميّ وجال في معظم القارّات، وتعرّف على العديد من الشعوب والبلدان، حيث عرف بسفره وترحاله في الدّول الإسلاميّة والشرقيّة والغربيّة، فقد سافر إلى الهند، ومكة، ومصر، والسودان، والعراق، وإيران، وتركيا، وألمانيا، وروسيا، ولندن، وباريس³.

ومن خلال رحلاته في الدّول الإسلاميّة، ضاق صدره بما شاهده من تمزّق للمسلمين واختلافهم وجهلهم بدينهم، وإقبالهم على الخرافات، ورضاهم بالخنوع والهوان. وازداد غضبه لما شاهد حكام المسلمين لا يقيمون وزناً لواجباتهم نحو شعوبهم، فكان همّهم هو سلب الشّعب وحرمانه من كل الحرّيات وأسباب الحياة⁴.

وأخذ التّضح السياسي لجمال الدين الأفغاني يتكوّن حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وكان لحالة الشّرق وقتئذ أثرها في هذا التّكوين، حيث كان الاستعمار الغربي في عنفوانه وجبروته، وبريطانيا تدبّر المكائد لبلاد الأفغان، بلاد جمال الدين، وتعمل على احتلالها وضمّها إلى مستعمراتها وتنصيب الأعوان والعملاء فيها.

1- محمد ضياء الدين الرئيس، تبشير النهضة في العالم الإسلامي، ط3، دار الأنصار، مصر، 1980، ص143.

2- جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج2، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص413.

3- طارق عبد الحميد، حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص136.

4- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص123.

ما يمكن قوله، أنّ الأفغاني شاهد ودرس واطّلع بنفسه على حقائق الأمور، وشعر بمدى الخطر الذي يحدّق بالمسلمين من الدّاخل والخارج على حدّ السواء فهبّ ينادي بالإصلاح، حيث دفعه حبّه للوطن وحماسه للدّين إلى حثّ المسلمين على الوحدة، ودعوة الحكام إلى العدل والإحسان.

توفّي جمال الدّين الأفغانيّ في مارس 1897م بتركيا، وظل قبره هناك إلى أن نقل رفاته إلى أفغانستان سنة 1944م¹.

أمّا عن فكره، فقد كان الأفغاني على يقين من أنّ الأمة ما عزّت يوما إلا بالإسلام، وحين تحقّق أعداؤها من ذلك سعوا إلى إفساد عقيدة المسلمين زارعين بينهم أفكارا غريبة. لذلك سعى جاهدا إلى نشر الدّعوة عبر العودة بالعقيدة إلى ما كانت عليه في عصورها الأولى، والاستناد على الكتاب والسنة، واستئصال ما رسخ في عقول العامّة من خرافات وضلالات.

ونادى الأفغاني كذلك بفتح باب الاجتهاد ونبذ التّعصب، كما عرف بنفوره من التّقليد والجمود. فكان يأخذ بالأحسن والأيسر من الأقوال، ويجتهد للأولى ويردّ الضّعيف منها، ويتناول الأقرب للصّواب، وما يقبله العقل الصّريح ويتفق مع النّقل الصّحيح².

كما دعا مصلح آباد إلى ضرورة انضواء الدّول الإسلاميّة تحت لواء جامعة إسلاميّة واحدة، وجعلها من سبل مقاومة الطّغيان والتّدخّلات الأجنبيّة، وطالب بإصلاح سياسي يكرّس مبدأ الشّورى، ويقول في هذا الصّدد "إنّ القوّة النيابيّة لأيّ أمة لا تكون لها قيمة حقيقيّة إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأيّ مجلس نيابيّ يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوّة أجنبيّة محرّكة له فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه"³.

عموما، يعتبر جمال الدّين الباثّ الأوّل للزّوج العصريّة في الإسلام، وهو رائد حركة التّجديد الدّيني، وكانت مجلّة "العروة الوثقى" التي أسّسها رفقة تلميذه محمّد عبده هي مجال نشر أفكاره.

3-2-2- محمد عبده:

ولد الشيخ محمد عبده في قرية "محلة نصل" المصرية سنة 1849م في أسرة تعزّت بكثرة رجالها، ومقاومتهم لظلم الحكّام وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات، هجرة وسجنا وتشريدا⁴.

تلقى تعليمه الأوّل للقراءة والكتابة وحفظ القرآن بالقرية، وبدأ ذلك وهو في سن السّابعة من عمره، ثم ذهب إلى الجامع الأحمدي بـ "طنطا" لتجويد القرآن ودراسة العلوم الشرعيّة، قبل أن يلتحق بجامع الأزهر أين التقى بجمال الدّين الأفغاني ليتأثّر به، ويدرس على يديه التّفسير وأصول التّصوّف والمنطق

1- الرافي عبد الرحمان، جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، مرجع سابق ص143.

2- طارق عبد الحميد، حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص145.

3- كابان عبد الكريم، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص135.

4- محمد عمارة، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005، ص12.

والفلسفة والتوحيد. كما أرشده الأفغاني إلى الإنشاء وكتابة المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية، ومرته على الخطابة حتى برع فيها.

وفي سنة 1882م نُفي محمد عبده إلى بيروت، ومن هناك دعاه أستاذه جمال الدين الأفغاني ليحضر إلى باريس، حيث قاما معاً بإصدار جريدة العروة الوثقى¹.

وكان المصلح المصري قد عاصر، هو الآخر، ما ساد المجتمعات الإسلامية من شوائب وخرافات وبدع كُتبت للمسلمين، وعانين جور الحكام واستبدادهم، فاستعصت عليه الاستكانة إلى تلك الأوضاع، وأسّس حركته الإصلاحية، وتبنت قضايا الأمة لسنوات عديدة، إلى أن توفي بالإسكندرية في صائفة 1905م.

أما عن فكره، فقد فهم الدين على طريقة السلف، وأرجع ضعف المسلمين إلى الجهل بأصول العقيدة، واعتبر أنّ إصلاح أحوال المسلمين من الداخل، هو الوسيلة لمناهضة الاستعمار. فانصرف إلى إصلاح العقيدة والمؤسسات الإسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية.

ونظراً لأهمية التعليم في مشروعه اعتبر صلاح الأزهر بمثابة إصلاح لأحوال المسلمين عامة. كما رفض التعصّب الديني فهاجم الغلو السلفي للوهابية على الرغم من عدّه إياها من حركات الإصلاح، ويقول في هذا الصدد: "لقد قام الوهابية للإصلاح، ومذهبهم حسن، لولا الغلو والإفراط"². وعموماً، يعتبر محمد عبده رجل دين وعلم بلغت أفكاره مسامع المسلمين في كلّ مكان، وكانت حركته الإصلاحية امتداداً لجوهر حركة الأفغاني لاتفاقهما على الأسس والمبادئ.

3-2-3- محمد رشيد رضا:

ولد محمد رشيد رضا في 23 سبتمبر 1869م في قرية "القلمون" اللبنانية، التي بدأ فيها تعلّمه للقراءة والكتابة، وحفظ القرآن قبل أن يسافر إلى مدينة طرابلس حيث دخل إلى المدرسة الوطنية الإسلامية، وتوسّع في دراسة العلوم العربية والشريعة ودرس المنطق والخطّ وقواعد الحساب³

وبعد زمن من طلب العلم، وجدّه في تحصيله، وقع بين يديه عددان من مجلة العروة الوثقى التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده، فكان شديد الانجذاب إلى مواضيعها التي أحدثت في نفسه ميلاً إلى لقاء مؤسّسها، وكانت له حافزاً على السفر إلى مصر حيث التقى بمحمد عبده⁴.

وكان هذا اللقاء نقطة تحوّل في حياة محمد رشيد رضا، وتكوينه كمصلح، فقد استفاد من علم محمّد وحكمته، كما عهد إليه الأستاذ الإمام مهمة تأسيس "مجلة المنار" والتي غدت بمنزلة لسان حال التيار التجديدي حيث عملت على تنوير الفكر الإسلامي.

1- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق، ص 137.

2- محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 66.

3- خالد بن فوزي بن عبد الحميد، محمد رشيد رضا، طود وإصلاح دعوة وداعية، دار علماء السلف، الإسكندرية، ط 2، ص 12.

4- كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مرجع سابق ص 139.

وقد برز رشيد رضا في زمن تضاءلت فيه مساحة الحقّ خلف ركام الضّعف والجهل والاستبداد، وأضحت مفردات كثيرة من محاسن القيم الفاضلة كالحرية والعدالة والعلم والحضارة، وحمل أمانة الخير إلى هذه البشرية، التي خفت بريقها في ذاكرة الوعي العام. وكانت فيه الدفعة الحيوية الهائلة، وشريعة التوحيد الخالصة المستمدة أساساً من النصّ الشرعي الثابت، قد شابها لبس كثير، الأمر الذي حفّز الشيخ رضا على أن يسخر نفسه للعمل الإصلاحي بغية تصحيح المسار الديني والسياسي والفكري للعام العربي.

توفي محمد رشيد رضا سنة 1935م في مصر ودفن بجوار قبر محمد عبده¹.

أما عمله الإصلاحي والتّجديدي، فقد كان متمماً لفكر أستاذه الشيخ محمد عبده، وقد وروّج أفكاره الإصلاحية عبر أعداد مجلة المنار التي وضّح فيها معالم الإصلاح الإسلامي الحق وشرح أهدافه، وذاذ عن الدعوة من كيد أعدائها، وقاوم البدع والضلالات وحارب التعصّب للمذاهب داعياً للتسامح والتألف بين المذاهب الإسلامية. كما جاهد من أجل إحياء الإسلام في مواجهة التّحدّي الذي تمثّله الحداثة الغربية، كما كان يمقت في العلماء المحافظين عجزهم عن استنباط نظام قانوني عسكري اقتصادي وسياسي من فقههم التّقليدي، واقتصرهم على النقاش العقيم حول مطارحات بعيدة كل البعد عن واقع المسلمين.

أما على الصعيد السياسي فلم يترك رشيد رضا قضية من قضايا الأمة إلا وتناولها بالدرس فكشف مخططات الإنجليز كما كتب عن الاستعمار الإيطالي والفرنسي والحركة الصهيونية. وفي خطب حماسية كان يوضّح المخاطر التي تحيط بالعالم الإسلامي في خضم جور الحكام وتربّص الأعداء...زيادة على مشاركاته العديدة في الجمعيات والأحزاب السياسية على غرار جمعية الشورى العثمانية وحزب الاتحاد السّوري².

3-3- المطلب الثالث: أثر حركة الإصلاح الفكري على العالم الإسلامي

ساهمت الحركة الإصلاحية في الحفاظ على عقيدة الإسلام، وتخليصها من كلّ فكر بشريّ دخيل في زمن كثرت فيه البدع والأباطيل. حيث حرص القادة على التّرويج للإسلام الوسطي، المعتدل الكامل والتّام، الذي هو نبراس يهتدي به السّالك لطريق الإيمان في كلّ مكان وزمان.

كما أنّ الحركة وقفت بالمرصاد لمحاولات تشويه الإسلام، وتصدّت لكتابات أشياع المستشرقين ومنّ والأهم، فكان موقف الأفغاني واضحاً من "الدّهريين" الذين لبسوا ثوب الإسلام وراحوا يطعنون فيه من الخلف. وأنكر محمد رشيد رضا على بعض الطّرق الصّوفيّة احتفالاتهم البدعية وما يسودها من مخالفات شرعية³.

1- المرجع نفسه، ص 140.

2- مشاري سعيد المطرقي، آراء محمد رشيد رضا العقائدية في أشراط الساعة الكبرى وآثارها الفكرية، ط1، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، 2014، ص 57.

3- محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، ط2، م1، دار المنار، القاهرة، 1935م، ص 175.

كما أنّ التّيارَ الإصلاحيّ والحماسية الإسلاميّة التي برزت بقوة، بفعل مجهود جمال الدّين الأفغاني ومن تلاه وسار على نهجه، أفرزت اتّجاهًا فكريًّا انتهج أسلوب مقاومة الاستعمار ومحاربتة في جميع مظاهره الاجتماعيّة والسياسية والاقتصاديّة، فأضحت مهمّة الاستعمار صعبة رغم كثرة الوسائل الإجرامية المستعملة وتنوّعها، والأساليب المتّبعة لتثبيت كيانه عسكريًّا وثقافيًّا.

وصفوة القول أنّ أثر تلك الحركات لم يقتصر على الصّعيد الديني، بل امتدّ ليشمل المجال الفكريّ، والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ. إذ أنّ طريق الإصلاح الشامل يبدأ بالدّود عن العقيدة التي إذا صلحت وسلمت في أمة كانت سببا لصالح الدّنيا وسلامة المجتمعات.

4- خلاصة وآفاق:

نخلص مما تقدّم إلى الاستنتاجات والملاحظات الآتية:

- عرفت أوروبا في عصورها الوسطى أقصى درجات التّخلف والانحطاط في شتّى المجالات، حيث كانت الكنيسة الكاثوليكيّة أكثر العناصر المساهمة في ذلك التّخلف، لما انتهجه رجالها من سياسات قمعيّة مستبدّة مارستها على الشّعوب والحكّام، فلم تترك مجالاً واحداً إلاّ وأفسدته.
- إنّ ولادة حركة الإصلاح البروتستانتي شكّلت منعطفًا هامًا في تاريخ أوروبا، فقد نجحت في تعميم فكرة الإصلاح في جملة من البلدان، ووضعت أسس الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكيّة وتمكّنت في المقابل من إنشاء جملة من الكنائس الوطنيّة الإنجيليّة في الكثير من الأرجاء الأوروبيّة.
- إنّ المستفيد الأكبر من حركات الإصلاح المسيحيّة، هم الحكّام والملوك.
- نبذ رواد الإصلاح الفكريّ في الإسلام التّقيّد بالمذهبيّة والطائفية، ودعوا إلى إنشاء جامعة إسلاميّة واحدة في صف واحد متراصّ.
- طالب قادة التّجديد الإسلامي بالانفتاح والاجتهاد نظرا إلى ما يميّز الدّين الإسلامي من مرونة تجعل منه صالحا لكلّ زمان ومكان.
- تأكيدهم على ضرورة مساندة الحضارة مع مراعاة خصوصيات الدّين الإسلاميّ.



المراجع

- 1- إيليربي (هيلين)، الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، ت: سهيل زكار، دط دار قتيبة، 2005.
- 2- جفري (برون)، تاريخ أوروبا الحديث، ت: علي المرزوقي، ط1، الأهلية للنشر والتوزيع، 2006.
- 3- جيلاني، (أبو بكر)؛ الحركة الإصلاحية الحديثة في العالم الإسلامي وموقف محمد إقبال منها، موقع رابطة العلماء السوريين، 6 مارس 2017. https://islamsyria.com/site/show_articles/9605
- 4- أبو حطب (محمد خالد)، مارتن لوثر والإسلام، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2008.
- 5- دوبينيا (ميرل)؛ تاريخ الإصلاح في القرن السادس عشر، مج 1، بيروت، 1878.
- 6- رسل (بيرتراند)؛ حكمة الغرب، ج2، ت: فؤاد زكريا، دط، عالم المعرفة، الكويت، 1983.
- 7- رضا (محمد رشيد) "المنار والأزهر"، ط2، م1، دار المنار، القاهرة، 1935م.
- 8- رافعي (عبد الرحمان)؛ جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، دط، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، لبنان، 1961.
- 9- الرئيس (محمد ضياء الدين)، تبشير النهضة في العالم الإسلامي، ط3، دار الأنصار، مصر، 1960.
- 10- زيدان (جرجي)، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج2، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت.
- 11- الشريف (ريجينا)؛ الصهيونية غير اليهودية، جذورها في التاريخ الغربي، ت: أحمد عبد الله عبد العزيز، عالم المعرفة، 1985
- 12- شلبي (رؤوف)؛ أضواء على المسيحية، دط، المكتبة العصرية، 1975.
- 13- عبد الحميد (طارق)؛ حركات الإصلاح بين المسيحية والإسلام، رسالة لنيل درجة الماجستير، كلية الدعوة جامعة الأزهر، قسم الأديان والمذاهب، 1999.
- 14- عزت (زكي)، تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، دط، دار الجيل للطباعة، مصر، دت.
- 15- علي (كابان عبد الكريم)؛ الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، ط1، دار دجلة، 2010.
- 16- عمارة (محمد)، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005
- 17- عيسى (ذياب)، مدخل إلى تاريخ الكنائس الإنجيلية ولهوتها، ط1، مدرسة اللاهوت المعمدانية العربية، لبنان، 2009.
- 18- فارس (فايز)، أضواء على الإصلاح الإنجيلي، ط1، دار الثقافة المسيحية، دت،
- 19- ابن فوزي (خالد بن عبد الحميد)، محمد رشيد رضا، طود وإصلاح دعوة وداعية، ط2، دار علماء السلف، مصر، 1994.
- 20- الكتاب المقدس.

- 21- لوثر (مارتن)، أصول التعليم المسيحي، المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، بيروت لبنان، 1983.
- 22- لومير (جون): تاريخ الكنيسة ج 4، ت: عزرا مرجان، ط1، دار الثقافة، القاهرة-مصر.
- 23- مشاري (سعيد المطرقي)، آراء محمد رشيد رضا العقائدية في أشراط الساعة الكبرى وأثارها الفكرية، ط1، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، 2014.
- 24- مينوا (جورج)، الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ت: موريس جلال، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2005.
- 25- الوائلي (عامر عبد زيد) الإصلاح الديني، قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2018.
- 26- ويل (ديورانت)، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، ط1، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1988.
- 27- ويلز (هيربرت جورج)، معالم تاريخ الانسانية م 3 ت: جاويد عبد العزيز توفيق، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1975.
- 28- هونكة (زيغريد)، شمس العرب تسطع على الغرب، ت: فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط8، دار الجيل بيروت، لبنان. 1993.
- 29- هوايت (إلن)، الصراع العظيم، ت: إسحاق فرج، ط3، دار الشرق الأوسط للطباعة والنشر، لبنان، 1997.
- 30- Aimé Humber; Ulrich Zwingli Et Son Époque, Lausanne, imprimerie et librairie de Marc Ducloux.
- 31- F. Paux: la vie de Calvin, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, 1960.
- 32- George Tourn, Jean Calvin, Le réformateur de Genève, traduit par Jacques Lasserre, édition.

سؤال الدين في الفضاء العمومي العربي

The Question of Religion in the Arab Public Sphere

د. محمد الصادق بوعلاقي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان،
جامعة القيروان
تونس

bouallegui.med.sadok@gmail.com



سؤال الدين في الفضاء العمومي العربي

د. محمد الصادق بوعلامي

الملخص:

ارتكزت الورقة البحثية على المنهج الاجتماعي، في مقارنة تحليلية نقدية لظاهرة الدين في الفضاء العمومي بين كونية المفهوم والوظيفة، وخصوصية التجربة العربية ومآلاتها. واستنتجت الورقة البحثية أنّ للفضاء العمومي دورا مهما في سيرورة المجتمعات وصيرورتها، وخاصة في لحظات التفمصل التاريخي مثل المراحل الانتقالية التي تمرّ بها المجتمعات العربية بعد "الربيع العربي". وتبين لها أيضا أنّ للدين الإسلامي حضورا مكثفا في الفضاء العمومي العربي خاصة في هذه المرحلة التاريخية، ولكن في أبعاده الشكلية ومسائله العرضية، لا في قضاياها الجوهرية ومسائله المصيرية، إذ لم يخدم هذا الحضور مسائل الدين والتدين بقدر ما خدم مآرب أخرى كان الدين فيها من "علوم الآلة"، لذلك كان حضور الدين في الفضاء العمومي العربي- رغم كثافته- محدود الفاعلية، فبدل رأبه صدع المجتمعات العربية ورتق فتقها، عمق جراحها وألهب فتنتها. كلمات مفاتيح: فضاء عمومي، تدين، خصوصية، دولة.

Abstract:

The Idiosyncrasies of the Arab experience and their Implications on the Other.

The public spheres have thought it important and necessary to raise issues of general concern and weave a consistent public opinion, namely during the transitional phases that the Arab Muslim societies have gone through since the outbreak of the Arab Spring revolutions. The paper focused on the presence of the religious dimension in the public sphere and concluded that generally the actants in that space had employed only the formal and occasional aspects of religion and religiosity as well as the predominance of the speech of atonement or deceit in exchange for an atrophy of rational criticism. Given that, the presence of religion in the Arab public sphere was losing the spiritual side and even deepening the wounds of Arab societies.

Key words: Public Sphere, Religionization, Specificity, State.

1- تمهيد:

تتنوّع قضايا المجتمعات وتختلف صيغها، وتتنوّع أيضا مجالات طرح هذه القضايا، ومجالات نقاشها والبحث في حلولها، سواء في مؤسّسات الدولة الرسميّة وهياكلها أو في منطّعات المجتمع المدنيّ ومجالاته، ويعتبر الفضاء العموميّ من أبرز الفضاءات الموظّفة في العصر الحديث لطرح الإشكاليّات والقضايا العامّة والبحث لها عن حلول يشارك فيها الجميع، فهو من أهمّ المفاهيم في مقاربة علاقة السلطة بالمجتمع بوصفه فضاء يطرح فيه الفاعلون الاجتماعيّون القضايا والإشكاليّات المشتركة للنقاش والمحاورة العقلانيّة الحرّة والمسؤولّة. وتعتبر قضايا الدين والتدين من أهمّ القضايا التي تشغل الرأي العامّ في راهن المجتمعات العربيّة، بعد أن صار الإسلام السياسيّ متصدّرا المجالات السياسيّة والثقافيّة وحتّى الاجتماعيّة. ولئن توارت المسألة الدينيّة عن الفضاء العموميّ العربيّ واختفت عقودا من الزمن، فإنّها عادت منذ بداية القرن الواحد والعشرين مكتسحة مختلف أنماطه، ومتّخذة صيغا مختلفة، وغدت مسألة تفرض نفسها على القارئ والمشاهد، وحتّى متصقّح شبكات التواصل الاجتماعيّ، وتدعوه للمشاركة ترغيبا أو ترهيبا. وهو أمر يدعو الباحث إلى النظر في عوامل ظهور هذه الظاهرة وضمورها في المجتمعات العربيّة عموما والمجتمع التونسيّ خصوصا، ويقتضي الأمر أيضا، دراسة كيفيّات حضور الدين في الفضاء العموميّ ووظيفته من خلال إبراز مساهمة الفضاء العموميّ- وان نظريّا- في تحقيق تغيّر نوعيّ للفكر الدينيّ وتنويره. ممّا يستوجب البحث في مفهومه، وتبيّن خصائصه وشروطه، بغية تقويم تجربة الاشتغال بالدينيّ في الفضاء العموميّ العربيّ دفعا لها حتّى تتجاوز نقائصها.

فكيف السبيل إلى ضبط مفهوم الفضاء العموميّ وتحديد مرتكزاته وأنماطه؟ وما خصائص التواصل فيه؟ وما صلة الفضاء العموميّ علمانيّ النشأة بالمسألة الدينيّة وبالمؤسّسة السياسيّة؟ وهل ساهم الفضاء العموميّ في تحديث الوعي الدينيّ وتنويره أم عمّق الاختلافات وأبد الماضي والسائد؟

2- الفضاء العموميّ: سياقات التشكّل ومرتكزات المفهوم:**1-2- سياقات التشكّل:**

تقرّ جلّ البحوث والدراسات¹ أنّ الدولة قد أصبحت مند مُعاهدة "وستفاليا" سنة 1648² الفاعل الرئيس في تنظيم الجسم الاجتماعيّ وترتيب شأنه العامّ، والمتحكّم الأبرز في تناقضاته، والمؤتمن الأوّل على الإرادات الجماعيّة وتوجيهها، في مسعى قائم على التوفيق بين الإرادة العامّة للمجتمع والإرادات الخاصّة، درءا للتناقضات وخلقاً للانسجام الاجتماعيّ.

1- انظر مثلا: بيار بورديو، عن الدولة، دروس في الكوليج دو فرانس (1989-1992)، ترجمة نصير مرّوة، ط 1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، قطر 2016.

2- صلح وستفاليا (Peace of Westphalia) هو اسم عام يطلق على معاهدتيّ السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتيّ أَسنابروك (Osnabrück) ومونستر (Münster) في وستفاليا وتمّ التوقيع عليهما في 15 مايو 1648 و24 أكتوبر 1648 وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الثلاثين عاما في الإمبراطورية الرومانيّة المقدّسة.

استطاعت الدولة في صيغتها "النابولية"¹ أن تصبح نموذجاً عالمياً، نسجت على منواله جلّ المجتمعات لا سيما العربية منها، سواء أكان هذا النموذج متناغماً مع البنى الاجتماعية والثقافية، أم استُزِعَ في سياقات لم تنضج بعد، فإنّه لم يكن أمام الزعامات السياسية والنخب الفكرية أفضل منه زمن تهاوي نظام الخلافة، وزمن انحلال الإمبراطوريات العالمية، فكانت الدولة نظاماً تشكّل للجسم الاجتماعي ترقياً بمجتمعات ترهّلت مختلف مجالاتها، فحتّى الدين الإسلامي - أسنّ ثقافة المجتمعات العربية الإسلامية وعماد وجودها - قد توارى بريق فكره، وتراجع الاجتهاد فيه إلى حدود الفتاوى وتلخيص مصنفات القدامى والتعليق على حواشها، وترهّلت المؤسسات الدينية وانحصرت في الزوايا الطرقية، وهيمن الوعي الأسطوري والخرافي، وضُمّر العقل الاجتماعي.

تحكّمت الدولة الناشئة، أجهزةً ومؤسّساتٍ، في المشترك من القضايا والمصالح العامة بما في ذلك "دولة الدين"، وسارعت إلى إخضاع ما بقي من مؤسّسات الدين لسلطتها، وسلبت منه سلطانه الرمزي ووظفته لصالحها، وعيّنت قائمين على أمره تستنجد بهم زمن العواصف الاجتماعية والسياسية لإخضاع الجماهير التي كانت أغلبها محدودة الوعي وبدوية الخصائص الاجتماعية. ولنا في التجربة التونسية مثال، إذ "لم يمض عن توقيع وثيقة استقلال تونس في 20 مارس 1956 أكثر من خمسة أشهر حتّى اتخذت الحكومة برئاسة الحبيب بورقيبة قراراتٍ جريئةً متعلّقة بالأحوال الشخصية ونظام الأسرة، وبعد سنة أُلغي نظام الأوقاف العامة والخاصة، وأقرّ توحيد القضاء والتعليم ممّا أدّى إلى إلغاء التعليم الزيتوني والقضاء الشرعي بمجلسيه المالكي والحنفي"². غير أنّ الوقائع التاريخية تؤكد أنّ هذا التفويض الجماعي القائم على تعاقد ضمنيّ، تتكفّل فيه الدولة بالتنمية والتطوير والتحديث، مقابل أن يخضع المواطن لنظامها، لم يكن تفويضاً نهائياً ولا باتاً، فقد عرفت الدولة العربية "الحديثة" مواجهات عنيفة مع معارضيها الدينيين الذين أعدمتم بعضهم وزجّت ببعضهم الآخر في السجون³.

لم يمنع التعاقد الاجتماعيّ المجتمعات من تدارس مصالحها العامة وتباحث مسائلها المشتركة، خارج الأطر والهيكل الرسمية للسلطة السياسية القائمة، ونقدها ومعارضتها أيضاً من خلال نقاشات ومحاورات جماعية تهتمّ عادة بالقضايا ذات الصبغة الجماعية، تحاورا مقنعا مبنياً على الحجج والبراهين، وصانعا لرأي عامّ مساهم في حلّ الإشكاليات، ومتجاوزا للعراقيل وللصعاب، وموجّها الإرادة العامة، ممثلة في الدولة، إلى اختيار الأنسب للمصلحة الجماعية، خاصة زمن انتعاش الحرّيات وأقول نجم الاستبداد. وشكّل الجسم الاجتماعيّ فضاءات لحضوره، غير محدّدة الأماكن، ولا منتظمة في هياكل رسمية، ومتميّزة في الآن نفسه عن المجتمع المدنيّ ومؤسّساته الأهلية، ومنفصلة عن الدولة ومؤسّساتها.

إنّ تباحث مسائل الشأن العامّ خارج أفضية السلطة ونظمها أيام الحرب كما أيام السلم، وخارج هياكل معارضيها ومؤسّساتهم أيضاً، هي ظاهرة اجتماعية عرفت جلّ المجتمعات في مختلف الثقافات ويعتبر

1- نسبة إلى نابليون بونابارت (1769-1821).

2- احميده النيفر، الخطاب الديني وصراع المرجعيّات، مركز النهوض للدراسات والنشر، 2019، ص 8.

3- تمثيلاً لا حصراً يمكن ذكر إعدامات 24 جانفي 1963 بتونس.

هايرماس أنّ الأغورا (Agora) في عهد الدولة اليونانية - وهي ساحة عامّة وفضاء للنقاش الحرّ في شتّى المواضيع - بمثابة التجليات الأولى للفضاء العموميّ الذي صار مبحثاً فلسفيّاً اهتمّ به الكثير من المفكرين والفلاسفة، مثل هايرماس (Habermas Jürgen) وغيره. ويقتضي مقام بحثنا ضبط مفهوم هذا الفضاء وتدقيقه وتمييزه عن بقية أفضية المجتمع المدنيّ ومؤسّساته وهياكله، وتبيّن خصائصه وأنواعه. ولما كانت المسألة الدينية قد فرضت نفسها مشغلا من مشاغل الفضاء العموميّ، فإنّه يجوز التساؤل:

-هل يكون حضور الدينيّ عاملا من عوامل رتق الفتق بين الفرقاء فكريّاً أم عامل تفتين حتّى بين الشركاء عقائديّاً؟

-وهل يمكن للمسائل الدينية أن تتعلّقن في الفضاء العموميّ العربيّ الإسلاميّ؟

-وهل بلغت المجتمعات العربية درجة من الديمقراطية تجعل الفضاء العموميّ في منأى عن تدخّل السياسيّ؟

تلك جملة من الأسئلة قد تمثّل محاور اشتغال متنوّعة المسالك، وقد لا يتّسع هذا المقام لمقاربتها جميعاً، ولكنها، تظلّ مع ذلك، مسالك مشروعة للبحث.

لقد مثّلت التجربة التاريخية التي مرّت بها المجتمعات الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر من جهة، وما خلقه فلاسفة الأنوار من أفق فكريّ وثقافيّ من جهة ثانية، إطاراً نظريّاً عامّاً احتضن الفضاء العموميّ مفهومياً وآليات. ولكن الفضاء العموميّ في اعتقادنا ليس مستحدثاً ثقافياً، بل له في تجارب الأمم القديمة أشباه ونظائر وإن لم تحمل الاسم نفسه، ففي الحياة الإغريقية كانت نقاشات الفلاسفة في ساحات أثينا تدرس، إضافة إلى المسائل العلمية المعرفيّة، قضايا الشأن العامّ السياسيّ منها والاجتماعيّة والاقتصاديّة، ويمكن الإشارة إلى النقاشات والحوارات التي كان يخوضها سقراط المتجولّ في الشوارع كتجسّد للفضاء العموميّ¹، كما كانت للعرب تجارب مختلفة نذكر منها على السبيل التمثيل لا الحصر، ما عرفته الثقافة العربيّة الإسلاميّة في مقالة خلق القرآن² زمن الخليفة المأمون (170-218هـ) من نقاشات ومحاورات فكريّة اشتغلت بقضايا الشأن العامّ خارج أفضية السلطة وفي غير توجّهها الفكريّ والسياسيّ. إنّ مثل هذه الأفضية ماثلة اليوم في تجارب الثقافات المختلفة بصيغة أكثر انتظاماً وفاعليّة لا سيّما في الثقافة الحديثة، وقد تجدد دورها وفعاليتها زمن العولمة.

يعدّ الفضاء العموميّ مبحثاً من مباحث الفلسفة الحديثة، وموضوعاً من مواضيع بحث علوم الاجتماع ودراساتها لما يعرفه العالم من تفعيل دور الديمقراطيات الحديثة، وتطوير علاقة الدولة بالمجتمع المدنيّ، وانفتاح اختياراتها السياسيّة على تطلّعات الجسم الاجتماعيّ. وقد استقام الفضاء العموميّ ومختلف اشكاليّاته مبحثاً أكاديميّاً منذ بداية الستينيات من القرن الماضي مع الفيلسوف الألمانيّ المعاصر يورغن

1 - الأعرج بوجمة، التأسيس لمفهوم الفضاء العموميّ ودوره في استنبات فكر حر وديمقراطي الحوار المتمدّن، العدد: 4258 - 2013 / 10 / 28 - 20:57

2 - انظر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط 3، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ / 1985 م.

هابرماس (Habermas Jürgen) من خلال أطروحته¹ التحولات البنيوية للفضاء العمومي² التي نشرها سنة 1962 (ولم تعرب إلى الآن)، رغم أنه اهتم بالفضاء العمومي البورجوازي مستفيداً من فكرة الاستعمال العام للعقل كما وردت عند كانط (Immanuel Kant 1724-1804) الذي دافع بجرأة عن استعمال العقل، مميّزاً بين الاستعمالين: العام والخاص، ومن المفكرين والفلاسفة الذين ساهموا في تطوير مقالة الفضاء العمومي نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر كورنيل وست Cornel west وتشرلس تيلر Charles Taylor ووقوديثبتلر Jeudith Butler إسهما في تأسيس نظرية الفضاء العمومي³.

2-2- مرتكزات المفهوم بين الكونية والخصوصية:

ليس الفضاء العمومي في الدراسات الفلسفية موضعاً مكانياً محدداً يجتمع فيه الجمهور، بل هو - كما يبين هابرماس - فضاء ينشأ بين الناس كلما انخرطوا في نقاش أو تواصلوا بشأن قضايا تعنيهم جميعاً وتؤرقهم، يلتقي في هذا الفضاء العمومي أفراد المجتمع عبر جملة من الوسائط لمناقشة مسائل ذات اهتمام مشترك، فلأشخاص المتباعدين مكانياً إمكانية الالتقاء فكرياً، سواء في القضايا المطروحة أو في الحلول الممكنة، وقد تنشأ بينهم تفاهات أساسية دون شرط اللقاء المباشر بينهم، وبين هابرماس نماذج من الفضاء العمومي كانت قد اعتمدها البورجوازية في معارضتها للنظام الإقطاعي، مثل الصالونات الأدبية، والجرائد والمجلات، والنقاشات العمومية المنتشرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مبرزاً دور الطبقة البورجوازية في تحقيق الانتعاش الحقيقي للفضاء العمومي في القرن الثامن عشر بأوروبا، فقد دفعت البورجوازية الفضاء العمومي إلى الظهور كفضاء سياسي هدفه التحرر من بقايا الإقطاعية عبر الصراع الإيديولوجي في كل المجالات الثقافية والفكرية والفلسفية والعلمية والاقتصادية. يقول هابرماس: "إن الفضاء العمومي أولاً وقبل كل شيء فضاء حياتنا الاجتماعية... ويكون الوصول إليه متاحاً لجميع المواطنين... فالمواطنون يتصرفون على أنهم كيان عام عندما يتباحثون بطريقة غير محدودة، أي أنه هناك ضمان لحرية التجمع والترابط والتعبير عن آرائهم العامة وعن قضايا ذات طابع عام"⁴. وترتبط فريزر (Fraser) بين الفضاء العمومي وحدثة المجتمعات، فهو "فضاء المجتمعات الحديثة، وهو فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة، فضاء يؤسس تفاعلاً تداولياً"⁵.

1-Jurgen Habermas, The structural Transformation of the Public Sphere, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

2 - ورد مصطلح المجال العمومي أو العام (Sphere Public) (في الترجمة الإنجليزية عن الألمانية Öffentlichkeit) لكتاب هبرماس بعد مرور ثلاثين عاماً من إصداره.

3 - انظر: يورغن هابرماس وكورنيل وست، ووتشرلس تيلر، ووقوديث بتلر، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد / دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان 2013.

4 - أورده، علي عبود، المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجاً، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2011، ص231.

5-Fraser, Nancy, Rethinking The Public Sphere, A contribution to the critique of Actually Existing Democracy, Duke University, Press, Uk 1990, p 56.

ميّز شارلس تايلور (Charles Taylor) بين الفضاء العموميّ الموضوعيّ حيث يلتقي الناس مثلاً لأداء شعيرة الصلاة في "المسجد"، (لا يدخل هذا الفضاء في المجال العامّ) والفضاء العموميّ "فوق الموضوعيّ" الذي ينشأ من شعور مُسبق بين المواطنين بوجود مشترك عامّ من المشاغل يجمعهم، فهو أقرب إلى المتخيّل الاجتماعيّ. وقد استفادة الفضاء العموميّ من التطوّرات التكنولوجيّة فتوضّحت معالم مجال فضاء عموميّ رقميّ تخلّق بواسطة شبكات التواصل الاجتماعيّ وتقنيّاتها الحديثة مترجمة بذلك عقليةً الزمن ولغته، وأمسى فضاء أثريّاً بديلاً عن الفعل الاجتماعيّ، وبدأت منذ عقد منصرم من الزمن حقبة الفضاء الرقميّ مشكّلة امتداداً وتوسّعا للفضاء الأوّل. استطاع الفضاء العموميّ الإلكترونيّ أن يكون فاعلاً في أحداث الربيع العربيّ مثلاً، إذ أجّجت الصور المنشورة على مختلف المواقع والمحركات الإلكترونيّة في تونس، كما في مصر وليبيا والجزائر، القطاعات الشبابيّة وعموم الجماهير، وحقّقت أهدافها في إسقاط النظم الحاكمة. وتؤكّد الوقائع والأحداث فاعليّة الفضاء العموميّ وقدرته على التحكّم في صيرورة التاريخ.

نستنتج إذن، أنّ الفضاء العموميّ نشأ في سياق تحولات اجتماعيّة وسياسيّة عالميّة، ثمّ انفتح مع تايلور على البعد الاقتصاديّ، ويتّضح جليّاً أنّ لا صلة تاريخيّة للفضاء العموميّ بالمسألة الدينيّة، ولا هي من جوهر اهتماماته تاريخيّاً، ولكنّ المسألة شكّلت مركز تبئير في المجتمعات العربيّة، ومجال اختلافات الرّوى والاتّجاهات الفكرية، فكيف السبيل إلى جعل الدينيّ مشغلاً من مشاغل الفضاء العموميّ العربيّ بعيداً عن التدافعات ولا التطاحنات المألوفة؟ ولا شكّ أنّ هذا السؤال يفتح على ضرورة النّظر في إشكاليّة الكونيّ والخصوصيّ في الفضاء العموميّ.

يرتكز الفضاء العموميّ على التفاوض المشترك، والمناقشة العقلانيّة، والتحاوّر المنفتح على الاختلاف في الرّأي، بطرق مشروعة وعقلانيّة في سبيل البحث عن المصلحة المشتركة، ويستند أيضاً إلى الحرّية المسؤولة في الصدع بالرّأي وبناء المواقف نقداً للسائد والمألوف، ولا تقتصر المناقشات على نخبة محدودة، بل تشمل الجميع، مساهمةً في تقدّم المجتمعات وتطوّرها. يقول هابرماس "في بلد حرّ يعتقد كلّ امرئ أنّه معنيّ بالأمر العامّة كلّها"¹، وهو أمر ما زالت شعوب المجتمعات العربيّة تصبو إليه بما فيها تلك التي عرفت "الربيع العربيّ"، نظراً إلى دغمائيّة الفكر واستبداديته من جهة، وتمسّكه بالميثي والتفسيرات الغيبية وتغييبه السببية في تفسير الظواهر ومعالجتها من جهة أخرى، فضلاً عن انتشار الأميّة وتوسّعها في ظلّ الحروب والصراعات، فقد أظهرت إحصائيات المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم لعام 2018 أنّ معدّلات الأميّة في الدول العربيّة وصلت 21 بالمائة، وهو معدّل مرتفع مقارنة بالمتوسّط العالميّ البالغ 13 بالمائة. ممّا يجعل من ثقافة المجتمعات العربيّة غير قادرة على ضمان حرّية الرّأي، فضلاً عن احترام الرّأي المخالف، وعاجزة عن الإيمان بالتعدديّة في المواقف وتنوّعها إلّا لماماً. إنّ الفضاء العموميّ كما بيّنه هابرماس فضاء للنقاش العامّ، تدور فيه النقاشات والمحاورات وتبلور المواقف حول ما يشغل الرّأي العامّ في مقاربات عقلانيّة موضوعيّة، مساهمةً في تطوّر المجتمعات وتقدّمها. إلّا أنّ الفضاء العموميّ العربيّ يبقى في ظلّ

1-Jurgen Habermas, The structural Transformation of the Public Sphere, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991 p117.

ثقافة الرواية، وغلبة الروابط الأفقية على العلاقات الاجتماعية، وهيمنة النزعات الوجدانية على الرؤى الفكرية، غير قادر لا على فرض رؤية مشتركة للشأن العام ولا على تحقيق استقلاليته إلا لماما. وتعتبر العلمانية خاصية جوهرية بالنسبة إلى الفضاء العمومي. يقول شارلس تايلور: "إنّ الوجه الثاني لجدة الفضاء العمومي يجب أن يحدّد بأنّ علمانيته جذرية"¹. وهو ما يجعل حضور المسألة الدينية في الفضاء العمومي لا سيّما العربيّ منه غير مستساغة لما تواجهه العلمانية من نفور في المجتمعات العربية لارتباطها في الذهنية الجماعية بإنكار للدين، وإن كانت العلمانية في منظور تايلور لا تعني الإلحاد كما يفهم منها غالباً في الأوساط الثقافية العربية، بل تعتبر العلمانية المجتمع قائماً على الفعل الجماعي المشترك لا على المتعالي، في معنى هيمنة ما هو مُحايث ويوميّ على ما هو متعالٍ في تدبير الشأن العام، على عكس ما هو سائد في المجتمعات العربية التي تجعل المتعالي مرجع الزمانيّ الدينيّ في كل المستويات، وهو أمر من شأنه أن يضيّق مجال النقاش والمحاورة في المسائل الدينية أو ينفيه تماماً، لأنّ الدين والتدين ممّا يؤخذ مأخذ التسليم وجدانياً في الثقافة العربية الإسلامية، ومجال العقلنة فهما محدود، إن لم يكن مرفوضاً. نتبيّن تباعداً بين المرتكزات المفهومية للفضاء العموميّ وخصائصه الكونية من جهة، وسمات الثقافة العربية وخصائص ذهنيّتها الجماعية من جهة أخرى، فهل من سبيل إلى فضاء عموميّ عربيّ؟

3- الدين في الفضاء العموميّ العربيّ:

3-1- عودة الدين إلى الفضاء العموميّ: العوامل والأبعاد:

إنّ الإنسان بطبيعته البشرية في ظلّ أنطولوجي للدين، يقول عبد الجبار الرفاعي: "إنّه (الإنسان) في توق لاكتشاف "معنى المعنى" في رحلته مع الدين، وبالتدريج يمكنه بلوغ "معنى المعنى"². إنّ الدين من ثوابت متخيّل الإنسان في كلّ مراحل التاريخ، إذ يسعى المتدين من خلال المعتقدات والطقوس والتصورات الدينية إلى تحقيق توازنه الروحيّ وضمان طمأنينته الوجودية، وتتضاعف هذه الاحتياجات الروحية والفكرية زمن الأزمات كتلك التي تمرّ بها مجتمعات الربيع العربيّ، فقد غدّى فشل المشاريع النهضوية حاجة العربيّ إلى الدينيّ، وزكّي مناخ العولمة القائم على التدافع والتنازع عودة المسألة الدينية للدرس والبحث وللتنازع والتدافع.

إنّ عودة الدينيّ إلى الفضاء العموميّ العربيّ ليست بالأمر الغريب، لأنّ الدين مكوّن رئيس في البنية الثقافية العربية، وعامل محدّد لهويّة العربيّ، ومرتكز حياة المسلم الروحية ومنطلق حياته الاجتماعية، وليس مجرد طقوس وعبادات يمارسها الأفراد. ويعتبر الدين في ظلّ ما يعرفه العربيّ من أوضاع مأزومة ملجأً

1- تشارلس تايلور، الهتخيلات الاجتماعية الحديثة، مرجع سابق، ص 113

2- عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، ط، دار التنوير للطباعة والنشر تونس- القاهرة - بيروت / مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، دت، ص 9.

يستمدّ منه طاقات شعوريّة يتعقّب بها البؤس واليأس المهيمنين عليه "فلا غرابة أن تكون الجدالات عن موقع الدين في المجال العامّ مربكة"¹.

لقد تمّدّد حضور الدينيّ في الفضاء العموميّ العربيّ الواقعيّ منه والافتراضيّ، منذ نهايات القرن العشرين، تمّدداً نلحظه في تعدّد القنوات الإذاعيّة والتلفزيونيّة ذات التوجّه الدينيّ، مشكّلة "ظاهرة إعلاميّة فريدة" لانتشارها في الشرق الإسلاميّ كما في غربه، ففي السعوديّة تجاوزت القنوات التلفزيونيّة الدينيّة سنة 2018 العشرين قناة تغطّي برامجها القرآنيّة والدعويّة والتفسيريّة كامل الفضاء العربيّ، مستميلة الأذهان، وصانعة لرأي عامّ دينيّ، ومثّلت من جهة أخرى شبكات التواصل الاجتماعيّ بأنواعها المختلفة فضاء رقميًّا رحبا يسرّ "تدين" الفضاء العموميّ من خلال تراسل المشاهد والصور ذات الأبعاد الدينيّة، وتخصيص مواقع خاصّة بالمسائل الدينيّة²، فضلا عن كثافة تواتر المقولات الدينيّة والدعائيّة متخذة من مبادئ الدين الإسلاميّ وقيمه مدارا لها، ومطالبة المتلقّي بإعادة نشرها وتوزيعها ترهيبا وترغيبا، فضلا عن إحياء مصنفات القدامى في التداوي بالرقية الشرعيّة وما شابهها من ممارسات في شتى المجالات الخاصّة والعامّة.

لا يعود تدين الفضاء العموميّ في تقديرنا لشعور ديني ناشئ، فما كان القوم قبل ذلك خارجين عن الملة الإسلاميّة، بل يعود إلى عوامل موضوعيّة، أبرزها ارتباكات سياسة "دولة الاستقلال"، سواء في هيمنتها على المسألة الدينيّة، مؤسسات ووظائف، وتطويعها الدين والتدين لرؤيتها واستراتيجيّاتها متجاوزة أحيانا حتّى الفرائض الدينيّة³، أو في عجزها عن بناء فكر دينيّ حديث يحلّ محلّ الموروث ورؤاه. فلم تعالج "الدولة العربيّة الحديثة" المسألة الدينيّة بالآليّة نفسها التي عالجت بها مسألة التعليم أو الأسرة وقد نجحت في إخراجها من الانحطاط، بل اتبعت دولة الاستقلال في المسألة الدينيّة سياسة تجفيف منابع الدين والتدين، بدل تجديد الفكر الدينيّ وتحديثه، واضعة يدها على ما كان موجودا من مؤسسات ونظم (الأوقاف مثلا) لدولة الدين شرعنة لسياسة الحاكم، لذلك ما إن فلّ سيف السلطان باندلاع ثورات الربيع العربيّ حتّى اكتسح الدينيّ الفضاء العموميّ.

إنّ ازدياد مساحات الدينيّ بعد ثورات الربيع العربيّ كانت، في جانب منها، ردّة فعل انفعاليّة على كيفية معالجة النظم السياسيّة العربيّة بعد الاستقلال للمسألة الدينيّة. فقد ظلّ الدينيّ المُقَصّي من الفضاء العموميّ يتحصّن إمكانيّة العودة من جديد كلّما أُتيحت له الفرصة خاصّة في لحظات التمهّل التاريخيّ، ومن شأن أيّ قوّة اجتماعيّة عانت القمع والإقصاء "أن توسّع نفوذها ودورها في الفضاء العامّ كلّما حدث نوع من الانفتاح والمرونة في المناخ السياسيّ بما يتيح لها حيّة الحركة"⁴، وخلال مرحلة الانفتاح تروّج تلك

1- يورغن هابرماس وكورنيل وست، ووتشرلس تيلر، ووقوديث بتلر، قوّة الدين في المجال العام، مرجع سابق، ص 181.

2- انظر مثلا: موقع الشبكة الإسلاميّة، موقع الإسلام سؤال وجواب، موقع الإسلام اليوم، موقع الدرر السنيّة، موقع الألوكة....

3- انظر: لظفي حجيّ، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، ط 1، دار الجنوب للنشر تونس 2013.

4- خليل العاتي، دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير، ط 1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2012

القوى الاجتماعية أفكارها وأيديولوجيتها موظفة كل أنواع الفضاء العمومي ووسائله، الواقعي منه والافتراضي لتعبي أنصارها ومؤيديها من أجل القبول بها كلاعب جديد في الشأن العام، وهو ما يفسر غزو الديني للفضاء العمومي العربي بعد "ثورات الربيع العربي" محملاً بمشاريعه الثقافية والسياسية، سواء كان ذلك استجابة لحاجيات داخلية أو لسياقات إقليمية ودولية. لقد تحول الدين الإسلامي في كل الأحوال من عقيدة وثقافة إلى أيديولوجيا جماهيرية مما "أنتج عقلا ديماغوجيا مغلقا متحجرا يبتّ وعودا وأحلاما رومانسية خلاصية منقطعة الصلة بالواقع، ويعمل على إنشاء فضاء أيديولوجي مسيح بأسوار مغلقة"¹.

ولا يغيب عن الباحث أنّ للدين الإسلامي خصوصيته في الفضاء العمومي العربي باعتباره المكوّن الرئيس في مركّب الهوية، فلا هوية للعربي المسلم دون دينه، لذلك سعى - متى تيسر له - إلى تثبيته هويته في الفضاء العمومي من خلال الحرص المبالغ فيه أحيانا على إظهارها والإعلاء من تجلياتها في استقطاب هوياتي يعاكس النموذج الحدائي المهيم على الفضاء العمومي، استرداداً لحقّ كان في تصوّره مهدورا في ظلّ انعدام الحوار الفكري والثقافي والمجتمعي زمن أنظمة ما قبل الثورة، ممّا ولد تدافعا فكريا وشططا أحيانا في مواقف لا تتعلّق بالحياتي اليومي، بل تجاوزت في أحيان كثيرة إلى مسائل تهمّ شكل الدولة وطبيعة الدستور ونظام الحكم، وحتى نظم التربية والتعليم.

وتؤكّد كثير من المظاهر خروج الديني إلى الفضاء العمومي من خلال الربط المدهش بين الفعل السياسي والاجتماعي مثل الاحتجاج والانتفاضة والثورة من جهة أولى، وبين الديني ممثلاً في رموزه المكانية والشعائرية والطقوسية وحتى مقولاته الدينية من جهة ثانية، في مسعى للخروج بالديني من المجال التعبدية الخاص إلى المجال العام الاحتجاجي ضدّ سلطة النظام القائم، ولئن كان حضور الديني في الفضاء العمومي العربي مألوفاً، فإنّ غير المألوف هو السعي المبالغ فيه إلى تدينه منذ أحداث الربيع العربي ومحاولة تغليب الطابع الديني عليه.

3-2- أيّ مآلات للدين في الفضاء العمومي العربي؟

لئن بدت العناية مكثّفة بالدين والتدين في الفضاء العمومي العربي عامّة والتونسي خاصة، فإنّ الفاعلين الدينيين قد اتّبَعوا منهج مؤسسي دولة الاستقلال نفسه، إذ انخرطوا في التّدافعات الإيديولوجية والصراعات السياسية، فضلا عن المآرب الذاتية، ولم تكن خدمة الفكر الديني هدف تدين الفضاء العمومي، أي أنّ الجهود الرامية إلى تحيين الوعي الديني وتحديثه ظلّت ضامرة جدّاً إن لم تكن معدومة، بل ارتكز تدين الفضاء العمومي على استحضار أشدّ أنواع الموروث الديني انغلاقاً وتطرّفاً، تكرّسا لانغلاقية الفكر وارتداداه إلى أحضان الماضي.

فقد ظلّت القضايا الدينية في الفضاء العمومي العربي دائرة حول مألوف الإشكاليات، من نحو علمانية الدولة، وعلاقة الديني بالسياسي، وقضايا المرأة مثل السفور والحجاب، وتعدّد الزوجات وغيرها من المسائل

1- عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، ط، دار التنوير للطباعة والنشر تونس- القاهرة - بيروت / مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، دت، ص 120.

التي لا ترتقي بوعي المسلم إلى تفهم دينه، وما به يكون قادرا على مجابهة إشكاليات المرحلة التاريخية الراهنة، فلا تُثار مثلا مسألة آيات السيف في سورة التوبة الموظفة لدى "الجهاديين" والمتبنين للفكر الداعشي في التقتيل وهدم الحضارات والاعتداء على الممتلكات الخاصة والعامة، ولا يتم النظر في تاريخية الأحكام الإسلامية وعقلنة مقولة إطلاقياتها الزمانية، تأثيثا لوعي قادر أن يجعل القرآن صالحا لكل زمان ومكان صلاحية نافذة في التجربة الحياتية لا مقولة تردّد مسائل عقى عليها الزمن، بدل طرح نوازل العصر التي تستوجب مناقشات ومحاورات عقلانية ومسؤولة، ولم تجد سبيلها بعد إلى الفضاء العمومي الذي ما زال في المجتمعات العربية، غير قادر على التخلّص من حرارة الإيمان والدفق الوجداني المرافق لطرح مسائل الدين وقضايا التدين. فلم يستطع الخطاب الديني في الفضاء العمومي العربي أن يتّسع لقبول الرأي أو رفضه بالحوار العقلاني المرتكز على المنطق والإقناع، لا على الإيمان والوجدانيات، والترغيب والترهيب.

يبدو أنّ تدين الفضاء العمومي لم يهدف إلى تحقيق تقدّم معرفي وثقافيّ، ولا إلى تحديث الفكر الدينيّ ولا التدين إنّما سعى الفاعلون الدينيون إلى إثبات ذاتهم، في مواجهة ما رسّخته دولة الاستقلال وأجهزتها، في معنى أنّ أغلب ما هيمن من الدينيّ على المجال العامّ هو الجانب الشكليّ، مظاهر لا تتجاوز البعد الخارجيّ للذات الفردية أو الجماعية يضمّر فيها البعد الروحيّ القيميّ الباطنيّ، لذلك لم يُغيّر الحضور المكثّف للدينيّ في المجال العامّ نمط السلوك السائد، ولا غيّر الوعي الجمعيّ ولا قرّب الجميع من الفضيلة، بل ازدادت الجريمة وغلب العنف وعمّ الفساد¹. وبدا الكثير من أصحاب القمصان الطويلة واللّحي المضخّمة في الفضاء العموميّ، كما قدّمهم وسائل الإعلام المحلية والعالمية، سقّاكي دماء، قاطعي رقاب المسلمين وغيرهم، ملحقين الأذى بالإنسانية عبر التفجيرات والأجساد الملعومة في ضمور كليّ لأيّ بذرة إنسانية في ما يرتكبونه من أفعال.

قد لا يكون تدين الفضاء العموميّ مسؤولا عن تهاوي القيم الروحية وتفشّي الإجرام الذي تتنوّع منابته في الدراسات المختصة، لكن كان من المنتظر أن يساهم حضور الدين في الفضاء العموميّ في روحنة السلوك، وفي عقلنة المسألة الدينية عبر الحوارات والمناقشات وتفاعل الأفكار وتطويرها. وكان يمكن أن "يفتح الفضاء العموميّ سبيلا جديدا يتجاوز به (الوعي الدين) حالة الجمود والتخندق والانغلاق التي سادت خلال عقود طويلة"²، ويكون رجوع صدى كل ذلك في السلوكيات العامة تلطّفا وتليّنا، وقضاء نهائيا على مظاهر العنف الدينيّ والممارسات الإرهابية، تماما مثلما فعلت ثقافات أخرى اشتغل فيها الفضاء العموميّ بالمسألة الدينية.

1- فقد "كشف التقرير السنوي للمنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية الذي تم عرضه في مؤتمر صحفي انعقد اليوم الخميس 23 جانفي 2020. "أن تونس سجلت في الفترة الممتدة بين عامي 2010 و2017 أكثر من 600 ألف قضية عنف على المستوى الوطني دون اعتبار حالات العنف التي لم تسجل بشأنها قضايا موثقة. وبحسب المصدر ذاته، تطورت نسبة الاعتداء على الجسم البشري ب 21 بالمائة منذ سنة 2011، كما ارتفع منسوب العنف الإجرامي الموجه ضد الطفل والأسرة بنسبة 39 بالمائة، حين بلغت حالات القتل العمد 226 حالة سنة 2019، أي بنسبة تطور قدرت ب 39,9 بالمائة منذ 2011

2 - يورغن هابرماس- تشارلس تايلور -جوديث بتلر-كورنيلويست، قوّة الدين في المجال العام، تحرير وتقديم إدوارد مندينا- جونثان فانا نتويرين، ترجمة فلاح رحيم، ط1، دار التنوير للنشر/مركز دراسات فلسفة الدين بغداد 2013، ص 177.

لا يختلف الفضاء العمومي الواقعي عن الفضاء الافتراضي ولا الإعلامي فجلا المحاورات الدينية تنتهي بالصراعات وتبادل تهمة التكفير أي القتل الرمزي. ونذكر على سبيل التمثيل بما تعرض له الأستاذ محمد الطالب (1921-2017م) من حملة تشويهية وتكفيرية حين حاول إدخال الدين العقلاني إلى الفضاء العمومي من خلال الصدع بمواقفه الفكرية في بعض المسائل الفقهية عبر حوارات التلفزيونية. يقول مثلا المفتي الأسبق للديار التونسية محمد مختار السلامي في رده على بعض آراء الأستاذ محمد الطالب في مسائل دينية: "رجل متصلب في شكه يمثل حلقة من سلسلة الشكك في تاريخ الفكر الإنساني التي سار عليها السفستائيون اليونانيون فأوقفوا تطوّر المعرفة بشكهم العمدي... إنّي أذكره أن لا تأخذه العزة بالإثم وأن يعلن توبته"¹. وهكذا فإن قدرة المجتمعات العربية "الحديثة" على ضمان مبادئ احترام الآخر وحرية الرأي، في كل أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية والشخصية، والالتزام بعقلانية المحاور في الفضاء العمومي، مازالت ضامرة الحضور راهنا.

ليست الآراء والمواقف المتواترة في الفضاء العمومي وحدها ما يشوب الفضاء العمومي العربي، بل إن السلطة السياسية أيضا لم تتخل عن رغبتها في الهيمنة على الفضاء العمومي ودولته وتوظيفه لرؤاها، فالكثير من المتداول اليوم في الفضاء العمومي من المسائل الدينية لا يعدو أن تكون من مشاغل النخب السياسية في ارتباط مشاريعها بمصالحها ومصالح القوى الخارجية الداعمة لها، أما صلتها بالهجوم المشتركة وبالمصالح العامة للمتعايشين اجتماعيًا فضاخرة. فقد أثارت مثلا اقتراحات الرئيس التونسي الأسبق الباجي قايد السبسي يوم 13 أوت 2017 مساواة المرأة بالرجل في الميراث، والسماح للمسلمة أن تتزوج غير المسلم عاصفة من الجدل في الفضاء العمومي العربي، وحركت نقاشات حادة بين مختلف الفاعلين فيه، وانتقل النقاش إلى هيئات ومنظمات من دول أخرى. واعتبر الأزهرى عباس شومان في الصفحة الرسمية لوكيل الأزهر أن دعوات التسوية بين المرأة والرجل في الميراث تظلم المرأة ولا تنصفها وتتصادم مع أحكام شريعة الإسلام، وخرجت بعض التظاهرات إلى الشارع تعبر عن رفضها المساس بما تعتبره أحكاما نهائية. فتجاوز الأمر الجدل الفكري وتبادل الآراء، إلى مستوى متشج استوجب أحيانا تدخل الأمن ضمانا لسلامة الفرقاء. ومن هنا نستنتج أنما يسوس الخطاب الديني في الفضاء العمومي العربي هو التوتر والتكفير المتبادل والتهديد بالقتل، فقد تجاوز الجدل الفكري تدارس اختلاف الآراء وحججها إلى النيل من أعراض أصحابها والطعن في عقيدتهم.

تبرهن النماذج المقدمة أنفا أن حضور الدين في الفضاء العمومي العربي الإسلامي لم يكن نتيجة لتحوّلات بنيوية ولدتها صيرورات داخلية مسّت شخصية الفرد والمجتمع، أو اقتضاه تفكيك بني ثقافية وفكرية واستبدالها بغيرها، بقدر ما كان وسيلة من وسائل المنازعات الإيديولوجية والتدافعات البراغمية، فضلا على أن العديد من المسائل الدينية المطروحة في الفضاء العمومي يفرضها السياسي، حاكما أو

1- برنامج قناة الحوار التونسي بتاريخ 10 فيفري 2016: <https://www.babnet.net/festivaldetail-62940.asp>

معارضها، محاولا الهيمنة عليه، والتحكّم فيه، وتوجيه اهتماماته وقضاياها نحو رؤاه وأهدافه، مقابل ضعف فاعلية دور الجسم الاجتماعي في الفضاء العمومي كقوة اقتراح وتوجيه.

تأسيسا على ما تقدّم، نتبيّن أنّ الفضاء العمومي العربيّ لم يستقل بعد عن هيمنة السياسيّ كما يفترض في مفهومه النظريّ، ولم يهتمّ بالقضايا المشتركة للجسم الاجتماعيّ إلاّ لما، لذا فإنّ الفضاء العموميّ العربيّ ما زال جنينيّ النشأة، ظهر في سياق استزراع الديمقراطية إثر موجات ثورات الربيع العربيّ، متوتّر السمات، عنيف الخطاب والممارسة، يميل إلى إقصاء المختلف وفرض الرأي نتيجة تلبّسه بالسياسيّ، وما زال يبحث عن استقلاليتّه، ويهفو إلى العقلانيّة، ولم يتخلّص بعد من وهج حرارة الإيمان.

كان من المفترض أن يكون حضور الدين في الفضاء العموميّ لحظة تاريخيّة متميّزة في راهن الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بغية كسر الأسيجة المضروبة حول مسلّمات الوعي الدينيّ وبدهيّاته المتوارثة عبر الأجيال، ومساءلة أصول الفكر الدينيّ في ضوء أسئلة الحاضر لإعادة ترتيب علائق ثقافتنا العربيّة ووعينا الجمعيّ بالمسألة الدينيّة، وليفكّر المتديّنون الأحياء في دينهم بدل أن يظلّ فكر الأموات متحكّمًا في الأحياء رغم تطوّر المحصول المعرفيّ والعلميّ للعربيّ، أي أنّه لا بدّ من الإقرار بأهميّة الدين في الفضاء العموميّ وضرورته، لكن دون تديينه.

4- الاستنتاج:

- إنّ الدور التقليديّ "للدولة/ الأمة" المنفردة بتدبير الشأن العامّ قد ولى، وأضحت الدولة فاعلا من جملة فواعل آخرين مؤثّرين في معالجة قضايا الشأن العامّ، ويعتبر الفضاء العموميّ من الفواعل المحدثّة في المجتمعات العربيّة بعد ثورات الربيع العربيّ.
- الفضاء العموميّ اسم دون مسّى لا يمكن الإمساك به، ولكنّه ينشأ كلّما اهتمّ الجميع بالمشارك من القضايا عبر كلّ الوسائط، واقعيّة كانت أو افتراضيّة، لذلك يظلّ فضاء ضروريّا في راهن المجتمعات العربيّة، حلّا لإشكاليّات التعدديّة الدينيّة والثقافيّة في مستوى التفاعلات الاجتماعيّة بين المواطنين، وتجاوزا للمنازعات السائدة والمحتملة، وتحقيقا لمطلب العيش المشترك من خلال ضمان حرّيّة ثقافيّة ودينيّة يتساوى فيها الجميع متى أدركوا أنّ احترام مواقف المختلفين ومعتقداتهم واجب أخلاقيّ قبل أن يكون قانونيّا. إنّ تفعيل الفضاء العموميّ سبيل من سبل الخروج من الثقافة الأحاديّة، وتؤكّد حتّى أرنت (Hanna Ardent 1906-1975) أنّ تآكل الفضاء العموميّ وانحداره في المجتمع الحديث يواكبه حتما تآكل الحرّيّة والفكر.
- ازداد أمر الدين أهميّة في الحياة العامّة حتّى أصبح حضوره في الفضاء العموميّ ظاهرة عالميّة، لذا فإنّ احتواء المتديّنين في الفضاء العموميّ العربيّ الإسلاميّ وإن كان مسألة تقتضيها المرحلة التاريخيّة، فهو أيضا من صلب العدالة، ويجب أن يكون مفتوحا أمام الجميع، فضلا عمّا يحقّقه احتواء الدينيّ من لحظة فارقة في تاريخ التفكير الدينيّ لما يتيح من إمكانيّة إعادة قراءة الأفكار الدينيّة الشائعة والأحكام الجاهزة المتوارثة والمتعالية عن لحظتنا التاريخيّة، تلك الأفكار الحكام التي حكمت على المجتمعات

العربية بالسكون وأدّت إلى تصلّب الفكر الدينيّ وتخشّبه، عسى أن تفلح تلك القراءة في تحقيق المقصد الأسمى، وهو محاولة دمج الدينيّ في الفضاء العموميّ العربيّ الإسلاميّ دون تديينه ولا تفتينه.

- ليس الدين مجرد شأن خاصّ ولا هو مفتقد للعقلانيّة، وليس الفضاء العموميّ كذلك ميدانا يسوده التفكير العقلانيّ، ولا هو فضاء من التوافق الطوعيّ، بل نحن في حاجة إلى عقلنة التديّن، وعيا وتخاطبا- وإن تدرّجا - على أن تمتنع الدولة ومؤسّساتها عن كلّ ممارسة سياسيّة تدعّم فيها الدين أو تمنعه، وتترك للمتديّنين مجال النقاش والتحاوّر القائمين على استعمال الفضاء العموميّ في احترام متبادل للمعتقدات والطقوس والآراء.

- لئن عاد الدينيّ إلى الفضاء العموميّ العربيّ، فإنّه قد سار في مسارات دولة الاستقلال نفسها، فقد أهمل الاهتمام بقضايا الدين الجوهرية المتمحورة حول آليات تجديد الفكر الدينيّ، والبحث في سبل توظيف محصول العلوم الإنسانيّة الحديث بغية خلق ذهنيّة دينيّة حديثة، بل عاد الدينيّ إلى الفضاء العموميّ مهتماً بالقضايا ذاتها التي اشتغلت عليها دولة الاستقلال، لكن ضمن رؤية تراثيّة. وفي كلّ الأحوال أضحى حضور الدينيّ في الفضاء العمومي كغيابه، فالتحوّل الوحيد الحاصل أنّنا خرجنا من مرحلة احتكرت فيها الدولة الدينيّ إلى مرحلة يحتكر فيها الدينيّ الدولة، وهكذا يمكن أن نخلص إلى القول إنّ الصراع لم ينته بعد.

- ما زال الفضاء العمومي العربيّ في ضوء السمات العالميّة جنيبيّ النشأة، متوتّر الخطاب، انفعاليّ المجادلات، إيمانيّ المقاربات، يهفو إلى الاستقلاليّة ولم يصل إليها بعد.



المراجع:

- 1- الأعرج بوجمعة، التّأصيل لمفهوم الفضاء العمومي ودوره في استنبات فكر حر وديمقراطي الحوار المتمدّن، العدد: 4258 - 2013 / 10 / 28 - 20:57 [.t.ly/RGgm](http://t.ly/RGgm).
 - 2- تايلر (تشارلس)، المتخيلات الاجتماعيّة الحديثة، ترجمة الحارث النّهان، ط1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة 2015.
 - 3- التوحيدى (أبو حيّان) المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبى، ط 2، دار سعاد الصباح، الكويت 1992.
 - 4- حجّي (لطفى)، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، ط 1، دار الجنوب للنشر تونس 2013.
 - 5- الذهبيّ (شمس الدين أبا عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز)، سير أعلام النبلاء تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط 3، مؤسسة الرسالة، 1405 هـ / 1985 م.
 - 6- الرفاعي (عبد الجبّار)، الدين والضّمأ الأنطولوجي، ط، دار التنوير للطباعة والنشر تونس- القاهرة - بيروت/ مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، د-ت.
 - 7- العاتي (خليل)، دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير، ط1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
 - 8- المحمداوي (علي عبّود)، الإشكاليّة السياسيّة للحدّات: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.
 - 9- النيفر (حميدة)، الخطاب الديني وصراع المرجعيّات، مركز النهوض للدراسات والنشر 2019، ص.8.
 - 10- هابرماس (يورغن) وكورنيل وست، ووتشرلس تيلر ووقوديث بتلر، قوّة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد / دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان 2013.
 - 11- Hoexter (Miriam), **Sphere in Muslim societies, published by state University of New York, press Albany**2002.
 - 12- Jurgen (Habermas), **The structural Transformation of the Public**
 - 13- **Sphere**, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991
 - 14- Nancy (Fraser), **Rethinking the Public Sphere, A contribution to the critique of Actually Existing Democracy**, Duke University, Press, Uk 1990.
- مواقع الكترونيّة
- 15- برنامج قناة الحوار التونسيّ بتاريخ 10 فيفري 2016، رد مفتي تونس الأسبق محمد المختار السلامي على الطالبي: [.t.ly/cGKh](http://t.ly/cGKh).

التحوّلات التكنولوجية للإعلام وواقع التنشئة

Technological transformations of the media and the reality of upbringing

د. حوريّة بن حمزة

جامعة الشاذلي بن جديد الطارف
الجزائر

houriabenhamsa@yahoo.fr



التحولات التكنولوجية للإعلام وواقع التنشئة

د. حورية بن حمزة

الملخص:

يرتبط الإعلام الجديد بالوسائل والتقنيات التكنولوجية الحديثة التي تستخدم في عملية الاتصال والتواصل بين الفاعلين الاجتماعيين لدى مختلف الفئات الاجتماعية، التي لها إقبال واسع ومستمر على مثل هذه التقنيات لأغراض مختلفة، ترفيهية، وثقافية، وتعليمية واجتماعية، مما يخلف أثارا متباينة، وغالبا سلبية على سلوك وقيم الفرد، ويؤدي الى تغييرات في البنى الفكرية والنفسية والثقافية للفرد الجزائري، وهذا ما يضعف التنشئة الأسرية ومن دور الاسرة التربوي.

الكلمات المفتاحية: الإعلام الجديد- التكنولوجيا الحديثة - الاسرة – التنشئة الأسرية - الضبط.

Abstract:

The new media is linked to the modern technological means and techniques that are used in the process of communication and communication between social actors of different social groups, which have a wide and continuous demand for such technologies for different purposes, recreational, cultural, educational and social, which leave different and often negative effects on the behavior and values of the individual and lead To changes in the intellectual, psychological and cultural structures of the Algerian individual, and this weakens family upbringing and the family's educational role.

Keywords: new media - modern technology - family - family upbringing - control.

1- مقدمة:

ساهمت التحولات الجذرية في ميدان الاتّصال في العصر الحديث في إحداث تطور كبير في العلاقات السلوكية بين الافراد داخل المجتمع من حيث الاتّصال، والتفاعل الاجتماعي. ويتمثل التحوّل المهمّ في هذا المجال في زيادة استخدام وسائل الاتّصال الفردية مثل الهاتف النقال، والحاسبات الالكترونية، واللوحات الالكترونية وغيرها... ليتحول السلوك من: الاتّصال الجماهيري إلى الاتّصال الفردي، ومنه إلى انتشار قيم وسلوكيات العنف والعدوانية والعزلة ...

ومن هنا فإنّ لعلم اجتماع الإعلام: الاتّصال دوراً فعّالاً في تحليل وفهم عملية التواصل، وفي تفهّم الآثار التي يحدثها الإعلام على الأنماط السلوكية وعلى العلاقات الاجتماعية، وعليه سنعالج في هذه الورقة البحثية الأبعاد السوسيو-نفسية والأخطار الاجتماعية التي يحدثها الإعلام الجديد على المجتمع وقيمه وعلاقاته وخاصة على المجتمعات النامية ومنها الجزائر.

2- تحديد المفاهيم والمصطلحات:**1-2- الإعلام والاتّصال:**

تلعب وسائل الإعلام والاتّصال المختلفة: السمعية والبصرية دوراً مهمّاً في تكوين شخصية الطفل وتنشئته على أنماط سلوكية ونماذج مكتسبة من المحيط الاجتماعي، وتدعيم اتجاهاته وميولاته وتعزيز القيم والمعتقدات والثقافات التي تبثها هذه الوسائل سواء كانت ايجابية أو سلبية. والاتّصال لغويًا، مشتقّ من فعل اتصل، يتصل اتّصلاً. ويعني إيصال المعلومات، أو رسالة شفوية وتبادل الأفكار والمعلومات عن طريق الكلام والإشارات، وهي من الفعل اللاتيني Communicate بمعنى يشيع عن طريق المشاركة ومن كلمة Common بمعنى عام أو مشترك، وعبر التفاهم حول موضوع أو فكرة بهدف تحقيق هدف أو برنامج¹.

ولقد تعددت التعريفات المتعلقة بالإعلام الجديد، وذلك في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهي في مجملها تعبر عن ذلك التطور الكبير في استخدام التكنولوجيا في الإعلام وبثه إلى الجمهور. وعرف الإعلام الجديد بأنّه أنواع الإعلام الرقمي الذي يقدم في شكل رقمي وتفاعلي، ويعتمد على اندماج النصّ والصورة والفيديو والصوت.

ويشكل الإعلام ووسائله أسساً تعمل في المجتمع مع باقي المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية... ويكون فهم الوسيط الاجتماعي وطبيعته وعلاقاته وقيمه بالتعرف إلى وسائل الإعلام وتبيّن تأثيرها على المجتمع².

1 السيد عبد الحميد عطية ومحمود مهدي: الاتّصال الاجتماعي وممارسة الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، اسكندرية، 2004، ص33

2 طارق الخليفي، سياسات الإعلام في المجتمع، دار النهضة العربية بيروت 2010، ص.215

وورد في تعريف آخر أنّ الإعلام هو "تلك العملية التي يستطيع بمقتضاها الشخص أن ينقل الأفكار والمعلومات المراد بثها بهدف تعديل سلوك واتجاهات الأفراد الآخرين الذين يستقبلون المادة الإعلامية"¹.

2-2- تكنولوجيا الاتصال الحديثة:

ونقصد بها مختلف وسائل: الاتصال الحديثة الضخمة التي ظهرت في السنوات الأخيرة، فهي "تكنولوجيا الاتصال الحديثة المتمثلة في الأقمار الصناعية والحاسبات الالكترونية، ووصلات الميكروويف والألياف الضوئية التي أتاحت عددا كبيرا من خدمات الاتصال خلال العقدين الماضيين مثل التليفون الكابلي التفاعلين، والتلفون منخفض القوة والفيديو كاسيت، والفيديو ديسك، وأجهزة التسجيل الموسيقي المطورة، وخدمات الفيديو تكس والتليتكس، والاتصال المباشر بقواعد البيانات والتليفونات المحمولة والبريد الالكتروني والمؤثرات عن بعد، وجميعها وسائل تخاطب الأفراد، وتلبي حاجاتهم ورغباتهم الذاتية"². وبالتالي فهذا حصر لمختلف تقنيات الاتصال الحديثة التي تخدم الفرد ورغباته الترفيهية والتواصلية والخدماتية...

2-3- مواقع التواصل الاجتماعي:

هي الظاهرة الإعلامية الأكثر انتشارا في العالم، كونها تستقطب أكبر شريحة في المجتمع خاصة الشباب باعتبارهم الأكثر تأثيرا في أي مجتمع بما يمثلونه من طاقة وقابلية للتغيير والتطوير³. وتتجلى مواقع التواصل الاجتماعي عبر الانترنت بوصفها وسائل لتبادل الخبرات والمعارف وللاتصال والتواصل وللإعلام والنشر وغيرها من الوظائف الثقافية والتعليمية والتربوية وأيضا السياسية والاقتصادية، فيما بين أفراد العالم الافتراضي عبر مختلف أصقاع العالم، ومنها الموقع الأكثر استخداما، ألا وهو "الفايسبوك".

2-4- الاتصال الجماهيري:

يتمثل في مختلف الأساليب التكنولوجية الحديثة والتقليدية للتواصل بين الأفراد سواء الصحف والمجلات والتليفون ... التي تسعى لنقل الأخبار والمعلومات والرسائل الإعلامية على نطاق واسع وبسرعة ووتيرة كبيرة، بين جماعات أو أفراد أو طبقات اجتماعية، وبذلك "يعمل: الاتصال الجماهيري على تقديم معاني مشتركة لملايين الأشخاص الذين لا يعرفون بعضهم البعض معرفة شخصية، فالمساحات الشاسعة

1 جبارة عطية جبارة: علم اجتماع الإعلام، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1985، ص104.

2 حسن عماد مكاوي: تكنولوجيا: الاتصال الحديثة في عصر المعلومات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة مصر ط. 4، 2005، ص. 242.

3 علي مصباح محمد الوحيشي: دور الإعلام الجديد في التنشئة السياسية، دعم ثقافة المواطنة، ترسيخ الثقافة الدستورية، مجلة الانسان والمجتمع، العدد 16 سبتمبر 2015

والتمايز بين الجماهير، يجعل: الاتّصال الجماهيري مختلفا عن أنواع: الاتّصال الأخرى فالمرسل والمستقبل لا يعرف كلاهما الآخر معرفة حقيقية"¹.

بعد هذه القراءة المتنوعة حول مفهوم الإعلام والاتّصال الجماهيري، نستطيع القول إن الإعلام ووسائله المتنوعة جزء أساسي من: الاتّصال بين الأفراد وهي مجال متباين يساهم في تشكيل قيم واتجاهات كل فرد من أفراد المجتمع.

كما أن هذا التنوع الكبير في مجال التكنولوجيا الحديثة، وهذا الإبداع المتواصل والمستمر في المعلوماتية وفي وسائل الاتّصال، يجعلنا بل يجبرنا على أن نستورد كلّ يوم نموذجا جديدا من الاختراعات، ليكون لنا مجال من التثقيف والتعلم والتكوين باستعمال هذه التقنيات لمواكبة العصر، ولمسايرة الحداثة التكنولوجية من جانب، ومن جانب آخر نكون قد نقلنا أسلوبا حياتيا مجاله تغيير نمط العلاقات الاجتماعية والقيمية، وتلبية الحاجات الشخصية والاستمالات الفردية، وقد يولّد صراعات متعددة بين الافراد وخاصة الشباب.

2-5- التنشئة الاجتماعية²:

التنشئة هي تحويل الكائن البيولوجي إلى شخص اجتماعي عبر جماعات اجتماعية متنوعة في نوعها، لكنها مترابطة في وظائفها.

والتنشئة الأسرية هي طريقة صقل الخبرات والمهارات والقيم للطفل في مجال يمكنه من إحراز التكيف الاجتماعي والحضاري للوسط الذي يعيش فيه.

ويعدّ الوالدان أول خلية لتنشئة الطفل، حيث ينقل كلّ منهما ثقافة المجتمع للطفل عبر اللمس والتعبير اللفظي والوجداني والتوجيه الاجتماعي الذي يمثل حجر الزاوية في تكوين شخصيّة الفرد. أما أسس عملية التنشئة الأسرية فهي:

- الرعاية المادية والنفسية، وخاصة الاجتماعية من خلال التفاعل الايجابي مع الآخرين.

- ضبط سلوك الطفل، وتصرفاته وفقا لوسائل الضبط العرفية والقانونية.

- التوافق النفسي والاجتماعي وضمان البناء الاجتماعي والمحافظة على القيم المعايير.

وتساهم مواقع التواصل الاجتماعي في تعزيز قيم وسلوكيات مختلفة، بسبب قضاء الشباب أغلب أوقاتهم في تصفح مواقع التواصل الاجتماعي، بخلق ذات مستقلة لكنها وحيدة أصبحت تعرف بالتنشئة الذاتية³.

1 سعاد جبر سعيد: سيكولوجية: الاتّصال الجماهيري، عالم الكتب الحديثة، دار جدارا للكتاب العالمي، عمان الأردن، 2008، ص.23.

2 محمد عبد المحجوب: التنشئة الاجتماعية، النهضة للنشر والتوزيع، مصر 2005، ص.59

3 محمد الامين لعليجي: علاقات الصداقة بين الواقعي والافتراضي، مجلة الانسان والمجتمع، جامعة محمد خيضر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، بسكرة-الجزائر، العدد 16 سبتمبر 2015 ص.290

وبالتالي فمضمون التنشئة الاجتماعية يتجسد في نقل القيم والثقافة الحضارية لمجتمع ما للمحافظة عليها ضمن عملية التنشئة المعقدة، والتي تجمع عناصرها كل من¹:
الفرد - مضمون التنشئة - المؤسسة الاجتماعية.

2-6- الأسرة:

تعرف الأسرة على أنها "أكثر الجماعات أهمية. وهي الجماعة الأولى التي تستقبل الطفل وتحافظ عليه خلال سنواته الأولى بهدف تكوين شخصيته"².
فهي الخلية الأولى في المجتمع، ومنها تنطلق أي عملية تربية. وهي ذلك الوسط الاجتماعي المحدود حيزا وعضوية من خلال الأب والأم والأبناء، يتعرع فيها الفرد. ومن خلالها يستمر وجود المجتمع ويتطور باستمرار.

3- لمحة عن الإعلام الجديد وتطوره:

إن الإعلام الجديد والاتصال الجماهيري في العصر الحديث قد شهد تطورا بالغا، مما جعله صناعة معقدة واسعة الانتشار، كما أنه بات يشكل خطورة على الأفراد وعلى قيمهم وسلوكياتهم وعلاقاتهم، مثلما أصبح عنصرا مهما في تنشئة جيل اليوم وبالدرجة الأولى الشباب وخاصة المراهقين منهم.

3-1- وظائف الإعلام الجديد واستخداماته:

وقد واكب التطور المتسارع في التكنولوجيات الحديثة تطور مواز للاستخدامات الاتصالية بين الأفراد والمجتمعات وفيما بين الدول، حيث نجد أن الإعلام والاتصال قد قطع مراحل وأشواط متعاقبة، نلخصها فيما يلي:

- المرحلة البدائية للاتصال والإعلام الذي كان يتمحور حول معرفة الأماكن الاستراتيجية للإنسان في المرحلة البدائية كتمركز العدو، وذلك باستخدام إشارات دقات الطبول، الكلام الشفوي...
- مرحلة النهضة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر تضمن حمل رسائل ومقالات سياسية وشكاوى لمختلف السكان.
- مرحلة التعقيد في عصرنا الحديث، من خلال تطور العلوم والتكنولوجيات السمعية والبصرية حيث تطور الإعلام إلى وسائل تقنية محترفة ومتطورة نظرا للمنافسة الاقتصادية والصراعات السياسية والعسكرية، مما جعل الإعلام والاتصال هدفا إيديولوجيا وثقافيا وتعليميا وتوعويا.

1 محمد عبد المحجوب: التنشئة الاجتماعية، النهضة للنشر والتوزيع، مصر 2005، ص. 59.
2 سهير أحمد محوص: علم الاجتماع الأسري، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، 2009، ص. 23.

أما عن وظائفها، فيرى العالم ليزلي مولر (Leslie Muller) أن هناك عدة وظائف لوسائل الإعلام في المجتمع وهي¹:

- ✓ الإخبار والتزود بالمعلومات ومراقبة البيئة.
- ✓ الربط والتفسير بهدف تحسين نوعية المعلومات وتوجيه الناس.
- ✓ الترفيه وهدفه التحرر العاطفي من التوتر والضغوطات والمشكلات.
- ✓ التنشئة الاجتماعية وهدفها المساعدة في توجيه المجتمع.
- ✓ قيادة التغيير الاجتماعي في المجتمع.
- ✓ خلق المثل الأعلى، وذلك بتقديم النموذج الايجابي في الشؤون العامة.
- ✓ الرقابة على مصالح المجتمع وأهدافه.
- ✓ التعليم.

فالإعلام هو جزء من النظام الاجتماعي. ووسائله المختلفة هي تلك الأسس الجوهرية التي لها علاقة بباقي المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، والتي من خلالها يمكننا معرفة طبيعة الوسط الاجتماعي ونوع السلوك والقيم المتواجدة في محيط المجتمع. ولا يمكننا فهم مكانة منظمة ما أو ثقافة المجتمع أو التعليم وبرامجه وأهدافه، إلا من خلال نوع الإعلام وعناصره ووظائفه. لذا فهدف الإعلام توعية وتثقيف ثم تربية المجتمع على اتجاهات معينة.

ويمكن للإعلام الجديد تعديل السلوك. وخاصة إذا تعلق الأمر بالإعلام التربوي الذي يساهم في تغيير المجتمع إيديولوجيا وفكريا وثقافيا عبر التعبئة الإعلامية من أجل تكوين ميولات واتجاهات نحو أهداف وبرنامج أو موضوع ما.

وللتطور الكبير في وسائل الاتصال والإعلام، جاءت التوعية الذاتية، فقد جعلت تحول التفاعل نحو مسائل جديدة لم تكن في السابق، حيث يقول "كلوتي" Cloutier² سنة 1975، أن وسائل الإعلام الذاتية self Media لها تفاعل ذاتي عبر الزمن (الإنترنت). وهذه التقنيات الجديدة قد ساهمت في إعادة تشكيل الوعي الجماهيري.

بمعنى أن هذا الوعي "يمثل إدراك الفرد السليم لذاته، ولواقعه والبيئة الخارجية من حوله ولكل ما يدور فيها من أحداث وموضوعات وآراء واتجاهات تؤثر فيه ويستجيب لها كعضو في جماعة...وقد يختلف الوعي من فرد لآخر طبعا لاختلاف التجارب والخبرات الشخصية"³.

1 طارق خليفي: سياسات الإعلام والمجتمع، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2010، ص.36.

2 محمد سالم الشرقاوي: مناهج التفاصيل في سوسيولوجيا التواصل. دار عالم الكتب للنشر والتوزيع الاسكندرية مصر، 2004، ص.36.

3 رجاء عبد الرزاق الغمراوي: الإعلام والتنمية السياحية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 2012، ص.120.

فلا يمكن للفرد أن يتجه نحو إعلام محدد أو أفكار معينة إلا من خلال ما يدركه من مواقع عبر هذا الفضاء الواسع للإعلام، والتي تخلق بدورها نمطا محددًا من تفكير الفرد وشخصيته.

2-3- الإعلام الجديد من الأهمية التكنولوجية إلى الأهمية الاجتماعية:

يتفق علماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي على أن للإعلام دورًا مركزيًا في البناء الاجتماعي وفي نمط التفاعل والعلاقات الاجتماعية، فلقد تأكد لدى العديد من الباحثين أهمية الإعلام في الحياة الاجتماعية وفي التفاعل الاجتماعي، وما ينتج عنه من سلوكيات وظواهر اجتماعية.

وحسب ماكويل (Denis McQuail) فإن روابط الإعلام بالمؤسسات الاجتماعية يكون من خلال¹:

- وجود عناصر معيارية وفلسفية عامة (خاصة الصحافة مع المجتمع في مواضيع عامة وإيديولوجيات منها الحرية والمسؤولية الاجتماعية والعقلانية).
- وجود روابط اقتصادية تربط وسائل الإعلام بمؤسسات العمل، التمويل، السوق، الأموال، البنوك والبورصات.
- العديد من الروابط غير الرسمية التي لها نفس التوجهات والضبط على وسائل الإعلام من خلال المجتمع، فالمؤسسات والمصادر الرسمية هي مراكز قوة تضغط على المجتمعات أكثر من هذه الجماهير التي تستقبل رسائلها.

وهنا نسترجع في هذا المجال إحدى أهم الأبحاث التي ظهرت في مطلع القرن العشرين حول التأثيرات الاجتماعية لوسائل الإعلام الجماهيرية، في تحليل سوسيولوجي للعالم ستيوارت برايس (Stuart Price) سنة 1993 عندما حدد نتائج: الاتصال في المجتمع على النحو التالي²:

- التنشئة الاجتماعية حيث تعد وسائل الإعلام إحدى أهم وسائل التنشئة الاجتماعية الأساسية إلى جانب الأسرة والمدرسة، فهي تعمل على دمج الأفراد في السياق الاجتماعي.
- الضبط الاجتماعي، تعمل وسائل الاتصال على تأييد النظام الاجتماعي القائم والحفاظ على الوضع الحالي والدعوة إلى الاعتدال في موقف ما ودعم السلطة الحاكمة.
- ترتيب الأولويات، حيث تحدّد القضايا والأحداث التي ينبغي له التركيز عليها والاهتمام بها، وتعمل على تضخيم للقضايا الثانوية حتى تصبح قضايا أساسية تشغل بال الرأي العام.
- الذعر الأخلاقي، تقدم وسائل الإعلام تأثير لجهة معينة أو جماعة ما أو ثقافة فرعية، على أنها خطيرة.
- العمل على تغيير اتجاهات الجمهور، وإقناعه بقضايا معينة.

1 طارق الخلفي، مرجع سبق ذكره، ص. 218

2 هشام المكي: الإعلام الجديد وتحديات القيم، مطبعة طوب بريس، الرباط، المملكة المغربية، ط. 1، 2014، ص. 67

— تغيير السلوك، حيث أنها تخلق سلوكيات وقيما واتجاهات جديدة، أو أنها تدعم قيما واتجاهات سائدة، على حساب القيم والاتجاهات الموجودة لدى المجتمع.

لقد أخذ الإعلام في تطور مستمر، بعد التحكّم الواسع في التقنيات التكنولوجية الدقيقة، وذلك بمساعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وأخرى سياسية، لما للإعلام من تأثير كبير على المجتمع وعلى النظام الاجتماعي وعلى مؤسّساته، فهو فعال في تغيير الاتجاهات والمواقف السلوكية للأفراد إزاء قضايا مهمة قد تكون إستراتيجية، وهو بذلك جزء من الآليات الموظفة في يد الحكومات والأنظمة، ومن جانب آخر فإنّ الإعلام اليوم له دور كبير في تحقيق التوعية ونشر التعليم، وكذا التثقيف والتربية في مختلف المجالات الاجتماعية، البيئية والصّحية والنفسية...

كما يمكن أن يوظف الإعلام باعتباره وسيلة من وسائل الإشباع الاجتماعي، من حيث توفير المعلومات المتاحة والمتعلقة بالظروف المحيطة، ونقلها من جيل إلى جيل، وهكذا تتم المحافظة على الإرث الثقافي. وهذا ما يساهم في تنشئة الجيل الجديد ومساعدة النظام الاجتماعي القائم على الحفاظ على وجوده وتوعية الجمهور بانتمائه الاجتماعي.

ونضيف هنا أنّ التّغيير الاجتماعيّ يكمن "في تأكيد نظم الاتّصال على التحول من توزيع الرسائل الجماهيرية الى الميل وتحديد هذه الرسائل، وتصنيفها لتلائم جماعات نوعية أكثر تخصّصا، ويصاحب هذا التحول استخدامات متزايدة لوسائل الاتّصال الفردية مثل التلفون والمسجلات والحاسبات الالكترونية... كما تشير الدلائل إلى أن رؤية مارشال ماكلوهان (Herbert Marshall McLuhan) الخاصة بوحدة العالم والحياة في قرية عالمية التي حققها نهضة الاتّصال الجماهيري خلال عقد الستينات، قد أصبحت في حاجة الى إعادة النظر في عقد التسعينات والقرن الحادي والعشرين"¹.

والاستنتاج العام هو أنّ الوظيفة الاجتماعية للاتّصال تكمن في دراسة التواصل الجماهيري وتأثيره على المجتمع ومعرفة درجة الإقناع خاصة لدى فئة الشباب والمراهقين، لاسيّما أن هذه الفئة تعيش اليوم أشكالاً إنحرافية غير مسبوقه من خلال استعمال التقنيات الالكترونية المختلفة كالهواتف النقالة، ومواقع التواصل الاجتماعي، وباقي وسائل الإعلام الجديد وسوء استعمالها يشكل حسب بعض المفكرين الأب الثالث الذي يدخل في عملية التنشئة الأسرية للفرد.

3-3- الأسباب المؤدية الى الاستخدام الواسع لوسائل الإعلام الجديد:

إن الحديث عن الاستخدام الواسع لوسائل الإعلام الحديثة يقودنا إلى تحديد نوع الفئة التي تخصّ هذا الاستخدام، وهي حسب رأينا فئة الشباب "فالشباب هم في ميسس الحاجة للتوعية بدينهم وديانهم وتثقيفهم ومساعدتهم على تخطي مرحلة المراهقة...ويقوم بهذا الدور جهاز الإعلام والأسرة والمؤسسات الاجتماعية"².

1 حسن عماد المكاوي، مرجع سبق ذكره، ص 241.

2 محمد عمر الطنوبي: نظريات: الاتّصال مكتبة الاشعاع الاسكندرية، مصر 2001، صص 32/33

- وإن من أهم الأسباب التي تجعل الفرد يقبل على المعلومة ويبحث عنها حسب بعض العلماء نذكر¹:
- الطبيعة البشرية التي تهدف الى النزوع الفطري نحو الاكتشاف.
 - تحول استعمال مواقع الإعلام الاجتماعية وامتلاك العتاد التكنولوجي كشرط أساسي لتعزيز المكانة الاجتماعية والاندماج في المحيط الاجتماعي (الشباب والمراهقين خاصة).
 - أسباب إخبارية متمثلة في الترويج الإعلامي لمنتجات الاتصال ولجوء الشركات المسوّقة لهذه الخدمات إلى الإشهار المكثف لمنتجاتها.
 - تقديم الإعلام الجديد لفرص غير محدودة للترفيه والتسلية بشكل كمي ومتنوع (شيوخ ثقافة اللهو والتسلية...).
 - الانتشار الواسع لتشكيل نماذج إدراكية (نوع من الإدراك والاتجاه نحو قيم معينة، وجعلها معممة بفضل قنوات التواصل).
- وبعد أن أصبح هذا العصر بما يوجد فيه من تقنيات حديثة الشرط الضروري لحياتنا وبدونها لن تستقيم تلك الحياة، أصبحت هذه المنجزات تقيماً للمكانة الاجتماعية، وهي جزء من الوسط الذي نتفاعل فيه فيما بيننا، وفيه وبه تشكل علاقات اجتماعية وأخرى اقتصادية، لنكون مواكبين للتقدم والحضارة، إننا نتعامل اليوم مع المحمول والإنترنت بوصفهما ظاهرة اجتماعية بامتياز.
- ويحدد الاهتمام البالغ لهذه الوسائل في كونها ذات:
- انتشار الواسع.
 - دلالة اجتماعية وثقافية أصبحت مرتبطة به.
 - ضغوطات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسيكولوجية اتدفع فئات متنوعة إلى الانخراط في جماعة المحمول للمسايرة أو الاستمتاع بالدلالات والرموز الاجتماعية ذاتها.
 - قدرة على تحقيق التوازن النفسي والاجتماعي.
 - تأثير بالغ في جعل المحمول رمزا اجتماعيا، كونه بات لديه قدرة على التصنيف الاجتماعي².

4- الآثار الاجتماعية للإعلام الجديد وأهم التحديات:

4-1- الإعلام والتنشئة الاجتماعية:

إن العلاقة الوطيدة التي تربط الإعلام الجديد ومختلف تقنياته الحديثة من أجهزة وآلات ووسائل متطورة... مع موضوع التنشئة الاجتماعية للفرد في محيطه الاجتماعي، تقودنا الى تحديد معنى التنشئة

1 هشام المكي، مرجع سبق ذكره، صص 136/137.

2 ابراهيم الأخرس: الآثار الاقتصادية والاجتماعية لثورة: الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع مصر 2008 ص. 184.

الاجتماعية من هذه الزاوية، ومنها "أن يتعلم الطفل كيف يصبح عضواً في أسرته وجماعته المحلية، وجماعته القومية منذ الطفولة المبكرة ومع تقدم النمو والتعلم الى الدرجة التي يسلك لها الفرد ويفكر ويشعر ويقيم الامور بطرق تشبه ما يفعله كل فرد آخر في المجتمع"¹.

فلا يمكن أن يتعلم الفرد إلا من خلال ذلك التفاعل مع ما يوجد من قيم وثقافات واتجاهات في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه. وهكذا تكون التنشئة الاجتماعية بحسب نوع مؤسسة التنشئة من الأسرة إلى جماعة الحي والرفاق إلى النوادي... الخ، ومن المهم التأكيد مجدداً أنّ ما يميز التنشئة الاجتماعية في عصرنا الحالي، هو أنّ أكثر المؤسسات التي تجلب اهتمام الفرد في المجتمع هي مختلف وسائل الإعلام الجديد وما تحمله من مواضيع وأفكار.

ويبين الواقع الاجتماعي أنّ دور الأم داخل الأسرة في مجال التنشئة قد تراجع وأنّ مسؤوليتها التربوية تجاه باقي أفراد الأسرة وخاصة الأبناء قد تقلصت، كما أنّه من الملاحظ في مجتمعنا وجود عادات وتقاليدها تتناقض مع القيم الأخلاقية للعائلة الجزائرية، بالإضافة إلى أن هنالك ظاهرة الإدمان على مواقع التواصل الاجتماعي لكل فرد من أفراد الأسرة الجزائرية، مما يؤدي إلى قلة التواصل والتفاعل داخل الوسط الأسري، والاعتماد على مفاهيم جديدة من حيث العلاقات والسلوكيات داخل الأسرة، وهذا ما أكدته العديد من الدراسات "فالمسلمون مفتونون بالثقافة الغربية ومناهجها وتابعين لها في كثير من العادات والنظم السياسية والاجتماعية والتعليمية"².

يضاف إلى ذلك التقييم المهمّ الذي سجل على هذه الوسائل الحديثة في عملية التنشئة الاجتماعية والتي تبين دور الإعلام الجديد على النحو الآتي³:

– الإعلام الجديد ووسائله المختلفة، خاصة الانترنت يؤثر في التنشئة الاجتماعية للأفراد وخاصة الشباب منهم، بل يعتبر بديلاً لها في أغلب الأحيان مع زيادة الاستخدام لهذه الوسيلة ودخولها منازلنا دون أي حاجز أو مانع.

– مواقع التواصل الاجتماعي تساهم في تعزيز قيم وسلوكيات مختلفة، بسبب قضاء الشباب أغلب أوقاتهم في تصفح مواقع التواصل الاجتماعي، وهو ما يخلق ذوات مستقلة لكنها وحيدة أصبحت تعرف بالتنشئة الذاتية.

ولا يمكن أن يتخلى الشباب عن استخدام هذه الوسائل الخاصة بالإعلام الجديد – فهم مدمنون عليها- مما أثر على عدم التمييز بين ما هو إيجابي وسلبي لمحتويات هذه المعلومات وهذا الإعلام، في غياب الرقابة الأسرية على مواقع التواصل الاجتماعي، قد أدّى إلى تكوين ميولات واتجاهات لشخصية فرد منعزلة، وأحياناً عنيفة. وقد يتشكّل السلوك المنحرف من الاختلاف والنزاع والصراع وصولاً إلى ارتكاب الجريمة. فالدخول

1 وليام ولامبرتو ولاسلامبرت: علم النفس الاجتماعي، ترجمة سلوى الملا، دار الشروق القاهرة، مصر 1993، ص. 27.

2 محمود خليل: دراسات في الفكر التربوي الإسلامي، مكتبة آفاق، 2006، ص. 181.

3 محمد لمين لعريجي: علاقات الصداقة بين الواقعي والافتراضي، مجلة الانسان والمجتمع، جامعة محمد خيضر بسكرة، قسم علم الاجتماع العدد 16، بتاريخ سبتمبر 2015، ص. 297.

في شبكات اجتماعية دون تمييز، وإشاعة هذه الثقافة الشكلية التي أصبحت صورة لتحديد مكانة الفرد اجتماعياً، بات ذلك كله خطيراً في ضبط سلوك الطفل، حتى أن بعض الباحثين قد بينوا أن "التواجد في أحد مواقع الشبكات الاجتماعية راجع لتأثير الموضة la mode المنتشرة بين الشباب خاصة، أين يلجؤون لتقليد بعضهم في الالتحاق بالمواقع بحثاً عن الاتصال بقبيلتهم tribu¹. وقد عبر عن ذلك أحد المستخدمين ملخصاً الحافز وطريقة الانضمام إلى المواقع الاجتماعية بقوله: بما أنك في هكذا موقع اجتماعي، إذن، فأنا أيضاً سأسجل فيه انضمامي:

"puisque tu es sur tel réseau social ,alors je vais également m'y inscrire"

2-4- الإعلام الجديد ومسألة الضبط الأسري:

من علماء الإعلام والاتصال من أولى أهمية قصوى للاتصال في تحقيق الانسجام والتوازن السلوكي والاجتماعي والحفاظ على القيم داخل الجماعة، فحسب أحد العلماء فإن "وسائل الإعلام قد تطورت الى الحد الذي أصبحت فيه المصدر الأساسي للمعرفة لقطاع كبير من الأفراد"².

أما في ما يتعلق بمجال التربية والتعليم فقد بين جون ديوي (John Dewey) أهمية: الاتصال كعملية مشاركة في الخبرة بين شخصين أو أكثر حتى تعمّ الخبرة وتصبح مشاعاً بينهم. ويترتب عليه إعادة تشكيل وتعديل المفاهيم والتصورات السابقة لكل طرف من الأطراف المشاركة في هذه العملية... ومشاركة الفرد في الجماعة تجعله يكتسب القدرة على ممارسة الرقابة على الوسائل الحياتية"³. وبذلك يجب توجيه الفرد لانتقاء ما يكون نافعا من المعلومات والأفكار حتى لا ينحرف عن الجماعة التي ينتهي إليها.

وعليه فإنّ الانعكاسات التي تخلفها وسائل التقنية الحديثة على الأسرة ومنه على المجتمع، كثيرة. ومنها:

- أزمة في الهوية والانتماء الثقافي (لا يميز ما بين السلوكيات والأخلاق، ومن حيث اللباس والتعامل مع الآخرين، واستخدام بعض الألفاظ...).
- التأثير والتوجيه وحتى الإقناع بأفكار خارجة عن القيم المحلية وعن ثقافتنا وديننا الإسلامي بسبب خضوع الإعلام لإيديولوجيات.
- جعل الفرد غير مبال بمن يقتضي احترامهم وتوقيرهم كالوالدين والأساتذة والأئمة...
- ترسيخ قيم الفردانية والمنفعة المادية، وتفكك العلاقات الأسرية لطغيان المادة وظهور عادات وتقاليد دخيلة غير مجانسة للتقاليد والأعراف المحليّة.
- فقدان الأسرة لوسيلة الضبط (كالعقاب) والتحكّم في سلوك الطفل، ووصول الإعلام الجديد في سلبياته الى تهديم النظام الأخلاقي والاجتماعي لشريحة واسعة من شبابنا.

1 المرجع السابق، ص. 306

2 محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، عالم الكتب، القاهرة مصر، 2004، ص. 314.

3 السيد عبد الحميد محمود مهدي، مرجع سبق ذكره، صص. 96/95.

إنّ الأسرة الجزائرية، مثلها مثل باقي الأسر، قد امتازت عبر التاريخ بعدة خصائص اجتماعية وثقافية شكّلت خصوصيتها القيمية، وأكسبها هويتها الثقافية (من عادات وتقاليد وأخلاق وقيم...) وهي تعمل على نقل هذه الهوية من جيل إلى آخر عبر أساليب التنشئة لضمان الاستمرارية الحضارية.

أما النظام العالمي الجديد وما يحمله من تحولات قيمية وتأثيرات لما يعرف بالعولمة الثقافية، فقد جعل أغلب الأسر تعاني ضغوطات في الحفاظ على وظيفتها التربوية، وأصبحت تخشى من وجودها ودورها الاجتماعي، وهذا بسبب الاستغلال المفرط واللامحدود لوسائل الإعلام، وخاصة الاستخدام غير الإيجابي في أغلب الأحوال للإعلام الجديد ووسائله المختلفة في نشر ثقافات دخيلة على المجتمع المحلي وغريبة على قيمه. وهكذا "تهض قيم الفردية والأنانية والنفعية والغرائزية على حساب القيم النبيلة.... فكل من الأسرة والمدرسة لم تعودا قادرتين حسب الظروف الراهنة على حماية الامن الثقافي في المجتمع والوفاء بحاجات أفرادها من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات..."^{1.26}

5- الخاتمة:

في خضم مستقبل التكنولوجيات الحديثة وثورة الاتصالات والإعلام الجديد، لا بد أن يكون للمجتمع إطار اجتماعي يتناسب مع مجالات حياته، بما لا يخل بنظام الأسرة والضبط الأسري، ويحافظ على دورها ووظيفتها الرئيسية في مجال التنشئة الاجتماعية، بأن يكون لها رقابة مستمرة لسلوك أبنائها وتوجيههم نحو الاستخدام الأفضل والأنفع لهذه الوسائل والتقنيات الإعلام والاتصال. والأسرة ضرورة لاستمرار الوجود الاجتماعي ولبقاء الجنس البشري، فهي تلعب دورا أساسيا في تكوين سلوك الأفراد من خلال النمط السلوكي الذي تقدمه لأبنائها.



1 منير بركاد: العولمة وآليات التأثير على الهوية الثقافية، مجلة نقد وتنوير، العدد الثامن السنة الثانية، (حزيران- يونيو 2021) ص.71.

قائمة المراجع:

- 1- ابراهيم الأخرس: الآثار الاقتصادية والاجتماعية لثورة: الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع مصر 2008 ص.184.
- 2- جبارة عطية جبارة: علم اجتماع الإعلام، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1985، ص.104.
- 3- حسن عماد المكاوي، مرجع سبق ذكره، ص.241
- 4- حسن عماد مكاوي: تكنولوجيا: الاتصال الحديثة في عصر المعلومات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة مصر ط.4، 2005، ص.242
- 5- رجاء عبد الرزاق الغمراوي: الإعلام والتنمية السياحية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 2012، ص.120
- 6- سعاد جبر سعيد: سيكولوجية: الاتصال الجماهيري، عالم الكتب الحديثة، دار جدارا للكتاب العالمي، عمان الأردن، 2008، ص.23.
- 7- سهير أحمد محوص: علم الاجتماع الأسري، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، مصر، 2009، ص.23
- 8- السيد عبد الحميد عطية ومحمود مهدي: الاتصال الاجتماعي وممارسة الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، اسكندرية، 2004، ص.33
- 9- السيد عبد الحميد محمود مهدي، مرجع سبق ذكره، صص.96/95.
- 10- طارق الخلفي، سياسات الإعلام في المجتمع، دار النهضة العربية بيروت 2010، ص.215
- 11- طارق الخلفي، مرجع سبق ذكره، ص.218
- 12- طارق خلفي: سياسات الإعلام والمجتمع، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2010، ص.36.
- 13- علي مصباح محمد الوحيشي: دور الإعلام الجديد في التنشئة السياسية، دعم ثقافة المواطنة، ترسيخ الثقافة الدستورية، مجلة الانسان والمجتمع، العدد 16 سبتمبر 2015
- عن: وكالة الانباء البحرين، دور مواقع التواصل الاجتماعي في تعميق الوعي السياسي 2012 على الموقع الالكتروني: <http://www.bna.bh/portal/news/497100>
- 14- محمد الامين لعليجي: علاقات الصداقة بين الواقعي والافتراضي، مجلة الانسان والمجتمع، جامعة محمد خيضر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، بسكرة-الجزائر، العدد 16 سبتمبر 2015 ص.290
- 15- محمد سالم الشرقاوي: مناهج التفاضل في سوسيولوجيا التواصل. دار عالم الكتب للنشر والتوزيع الاسكندرية مصر، 2004، ص.36.
- 16- محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، عالم الكتب، القاهرة مصر، 2004، ص.314
- 17- محمد عبد المحجوب: التنشئة الاجتماعية، النهضة للنشر والتوزيع، مصر 2005، ص.59

- 18- محمد عبد المحجوب: التنشئة الاجتماعية، النهضة للنشر والتوزيع، مصر 2005، ص. 59
- 19- محمد عمر الطنوبي: نظريات: الأتصال مكتبة الأشعاع الاسكندرية، مصر 2001، صص 33/32
- 20- محمد لمين لعريجي: علاقات الصداقة بين الواقعي والافتراضي، مجلة الانسان والمجتمع، جامعة محمد خيضر بسكرة، قسم علم الاجتماع العدد 16، بتاريخ سبتمبر 2015، ص. 297.
- 21- محمود خليل: دراسات في الفكر التربوي الاسلامي، مكتبة آفاق، 2006، ص. 181
- 22- المرجع السابق، ص. 306
- 23- منير برقاد: العولمة وآليات التأثير على الهوية الثقافية، مجلة نقد وتنوير، العدد الثامن السنة الثانية، (حزيران- يونيو 2021) ص. 71.
- 24- هشام المكي: الإعلام الجديد وتحديات القيم، مطبعة طوب بريس، الرباط، المملكة المغربية، ط. 1، 2014، ص. 67
- 25- هشام المكي، مرجع سبق ذكره، صص 136/137.
- 26- وليام ولامبرت وولاسلامبرت: علم النفس الاجتماعي، ترجمة سلوى الملا، دار الشروق القاهرة، مصر 1993، ص. 27.

التأويل السيميائي للنصوص وتعدد المعنى

The semiotic Interpretation of texts and multiplicity meaning

أ. أسماء الصميرية

المعهد العالي للإنسانيات
جامعة قفصة

asmasmairia755@gmail.com



التأويل السيميائي للنصوص وتعدد المعنى

أ. أسماء الصمايرية

ملخص:

فتحت السيميائية أمام الباحثين المنشغلين بها أفقا جديدة في التعامل مع الإنتاج الأدبي، وبما أن رهانها الأول هو المعنى، ذلك أنها بحث في المعنى وعن المعنى، فإنها سعت إلى إقامة نظريات تعنى به في المقام الأول، ونظرت إلى النصوص على أنها إجراء دلالي يحكمه ما أطلق عليه "شارل ساندرس بورس" (Charles Sanders Peirce) السيميوز (Semios) أي السيرورة التي تنتج وفقها الدلالات. من هنا، جاء بحثنا الموسوم بـ "التأويل السيميائي للنصوص وتعدد المعنى" لينظر في تأويل الإنتاج الأدبي سيميائيا وتفجير الدلالات فيه. تفجير لا يتم إلا عبر مؤول يمنح للنص سيرورته الدلالية اللامتناهية. وإن فكرة تعدد المعنى ولا نهائيته أثارت في علاقتها بتأويل النصوص، الذي يفترض الوقوف عند دلالة محددة لا تأويلات تنساب دون قيود، جدلا كبيرا بين النقّاد. وهذه المسألة هي مدار بحثنا وهدفه في أن معا.

الكلمات المفتاحية: سيميائية – تأويل – سيميوز - النصّ - معنى

Abstract:

Semiotic has offered new horizon to researchers concerning literary production. As its first priority is sense and meaning, that explains Semiotics permanent searches in meaning and for meaning. Semiotic comes to establish theories concerned in sense in the first place. And turned texts as a semantic procedure ruled by that Charles Sanders Peirce called it SEMIOS, that is the process by which semantic are produced. From here our research, which is marked by «The semiotic interpretation of texts and multiplicity meaning» come to consider the semantic interpretation of literary production and the extraction of semantic in it, an extraction that can only take place through an interpreter that gives the text its endless semantic process. And the idea of the multiplicity of meaning and its infinity aroused in its relation with the interpretation of texts that is supposed to stand at a specific significance, no interpretations flowing without restrictions, and great debate among critics, and this issue is the field of our research and its goal as well.

Keywords: Semiotic- interpretation –semios-text- meaning

1- مقدمة:

اتّجهت الدّراسات والبحوث النّقدية في السنوات الأخيرة إلى الاهتمام بالنّص وبتطرق قراءته وفهمه، وبإعلاقته بقارئه بشكل مكثّف بعد التهميش الذي لاقاه في الدّراسات النّقدية القديمة، إذ أننا لم نكن نعرف إلا الشيء القليل عن عوالمه، لغته ومكوّناته وعلاقاته الدّاخلية وآليات الإنتاج والتأويل فيه. فهذه العناصر مجتمعة لم يكن لها أيّ قيمة، قياساً على الأهمية التي يولمها النّاقِد للمضمون الإيديولوجي المودع فيه¹. من هنا، برزت العديد من الاتّجاهات البنيويّة وغيرها التي تتالت نظريّاتها في محاولة منها للإحاطة بالنّصوص من مختلف جوانبها والاهتمام بدلالاتها. تلك الدّلالات التي ركّزت عليها السيميائية التأويلية حين جعلت من المعنى رهانها الأول، وصاغت نظريّات خاصّة بقضايا التأويل، واتّخذت من المعنى في النّصوص منطلقها وغايتها، مركّزة على فعل القراءة والتأويل على اعتبار أنّ الحديث عن تأويل النّص الأدبي يجعلها تفترض مسبقاً أنّ إستراتيجية التأويل فيه تطرح فكرة تعدّد المعنى، إذ يتجاوز النّص مجرد الإحالة على قصديّة المؤلّف إلى معانٍ أخرى لم يقصدها. معانٍ نابعة من داخل بنية النّص اللغوية لا من خارجه، ودلالات تلعب فيها لحظة التلقّي دوراً هاماً، ذلك أنّ المعنى في النصوص ليس معطى جاهزاً بقدر ما هو "سيرورة تبنى في فرضيات القراءة"². بهذا، كان التّحقّق الفعليّ للنّص مع السيميائية التأويلية يقوم على تفاعل بين القدرة التأويلية للقارئ والقدرة التعبيرية للنّص لتفجير الدّلالات المتعدّدة عبر فعل القراءة التأويلية، حيث يتشكّل النّص من نسيج علاماتيّ مشقّر، فالكلمات والألفاظ ليست حيادية في نقلها للمعنى، إنّها تحمل دلالات مكثّفة تحتاج إلى قارئ مؤوّل يحسن محاورتها. وعليه، فإنّ هذا البحث يروم النّظر إلى التأويل السيميائي للنّصوص وتعدّد المعنى من خلال إسهامات النّقاد والباحثين الذين صرفوا عنايتهم نحو التأويل والقارئ ودوره في فهم النّص.

2- القراءة والتأويل:

لا غرو أنّ النّص الأدبيّ هو الكلام المثبت كتابة³، "أو هو "فائض دلاليّ" يحتاج إلى وعي يستقبله ويمنحه شكلاً هو أساس وجوده وداخله يمكن أن يتميّز هذا المعنى عن ذلك"⁴. وهو أيضاً، من وجهة نظر سيميائية، نسيج من العلامات المشقّرة مفتوحاً على لعب تلك العلامات التي تجعل من النّص لوهلة وكأنّه لا يحمل سوى معنى وحيد ظاهريّ، في حين أنّه في عمقه اشتغال دلاليّ لسيرورة تجعل من معنى النّص واحداً متعدّداً في آن، وهذا الأمر يستدعيّ آلياً وجود قارئ يؤوّل تلك العلامات ويحاول استقراءها معوّلاً على ما يمتلكه من

1- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018، ص 8.

2- المرجع نفسه، ص 14.

3-Paul Ricoeur: Qu'est-ce qu'un texte – le livre: du texte à l'action-: Paris, Essai d'herméneutique II, Ed, Seuil, p 25.

4- سعيد بنكراد "سيميائيات النص مراتب المعنى" مرجع سابق، ص 35.

خبرات ومعارف في ممارسة النصوص. قارئ قادر على تحويل صمت النص إلى زوبعة تأويلية¹ تبحث عن المحتجب من المعاني. وفي هذا الإطار، يذهب أمبرتو إيكو إلى أن "النص يتميز عن سواه من نماذج التعبير بتعقيده الشديد بما لا يقاس، أما علة التعقيد الأساسية، فتكمن في كونه نسيج ما "لا يقال" (...) "ما لا يقال" يعنى الذي ليس ظاهراً في السطح، على صعيد التعبير: على أن "ما لا يقال" هذا هو ما ينبغي أن يفعل على مستوى تفعيل المضمون. وهكذا يكتسب نص ما، بطريقة أظهر من أية رسالة أخرى، حركات تعاضدية فاعلة، وواعية من جانب القارئ"².

لقد شغلت علاقة النص بالقارئ الباحثين السيميائيين، إنها علاقة تلازمية يحضر فيها الطرفان وإن غاب أحدهما انتفى وجود الآخر، وإن مهمة القارئ، ضمن هذه العلاقة، هي تأويل النص وسبر أغواره بحثاً عن الدلالات الثابته في عمقه، من حيث أن التأويل عند السيميائيين يرقى بعملية قراءة النص من مستوى الاستهلاك إلى مستوى الإنتاج، إنه إعادة إنتاج للنص عبر تفجيره دلاليًا أو كما يقول أمبرتو إيكو عبر تفعيله. إن النص "يمثل آلية كسولة (أو مقتصدة) تحيا من قيمة المعنى الزائدة التي يكون المتلقي قد أدخلها (إلى النص)، (...) [و] إن النص إنما يبتث إلى امرئ جدير بتفعيله"³، هذا يعني أن القارئ هو الذي يمنح للنص وجوده ودلالته، ويدخل عليه عبر تأويله له دلالات أخرى تتجاوز قصديّة مؤلفه فيتحوّل من موقع القارئ إلى موقع المؤول ويفتح النص على آفاق تأويلية ما كان ليبلغها مع قارئ لا يحسن التأويل ولا يدرك قيمة ما بين يديه.

من هنا، فإن عملية قراءة النص وتأويله ليست بتلك البساطة، فهي ليست مجرد تمرير للبصر على الجمل والكلمات، إنها بحث وتنقيب عن المعنى ومحاورة للعلامات وتفكيك لها، وإنتاج للدلالات وخلق للمعاني. وهي أيضاً تفعيل للنص يحرّره من جموده واستغلاقه، ويخرجه من صمته متبّعاً حركية المعنى داخله. وإن التأويل بكلّ اختصار تحرير للسيرورة السيميائية نحو دلالات متعدّدة تتخذ سمة اللانهاية، فتكون عملية القراءة، بما هي عملية تأويلية، مشروطة بالكفاءة التي يمتلكها المؤول، وإستراتيجيتها قائمة، مثلما أشرنا سابقاً، على فكرة التعدّدية (تعدد المعنى ولا نهائيتها).

إنّ الحديث عن السيرورة السيميائية التي تطلق النص نحو دلالات لا متناهية يدفعنا إلى التساؤل: ما المقصود بالسيرورة الدلالية في النص الأدبي؟ وما علاقاتها بالتأويل؟

1- سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش.س. بورس"، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2005، ص 190.

2- أمبرتو إيكو "القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية"، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996، ص 62.

3- المرجع نفسه، ص 63-64.

3- التأويل والسيميز:

لا غرو أنّ السيميائية "هي بحث في المعنى لا من حيث أصوله وجوهره، بل من حيث انبثاقه عن عمليات التّصنيف المتعدّدة، أي بحث في أصول السيميز (السيرورة التي تنتج وفقها الدلالات) وأنماط وجودها باعتبارها الوعاء الذي تصبّ فيه السلوكات الإنسانية"¹. ولا شكّ أيضاً أنّ تحرير المسار التأويلي في النصّ عبر فصله عن قصديّة الدّات التي أنتجته يحزّر المؤؤل من إلزاميّة التقيّد بتلك القصديّة، ذلك أنّ "اللغة تندرج ضمن لعبة متنوّعة للدّوال، كما أنّ النصّ لا يحتوي على أيّ مدلول منفرد ومطلق، ولا وجود لأيّ مدلول متعال، ولا يرتبط الدّال بشكل مباشر بمدلول يعمل النصّ على تأجيله وإرجائه باستمرار، فكلّ دالّ يرتبط بدال آخر بحيث أنّ لا شيء هناك سوى السلسلة الدّالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي"²، وهذه السلسلة الدّالة هي ما أسماه شارل ساندرس بورس بالسيميز³ "باعتبارها الحجر الأساس في أيّ فعل سيميائي"⁴، وأن تكون "السيميز حركة لا متناهية من الإحالات فهذا معناه أنّ العلامة بمجرد أن تتخلّص من قصديّة محفل التّلفظ، فإنّها تنشر خيوطها في كلّ الاتجاهات، وحينها تكون كلّ السياقات محتملة، وتكون كلّ الدلالات ممكنة"⁵. ويعدّ بورس أوّل من استعمل مصطلح السيميز الذي يعني السيرورة التي يشتغل من خلالها شيء ما بوصفه علامة، وتتكوّن هذه العلامة من عناصر ثلاثة هي الضّامن لاستمراريتها وهي كالاتي: "ما يقوم بالتمثيل (الماثول) وما يشكّل موضوع التّمثيل (موضوع) وما يشتغل كمفهمة تقود إلى الامتلاك الفكريّ "للتجربة الصّافية" (مؤؤل)"⁶. إنّ المؤؤل هو أداة التوسّط بين الماثول والموضوع. وإنّ هذه الحركة الثلاثيّة من الممثل إلى الموضوع إلى المؤؤل هي جوهر السيميز، وكلّ طرف من هذه الثلاثيّة قابل لأن يتحوّل، ضمن السيرورة الدّلاليّة، إلى علامة تتطلّب ثلاثيّة وهكذا إلى ما لا نهاية من أجل مطاردة المعنى الذي يظلّ يهرب باستمرار، وفي هذا الإطار يقول أمبرتو إيكو "إنّ السيميز في هروبها اللامتناهي من علامة إلى علامة ومن توسّط إلى توسّط، تتوقّف لحظة انصهارها في العادة، لحظتها يبدأ الفعل"⁷. ويذهب بورس إلى أنّ آية محاولة لإيقاف العلامة عند حدّ معيّن هي إعاقة لمسارها الدّلاليّ الذي لم يبلغ مستواه الأمثل ذلك أنّ الطّرف الوسيط في تلك الحركة الثلاثيّة للسيميز، ألا وهو المؤؤل، لا يقود بداية إلى ضبط معنى معيّن "وإنّما يفتح السيرورة الدّلاليّة على كل الاحتمالات الممكنة"⁸ ذلك أنّ "السيميز ليست تعييناً لشيء سابق

1- سعيد بنكراد "السيميات مفاهيمها وتطبيقاتها"، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية-اللاذقيّة، الطبعة الثالثة، 2012، ص 12.

2- أمبرتو إيكو "التأويل بين السيمييات والتفكيكية"، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2004، ص 124-125.

3- Charles Sanders Peirce: collected Papers, are edited by Charles Hartshorne, and Paul Wiss, Harvard, university press, Cambridge, 8 vols, 1960.

4- سعيد بنكراد "السيميات مفاهيمها وتطبيقاتها" مرجع سابق، ص 14.

5- المرجع نفسه، ص 54.

6- المرجع نفسه، ص 138.

7- Umberto Eco «Le signe», Ed Labor, Bruxelles, 1988, p :205.

8- سعيد بنكراد "السيميات والتأويل"، مرجع سابق، ص 175.

في الوجود ولا رصداً لمعنى واحد ووحيد. إنَّها على العكس من ذلك إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيقة للوصف "الموضوعي" إلى ما يحيل على التأويل باعتباره سلسلة من الإحالات المتتالية الخالقة لسياقاتها الخاصة¹. إنَّ ما يعطي لهذه للعلامة سيرورتها التي لا يمكن إيقافها هي عملية التأويل التي يقوم بها الوسيط، ذلك أنَّ مهمة البحث عن السيميوز ليست بالأمر السهل فهي لا تطفو على سطح النص ولا توجد خارجه أيضاً بل هي كامنة في عمقه يحركها وعي المؤول ويفجرها "ويمكن القول في هذه الحالة إنَّ الدلالة ليست معطى جاهزا يوجد خارج العلامات وخارج قدرتها على التعريف والتَّمثيل، فالمعنى لا يوجد في الشيء وليس محايثا له، إنَّه يتسرَّب إليه عبر أدوات التَّمثيل (...) ولهذا فإنَّ المعنى لا يوجد خارج اللغة، إنَّه مبنوث في فعل الإبلاغ والكلام والإنتاج"². وإنَّ انعدام بل واستحالة وضع نهاية لما أسماه سعيد بنكراد "النَّفق التأويلي"³ يجعل العلامات في تحوُّل مستمرٍّ لا قدرة لنا على حدِّه، لكننا "قادرين، مع ذلك، على رسم بداية له. فالأول محدَّد والنَّهائي محتمل، والبداية خطوة أمَّا النهاية فدروب تسير في جميع الاتجاهات بلا أفق ولا تخوم"⁴. وهذا ما دفع سعيد بنكراد إلى إقرار نشاطين متكاملين لفعل العلامة في النص وهما كالاتي:

-الأول نشاط مرتبط بإنتاج الدلالة في مستواها الحرفي المعطى، يقبع خارج العلامات أي في المستوى الظاهري أو في مستوى التعيين المباشر لها "فكلَّ علامة أو تمثيل تعبّر بصفة مباشرة عن موضوع مباشر يمكن تعريفه على أنه مضمونها"⁵. إنَّه مرحلة بدئية يُقتصر فيها على تحديد المعطيات الدلالية الأولية التي تطفو على السطح والمعطاة التي لا تحتاج إلى جهد لإدراكها، وهو أيضاً نشاط يعمل على تحديد حاجات أولية مشتركة "لا تتجاوز حدود الإشارة إلى ما هو معطى من خلال حدود فعل التَّمثيل ذاته: أي ما يخصَّ معنى العلامة ومعنى النص ومعنى الواقعة وذلك ما تقتضيه عناصر التجربة المشتركة"⁶. فهو بهذا مستوى أوليٍّ ضروري حتَّى يبني عليه المستوى/النشاط الثاني.

-الثاني نشاط مرتبط بتجربة ضمنية تنتقل بالدلالة من مستواها المباشر لتفتحها على سلسلة دلالية لا متناهية "إذا كانت الإحالة الأولى (أو الإحالات الأولى) تحدِّد منطلقاً لسيرورة ما، فإنَّ الإحالات اللاحقة تخلق سلسلة من المسارات التأويلية التي تدخل عبرها الذات المؤولة (القارئ) كعنصر أساس في عملية إنتاج الدلالات المتنوعة"⁷ ذلك أنَّ "الخصوصية الأساسية للعلامة هي قدرتها على استثارة التأويل"⁸.

إنَّ هذين النشاطين يكملان بعضهما البعض، حيث يمثّل الأول منطلق السيرورة في حين يخلق الثاني سلسلة من المسارات التأويلية المنبثقة عن الإحالة الأولى، هنا حيث يعمل المؤول على تحرير المسار الدلالي نحو

1- سعيد بنكراد "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 174-175.

3- المرجع نفسه، ص 176.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها،

5- أمبرتو إيكو "السيميائية وفلسفة اللغة"، ترجمة: أحمد الصعبي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص 185.

6- سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل" مرجع سابق، ص 176.

7- المرجع نفسه، ص 177.

8- أمبرتو إيكو "السيميائية وفلسفة اللغة" مرجع سابق، ص 108.

اللانهاية. فإذا كان النشاط الأول يخص المعنى المباشر والظاهر والمشارك للنص فإن النشاط الثاني تفجير للمعنى الأول وتدمير له وتحرير لحركته وإطلاقها نحو اللاحدود.

وإن مسألة اللانهاية واللاحدود للمعنى وتعدده تضعنا أمام سؤالين: إذا كانت هذه السيموز مؤدية إلى لا نهائية المعنى فهل يمكن للتأويل محاصرة تلك الدلالات أم أنه سيتركها مطلقة تناسب نحو اللانهاية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بتتبع أنماط العملية التأويلية للنص كما ضبطها الدارسون:

3-1- أنماط التأويل:

إن التأويل هو استخدام متجدد للعلامات، وصفة التجديد تلك هي ما تعطي للتأويل حركية تعتبر جوهر السيموز والأساس الذي يميزها، بل إن الحركية هي طبيعة السيرورة الدلالية التي تحيل على دلالات غير محدودة. وتجدر الإشارة هنا، وكما ذهب إلى ذلك أمبرتو إيكو حين حاول "في مؤتمر عقد في هار فارد في سبتمبر 1989 حول بورس، أن [يبرهن] على أن مقولة السيموزيس اللامتناهية يجب ألا تقودنا إلى القول بغياب قاعدة للتأويل، فالقول إن التأويل قد يكون لا متناهيًا، لا يعني غياب أي موضوع للتأويل. كما لا يمكن القول إن هذا التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه. فالقول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد"¹ معنى هذا أن التأويل مرتبط بمجموعة من الفرضيات المتتالية التي يحددها فعل القراءة ويفعلها مبدأ التأويل لتناسب الدلالات في سلسلة لا متناهية.

وينقسم التأويل إلى نمطين:

- **التأويل المطابق:** يعني هذا النمط من التأويل بالكشف عن الدلالات التي يقصدها الكاتب، ويقر بأن التأويل الوحيد للنص هو الذي يكون فيه النص مطابقًا تمامًا لما يقصده المؤلف. بهذا، فإن الدلالة هنا أحادية ومسيجة بقصدية المؤلف الذي لا يمكن، حسب رأي النقاد، أن يرمي إلى أكثر من دلالة.
- **التأويل المفارق:** هو الذي لا يبحث عن المعاني التي يقصدها الكاتب، بقدر ما ينصرف إلى البحث عن الدلالات التي يقصدها النص وعن الكيفية التي قال بها النص ما قاله، ويفتح هذا التأويل الدلالة على التعدد ذلك أن النص كما أسلفنا نسيج من العلامات المحيلة على دلالات لا متناهية، وبناء على هذا التعدد الدلالي يتفرع هذا النمط إلى: التأويل اللامتناهي والتأويل المتناهي.

1- **التأويل اللامتناهي:** هذا النمط لا يعترف بحدود تتوقف عندها دلالات النص، إذ يقر بتعددية المعنى ولا نهائية سيرورته الدلالية، كما يقر بأن النص لا يخضع إلى تأويل بل إلى تفجير وتشتيت للمعاني ذلك أن "السيموز مطارد للمعنى لا ترحم، فبقدر ما يتمتع المعنى ويتدل ويزداد غنجه، بقدر ما تتشعب مسارات السيموز وتتعدّد شبكتها وتكبر لذتها ويكبر حجم التأويل ويزداد كثافة وتماسكًا ويؤدّي إلى "انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا حدّ" بتعبير أمبرتو إيكو (كذا) وعلى العكس من ذلك، فإن الفائض في المعنى يحوّل السيموز إلى لعبة قواعدها معروفة منذ البداية، ففي هذه الحالة يكون المعنى واجهة مفتوحة بلا

1- أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية" مرجع سابق، ص 21.

خبايا ولا أسرار"¹. فأن يكون التأويل لا متناهيًا "معناه أن كل الأفكار صحيحة حتى ولو تناقضت فيما بينها، وكلّ الإحالات ممكنة حتى ولو أدّت إلى إنتاج مدلولات عبثية"².

2- **التأويل المتناهي:** يعترف هذا النمط من التأويل، هو الآخر، بتعددية المعنى، لكنّه أيضًا يقرّ بأنّ تلك التعددية يكون فيها "التأويل محكومًا بمرجعياته وحدوده وقوانينه وضوابطه الذاتية، فالتأويل وفق هذه الصياغة يتشكّل من سلسلة قد تبدو، من خلال المنطق الظاهري للإحالات، أنّها لا متناهية. فكلّ علامة تحيل على علامة أخرى وفق مبدأ المتصل الذي يحكم الكون الإنساني"³، وإنّ الأمر لا يتعلّق بإيقاف فيض المدلولات و"كبت أو كبح لجماح قوة دلالية لا تعرف التوقّف (...) [كما] لا يتعلّق الأمر بـ "نهاية" بل بتفضيل مدلول على آخر"⁴ وتفضيل ذلك المدلول أو تلك الدلالة عن سواها لا يعني أنّها الدلالة الوحيدة الصحيحة بل يعني أنّها الأقرب إلى الصواب انطلاقًا من وجهة نظر المؤلّ. من هنا، فإنّ النهاية يقصد بها الدلالة النهائية التي تضبطها وجهة نظر المؤلّ ضمن السيرورة التأويلية.

3- إنّ هاتين الحالتين تمثّلان أرقى شكلين عرفهما التأويل على حدّ تعبير أمبرتو إيكو⁵ الأوّل يكون فيه التأويل عملية حرّة وعفوية لا تحكمها غاية، والثاني يكون فيه التأويل محدّد بغاية يضبطها المؤلّ ويوقف من أجلها سلسلة الإحالات الدلالية عند دلالة معينة. وهنا، يمكننا أن نتساءل عن رهان التأويل بين دور المؤلّ وتعدّد المعنى؟

4- **التأويل بين دور المؤلّ وتعدّد المعنى:**

إنّ التأويل هو انفتاح النصّ على اللانهائي من المعاني، وعلى ما أسماه أمبرتو إيكو "ما لم يقل"، فالنصّ تتعدّد تأويلاته ولكنّه مع ذلك يظل مفتوحًا على قراءات وتأويلات عدّة، والأمر عائد حسب رولان بارت إلى أنّه (النصّ) نسق لطرح خيبة معنى⁶، فتسعى كلّ قراءة تأويلية إلى الوصول لفهم النصّ وضبط دلالاته. وقد رأينا أنّنا كيف أنّ التأويل مرتبط بتعدّد المعنى ولا نهائيته، ذلك أنّ التعدّد، كما يرى سعيد بنكراد، "هو ما يبرّر وجود النصّ ووجود قراءته، فكلّ ما في النصّ مرتبط بعوالم غير مرئية هي مبرّر النصّ وضمانه على اشتغاله، فالنصّ ليس نصًّا في ذاته، بل هو نصّ في حدود إحالته الضمنية أو الصريحة (...) لذا فهو لا يمكن أن يكون تعيينًا لمعرفة معطاة بشكل نهائيّ، بل هو سلسلة من الإحالات، التي قد لا تنتهي، نظرًا عند نقطة دلالية بعينها"⁷، لكننا رأينا أيضًا كيف يتمّ الانتقال بالتأويل من الدلالات اللامتناهية إلى دلالة متناهية ضمن سلسلة من الإحالات والدلالات اللامحدودة، وإنّ هذا الحدّ أو التقليل للتأويل وضبطه عند مستوى

1- سعيد بنكراد "السيميائية مفهومها وتطبيقاتها" مرجع سابق، ص 53.

2- أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، ص 14.

3- المرجع نفسه، ص 11.

4- المرجع نفسه، ص 11.

5- المرجع نفسه، ص 11.

6- Vincent Jouve «La littérature selon Barthes», Paris, Les éditions de minuit, 1986, p:40.

7- سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل" مرجع سابق، ص 34.

معين مهمة ليست بالسهلة ولا هي بالعشوائية، بقدر ما هي منظّمة تحتاج إلى جهد ودراية كبيرين حتى يتمّ إيقاف ذلك التّفجير الدّلالي ووضع حدّ لانسحاب السيمموز حتّى لا نضيع في متاهة تأويلية تنعدم فيها الغاية من التأويل، ويضحي الأهمّ فيها هو توليد الدّلالات بنسق متتال نفقد معه انسجام النّصّ، ذلك أنّ "منطق النّصّ والبحث عن انسجام ممكن للكون النّصيّ يقودان السّيمموز إلى انتقاء دلالة والاحتفاء بها وتفضيلها على دلالات أخرى"¹. وهنا، جدير بنا البحث عن كفيّة انتقاء دلالة بعينها دون غيرها من بين آلاف الدّلالات الأخرى وعن السبب الكامن خلف هذه الحاجة. إنّ القول باختيار دلالة نهائية لا يلغي فكرة التّعّد ولا يحضها بل على العكس من ذلك إنّّه يجعل منها "سيرورة منتهية"²، والقول "إنّ النّصّ يعالج هذا الموضوع أو ذاك لا يعني قطعاً ردّ هذا الكون النّصيّ إلى هذه الثيمة دون غيرها، إنّّه يشير فقط إلى إمكانية وجود انتقاء سياقي يقود الفعل التأويلي إلى تحيين مسار تأويليّ بعينه، ويقوم في الآن نفسه بالدّفع بمسارات أخرى إلى التراجع"³. وإنّ مهمّة إيقاف هذا النزيف الدّلالي واختيار مسار تأويليّ بعينه يقوم بها قارئ مؤوّل مدرك بدقّة لذلك المسار وعارف بكفيّة إفعال سلسلة الإحالات فيه.

إنّ المؤوّل يمثّل عنصراً أساسياً في العمليّة التأويلية، عنصراً استرّد قيمته ومكانته مع النّظريات التي أولته اهتماماً وأقرّت بدوره الفعّال في فهم النّصّ وتوجيه معانيه، خاصّة نظريّة التّلقي مع كلّ من ولفغانغ إيزر (VOL- GAGENE IZER) و"هانز روبرت ياوس" (HANZ – ROBERT JAOUS) اللذين قدّما نظريّتهما عن التّلقي من خلال أقطاب ثلاثة هي النّصّ والقارئ والتّفاعل بينها. ولئن كان المؤوّل هو المسؤول الأوّل عن تفجير تلك الدّلالات، كما تبيننا ذلك في نشاطيّ التأويل اللذين ضبطهما سعيد بنكراد، فإنّه أيضاً المسؤول عن الحدّ من هذا السّيل الدّلاليّ، غير أنّ المؤوّل الأوّل ليس هو ذاته الأخير، وقد ضبط كل من بورس وإيكو أنواعاً ثلاثة للمؤوّل:

1-4- أنواع المؤوّل:

المؤوّل هو عنصر وسيط في الثلاثية المشكّلة للسّيمموز، فهو الواصل بين الماثول والموضوع و"لا يمكن الحديث عن العلامة إلا من خلال وجود المؤوّل باعتباره العنصر الذي يجعل الانتقال من الماثول إلى الموضوع أمراً ممكناً"⁴. إنّّه العنصر الأكثر حركيّة داخل السّيرورة الدّلاليّة.

-المؤوّل المباشر: (Intrepretant immédiate)

هذا المؤوّل مهمّته تقديم معلومات أوليّة عن موضوع ما، فلا يقدم معرفة تتجاوز نطاق ما هو معطى في العلامة بشكل مباشر و"حدود تأويله مرتبطة بمعطيات الموضوع المباشر، وما ينتج من معنى لا يتجاوز حدود التّجربة المباشرة التي يتطلّبها الإدراك المشترك. إنّ وظيفته الأساسيّة هي إعطاء الدّلالة نقطة

1-المرجع نفسه، ص 34.

2-أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية" مرجع سابق، ص 16.

3-سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل" مرجع سابق، ص 34.

4-المرجع نفسه، ص 88.

الإطلاق، أي إدخال الماثول داخل سيرورة السيموز¹، وهذا الدور الذي يقتصر فيه على وصف العلامة وتحديدتها كما هي ماثلة أمامه يعدّ إعلاناً عن بداية اشتغال السيموز، إنّه بهذا الموجه لسيرورة الدلالية نحو مسار تأويلي يتوضّح أكثر مع المؤول الديناميكي.

-المؤول الديناميكي: (Intrepretant dynamique)

يحتلّ المرتبة الثانية بعد المؤول المباشر، ويتأسّس على أنقاضه. ولئن كان المؤول المباشر ثابتاً فإنّ ميزة المؤول الديناميكي أنّه حركي متجدّد باستمرار، إنّه ما ينشّط العمليّة التأويليّة ويدفع بالسيرورة التأويليّة نحو التفجير الدلاليّ وتعدّد المعاني، إذ أنّ "الانتقال من المؤول المباشر إلى المؤول الديناميكي، معناه الانتقال من مستوى دلاليّ (معنى العلامة كما هو معطى بطريقة مباشرة) إلى ما يؤسّس ديناميكيّة التأويل (...) ومن جهة ثانية فإنّ دخول المؤول الديناميكي سيحوّل السيموز إلى سلسلة لا تنتهي من الإحالات: من علامة إلى علامة ضمن سيرورة تأويليّة لا تتوقف عند نقطة بعينها"². إنّ مهمّة هذا المؤول الأساسيّة هي فتح العلامة على سلسلة تأويليّة لا متناهية، إذ أنّه ما يمنح التّأويل تجددّه وحركيّة من خلال تسلسل العلامات الذي تحدّث عنه بورس في ما أسماه بالثلاثيّة، وهو أيضاً ما يفكّ قيد المعاني ويطلق العنان للدلالات حتى تنساب بلا توقّف ماضية نحو التّعدّد واللا نهاية. فإذا كان دور المؤول المباشر والمؤول النهائيّ يقتصر على ضبط وتحديد دلالة واحدة تمثّل فيها الأولى نقطة إرساء بدئيّة وتشكّل فيها الثّانية نقطة إرساء نهائيّة، فإنّ المؤول الديناميكيّ هو المحيل على تعدّد التّأويلات وفيض المعاني دون قيد يحدّ من سيرورتها، إنّه عنصر التّوسّط بين عمليّتيّ فتح وإغلاق للسيموز، توسّط يصل بين النقطتين لا من أجل فتح الدلالة على اللانهاية وإنّما ليؤكّد تعدّد المعنى في العمليّة التأويلية وهو ما أكّده أمبرتو إيكو³.

-المؤول النهائي: (Interpretant final)

إذا كانت مهمّة المؤول الديناميكيّ هي تفجير الدلالات فإنّ مهمّة المؤول النهائيّ هي توجيه الفيض الدلاليّ نحو مسار تتوقّف فيه السيرورة الدلالية في مستوى معيّن تستقرّ عليه الذات المؤولة، "إنّها الرّغبة في الوصول إلى دلالة معيّنة انطلاقاً من سيرورة تدليليّة. ومن هنا، يكون المؤول النهائيّ هو ما تريد العلامة قوله أو ما تستدعيه، أي ذلك الأثر الذي تولّده هذه العلامة في الدّهن بعد تطوّر كاف للفكر"⁴. ويرى بورس أنّ ذلك الفيض الدلاليّ والتّعدّد الذي يفجّره المؤول الديناميكي لا بدّ له أن يتوقّف عند حدّ تراه الذات المؤولة نقطة إرساء نهائيّة لمسار تأويلي متعدّد ومتواصل، فتكون وظيفة المؤول النهائيّ وظيفة تحجيميّة⁵.

من هنا، يمكننا القول إنّ التّأويل السيميائيّ للنصوص يفترض قطعاً تعدّد المعنى، ذلك أنّ النّص قادر على حمل دلالات عدّة تحتلّ تأويلات لا حصر لها، إنّه خزّان لدلالات متجدّدة تختلف من تأويل إلى آخر، دلالات

1-المرجع نفسه، ص 94.

2-المرجع نفسه، ص 96.

3-Umberto Uco «Lector in Fabula», Ed Grasset, 1985, pp 112-115.

4-سعيد بنكراد "السيميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص 101.

5-أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، مرجع سابق، ص 140.

لا يطرحها على السطح بل يضمها في عمقه في ما لا يقال صراحة، إنه بنية جامدة تحتاج مؤولا يمنحها حركيته التأويلية اللامنقطعة. وإن الأمر، كل الأمر متعلق بقدرة الشخص المؤول إنه الوحيد القادر على فتح مسار التأويل وفك عقاله نحو سيرورة دلالية لا متناهية تتعدّد فيها التأويلات والمعاني ولا يحدّها قيد إلا قدرة المؤول على إنهاء ذلك السيل الدلالي في مستوى يراه الأنسب والأكثر ملاءمة للنص. وإن عملية التأويل السيميائي وتشكل المعنى تقوم على ما أسماه أمبرتو إيكو بالتعاوض التأويلي¹ أي الفضاء الذي تلتقي فيه آفاق القارئ بآفاق النص هناك حيث يتمّ التفاعل السيميائي المثمر للمعاني.

5- خاتمة:

حظيت مسألة المعنى في النصوص باهتمام الباحثين السيميائيين الذين صرفوا جهودهم نحو البحث في التأويل السيميائي للنصوص وكيفية التعامل مع المعاني المتعدّدة فيها. وقد تبيّننا في بحثنا هذا أنّ تفجير دلالات نصّ ما عملية مرتبطة بقطبين أساسيين لتفعيل النصّ سيميائيًا هما النصّ والقارئ، عبر تعاوض تأويلي تندمج فيه آفاق الطرفين لتنتقل الدلالات وتتعدّد وتتشعب في مسار تأويلي لا يحدّ من سيله سوى قدرة المؤول على ذلك، إنه الوحيد الذي يقرّر متى يوقفه عند دلالة يختارها هو، واختياره لدلالة ما يخضع إلى شروط التأويل وقوانينه والقصدية والغاية. وقد سعينا في هذا البحث إلى الكشف عن دور التأويل ودور المؤول في الكشف عن دلالات النصّ التي تتعدّد بتعدّد قراءاته وتختلف باختلاف تأويلاته، حتى يعاد إنتاجه من جديد ذلك أنّ القراءة والتأويل إنتاج للنصّ وإعادة بناء له عبر البحث عن البنيات الغائبة والمتوارية خلف بناء العميقة وتفعيلها سيميائيًا.

وقد أوصلتنا هذه الدراسة إلى استنتاج هام مفاده أنّ لا نصّ يخلو من معنى، وأنّ ذلك المعنى يصبح معاني متعدّدة مع المؤول الديناميكي الذي يطلق العنان للسيمبوز لتنتقل نحو تأويلات لا نهائية يختار منها المؤول النهائي دلالة يرتئها مناسبة ليوقف عندها مسار المعنى المتجدّد.

1- للتوسّع ينظر: أمبرتو إيكو "القارئ في الحكاية التعاوض التأويلي في النصوص الحكائية"، مرجع سابق.

المراجع:

- 1- إيكو (أمبرتو): "القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائيّة"، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996.
- 2- إيكو (أمبرتو): "التأويل بين السيميائيات والتفكيكيّة"، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2004.
- 3- إيكو (أمبرتو): "السيميائيّة وفلسفة اللغة"، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005.
- 4- بنكراد (سعيد): "سيميائيات النص مراتب المعنى"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018.
- 5- بنكراد (سعيد): "السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش.س. بورس"، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2005.
- 6- بنكراد (سعيد): "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية-اللاذقيّة، الطبعة الثالثة، 2012.
- 7- Eco (Umberto) « Lector in Fabula », Ed Grasset, 1985.
- 8- Eco (Umberto) « Le signe », Ed Labor, Bruxelles, 1988.
- 9- Jouve (vincent) « La littérature selon Barthes », Paris, Les éditions de minuit, 1986.
- 10-Ricoeur (Paul): Qu'est-ce qu'un texte – le livre: du texte à l'action-: Paris, Essai d'herméneutique II, Ed, Seuil.
- 11-Sanders Peirce (Charles): collected Papers, are edited by Charles Hartshorne, and Paul Wiss, Harvard, university press, Cambridge, 8 voles, 1960.

**تحولات تجارب الهوية من مشاعر الكراهية وألم الكيان
إلى كتابة الحب وأمل البيان في نماذج من الرواية التونسية**

**The transitions of identity experiences from feelings of
hatred and pain of the entity to writing love and hoping for
expression in models of the Tunisian novel.**

د. أمين عثمان

**جامعة حائل
السعودية**

amineothman7@gmail.com



تحولات تجارب الهوية من مشاعر الكراهية وألم الكيان إلى كتابة الحب وأمل البيان في نماذج من الرواية التونسية

د. عثمان أمين

الملخص:

يهتمّ هذا المقال بدراسة مبحث علمي يتعلّق بالرواية التونسية الحديثة والمعاصرة، باعتبارها خطاباً معرفياً تنظم فيه الكائنات والأشياء، وتضجّ بكثير من الأسئلة الفلسفية والسردية الحارقة لعلّ أهمّها سؤال الهوية. وبناء عليه، يبدو مشغل هذه الرواية كامناً في البحث عن كينونة الإنسان، والحفر في أبعاده الغائرة في أعماق إنسانيته: الانفعالية، والعاطفية الوجدانية، والتخييلية. هذا وقد أمكنها أن تعبّر كذلك عن القلق الشديد الذي يتخبّط فيه الإنسان الحديث والمعاصر، وكذا عن رغبة جموح في الارتقاء به إلى هويته باعتباره إنساناً، وفي هذا يكمن الإبداع الحقيقي، وتتجلّى دقائقه وتخرجاته وطرائفه.

الكلمات المفتاحية: الهوية – السرد – الخرق – الانتشار – التمدد – الجنوسة.

Abstract:

This article opens with the questioning of a scholarly research related with the modern and contemporary Tunisian novel, as a speech of knowledge in which beings and things are organized, and which is infused with many philosophical and narrative questions, perhaps the most important of which is the question of Identity. As a result, the authors of this novel seem to be ambidextrous in the search for human beings, and digging into his deep human dimensions: emotional, imaginary. It has also been able to express the severe anxiety of modern and contemporary man, as well as the desire to elevate his human being to his identity as a human being.

Key words: Identity – Narration - Transgression- Extraversion – Extension- Gender.

1- مقدمة:

الرواية التونسية الحديثة والمعاصرة خطاب معرفي تنظم فيه الكائنات والأشياء وتضجّ بكثير من الأسئلة الفلسفية والسردية الحارقة والمهمة، التي – لا شكّ- من أوكدها، سؤال الهوية، وهو إذ يقترن بها ويتشابك وشتى مستويات السرد فيها فإنّه يبرز لنا أهمية الرواية بما هي-علاوة عن كونها فناً سردياً-فضاء خاصّ وتميّز لمعالجة تيمة الهوية، بما هي مفهوم ملتبس ومتعدّد الدلالات والأبعاد، والروافد: ثقافية، ودينية، وتاريخية، وعرقية، ومتنوع التمثيلات باختلاف التخصصات الأدبية والعلمية المتناولة له، مثل: علم النفس، اللسانيات، الأنثروبولوجيا، التاريخ، والنقد الثقافي¹. فالرواية تبدو-لما يسمها من كفاءة سردية عالية على الانتشار (Extraversion) والتمدد (Extension) الخطّي العرضي أو الأفقي- الجنس الأدبيّ الأقدر على استشكال موضوع الهوية وخوض غماره، بشتى حمولاته الإيديولوجية ودلالاته الفكرية والفلسفية والاجتماعية، والكشف عن ثلّة من القضايا الاجتماعية والأخلاقية والفنية والمعرفية، كالجنوسة، والهوية، والطبقة الاجتماعية... وهو من الأسئلة العويصة والشائكة، التي أثارت ومازالت تثير الجدل والنقاش المحموم، في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. ومما زاد من تأجيج أواره الظروف والسياقات الحاقّة والمحيطية والمرافقة لما يسمّى بـ"الربيع العربي". هذا ومن تحصيل الحاصل أنّ الهوية ترتبط بـ الذات، والآخر، والفرد، والجماعة، والأمة، والوطن، والمكان، والزمان.

وإذا وضعنا في الحسبان أنّ سؤال الهوية أضحى، في الدّراسات النّقدية الحديثة، مقترنا بسؤال تدبير الهوية داخل كيانات اجتماعية حديثة، فكيف تتحقّق في السرد الروائي في حراكها الدينامي سائحة بين تجارب متعدّدة؟ وهل هذه الهوية هوية واحدة أم هويات متعدّدة؟ وكيف يمكننا أن نحدّد علاقة هذه الهوية باعتبارها تمفصلاً بين الذات والآخر؟ وإلى أيّ مدى استطاعت الرواية التونسية الحديثة والمعاصرة التعبير عن الحبّ الجامع للهويات والتقليص من الهو بمفهوم الشرخ بينها، وحتى من التّخندق والانكفاء السلبيّ المعبر عن الإقصاء والكرهية داخل الهوية الواحدة؟

وبناء على ما تقدّم واستئناساً بأسئلة مكثّفة بحجم الحيرة الفكرية إزاء موضوع الهوية، يمكن أن نضبط إشكالات بحثنا في العناصر الآتية: أولاً: السرد والهوية: مدخل نظري.

وثانياً: السرد الروائي وتمثيلات الهوية، ثمّ ثالثاً دلالات تحوّل التجارب الهوية في الرواية التونسية. وفي الخاتمة، سنقدّم جملة من الخلاصات والاستنتاجات المتّفقة مع ما فصلّنا الخطاب فيه في مسار تحليلنا للقضايا المثارة في ورقتنا البحثية.

2- السرد والهوية: مدخل نظري:

يعالج هذا المدخل قضية التّصوّر النظري للهوية، التي تركّز على مجموعة من التّساؤلات التي تربطها بالسرد وشائج قربي وصلات حميمة؛ بحيث يمكن القول: إنّ السرد وسيلة مهمة من وسائل تشكيل الذات

1-النقد الثقافي اختصاص، يحضر بقوة، حين تناولنا موضوع الهوية، لانهمامه الكبير بمعالجة مسألة الأنا والآخر.

أو الهوية، فالتساؤلات من نوعية: من نحن؟ ما الذي يفهمه السرديون من فكرة الذات؟ ما طبيعة هويتنا؟ أسئلة طرحها علماء النفس وعلماء الاجتماع، ومنظرو الأدب. علما وأنّ الهوية صناعةٌ مكوّناتها: (الأنا، والذات، والنفس، والشخصية) كما أنّها مفهوم معاصر تشكّل من منظور الفكر الفلسفي الغربي. ولذلك فإنّ مفهوم الهوية يتداخل مع مفاهيم عدّة، منها: (النحن جماعية- الأنا الفردية- الأنا الأعلى- الذات- النفس - الشخصية) لكنّه أصبح الآن قضية رئيسية من قضايا السرد واللغة بشكل عامّ، ذلك أنّ مسألة الهوية مسألة وجودية واللغة هي الموضوع المحوري الذي تتحقّق من خلاله الهوية، وهي تتجسّد خاصّة عبر الضمائر التي يمكن من خلالها أن نميّز مختلف المكونات التي يتشكّل منها المجتمع. ذلك أنّ "أنا" لا تقال إلاّ في إطار علاقة الذات مع الآخر. هو ما يعني أنّ الضمائر ليست مواد معجمية، بل هي محض أدوار يتبادلها الأشخاص بحسب الموقع الذي يشغلونه. هذا والأنا ضمير يستعمل في الأفراد كما في التثنية والجمع، ويعبّر بتوسّل اللغة عن شحنة ذاتية مفعمة بالترجسية والتعالّي بما يفصح عنه أو يتكتم عليه ويُسره في حرفه فلا ينكشف إلاّ للقارئ العارف باللّغة وأسرارها ومخفيّاتها ومستويات القول فيها الظاهرة والباطنة. فخطاب الهوية له سياقات مخصوصة يرتادها ويتدثر بها، فيظهر للقارئ تارة، ويمكر به أخرى ويحتجب عنه أحيانا، هو يتحقّق بصورة خاصّة، في الخطاب الروائي، من داخل أنماط القول فيه: الذاتية المرجعية الواقعية، من مثل: الرسائل والتقارير كما ينتظم في السياق الأدبيّ الروائيّ التخييليّ الإنساني. وسواء كان الكتاب في شكل يوميات أو رسائل خاصة أو بورتريهات أو روايات فإنّه يحضر في نطاق النصّ الأدبيّ الذي هو نصّ إنسانيّ، يريد أن يخرط في تسجيل ذاته في تاريخ النصّ بصفة عامّة، ويتّجه إلى قارئ مفترض يمكن أن يكون فردا أو جماعة.

ففي رحاب اللّغة، إذن، يتمّ التعبير عن الذات الإنسانية بصورة خاصّة، وما الكتابة في منتهى قصدها سوى بحث عن الهوية أي هوية الكاتب كما قد تكون دفاعا عنها وذودا شرسا عن خصوصيّتها وفرادتها. وهذا البحث وكذا الدفاع هو الذي يكشف بصورة خاصّة عن طابع الهوية الذي يمكن أن نبحت عنه داخل النصّ. ولعلّ في حرص القراء على استكشاف هويّاتهم في تفاعلها مع النصّ الأدبيّ ينكشف سرّ من أسرار اقتبالهم النّهم على قراءة النّصوص السردية. كما أنّ هذه النّصوص السردية، في أحيان كثيرة، لا تكون مجالا للانفتاح على الهويّات بقدر ما تستحيل دفاعا عن الخصوصية المائزة للهوية في قبالة الغيرية، وهو ما يعني أنّ الهوية خزّان ما هو إنسانيّ ومشترك وعموميّ. إذن ففي السرد تجلّو الهوية، على وجهين: إمّا أن تكون تمحورا على الذات، وذلك بغاية البحث عنها، في نطاق ما هو إنسانيّ، فيفقد هذا المسار الهويّ إلى الانفتاح. وإمّا أن يكون تمحورا على الذات، من أجل عزل الآخر. وهذا- في الواقع- لا يمكن أن يقدم رواية حقيقية ولا إبداعا حقيقيا. ولا يفوتنا في هذا السياق أن نستدعي مفهوما مركزيا ذا فائدة قصوى في معالجة موضوع الهوية دعاه بول ريكور "الهوية السردية"، ذاك الذي يجعل الإنسان في المطلق أيّا كانت منازعه ومشاربه وانتماءاته وتصنيفه الفكريّ أو الإيديولوجي والطبقة التي إليها ينتمي: كاتباً أو إنساناً عادياً هو يمارس السرد عن ذاته. ومن هذا المنطلق فإنّ قولنا: إنّ في الرواية تعبيرا عن هوية ما يتجلّى بشكل مباشر وبصورة واضحة، من خلال حضور المتكلّم داخلها، سواء كان ذلك بضمير المتكلّم أو بضمير الغائب هو يتوجّه إلى الآخر، الذي

هو في نهاية المطاف: القارئ. وبالتالي فالمتكلم بارتداد مسلك مخصوص من مسالك القول، وبركوب ضمير معين إنما يسعى إلى تجسيد هويّة مخصوصة أو هو بصدد البحث عن هويّات متعدّدة. وكذا في السيرة الذاتية فإنّ الكاتب لا يسعى إلى تسجيل الذات، بل إلى البحث عنها والكشف عن ألبانها وغوامضها، فحين يقول فلوبيير: "مدام بوفاري¹ فهذا يعني أنّ الكاتب يبحث عن ذاته ويستبطنها، من خلال بعض شخصياته. وهو ما يفيد أنّ كلّ النصوص الروائية والسير ذاتية، قد استحالّت، منذ ظهور مدرسة النّقد الثّقافي، فضاء سرديّاً نشطاً لتفاعل الأنا والآخر.

ولا يفوتنا في هذا المستوى أن نلفت النّظر إلى أهميّة الوقوف عند عتبة مصطلح الكتابة/ السرد في موضوعنا الذي نعالج، ذلك أنّ الكتابة، في سياق البحث عن أجوبة لسؤال الوجود، تعبير بشريّ عن تخيل الإنسان للكراهية، في فكرة رئيسيّة تحدوه وتطوف أرجاء خياله وتلقي بالحجارة لتحريك المياه الساكنة فيه، وتفكيك الكره ومشتقاته من الانفعالات الإنسانيّة الدائرة في فلكه، بغاية زحزحته وإخلائه، لتعميره بالحبّ وتحليلته بتوابعه ومشتقاته. كما أنّ الكتابة وجود مضادّ للعدم، وهي فعل تجلّ من تجلّيات كبت الكراهية وحسر دوافع نشأتها وانتعاشها وأسباب تطاولها. والكتابة كذلك فعل غير مكتمل يتفاعل مع تجربة المتلقّي في محاولة جادّة نحو إكمالها وسدّ ذرائعها وفجواتها، وإنطاق فلول بياضاتها والمسكوت عنه، والعدول به عن المعنى الكامن المخبوء إلى المعنى الكائن السافر. والكتابة أيضاً تجلوها الذاكرة ولا يذروها النسيان، كتابة الحبّ والمشاعر الموجبة ضدّ الكره والمشاعر السالبة، فهي شكل من أشكال التصدّي للكره، ولعلّ في كتابة الحبّ في الرواية تتجلّى آيات الوجود وروعة الكتابة في آن واحد. إنّها كتابة تقوم على المناورة والمراهنة، والمناكفة والمخاتلة، من أجل إحلال المحبّة والسلم الأهلي، بدلا من ثقافة الكره والفناء. ولعلّ هذا الوعي الإنساني بالحبّ وثقافة الحياة يشكّل تمثّلات رمزيّة ذات أصول استعاريّة نرصد بذرتها تتدرّج في نطاق السرد الروائي التونسي، فتتفجّر ينابيع التعبير وإبداعات الخلق

من هنا، يمكن القول إنّ تمثيلات الهويّة الإنسانيّة داخل السرد تختلف وتتعدّد باختلاف الفعل البشري وتعدّده، ذلك الذي لا يقرّم في حدود أهدافه. فيما هو مفهوم شمّال لكلّ نشاط (سلوك موضوعي – أفكار – أحاسيس - رغبات..). يجدر النظر إليه في السياقات التي يتنزّل فيها تزامنيا، وهي أنساق أربعة²

-النسق البيولوجي بما هو الجسد وحاجاته وضروراته.

-النسق النفسي. والقصد منه الشخصية.

1 Aurélie Gasrel, Madame Bovary, c'est moi, Editions L'Harmattan, 2014, p115.

هذه الجملة، وإن كان أسرّ بها فلوبيير لأحد أصدقائه ثمّ دونت في كتب عدد من النقاد، فأهميتها كامنة في كشفها عن أهميّة حضور "إيما" في حياة فلوبيير بوصفها شخصية عالمية، تلك الشخصية التي لم تُرسم في محبس الفردية الضيقة أي باعتبارها فردا، وإنما اعتلت لتصبح رمزا لـ "نموذج اجتماعي" un type social، وكذا صورة كرسنت انتصار الواقعية النفسية على الرومانطيقية، باعتبارها تيارا أدبيا جديدا. ولكن هل هي فعلاً فلوبيير؟ بماذا؟ وكيف؟ المناقشة في هذا الموضوع ما تزال غير محسومة.

2-Parsons Talcott, *Social systems and the evolution of action theory*. New York: The Free Press, 1977, p420.

- النسق الاجتماعي. وهو نسق التفاعلات بين الأفراد والجماعات.

- النسق الثقافي بما يحويه من قيم وأنماط ومعايير ومعارف و إيديولوجيا أيضا.

يقتضي حضور كل فعل من أفعال الأنا داخل السرد استدعاء هذه الأنساق الأربعة وكذا تمثيلاتهما، تلك التي تتشكل بحسب طبيعة العلاقات بينها، وتأثير بعض عناصر إحداها على البقية، ولعلّ المتغيرات التي تواجه المتكلم داخل السرد هي في كمها متغيرات تشكّل variables de configuration لوضعيته ولأفعاله تُغدق عليه بدائل ممكنة.

3- السرد الروائي وتمثيلات الهوية:

3-1- تسريد الهوية:

1- يعالج هذا العنصر الكيفية التي تتجلى بها الهوية داخل السرد الروائي التونسي، وتأثير ذلك في فهم الروايات التي تروى بالضمير الشخصي أو تلك التي تروى بضمير الغائب. كما يطرح أيضا تساؤلات عن الكيفية التي يمكن بها التعاطي مع الهوية المتخيّلة، ذلك أنّ بعض الاتجاهات لا ترى فرقا كبيرا بينها وبين الهوية الحقيقية على الأقلّ في مستوى الأسلوب الذي يُعرض به كلّ منهما للآخرين. لكن في المقابل هناك من يقرّ بوجود سمات تميّز بينهما، فالذات المتخيّلة نراها كاملة في حدود صفحات الرواية التي نقرؤها، في حين أنّ الذات الحقيقية نراها متجزّئة، ثمّ إنّ الذات المتخيّلة لا نعرف عنها إلاّ ما تقوله هي عن نفسها، وليس استكشاف ردود الآخرين تجاهها إلاّ عملية استقرار شديدة التعقيد من داخل النصّ. أمّا الذات الحقيقية فيمكن ببساطة معرفة ما تقوله عن نفسها مقارنة بما يقوله الآخرون عنها، بمعنى أنّ سردية الذات الحقيقية سردية حيّة، في حين أنّ سردية الذات المتخيّلة سردية جامدة. ومن ناحية أخرى، فإنّ لغة الذات المتخيّلة أشدّ تنظيما وولوجا لمناطق في الأعماق، قد لا تصل إليها لغة الذات الحقيقية بيسر وسهولة.

2- وإنّ هذه القدرة على التعبير عن إدراك روائينا للواقع، ونفسيات الناس وتجاربهم أبين حتّى ممّا توصلت إليه دراسات الباحثين في علم الاجتماع وعلم التاريخ... ولعلّ من أبرز أمثلة الرواية التونسية دلالة على تسريد الهوية وقدرة على معانقة العمق النفسي للرواة كما للشخصيات، والتعالق البعيد مع أدقّ التّمثيلات للتفاصيل والوقائع والأطر الزمكانية نذكر رواية روائح المدينة لحسين الواد¹، تلك المفعمّة بشحناتها الهوية الانفعالية والتخييلية، التي حذت -في تقديرنا- حذو رواية العطر أو قصة القاتل (Parfume : The story of a murderer) لباتريك زوسكيند (Patrick Süskind)، الصّادرة سنة 1985، وذلك ليس من جهة البناء أو الأسلوب، ولكن من جهة محورية فعل الشمّ أو الإدراك الشّعبي، في بناء العالم الروائي من ناحية واختراع هوية جديدة في السرد من جهة ثانية، هوية أصيلة تنتفض كالعنقاء من غبار التشظّي والتفكك والاختراق الثقافي لتنبعث من

1 - حسين الواد، روائح المدينة، تقديم صلاح الدين الشريف، تونس، دار الجنوب، الطبعة الأولى، 2010.

جديد وبروح ديناميّة منخرطة في الحاضر وإبداعاته دون الافتتان به أو الاستغناء بأمجاد الماضي في تنكّر ممضٍ لكلّ حديث، ولذلك فقد فارق الشّم في هذه الرواية وضع الحاسة الخارجيّة والعرضيّة، واستحال حاسة خالدة بل منظورا وشكلا مخصوصا لإدراك العالم وتعقّب تحولاته على مدى الأزمان. إنّها رواية تقدّم على طبقتها السردية المشتى فاكهة الخلود للمكان، الذي وإن لم يعد عدد وافر من مكوّناته ومؤثّثاته العتيقة المسكونة بالمعنى ماثلا بالحضور، فإنّه لا محالة يحضر بالغياب ورائحته تنوب عنه، رائحة اختلست لمعة من ظلمة الدهر ووفدت عامرة بالدلالة والحياة وكأّتها فينوس أتت لتزرع في قلب ذاكرة مهترنة ومشوّهة المحبّة والألفة والتأنس، وكأّتها أيضا وفدت لتقتلع من الأعماق الصّمت الصّاخب والانطفاء الممض لوجه الحياة، لذلك جاء العنوان: روائح المدينة يسعى بانبا عقدا قرائيا بين المؤلّف والقارئ، وبين الرّاي والمرويّ له، بمقتضاه يفترض الاقتناع بسحر هذه الرّوائح ويجدوى تعقّبها، على طبيعتها وتنانيتها، والرّوائح من اشتقاقها الرّوح والروح والروح والراح، وفي جملتها تحيل على جوهر الشيء وأصله ومكونه. على أنّ علاقة الرّوائح بالمكان هي في وجهه من وجوهها علاقة الصّدى بالأثر، علاقة تلقي بنا في عبق الماضي وتضعنا في تركة مجدّ تليد.

هذا ونلاحظ كذلك أنّ نصّ روائح المدينة يحضر بوصفه هويّة سردية جامعة، هو ملتقى سرودٍ ينهض على النّقد الذي تتناسل منه هذه الأنواع الحوارية. ولما كان الخطاب الرّوائيّ يقوم على التّخييل والإبداع عبر اللّغة، فإنّه يمتلك بناصيته القدرة على إنتاج المدلولات التي يمتح منها إنشائيته: خطابا مراوغا، ماكرا يضمّر أكثر ممّا يسفر، وهي إنشائية لمّح وإيحاء تمتلك القدرة على بناء ميثاق القراءة يشدّ المؤلّف الرّوائيّ بالمتلقّي، فتؤسّس تلك العلاقة الجدلية بين الكتابة والقراءة، إنشائية خطاب مشرع على آفاق لا حدّ لمحتملاتها، يكتسب فيها وجوها متعدّدة تقوم على ضروبٍ من التّواصل بين المؤلّف والرواية، والكاتب والقارئ، والشخصيات والمتلقّي، والنصّ أو النّصوص الأخرى الظاهرة والمحتجبة على حدّ سواء.

ولسنا نذيع سرا ولا نسوق جهرا إذا قلنا: إنّهُ لئن عبّرت رواية روائح المدينة أحسن تعبير بوساطة الرّائحة عن الذوات المتخيّلة التي فاقت في بلاغة حضورها بلاغة الذوات الحقيقية فإنّ رواية الكرنفال¹ للرّوائي محمّد الباردي لا تقلّ عنها نجاحا وتوفيقا، ذلك أنّ الهويّة السردية فيها هويّات متعدّدة تتنوع بتنوع المسرديات والحكايا وتتعدّد بتعدّدها، ذلك أنّ مفاتيح باب السرد والنّقد في الرواية تتجسّد في إنتاج سيرة سليم النّجار، التي باقتفاء تفاصيل محكيّ طفولتها وشبابها، ومتابعة زمنية دراستها وتحصيلها العلمي والأكاديميّ ومحكيّ الكهولة، ستتجلّى سيرة الباردي بالتّبعيّة. لذلك ستفتتح الرواية بخبر بؤريّ مربك مدمر سيديويّ في أرجاء مقهى ريجينه، ألا وهو خبر انتحار الشاعر والكاتب وأستاذ الفلسفة سليم النّجار، حيث يجلس السّارد لرواية الكرنفال الحامل لاسم محمد رجب الباردي، ليصير المؤلّف واحداً من شخصيات روايته التي يأتلف وجودها هذا المقهى: موطن النفوس الجريحة والأحلام المتكسرة، فلكأننا أمام نسيج

1 - محمد الباردي، الكرنفال، تونس، دار سحر للنشر، 2003.

تخييليّ روائيّ من إبداع الرّوائيّ الكبير نجيب محفوظ. لكن محمد الباردي يهتك سُجف هذا النّسيج بما حاك من سيرة المنتجر، وبما حاك من سيرته هو، وبما يروي وتروي الشخصيات جميعاً من الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة، سواء ما يرتدّ منها إلى الماضي أم إلى الحاضر الذي تُشدّ له السفن الأميركيّة العملاقة الماخرة عبابه نحو الخليج.

وإذا كانت رواية الكرنفال تُفتتح بانتحار سليم النجّار، فسيظل هذا اللّغز البوليسي التراجيديّ قائماً يمكر بالرّواية وبمقلّمها وبمبدعها: يخاتل تارة، ويوارب طورا، ويُعمّي حيناً آخر، ويقطع السّبيل، في غالب الأحيان، دون المتلقّين حائلاً بينهم، ومن يمكن من قذف النّور في صدر الرّواية حتّى يجليّ أبعادها ويقارب مقاصدها ويسدّد أهدافها حتّى منتهأها، حيث تنكشف شيئاً فشيئاً هويّة سليم النجّار: هو المناضل الأمميّ المعروف باسم جوزيف سترادا. مثلما سيسفر اللبناني يوسف بشارة في مذكراته التي كتبها، بعد ربع قرن، النّقاب عن احتجاج وزراء الأوبك في فيينا. وستدوّي، على لسان مناضل فلسطيني في برنامج قناة الجزيرة بلا حدود، حقيقة من الطّرز الوازنة مفادها: أنّ استرادا رفيق كارلوس في تلك العملية الفدائية الشهيرة ليس إلا رفيق طفولة الباردي في قابس مدينة الشّمس الدّافئة، وأنّه كذلك ليس إلا ذلك الشاب الذي اجتذبتة الفلسفة إليهما ممّا ارتضى له والده من دراسة الطبّ. فكان له ما أراد من أمر تلقّيه الفلسفة على يديّ أستاذه ميشيل فوكو الذي درّسه بالجامعة التونسيّة حتّى موقّي 1968. على أنّ سليم النجّار الذي سيسرف على نفسه بتبديد ميراثه من والده، والذي سيسجن عاماً لثبوت مساهمته الفاعلة في الإعداد لإضراب طلابيّ، هو الذي سيّتيه في أرض الله الواسعة ربع قرن، ثم يقفل عائداً إلى بلده تونس، خاسئاً حسيّراً، ثمّ يؤوّل به الحال إلى الموت منتحراً. وهو ما يمكن أن يمنح رواية الكرنفال لغزها ومعناها، وهو من خاطب الباردي: "لقد قتلوا المعنى، وماذا يبقى للإنسان عندما يموت المعنى؟"، وهو من خاطب أيضاً حبيبته ياسمين: "لم يعد للكتابة معنى، كل شيء في هذه المدينة تلاشى معناه". ولا تفوت الباردي الإشارة إلى انتحار خليل حاوي في غمرة يأس سليم النجار الذي يحكم بانقضء عصر الفلسفة والأفكار المجنونة، ويسأل يائساً: "أي فلسفة تستطيع أن تفسّر ضياع هذه المدينة؟".

إذن ما نلاحظه بناء على ما تأسّس، أنّ هذه حكايات التي ترد مضمّنة (enchâssée) داخل الحكاية الإطار، أي حكاية سليم النجار أو حكاية الباردي وهي تتشظى في الرّواية فنقبل عليها في أحوالها البنائية المختلفة وهوياتها المتنوّعة، تتولّد وتتراكم وتتراكم وفقاً للمقامات وللمواضع السياقية التي اختار لها صانعها أن تكون. فمن حكاية سليم النجار إلى حكاية ياسمين وحكاية زوجها وحكاية الحلاق والبقال والجزّار... إلخ تُقدّم الحكاية الإطار في كلّ فصل من فصولها حكاية شخصيّة ما، أو تتابع ما انفصم أو تقطّع من حكاية سواها. وفي هذا الإطار السّرديّ يحرص الباردي على أن يجعل من شخصيّة ماجد بائع الجرائد مصدره الحكائيّ، غير النّافذ، الذي لا غنىّ عنه، لتحويل ذاكرته الحكائيّة إلى ذاكرة إبداعية، بعد أن طعمها وشدّها وهذّبها بإبداعات التّخييل. وهو ما أدّى إلى انبثاق حوار خلاق بين المعرفة التراثية والمعرفة الحداثيّة، وبين العنقاة والمعاصرة، مشكّلة دلالات جديدة مقدودة وفقاً لإرغامات الرّاهن التونسي والعربي والإنساني عموماً وإشكالاته المعاصرة من مثل: فوائد الخصخصة والعولمة، وكذا ظاهرة العولمة وتهديداتها لاقتصاديات

الدول وثقافات الشعوب وخصوصية بنياتها الاجتماعية والحضارية، فضلا عن أوضاع العمال المتدهورة في العالم الثالث ونشوء الإنسان ذي البعد الواحد بلغة الفيلسوف الفرنسي ماركيز: الإنسان المستهلك. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن هذا النص يراهن على التراث باعتباره ذاكرة للسرد، وسؤالا في الواقع، وأرضية خصبة للبحث واللعب والمساءلة.

ثم إنه منذ الصفحات الأولى ورواية الكرنفال تثير في قرائها الرغبة في معرفة هوية السارد: هل هو واحد فقط أم سرده متعددون؟ ذلك أنها تنطلق بخبر انتحار سليم النجار، أستاذ الفلسفة، الكاتب والشاعر، ومن ورائه يستتم التطرق شيئا فشيئا إلى سيرة الباردي وهما يتشظيان في الرواية ويتبادلان البياضات والمداد. لتقدم، منذ البدء، في كل فصل من فصولها حكاية شخصية معينة، أو تتابع ما تقدم في نسق تصاعدي من حكاية سواها حتى يدرك تمامها. وفي خضم ذلك يحرص الباردي على أن يجعل من شخصية بائع الجرائد ماجد: المنبع الأصلي لحكايات روايته. فماجد هو صندوق العجائب ومخزن الغرائب والأسرار وسلطان الحكاية، بل إن حكايته هي حكاية الدنيا وماجد واع يجعل الباردي له ملهمه الأوحى في الحكيم. وإننا لنلاحظ حرص الباردي الجامح على أن يجعل ماجد يعبر عن مفهومه للحكاية. فماجد الذي يدرك أن الباردي لا يستطيع أن يكتب دون أن ينفث في روعه الحكايا، يرى أن المدينة ليست سوى حكايات عجيبة، ويذهب إلى أن الحكاية لا تكون كذلك إلا متى كانت مدعاة للعجب والغرابة كي يستحيل صاحبها بطلا. لكن الباردي يصحح الفكرة وينفي أن يكون صاحب الحكاية هو بطلها، بل إن بطلها هو من يرويها ومن يكتبها، وهو بذلك يجرد ماجد من الاستمتاع بشرف البطولة الحقة مثلما ينفي البطولة عن المدينة التي قتلت كل أبطالها واستحال جميع أهلها سرده.

لقد أتاح المؤلف لكل شخصياته أن تروي حكاياتها، أما السارد الأصلي الذي يمسك بكل هذه الخيوط الحكائية فشح عليم هتك أستار ما رواه البطل لذاته شاغلا موضع الرؤية من الخلف¹ في تصنيف أنواع السارد. وفي هذا الصنف من السرد يكون السارد عارفا بالشخصية ومدركا لكافة تفاصيلها أكثر من معرفتها بنفسها وإدراكها لذاتها.

ويصرح المؤلف في هذا النص الروائي أن الرواية قتلت أبطالها، أو أن أبطالها هم أنفسهم رؤاها. وليس هذا إلا من قبيل الخديعة والمكر بالمتلقي، كما الخديعة التي دبرت لبيل للإيقاع بالسردة "المساكين" في هذه الرواية.

هذا ولا تعزب رواية التوت المر² لمحمد العروسي المطوي عن إجلاء طاقات لغات الذوات المتخيطة على قنص المعنى الثاوي في عمق طبقات الملفوظ السردية، ذلك أن قول الشخصية في رواية التوت المر لينصهر فيه المثل الشعبي، وهو ما يسمح بصياغة جديدة تسمح هي الأخرى بوجود ملفوظين على الأقل متجاورين ظاهرياً هما: أولاً، ملفوظ الشخصية المحدد بالتداولات القولية والمواجهات الجادة بين البطل عبد الله

1-Tzvetan Todorov, Les catégories du récit littérature/ communication, 5n.8 Ed. point. 1966. p148

2- محمد العروسي المطوي، التوت المر، تونس، الدار العربية للكتاب، 1967.

ومجتمعه في نطاقات مختلفة تشمل الأسرة والأصدقاء وأهل القرية وصولاً إلى المحتلّ. وثانياً، ملفوظ اجتماعي يتحمّله صوت جماعي عابر للأزمنة والأمكنة. وإذا فارقنا حقيقة أنّ صوت الشخصية ليس ينأى في عمقه عن أصوات أخرى، فإنّ الإحالة على صوت آخر بهاته الشاكلة التي لا تخلو من صبغة حجاجية إعلانية تبرز على أهمية حضور صوت المجتمع في بناء الشخصية، ولا سيّما فيما له صلة بالجانب الشفاهي وما يعلق به من مباشرة، فالشخصيات على اختلافها تهجّن ملفوظاتها بالمثل الشعبي لجودة أداء مقصدها الإقناعي، وينفرد البطل عبد الله بذاتيّة من خلال ما يستبطن من أقوال يفصح عنها الرأوي مثل قوله عن فاطمة" .. إنّها مسكينة حقاً! تدعو إلى الرثاء والإشفاق.. ترى كيف تكون نهايتها؟! كيف سيكون إحساسها عندما تبلغ سنّ النضج، عندما تناديها أنوثتها إلى الأمومة، إلى الزوج، إلى الأبناء؟"¹، أو في قوله هو الآخر " ... هل أصبحت فيلسوفاً يبحث عن المثل العليا؟ حتى قرينتنا الصّغيرة أصبحت تمثّل مجموعة من نماذج البشريّة وأشكالها!"². فالبطل يمتاز بوعيه الحادّ بما يترصّد مجتمع القرية من أخطار تهدّد مستقبل شبابها، وتتأسّس، على هذا المتكأ، ثورته على الحشّاشين سواء كانوا من رفاقه أو من نزلاء دكان أحمد العائب المتعاون مع المحتلّ وعلى السلطة ممثلة في أبيه وأمه، وصولاً إلى سلطة الاحتلال. ويتعلّق مقصده بتحويل ما انتظمه المثل الشعبي من محتوى قضوي إلى ضديده، أي تحويل مخاوف الحاج المفتاح اللاجئ اللّبي من الاحتلال الإيطالي إلى أمان، وتحويل الخضوع للكبار إلى تعقل، وكذا التراخي واللامبالاة بتعاطي التكروري إلى مكافحة له، والازدراء من المجتمع كما في حالة رواد أحمد العايب إلى التشبّع بالروح الوطنيّة التي تتخذ الوعي أساً مكينا لها.

ويدوّي صوت البطل قوياً بالإحالة أكثر من الشخصيات الأخرى لما يستحيل مغنياً يمحي وراء الأغنية الشعبيّة المشهورة:

بخنوق بنت المحاميد عيشه

ريشه بريشه

عامين ما كملوش النقيشه³

ثمّ يتبدّى صوته، إثر ذلك، بغناء منبثق من عفو كيانه جاء على هذا النحو من الرّجل:

التوت يا مطعم التوت

والتوت عقّب مراره

على خاطره نحرّم القوت

ونجلى لبرّ النصاره⁴

1- محمد العروسي المطوي، التوت المر، مصدر سابق، ص 123.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 68.

4- المصدر نفسه، ص 112.

وفي الحاليين يتحقق اتّجاه التلّفظ إلى حالة إيقاعيّة تعبّر أصدق تعبير عن عشقه لعائشة التي رسخت في ذهنه صورتها تحت شجرة التوت بملامحها الشرقيّة القويّة، إلّا أنّ البطل، ههنا، ينكشف بوصفه عاشقا عكس حقيقته الظاهرة. ويمتزج شعور الشخصية بلاشعورها أن وأوان تعاطيه للمخدر لتعدل عن الملفوظ المباشر إلى آخر مجازي، فيه تغنّ بالمرأة واحتفال بحسنها، ولكنّ هذا الصوت المنبعث بخصوصيّة طبقاته والذي يأتلف مغنّيا ما وسامعين في مكان معيّن يرتدّ إلى تراث شعري مخصوص يجدرّ، ضمن الوظيفة الإحالية للملفوظ، البطل في هويّته في قبالة المحتلّ. ولعلّ لهذه الهوية التي تتميزّ بتعقّدها، على هذا النحو الحوارية، في صوت عبد الله أن تمهض بوظيفة إعلانيّة تتعرّى تبعالها صورة المحلّي الهامشي، وهو أمر يجعل من المؤلّف ضمنيّا في عالم الرواية بمعرفته المرجعيّة.

وغير بعيد عمّا كشفت عنه رواية التوت المرّ¹ من تعدّد هويّاتي للذوات السردية المتخيّلة، فقد أمكن لرواية أحاديث جانبية² للروائي التونسي رياض خليف أن تمهض بتسريد الهوية التونسيّة في ديناميّتها وحراكها الثوريّ الاجتماعي والسياسي والحضاري، بعد ما سميّ بمرحلة الربيع العربي، من خلال كشف ملامح التغيّرات التي مسّت بنيّة المجتمع التونسي بعد الثّورة. وهو ما يجعل من الرواية مرآة عاكسة لانجرحات الهوية وأزمة الوعي الشّقي، والمراد به هو واقع الشباب التونسي والعربي عموما الذي بات يعيش تمرّقا وتشتّتا بين هويّة ثابتة ينشأ عليها، ويشبّ على الاعتقاد في صلاحها وكمالها، وهوية غريبة عنه، وافدة عليه، تخترقه من خلال الفكر الديني المعولم المتوسّل بالوسائط التكنولوجية الحديثة، على غرار الفضائيات والأنترنت. وهي في نهاية المطاف بنية ثقافيّة هجينة، مرتبكة، مذبذبة نجحت في إنتاج لحظة مروّعة عنيفة، تنظيرا وممارسة، هي لحظة التكفير الذي يتلوه التّفجير. فباسم الدّين وتطبيق الشّرع السّماوي، يتمّ الآن تكفير المجتمعات العربيّة كلّها تقريبا، وتُدار عليها رحي حرب عبثيّة شاملة تأكل الأخضر واليابس، وتقوِّض أسس الحضارة، وتنهك كلّ القيم والمبادئ الإنسانيّة. الأمر الذي يعدّ، بحقّ، أكبر كارثة ألمت ببلادنا وبأمّتنا في العصر الحديث، بل إنّه يذكرّ بما تناقله رواة التّاريخ عن وقائع غزو المغول والتّتار للمنطقة. ولعلّه من الطّريف في هذا النّص رغم ملامحه المرجعيّة الواضحة هو تحرّره من ضيق محبس أحاديثه الهويّة الأجناسيّة/ النّصّ الروائي، ليتخذ شكل هجنة أجناسيّة (Hybridation Générique) سردية وغير سردية ذات طبقات متراكبة ومنضّدة وفسائل سردية متناسلة، وهو ما يضع الرواية في خانة التّجريب باعتماد الميتاروائي. إذ يبني النّصّ: عوالم داخلية وفضاءات، مفتونا بحضوره الدّاتي. فيردّد صدّي مكوّنات التّأليف والكتابة ليُسفر عن اغتناء مقروئيّة وسعة أفق بما هو نصّ قَادِرٌ على أن ينتظم أنماطا كتابيّة مُختلفة، وأن يكسر أفق التوقّعات ويدمرّ الإلف والحسن المشترك، دون أن يفقد انسجامه الدّخليّ. ولنا في ظاهرة التّصدير في أحاديث جانبية خير دليل على اتّساع الرؤية السردية وعمق الدّلالة في هذا النّصّ، وذلك لارتباط التّصديرات بظاهرة التّناسل ارتباطا وثيقا وباعتبار ما لهذه الظاهرة من قيمة أثيرة في

1- المصدر نفسه، صص 25-30.

2- رياض خليف، أحاديث جانبية، تونس، دار زينب للنشر، 2019، صص 118-119.

النصوص السردية الحديثة بما هي خزّان ثقافيّ وقيميّ تعكس تنافداً خلافاً وتفاعلاً حميماً بين الثقافة التراثية القديمة والثقافة النقدية والمعرفية الحديثة، وأيضاً تعكس قدرة على اختيار الشواهد والمقتبسات والأدلة واختيار المرء على حدّ تعبير الجاحظ قطعة من عقله، وكذا حواراً نشطاً ومفيداً بين صاحب التصدير (Epigraphe) ومرسله (Epigrapheur) ومتلقّيه (Epigrapheur) (Epigrapheur):

أحبك يا شعب تونس الذي امتحنك الدهر وامتحنته.

الشهيد فرحات حشاد.

هو قول مسند للمناضل السياسي والزعيم النقابي الشهيد فرحات حشاد، الذي اغتالته يد الغدر والبطش "اليد الحمراء" في 5 ديسمبر 1952، لأنه أنكر على المستعمر الفرنسي تعنته وظلمه، ورفض كلّ أشكال المساومة والخنوع والمناورة والمناكفة، التي يمارسها هذا المستعمر الغاشم المستبد. والمعلوم أنّ حشاد من مؤسسي الاتحاد العام التونسي للشغل (اتحاد نقابات تونس 1946)، وقد أسبغت عليه شخصيته المهمة وذكاؤه الوقاد وإشعاعه ثقة واعترافاً من لدن كلّ الذين عاشروه أو صاحبه من رفاق العمل النقابي، وهو ما أهله لقيادة العمال في تحركاتهم الاحتجاجية والإشراف على المقاومة، ممّا رشّحه لأنّ يشكل أكبر خطر مهدّد للوجود الفرنسي ومصالحه في البلاد التونسية.

وتصدير الرواية بهذا النصّ يجذبها إلى فضاءات المقاومة وأدب الالتزام بالتغنيّ بعشق الأوطان، وبقضايا تحرير الوطن، والفناء في حبه والدفاع عن حقه في تقرير مصيره، لتنعقد علاقات وتقاطعات بين- نصيّة، وبين الدّاخل النصي وخارجه، في حركة ذهاب وإياب لا تكتمل إلا بقراءة النصّ المُحايت.

فإذا كان هذا الذي أتينا عليه في هذا العنصر وأوفينا حقه من التحليل والمناقشة عن تسريد الهوية بما هو فعل تخيليّ إنسانيّ فماذا عن تحويل الانفعالات الهوية الحزينة السالبة إلى أخرى موجبة ومفعمة ببثّ مشاعر الحبّ والأمل؟

3-2- تحوّل تجارب الهوية من الواقعية المرجعية إلى التخيلية الأدبية:

* تخييل الهوية والمرور من مجرد رصد انفعالات حزينة إلى كتابة الحبّ وأمل البيان

لا يزال الخطاب الروائيّ التونسي يمتلك سلطته وقدرته على تشكيل الهوية الفردية والجماعية عبر شخصياته السردية، التي أسهمت بدورها في إعادة بناء الواقع الإنساني من خلال بلورة مشاعر الحبّ في مقابل الكره والاستحواذ على القلوب، فتغرق فيها وتتصوّر نفسك معنياً بها وجزءاً منها، وكأنّما الأديب حين يكتب إنّما يقرأ مشاعرك التي تتحكّم في السلوكيات والأفعال تجاه المواقف والتّحديات وتعبر عنها. ومصادقاً لذلك فإنّنا ليسعنا إذا استدعينا روايات الروائي التونسي مختار بن اسماعيل، مثل: رواية حبيبة بنت

الرحيبة¹ ورواية كاف الواد² إلا أن نقرأها لا تعالويًا (Transcendantale) أي من خارج التجربة، بل فيما يشبه الانبثاق من الباطن، باطن التجربة الهويّة الحيّة وتعمّقها ورصد ملامحها وخصائصها النوعيّة ومساراتها، في نبضها وجذوتها، هي إستراتيجية المحايثة (L'immanence) - إذن- تلك التي لن يكون كلامنا أو تدخّلنا بإزائها (كلاما عن) بل سنحرص على أن يكون (كلاما في)، وأن ينبني في ضوء مقارنة عرفانية، لا ترى في علاقة بني اللّغة وبني الوجود وبني الفكر إلا علاقة عضويّة مكينة، لا تستجيب - بحال من الأحوال- لمحتملات الفصل بينها. إنّها قراءة نعبر من خلالها، من حمدان في رواية كاف الواد وتجربته مع محنة الحكي والاستعراض الحضاريّ وتوصيف الطّبيعة والهندسة المعمارية والإبداعات من نافذة الذاكرة والمتخيّل الأندلسي، إلى اللا حبيبة بفتحها الأصيل، وتجربتها في محاكاة نموذج مخصوص، هو نموذج حبيبة مسيكة الفتانة اليهودية التونسية، ذات الأصول المورسكية، ومن الأندلس واقعا تاريخيا، ضاربا بجذوره ممتدا في خارطته الجغرافية-الاجتماعية-الاقتصادية، والثقافية المعلومة والمتعيّنة ما يناهز ثمانية قرون ونيّف من الزّمان، إلى تستور ذاكرة ثقافيّة ومنظومة عادات وتقاليد وتمثيلات (Représentations) أو بالأحرى براديجم (Paradigme) حضاريّ متميّز جدّا، بإضافاته وسماته المفيدة الدّالة حتّى إنّ عبارة الأندلس أصبحت، في الشعر الحديث، تحضر وهي محمّلة برمّزٍ إشاريّ دالّ على حضور تعبيرات أو مرادفات من مثل "الجنّة الضّائعة" و"الفردوس المفقود"، وكأنّ صلة هذه بتلك، قد أضحت صلة مكينة بل أشدّ عضويّة ووثاقة ممّا ينتظم مكوني بنية الدّلالة أي الدال/المدلول أو بنية الرمز: الرمز/ والمرموز. وإنّ من التّمثيل والتّخييل ما يكون - في مواضع كثيرة- أبلغ إنباء، وأصدق إشعارا من الحقيقة ذاتها.

ونستطيع أن نقول إنّ اهتمام مختار بن اسماعيل "وهو مورسكيّ من أحفاد من وقفوا بباب القشّاش"³ بالكتابة عن مدينة تستور ذات الجذور والأصول الأندلسية ليس جنيسا لكتابة المؤرّخين مثل أندلسيات سليمان مصطفى زبيّس، الذي سعى على مدى يناهز الثلاثين سنة في غير ما انقطاع، لإبراز وجوه الإضافات والإبداعات الأندلسيّة في حضارة تونس الحديثة أو "بحوث أحمد الحمروني، وفي اختلاف لغاتها وفي محالّ تواجدها (بين فرنسا وإنكلترا وإسبانيا)"⁴. ولعلّ ما يميّز روايات مختار بن اسماعيل المعنيّة بالكتابة عن تستور عن كتّاب تاريخ تستور، أنّ الرواية تفتح على فضاء المتخيّل ولا تدّعي نقل الحقائق المقرّرة والوقائع الحالّة، خلافا للمؤرّخ الذي وإنّ زعم أنّه ينقل واقعا مسجّلا، لكنّه ينقل في الواقع قراءة معيّنة محكومة برؤية إيديولوجيّة وعقيدة سياسية ومصالح طبقة أو حزب أو طائفة مخصوصة. فرواية مثل حبيبة بنت

1- مختار بن اسماعيل، حبيبة بنت الرحيبة، تونس، دار الأتحاد للنّشر والتّوزيع، 2019،

2- مختار بن اسماعيل، كاف الواد، تونس، مطبعة فن الطباعة، 2017،

3- عبد الواحد براهيم، مرايا متناظرة قاموس ذكريات، تونس، دار يحنون للنشر والتوزيع، 2016، ص 47.

4- المرجع نفسه، ص 47.

الرحيبة¹ أو كاف الواد² أو قهوة البرني³ أو واسبب⁴ معنيّة بالتقاط تمثيلات الكاتب عن تستور، بشكل خاصّ وعن الذاكرة الأندلسية عموماً، وكأنّ هيمنة حضور الأندلس نافذة مطلّة على تاريخ مجيد، صنو "الجنة الضائعة" أو "الفردوس المفقود" في تاريخ العرب، يذكّرني بالتجربة اللاهوتية الباطنية، أو الدّين الجوهريّ الذي ما انفكّ جورج باطاي في كتابه الإيروسية يطارده ويلهث خلفه بغية الإمساك به وتحصيله، وهو ذلك الذي يتخطّى كلّ التّمظهرات التاريخية للدّين، وكأنّ ابن اسماعيل يريد أن يقول، من خلال الحديث عمّا شغل حبيبة بنت الرحيبة، من أمر إمكان تجسيد تجربة الانبعاث من رماد حبيبة مسيكة مثلما ينبعث طائر الفينيق من رماده، أو من خلال شهود حمدان في كاف الواد الإشراف والتنوير من أكناف الغروب أنّ إمكان التّعالق من جديد مع لحظة المجد الأندلسيّ الهاربة من خلال الإيمان بفكرة التداول على الحضارة، حدث ممكن عقلياً ومنطقيّاً.

يبدو كأنّ محطات الإشراف والازدهار في التّاريخ الأندلسي لم تفارق نصوص كاتبنا الإبداعية، حتّى إنّنا ونحن نقرأ كاف الواد أو حبيبة بنت الرحيبة لا نفتأ نتذكّر تاريخ البعثات العلميّة التي كانت تنظّمها "الدول الأوروبية إلى بلاد الأندلس العربية الإسلامية لدراسة العلوم والفنون والصناعات في معاهدها الكبرى، نتيجة ذبوع شهرة الأندلس وحضارتها الزاهرة في انجلترا وفرنسا وهولندا وتوسكانا"⁵.

يبدو لنا أيضاً أنّ المشكل الفلسفيّ الأعمق في رواية حبيبة بنت الرحيبة، في استدعاء محنة الأندلس/ الأليوتوبيا المقلوبة. فإذا ارتبطت الإيظوبيات، في أصل الأشياء، بنشْدان لحظة مستقبلية مختزلة لأبعاد الكمال الإنسانيّ، في شتّى مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعمرانية، فإنّ الإليوتوبيا الأندلسية ارتبطت بالرغبة في استعادة لحظة منفلة من التاريخ، ومحاولة الإمساك بها. مثلما نرى أنّ الإشكالية الثانية في الرواية تتعلّق بالمنزلة الأنطولوجيّة للغة في علاقتها بحقيقة تتعالى عليها، وتفلت من حبالها في أعماق التجربة الباطنيّة لذات الكاتب، تلك التي تتمرأى، شيئاً فشيئاً، عبر سلسلة متداخلة ومتشابكة من التّمثيلات والرؤى والقيم والتأويلات.

هذا ولعلّ أنّ فهم رؤية الكاتب التفاؤلية، ستظلّ متعدّرة ما لم نتحسّس ظلّ حمدان في كاف الواد، وحبيبة في حبيبة بنت الرحيبة في ظلّ كلّ عشاق الأندلس: المرحوم سليمان مصطفى زبيّس، وأحمد الحمروني، ومختار بن اسماعيل، ممّن فُتّنوا بمعالم هذه الحضارة العظيمة التي – والحقّ يقال- أنّها أضافت بتراكماتها وإبداعاتها إلى رصيد الحضارة التونسيّة الحديثة.

هذا ولا تشدّ رواية روائح المدينة عمّا اجتمهت رواية حبيبة بنت الرحيبة في التّعبير عنه من إرادة دحض مشاعر الكراهية والعدوانية والنجس التي كشف عنها المحيطون بحبيبة بنت الرحيبة الذين كانوا يرون

1- مختار بن اسماعيل، حبيبة بنت الرحيبة، مصدر سابق، ص 30.

2- مختار بن اسماعيل، كاف الواد، مصدر سابق، ص 105.

3- مختار بن اسماعيل، البرني، تونس، فن الطباعة، 2014.

4- مختار بن اسماعيل، واسبب، تونس، فن الطباعة، 2012، ص 50.

5- انظر: د. على حسن الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمّة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 1969، ص 182.

ففيها موضوعاً للتشبيء والموضوعة، وفريسة سهلة للصيد، وغرضها للاستغلال والابتزاز المادي والعاطفي. وفي مقابل هاته المشاعر السلبية حرصت الرواية على بث الطاقة الإيجابية ومشاعر الحب والأمل وكأنّ لسان حالها يدافع عن التعايش السلمي بين بني البشر ويرى ما رآه إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) في كتابه الموسوم بـ "الكلية واللامتناهي" (Totalité Et Infini) إذ يقول: أنّ قاعدة التعايش كامنة في "أن نتلقّى الغير فيما أبعد من قدرة الأنا من منطلق أنّ حضور الآخر لا يدمّر حرّيتي بل يستثمرها. إنّ التعايش في جوهره هو نوع عميق من الأخوة بين البشر: أي أنّه محض علاقة مع "وجه الغير" ليس بوصفه شيئاً يضاف إلينا من خارج، بل باعتباره علاقة تشكّلنا من الداخل. إنّ معنى التعايش غير ممكن دون الإقرار بنوع من "أوليّة الآخر علينا"¹، لذلك رصدنا في روائع المدينة زحماً من الأمكنة والأزمنة، توهم كلّها بمرجعيتها وواقعيتها وبالتبعيّة، وتوهم بواقعيّة الأحداث الحالة بها ومرجعيتها، وذلك هو جوهر أدبيتها كما إبداعيتها، باعتبار أنّ التخييل أسّ الأدب وروح الإبداع، وهو يتوسّل بآليات الإيهام والمخاتلة (feintise) والخرق (transgression). ما يترتب عنه أنّ الرواية تخترع فضاءات وأزمنة أخرى مغايرة ومختلفة عمّا هي عليه في الواقع والتاريخ، فتكون الفضاءات والأزمنة الجديدة من طبيعة نصيّة، تقف علاقتها بنظيراتها الأولى عند حدود المشابهة لا غير، بالإضافة إلى امتلاكها القدرة على الإيحاء واللّمح بواقعيتها وتاريخيتها، دون أن تكونهما. يقول السارد واصفاً فضاء المدينة يأخذه التيه ويطوّح به العُجب: "لمدينتي، هذه التي يحسدنا عليها جميع الأجوار، يستكثرون اسم المدينة فيها ويزعمون... أنّها قرية مثل القرى التي يسكنون، روائع آية في الغرابة والعجب"².

هنا تحضر المادّة التاريخيّة من خلال مدينة السارد، عبر ما تخترنه من روائع دالّة على عراققتها وأصالتها، كما على اتّساع نشاطاتها الاقتصاديّة الصناعيّة والفلاحية بمعاملها ومعاصر الزيتون وصناعة الخزف والذهب ومصارف التجارة... لكنّ هذه الفضاءات على كثرتها تبدو في الرواية كيانات ورقية لا أكثر ولا أقلّ، تستمدّ قيمتها من طاقتها الإيحائية وقدرتها على الكثافة والتّرميز، ووضع القارئ على خطّ الواقعيّة السّحرية المطرزة بالتخييل، والتي اختار حسين الواد أن يرسم معالمه، بإيقاع تأثيراتها ونسق تواتر العجيب والغريب فيها "روائع آية في الغرابة والعجب" أليته في ذلك المدينة مسرحاً، ورمز لغة، وأسلوب كتابة، وهي الأساسيات الأولى التي ستمكّننا من ملامسة شعريّة الرواية. ولا مناص من التّبسّط في تحليل أمر جوهريّ يتعلّق بالمكان تحديداً، لما بين الإنسان وطوبوغرافيا المكان، بفعل تبدّل الأحوال وتعاقب الأزمان وصروف الحدثان، من وصل حميم تقدّ خيوطه الخفيّة المعاشرة والمساكنة والتعايش وفقاً لثقافة التغافل والتّغافر، الذي يتحوّل بموجب الفضاء، بعمق تأثيرها، من المكان الكائن وجوداً وتعيّناً إلى الكامن بيانا وخلوداً، ليتمّ تفجير الكامن الفائض بتمثيلات بلغت بها اللّغة مبلغاً لا سبيل إلى مدافعتة.

1-Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1961).P312

2- حسين الواد، روائع المدينة، تقديم صلاح الدين الشريف، تونس، دار الجنوب، الطبعة الأولى، 2010، ص25.

وبناء عليه، فإنّ صور المكان تتعدّد بحسب اختلاف علاقته بالرائحة الحالّة به الواسمة له. فتغدو الرائحة هي المكان ذاته وهي المكان كلّ، بما أنّنا نستدلّ على تعيّنه بها. هذا والرائحة كما الذات جزءا من المكان، باعتبار الذات هي بيت الرائحة ومسكن الوجود، لملازمة رائحة المكان لها، أتى حلّت، ملازمة الظلّ لظله أو القرين لقرينه. فالذات، حينئذٍ تستحيل من ناحية جزءا من المكان بوصفها موجودا أصغر في موجود أكبر، وهي — من ناحية ثانية-المكان كلّ، باعتبار أنّها إذا حضرت فلها بلاغة الحضور بما أنّ المكان مسكن الذات، وإن غابت فلها بلاغة الحضور بالغياب، لاستعاضتها عن المكان بالرائحة الملازمة لها والدّالة عليه وعلميّا.

هذا وتحضر رواية نوة¹ للروائية التونسية وحيدة المي نصّا نساءيا يعرب عن نفسه بوصفه كتابة مختلفة ذات رؤية مخصصة وأسلوب مغاير، يميّز ويتميّز وعمّا دأبنا على مطالعته في الكتابات الرجالية. فمبدعته تنطلق من رؤية ناقدة للثقافة التي توطّر ممارستها الإبداعية على اعتبار أنّ هذه الثقافة هي مؤسسة ذكورية بامتياز تخضع لمنطق الذكورة وشروطها، وبذلك فهي تنطلق من رؤية ناقدة للرجل فتؤسس كتابتها على منطق الصراع معه لأنه لا يرى فيها إلاّ الجسد وتوابعه من جنس وشبق، فكأنها تحاول أن تثبت كتابتها بمحو كتابة الرجل أو وجه بغيض منه يجسده عموما نموذج الغلظة الذكورية والفضاضة أو نموذج التهنّك والتعتّه واللامبالاة بمؤسسة العائلة. ذلك أنّ "مشكل المرأة هو الحقد كمشكل هويّ من الجندر الذي يجذب دون قدرة على توفير شرط الحرّية: جاذبيّة هويّة هو المشكل الذي يؤرّق المرأة القويّة ويدفع بها إلى التحوّل إلى جندر حاقد. وكلّ جاذبيّة هويّة تنتهي بالتحوّل إلى برنامج كراهية من طراز رفيع"².

وبناء عليه فإنّ الرّهان الصّامت الذي عبّرت عنه رواية نوة هو التّحرّر من الجاذبيّة الهويّة، بحثًا عن طور آخر من العلاقة مع الجندر المقابل: طور الجاذبيّة غير الهويّة أي الجاذبيّة التي تجذب لكتّابها تملك ما يكفي من القوّة في جعلها تتحرّر. وما اعتقاد وحيدة المي وغيرها من بعض الزوّائيات التّونسيات في صلاحية هذا الرّهان الصّامت إلاّ لوعي عميق بأنّ "الذي يقف وراء استمرار التّصوّر الحربي للنّكاح هو تصوّر معيّن لماهية السّلطة. إنّ علاقة التّسلط على الجسد هي شكل الحقيقة الذي ظلّ يؤثّر معنى العالم في أنفسنا العميقة، منذ أمدٍ طويل. وإنّ أعلى أنماط التّسلط على البشّر هو نكاح العقل الذي هو فعل تدجين المجتمع رجالا ونساء"³.

هذا ويتجلّى لنا جسد نوة وقد تعالقت فيه ثنائيات متعدّدة: الغامض الجليّ، والغائب الحاضر، والواقعي- واللاواقعي. وهذه الثنائيات هي التي تفسّر قدرة الذات على أن تبني في خيالها وكلامها جسدا متخيلاً، فتمتلك جسدين: جسدا واقعيّا تشعر أنّها تسكنه، وهو وسيطها في فهم العالم والتّعاطي معه بشقّي أنواع العلائق، وجسدا متخيلاً تتضافر في تشكيله الذاكرة والأحلام والرّغائب والخيالات والاستهيمات بما

1- وحيدة المي، نوة... تونس، الشركة التونسية للنشر والتنمية وفنون الرسم، 2016، ص13.

2- فتحي المسكيني، الهجرة إلى الإنسانيّة، الرباط: منشورات الاختلاف، الطبعة أولى، 2016، ص36.

3- المرجع نفسه، ص38.

هو جسد له قوانينه التي يصعب محاصرتها وكبحها، إذ هو الجسد في صيرورته الممكنة: فمنه يتولد في النصّ جسد الحبّ (جسد نوة في حضرة نوار)، وجسد الجنس (جسد نوة مع الغريب)، وجسد الموت (جسد شامة)، بل وجسد النصّ نفسه (كتابته اللغوية وطرائق التعبير فيه)، وبناء على هذا الاستنتاج تجلّت هويّات متعدّدة في ذات مفردة.

فنوة لم تنقل المرئيّ وإثما بنت علاقتها بالمرئيّ على هيئة مخصوصة نابغة من فعالية نفسية معيّنة. وهذه الفعالية هي التي تُشيد أوجه الاختلاف عن العالم الخارجيّ، دون أن تقطع الحبل السريّ الذي يشدّها إليه مثلما يشدّه إليها. ذلك أنّها ردّ على العالم الخارجيّ الذي يفعل فيها مثلما تفعل فيه. وببدو من الضّروري أن ننتبه إلى صورة الجسد في الرواية وهي تشتغل داخل خطاب ما، فهو ليس معزولا عن هذا الخطاب الذي يؤسّسه وينتظمه، فالخطاب هو الذي يصوّر هيأته وسماته، من حيث هو كيان يفعل وينفعل، وهو الذي يتمثّل حوافره، فيكشف فيه وبه عن حقيقة المنزلّة الإنسانيّة بوجهيها: الوجه الإنسانيّ الذي ينطوي على إمكانات الفعل والحبّ والتخيّل والابتكار وهو الذي يراد له أن يسود، في مقابل الوجه المأسويّ الذي يشي بعذاب الجسد واستلابه، لعجزه وقصوره ولكونه منذورا بالفناء.

فإذا كانت رواية نوة هي رواية الجسد المتحرّر من إرادة إذعان المجتمع الذكوري له، فإنّ رواية معجزة¹ لمحمود طرشونة رواية التحوّل الذي طرأ في مفهوم هوية العشق، بما جعل قصّة البطلين مريم وسائر تفارق قصص العشق الخالدة، في كتب الأخبار وفي الأساطير والملاحم القديمة، بل تبرّها وتسامى عليها. ذلك أنّ "المعجزة" تروي قصّة أرملة تدعى "مريم" أجمعت أمرها على استخراج عظام زوجها "ساتر" من قبره بعد أن "اتّخذت قرار تحويل المقبرة إلى حيّ سكنيّ".² ولئن كان قرار الهدم يسعى إلى إضفاء المشروعيّة على حدث استخراج عظام الزوج ومنحه قيمة منطقيّة تدعم الاتساق بين مفاصل الحكاية، فإنّ عوامل أخرى تعزّز هذا الاتساق وتقويه، منها: ما تشعر به الأرملة من وحدة مقبلة "أريد أن تبقى [عظام ساتر] قريبة منّي أزورها وأناجها متى شئت، تؤنّسني في وحدتي وتشدّ أزرّي. لم يبق لي غيرها أنيسا وحبّيبا"³ وما تكنّه من حبّ كبير لفقيدها "هذه عظام غالية يعزّ عليّ إهمالها في القفار"⁴ وما ينقض مرارة الواقع: "فقد انقطعت كلّ صلة بين متساكنيها [المقبرة] ومَن كانوا أبناءهم وآباءهم أو أزواجهم أو أحبّتهم. زالت وشائج القربى وأوصال المحبّة بزوال شعلة الحياة، فكلّ منشغل بأمور معاشه وأفراحه وأحزانه"⁵.

إلّا أنّ القارئ-الملاحظ، وهو لا يني يمارس نشاطه الإدراكيّ ماسحا تفاصيل الحكاية-"المخبر"، يكتشف شيئا فشيئا، وخطوة فخطوة أنّ الدافع الأهمّ وراء استخراج عظام الزوج ليس الشعور بالوحدة أو بقاء وشائج القربى نابضة رغم زوال شعلة المحبوب، إنّما هو قصّة عشق تضارع قصص العشق الخالدة في كتب

1- محمود طرشونة، المعجزة، تونس: ديميتير، طبعة أولى، 1996، ص36.

2- المصدر نفسه، ص38.

3- المصدر نفسه، ص18.

4- المصدر نفسه، ص19.

5- المصدر نفسه، ص16.

الأخبار وفي الأساطير بل تتميز عنها وتتفوق عليها. تقول مريم: "[...] لا أحد على الإطلاق عانى ما عانيتُ، وعاش كما عشتُ قصة حب فريدة من نوعها، بعيدة عما تعودته العشاق من ضنى الحرمان، ولذّة الوصال، وعذاب الشكّ، وأرق الليل وتعب النهار. كلّ هذا معهود بل مُبتذل لا تكون قصة حبّ قصة إلا به. لكن قصتي عجيبة وبديعة تخرج عن مألوف العادة، ومعروف التقاليد، عشتها في ريعان الشباب ولا أزال أتابع دقائقها دقيقة دقيقة، وأواصل أوقاتها ساعة ساعة، تخفي من التقلّب جملة، ومن الترقّب مدى¹.

واضح إذن أنّ العشق غرض يستقطب الحكاية في "المعجزة"، ومكمن تميزها في أنّها تقوم على الحب الواقع تحت سلطة مرام مشترك بين محبّين متلبّس بـ"اكتشاف العوالم العجيبة" و"الانتقال إلى الأجواء البعيدة" و"التوق إلى المجهول" على نحو يمتزج فيه معجم العشق العذريّ بالعشق الإلهيّ الصوفيّ. وحسب القارئ هذا الحوار الذي دار بين مريم وساتر: فأجيبه: -إني لهذا جئتك يا ساتر أردتك رفيقا وصديقا. لو كنت مثل سائر الرجال تأكل الخبز وتمشي في الأسواق لما تعلّقت بك. أنت تكشف لي عوالم عَجَبًا، وتنقلني إلى أجواء بعيدة، فكيف أرحل عنك وقد كان هذا دوما مطلبتي ومرادي؟ فيجيبني: - وإني يا مريم لم أفتح لك صدري، وأكشِفُ لكِ سرّي لو لم أجد فيك ما في نفسي من تَوَقُّع إلى المجهول، وسعي إلى المحبوب. وإنّك اليوم أقربُ مِنِّي إليّ، وألصقُ بضلوعي من فؤادي. وإنّ هذا والله لأرقى درجات المحبّة، وأرفع مراتب العشق"². ولم تكن حكاية العشق بين مريم وساتر، على عمق انفتاحها على مغامرات مصارع العشاق ومغامرات المتصوّفة الراغبة في إدراك المجهول، محاكاة لأحوال هذين الصنفين من العشاق ومصائرها، وإنّما كانت تجاوزا لهذه المغامرات وإعادة تركيب لها بتحريف بنيتها الشكلية دون تغييرها كليًا. وبناء على ما تقدّم فإنّ أهمّ ملمح من ملامح الرواية التّونسيّة الباحثة في هويّة الإنسان أنّها تنظر إليه من جوانبها، أي من حيث "يشتغل" فيُفهم، ومن حين تُبعث تناقضاته فيُكشف.

4- دلالات الهوية السردية:

1-4- دلالة اجتماعية:

تفترض الهوية الواقعية وحتّى التّخييلية، من زاوية النّظر الاجتماعية أن لا يكون بين الذات والآخر برزخا لا يبغيان، لأنّها إنتاج اجتماعي، "فالآخر ليس وجودا فحسب بل هو أيضا دلالة على معنى أن الفعل ينتظر من الآخر فهما لدلالته، وهو ضمانة إنتاجه. إنّ تفاعل المعاني عبر الأفعال هو الصفة الخارجية للفعل التي تجعل منه أفق تحليل سوسولوجي. لا يرتهن الفعل عند فيبر بسياق المحددات الخارجية للسلوك، فحساسيته ضد كل تشييء للفعل في بني وكأنها حقيقة في حدّ ذاتها مستقلة عن الواقع يقظته إلى الدلالات التي يصطنعها الفاعل ذاتيا لنفسه وللآخر. إنّ المضمون الداخلي للفعل، أي المعنى المقصود ذاتيا والذي

1- المصدر نفسه، ص 18.

2- المصدر نفسه، ص 32.

يضيفه الفاعلون على سلوكهم تجاه الآخر هو موضوع الفعل، فإمكان الفعل ليس انطولوجيا إنما هو يتأتى من إمكان الفهم وهو إمكان ذاتي¹.

وبناء عليه فإننا إذا تأملنا رواية التوت المرصدنا فيها مظهرا مهماً في تلفظ الشخصية، وهو يتمثل في حضور خطابين يتصلان بصوت المجتمع، وهما المثل الشعبي المتداول والأغنية الشعبية، وفيما يتصل بالمثل الشعبي: نعثر على هذه الأمثلة بين دفتي الرواية، وهي الآتية:

- الإبل تمشي على كبارها².

- النار تخلف الرماد³.

- اردم واسكت⁴.

ومن ملحوظاتنا أن قول الشخصية يتدرج لينصهر فيه المثل الشعبي، مما يسمح بصياغة جديدة تكشف عن وجود ملفوظين على الأقل متجاورين في الظاهر، هما أولاً ملفوظ الشخصية المحدد بالتعاملات القولية والتصدّيات والمناكفات بين البطل عبد الله ومجمعه في مستويات مختلفة تأتلف الأسرة والأصدقاء وأهل القرية وصولاً إلى المحتل، وثانياً ملفوظ اجتماعي يحمله صوت جماعي عابر للأمكنة والأزمنة. وإذا تجاوزنا حقيقة أن صوت الشخصية ليس يخلو في عمقه من أصوات أخرى، فإن الإحالة على صوت آخر بهاته الصورة التي لا تخلو من صبغة إعلانية حجاجية يبرّز على قيمة صوت المجتمع في تكوين الشخصية، ولا سيما فيما يتصل بالجانب الشفاهي وما يتعلّق به من مباشرة، فالشخصيات على اختلافها تهجن كلامها بالمثل الشعبي لخدمة مقصدها القناعي.

4-2- الدلالة الصوفية:

في رواية معجزة⁵ نرصد حضوراً كثيفاً للدلالة الصوفية مفعمة بطاقة الشّعر المتعالية على اللّمع والإيحاء، الشّعر الذي لاح لنا في عتبة التصدير فإذا هي، بدورها، مزدوجة: تصدير أول لـ "ابن عربي" من كتاب "ترجمان الأشواق" وتصدير ثانٍ يمثّل شاهداً مقتطفاً من الرواية.

وإنّ أول ما يفضي إليه النّظر في قوله "ابن عربي":

رأى البرق شرقياً فحنّ إلى الشرق ولو لاح غربياً لحنّ إلى الغرب

فإنّ غرامي بالبريق ولمحه وليس غرامي بالأماكن والتراب⁶

1-Patrick Watier, 1996, « La compréhension dans les sociologies de G. Simmel et de M. Weber », J.-M.

Baldner, L. Gillard (éd.), Simmel et les normes sociales, Paris, L'Harmattan, pp. 213-227.

2- محمد العروسي المطوي، التوت المرّ، مصدر سابق، ص 33.

3- المصدر نفسه، ص 107.

4- المصدر نفسه، ص 87.

5- محمود طرشونة، المعجزة، مصدر سابق، ص 40.

6- المصدر نفسه، ص 40.

وارتباطها بالحب محورا دلاليًا عامًا نسجت معاني تجلياته النوعية من خلال مصطلحين اثنين، هما: الغرام والحنين. وإذا كان حدث الحنين ينشأ نشوءًا سببيًا من رؤية البرق شرقيًا كان أو غربيًا، وكان الغرام يأتي ليؤكد الحب متلبسًا بالبريق ولمحه، فإن مدار هذا التصدير، لا شك في ذلك، على تدبر ما ينعقد للبرق من دلالة. ولسائل أن يتساءل: ألا يكون الشوق إلى البرق شوق الذات الإنسانية إلى أصلها السماوي لتتحد بالله وتنفى فيه أم كان بتجليات الله في الذات البشرية وحلوله فيها، كما في هو معلوم في كتب الرقائق الصوفية؟ أليس صاحب التصدير متصوفًا شهيرًا؟ وبناء على ذلك، ألا تكون حكاية المعجزة حكاية متصوف أو صاحب كرامة أو قل من أولياء الله الصالحين كما في الكرامات الصوفية القائمة حكايتها بالأساس على فعل خوارق حدود العقل والعادات ونواميس الطبيعة؟

4-3- الدلالة السياسية والأيدولوجية:

لقد أصبحت الرواية التونسية منصة اجتماعية تثار من خلالها قضايا متعددة منها: الإسلاموفوبيا والإرهاب الدولي والجريمة المنظمة وسرقة الآثار، ومن أبرزها رواية جهاد ناعم لمحمد عيسى المؤدب، فمن رحلة انطلقت من "كاف غراب" بالهوائية دامت 5 سنوات من 2008 تاريخ أحداث الحوض المنجمي زمن حكم بن علي إلى سنة 2013، أمكننا الوقوف خاصة على الدلالات السياسية والإيدولوجية المتصلة بمفهوم الجهاد الشائخ والمبتس، والخطاب الداعشي التكفيري، وقضية الإرهاب العابر للبلدان والقارات، والمافيا، والجريمة الدولية المنظمة، وجرائم البحر، وسيادة الزعة المازوشية والسادية، ودونية النظرة للمرأة، وتجارة العبيد، والإسلاموفوبيا أو ظاهرة الرهاب من الإسلام، والإسلاموبرنوبيا وتناقضات المسلم الحديث. ويبرز السارد الأصول الحقيقية التي -عادة- ما ينبثق منها الغلو والتطرف والتجارة بالدين ألا وهي مغانم المال الفاسد والارتباط بأجندات عقائد ومذاهب معينة، يقول السارد متحدًا عن قيس المعلوم عنه تعتمه وتكالبه على الزطلة والخمرة والنساء: "ما الذي لوث الأدمغة بهذا الشكل؟ إلى هذا الحد؟ الزق! كأنه لم يطوف يوما في المزابل والقمامات شرقا وغربا... يا إخوتي في الدين، يا أخواتي العفيفات، الجهاد شرف المسلم وطريقه إلى الجنة، يا إخواني هبوا إلى الغنائم في الدنيا والآخرة وأجركم على الله"¹. ولا يفوتنا أن نسجل قيام هذا الخطاب ذي الدباجة الخطابية التعبوية على لهجة متشنجة حادة يتوجه بها المخاطب إلى صنف من الناس عجزوا على أن يتأصلوا في الأرض، بسبب معاناتهم من مشاكل البطالة والفقر والهميش والامية التعليمية فوعدهم بإمكان التآصل في السماء، مسبغا عليهم فتنة البطولة، محققا لهم ارتقاء سحريا من حقارة الدنيوي المقيت إلى جلال المقدس، ومن عذابات الطين وشقائه إلى التمتع بالخلود المقيم في جنة الفردوس السماوية. ولا يخفى علينا أن "كل خطاب دعوي أو عمي أو استلابي هو نكاح للعقل، يعني مخاطبة لا تنظر إليه بوصفه مؤهلا للاستقلال الروحي بنفسه، ومن ثم تعامله وكأنه مجال شهوة. هذا الخبث الإيستيمولوجي موجود في كل أنواع الخطابات سواء أكان ماضويا أو كان مستقبليا"²

1- محمد عيسى المؤدب، جهاد ناعم، تونس، زينب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017، ص 188.

2- فتحي المسكيني، الهجرة إلى الإنسانية، مرجع سابق، ص 43.

وعودا على قيس الذي لم تكفه التجارة بالدين بل امتدّت يده إلى المتاجرة بالذاكرة الوطنية وبيع الآثار، يقول مخاطبا كاراس رئيس المافيا: "الواقع، سيد كاراس، قدّمت لك نماذج ممّا عثرنا عليه مؤخّرا من تحف وآثار نادرة في القصرين وسببيلة، ستكون تلك المنطقة وجهتنا الجديدة... لا خوف، لا خوف، بالطبع، السلطة الآن تحميننا... فعلا"¹.

قول يدلّ على ما رافق انبثاق الثورة التّونسية من صعود ميلشيات مسلّحة وتنظيمات إرهابية ما برحت تعوّل في دعم مكانتها الاجتماعية ووجهتها السياسية على تهريب الآثار، باعتباره يشكّل مصدرا من أهمّ مصادر تمويل أنشطتها وتوسّعها الإقليمي، فضلا عن سلوك بعض تلك التنظيمات إلى تدمير المعالم الأثرية بدعوى بدعيّتها وحرمتها ومخالفتها للسنن، شأن تنظيم "القاعدة" وحركة "طالبان" في التعامل مع المواقع الأثرية في أفغانستان، حيث قامت الأخيرة بتدمير المعابد الأثرية البوذية في عام 2001، وهو ما لا ينفصل عن عمليات الاستهداف الطائفي للمساجد الشيعية والسنيّة في مناطق الصّراعات الأهلية، واستهداف تنظيم "داعش" للمراقد الشيعية والمقامات المقدّسة في سوريا وبعض المساجد الأثرية، فضلا عن تضرر بعض المنشآت والمواقع الأثرية من عمليات القصف الكثيف في سوريا والعراق واليمن وليبيا.

4-4- الدلالة الجنوسة (الجندر):

تعالج هذه الدلالة موضوع الاختلاف وتحاول الإجابة عن أسئلة عديدة، منها: ما هذه الهوية التي تظهر حين يكون السارد رجلا أو امرأة؟ وما علاقتهما بمؤلف الرواية؟ وإذا كانت الهوية الروائية تنتج في عالم متخيّل، فهل هناك فروق أساسية بينها وبين الهوية في العالم الواقعي؟ ثمّ المرجعية التي تحيل عليها الذات حين نريد أن نتصوّرها؟ هل هي مرجعية العالم الواقعي أم مرجعية العالم المتخيّل؟ وإذا كان المؤلف ذكرا والسارد أنثى أو العكس: فهل يمكن تجاوز هذا التّعارض الجنوسي؟ وكيف تتحوّل الذات الواقعية لذكرٍ إلى ذات تخيلية أنثى؟ هذا إذا كان هناك تحوّل أصلا، هل يمكن أن تنشئ الذات الواقعية ذاتا متخيّلة؟ وما طبيعة الحبل السري الذي يصل بين الذاتين؟ وهل يمكن الإمساك بالذات وفق آليات غير آليات التحليل السردية؟

وبالتكّاء على هذه الأسئلة تتأكد الدلالات الخاصة للجسد عند نؤة انطلاقا من الدور المهمّ الذي بات يقوم به بوصفه منطلقا خاصا للشعور بالتمايز والاختلاف، وتشكيل هوية الذات، لاسيما بعد أن ظلّ الجسد هو المسؤول عن تحمّل القيم من وجهة نظر المجتمع، وأصبح معادلا موضوعيا للهوية الفردية من وجهة نظر النساء، مما مكّن الفكر الذكوري المهيمن من اختزال أبعاد المرأة في جسدها. وإذا كان الصراع الاجتماعي قد تركز على الجسد عبر محاولة السيطرة عليه رمزيا أو ماديا بهدف إخضاعه، فإنه قد تحوّل إلى ساحة صراع بين المرأة والرجل على امتلاكه، الأمر الذي جعله يحمل شفراته الخاصة وفقا لإستراتيجية الأهداف التي ينطلق منها كل من الرجل والمرأة في علاقته مع الجسد ورؤيته إليه. فجسد نؤة يختزله الغريب

1- محمد عيسى المؤدّب، جهاد ناعم، مصدر سابق، ص 196.

في بعديّ الإمتاع والتّسلية فقط، في حين ترتقي به نوة لتجعله مصدر إشعاع، بأبعاده الفكرية وحمولاته الرمزية والإنسانية والأخلاقية، على الذات الفردية وعلى محيطها الأسري، في آن.

إذ لما كانت المرأة بعيدة أو مستبعدة عن التعبير عن صياغة تلك المفاهيم والرؤى والمواقف المؤسّسة للوعي بالجسد عند المرأة التي كانت تجسيدا للرؤية الفكرية للأخر/ الرجل إلى جسد المرأة وموقفه منه، حيث تم اختزال وجودها وكيانها كله في جسدها الذي أضحى رمزا لضعفها ودونيتها وخطيئتها، فقد سعت الحركة النقدية النسوية جاهدة قبل كل شيء إلى تكريس حق المرأة في استرداد ملكيتها لجسدها أولا، والحرص على إعلاء قيمته وجعله منبعا ثريا لبلاغة الاختلاف، ولذكاء المرأة وإبداعها بشكل تفتكّ المرأة معه ثقمتها بذاتها.

5- خاتمة:

الرواية التونسية الحديثة هي – في وجيز عبارة - بحث عن الإنسان، وحفر في أبعاده العابرة للكيانات الفيزيائية المادية وحتى النّفعية البراغماتية أي الغائرة في أعماق أعماقه الإنسانية الانفعالية، والعاطفية الوجدانية والتّخييلية، في محاولة لوضع الإصبع على صورة للذات في وجودها النسبيّ الدينامي أي التقاطها في حال تقلّباتها وتحولاتها، ونضوح تجربتها ودورانها مع دوران الحدثان، وتغيّر السياقات الواقعية المرجعية والتّخييلية الروائية والتلفظية اللّسانية. ومن هنا، يمكن القول: إنّ الرواية التّونسيّة استطاعت أن تعبّر عن هذا القلق الإنسانيّ الكبير، وكذا عن رغبة جموح في الارتقاء بالإنسان إلى هويّته باعتباره إنسانا وفي هذا يكمن الإبداع الحقيقي وتتجلّى دقائقه وتخريجاته وطرائفه. ولعلّ الهدف المؤمّل تحقيقه من وراء ذلك هو جعل القارئ يسعى إلى اكتشاف هويّته وإعادة بنائها وكلّما كانت قابليّة هوية النّاس للانفتاح على الآخرين شاهقا ممتدا، ومنسوب تهيّئها سامقا، واستعداداتها الكامنة وافرة، كانت هويّة دقيقة وملائمة، فالهويّات في عالم اليوم أصبحت تنزع نحو الكونية، بعيدا عن النزعة المناطقيّة والقومية والجهوية، فهي إنسانية متعالية بطبيعتها وأصل تكوينها ما لم تداخلها أو تتقحّم مجالها عصبية الأديان أو الأعرق أو القوميّات، ولنا في ما أبدع ديستوفسكي وماكسيم غوركي خير دليل، وهما يحملان ويوثقان أنات الأمم المقهورين والمطحونين والمدحورين عبر العالم.



المصادر:

- 1- بن إسماعيل، مختار، حبيبة بنت الرحبية، تونس، دار الاتحاد للنشر والتوزيع، 2019.
- 2- بن إسماعيل، مختار، كاف الواد، تونس، مطبعة فن الطباعة، 2017.

المراجع:

- 1- براهيم (عبد الواحد)، مرايا متناظرة قاموس ذكريات، تونس، دار يحنون للنشر والتوزيع، 2016.
- 2- الخربوطي (على حسن)، الإسلام وأهل الذمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 1969.
- 3- طرشونة (محمود)، المعجزة، تونس: ديميتير، طبعة أولى، 1996.
- 4- المؤدّب (محمد عيسى)، جهاد ناعم، تونس، زينب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017.
- 5- المسكيني (فتحي)، الهجرة إلى الإنسانيّة، الرباط: منشورات الاختلاف، الطبعة أولى، 2016.
- 6- المطوي (محمد العروسي)، التوت المر، تونس، الدار العربية للكتاب، 1967.
- 7- الواد (حسين)، روائح المدينة، تقديم صلاح الدين الشريف، تونس، دار الجنوب، الطبعة الأولى، 2010.
- 8- -Lévinas (Emmanuel), *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1961).
- 9- -Talcott (Parsons), *Social systems and the evolution of action theory*. New York: The Free Press, 1977.
- 10--Todorov (Tzvetan), *Les catégories du récit littérature/ communication*, 5 n.8 Ed. point.1966.
- 11--Watier (Patrick), 1996, « *La compréhension dans les sociologies de G. Simmel et de M. Weber*», J.-M. Baldner, L. Gillard (éd.), *Simmel et les normes sociales*, Paris, L'Harmattan.

تمثيل انحدار الوعي الاجتماعيّ
في قصة «واریس» للقاصّ عمار بلحسن

Represent the decline of social consciousness
in “Warris!” by Amar Belahcen

أ. د. مصطفى ولد يوسف

جامعة أكلي محند أولحاج
الجزائر

ouldyoucefmustapha@gmail.com



تمثيل انحدار الوعي الاجتماعي في قصة «واريس» للقاصّ عمّار بلحسن

أ.د. مصطفى ولد يوسف

الملخص:

في قصة «واريس» محاكمة علنية للمثقف الانهزامي الظرفي، وتهجم على الأنساق الثقافية المبتورة من العقل المتأمل والحداثة المعطلة، وسط حضور مقلق للسلوكيات الطباعية والشاذة المعيقة لبناء مجتمع المواطنة، بسبب صياغة المنظومة الحداثية في عجلة مفضوحة، لم تراع فيها التدريجية في إعادة برمجة الذاكرة المجتمعية المثخنة بالفواجع والانكسارات، وإكراهات الحاضر العرفي. الكلمات المفتاح: الذاكرة الجمعية- أزمة الوعي الاجتماعي- الهامشي- المثقف الظرفي.

Abstract:

In “Waris” tale, there is a public trial of the temporary intellectuals and an offence against irrational cultural systems within troublesome and natural behavior that hinders the setting of a modern society. This is due to the rapid-bad appearance of a modernization system which has not taken into account the gradual rescheduling of the social memory, a memory full of calamities, disappointments and factual coercion.

Key words: collective memory social awareness crisis marginal situational educated

1- مقدمة:

لا تخفى على عين الباحث المرجعية الحدائنية للقاصّ والأكاديمي "عمّار بلحسن"* الذي اشتغل على علل المجتمع الجزائريّ، والمثبّطات التي تحول دون تحقيق نهضة حدائنية حقيقية؛ فقد كانت مساجلاته تدور حول ما وراء الواجهة التي تخفي انتكاسات مجتمع يبحث عن تفسير أوضاعه الشاذة في التعاطي مع الواقع الذي تتنازعه الرجعية والحدائنية، ودور المثقف، باعتباره منارة، وإن عجز عن الاسترسال في تحذيراته في محيط يعادي "الانتلجنسيا الحية" *intelligentsia dynamique*. في القصّة أشكال الوثبة الاجتماعية المناقفة في غياب الثقافة التنويرية ومصارحة الذات، لذلك تعامل القاصّ مع موضوعه كتعامل الجراح مع أكثر من ورم لإنقاذ المريض، لإيقاف هذا الانحدار الرهيب للقيم الإنسانية، مع تنامي الواقع المادي وحمولته الاقصائية على حساب التوازن السيكو اجتماعي للأفراد الذين ترعرعوا في ظلّ خطابات دعائية وشعبوية، لبناء مجتمع اشتراكي عادل، فكان سؤال العلة وفكّ كنه العلاقات في سردية تراجمية، عنوانها نفي الوعي بأشكاله المتعددة.

2- حمولة بدايات التردّي في غياب الوعي الحدائيّ الحقيقيّ:

الكتابة لدى القاصّ الجزائري "عمّار بلحسن" استفاقة للوعي الاجتماعي على موضوعات حساسة، توضح مدى المحايثة القائمة بين الموروث الماضي، بحمولاته السلبية والايجابية، والرّاهن اليومي القائم على تجاوز الاسترجاع لبناء صرح الحاضر والمستقبل دون نفاق اجتماعي.

في قصّة «واريس» يتعايش الممنوع مع المسموح، حيث مواقع الاختلاف والتضاد تفرز مشاهد التّيه، ويختبر المجتمع في الفوارق الذّهنية والطّبقيّة الشاسعة بين المتعلّم المتحرّر، والمحافظ الضائع، وبين الغني الفاره والمعدم الهامشي، فيتشكل الوعي الرافض والمندد بالمجتمع الذي يقدم صورة الانسجام كواجهة، وهو مهالك، يعيش يوميات الانحدار وبالتالي تصبح الكتابة مستخرجا لهذا المتخيّل الزائف، المؤسس لنجاح المنظومة الاشتراكية التي انخرط فيها الكثير من المثقفين، ليحلّ محلّه الواقع الحقيقي والمتردّي، المغيب في مخيال الإنسان الجزائري «...الجلوس في مقهى (السرور) مع المخلوقات الأنيقة التي تمارس هواية تقطيع لحم البلد»¹، ثم يضيف قائلاً: «ينسحب النمل المزرکش نحو محطة الحافلات، نحو الأحياء»².

إننا أمام نصّ يستحضر الرّاي ذاته بصورة عفوية، منطلقا من الملفوظ السردّي الرئيس: «كنت أفكر في (واريس) المجنونة التي كنت أخرج معها كما يقول أولاد البلد»³، ثم يتمدّد هنا الملفوظ السردّي عبر فروع

* قاص جزائري وأكاديمي في علم الاجتماع، من مواليد 1953 ببلدة امساردة ولاية تلمسان وتوفي عام 1993 من أعماله القصصية: حرائق البحر أصوات، وفوانيس؛ وعد من الأقلام الواعدة في الإبداع القصصي لولا رحيله في عنفوان شبابه.

1- بلحسن، عمار، فوانيس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1991، ص19.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 17.

سردية مشكلة لمجموعة من اللوحات التّوجيّهية والحميميّة intimistes "تشتغل الذات النوعية فيها على محورين، هما:

1-2- التّمثيل العاطفيّ والجنسي:

في هذا المحور يبدو أنّ القاصّ يكتب «أنطولوجيا العشق»¹، فعبّر أفعال وسلوكات «أحميدة» و«واريس»، يتمّ تخصيص المقاطع السردية بإنتاجيّة لفظيّة صريحة «احتمت بي واحتضنتها... وارييس نجمة مشعّة على كتفي تسير مجروحة بالعشق واللحظات المفرحة...»² وفي موضع آخر يقول: «كانت الغرفة صغيرة وساخنة، شدتها إلى صدري الممتلئ... وبدأ جسي يحك جسمها...»³، ثم يضيف قائلاً: «...وسدت كتفي...مارسنا الحب، جسمين محمومين وملتهبين كجسد واحد بركانيّ في ذلك الليل الموغل في ظلمته...»⁴.

في هذا التّمثيل العاطفي والجنسي تتوالى المشاهد الوصفية المكثفة حميميا، وهي تعكس لحظات هروب السارد من جدية الواقع وقهره اليوميّ، وقد ارتقت لغة السارد من المنحدر اللفظي الساقط والمبتذل إلى لغة مجازية واصفة، تنمّ عن خصوبة الخيال، والحسن الجمالي للوجود «...أراك تتشققين وتتناثرين شظايا، كيف سأجمعك؟»، فهذه اللوحة الوصفية تنسف الأفق المنتظر، يجد القارئ نفسه أمام لغة غير صادمة، تفعلّ مصادر خياله ليصل إلى ما رمى إليه السارد، من تعال جمالي، وثمة تتمظهر اللغة ككائن محايد وشفاف، لا تنزلق إلى السوقيّ "vulgaire" ولا تبحث عن إثارة شهوة المتلقي، وإنّما استمالة ألقه الخيالي الرّاكد.

وقد تنوعت مثل هذه اللوحات الوصفية القائمة على مبدأ التّعريض كما في قوله: «المرأة غشاء إذا انفرط انفرطت، أصبحت مدينة مفتوحة لكل غاز...»⁵، وفي موضع آخر: «قالوا شرف المرأة كعود الكبريت لا يولع إلا مرة واحدة»⁶، ويقول أيضا: «أمّا جسمها وروحها فكانا غابة مفتوحة وأنبهاً من المياه الحيوية وأشجارا ذات فواكه كثيرة»⁷، فتحوّل هذه اللغة التّعريضية المشوقة مجازاً من وصفية حسية إلى وصفية حجاجية، تؤرخ للأثوي والحرمّان، عبر حوار متعال عن المبتذل، ليغوص في إشكالية العلاقة بين المرأة والرجل في المجتمع الجزائري، حيث مازال الإرث الماضي ينظر إلى المرأة على أنّها مجرد كائن للمتعة أو بالأحرى غرض "objet"، وبالتالي فمجالها الحيّاتي ضيق، تلاحقها الجريمة حتى ولو كانت ضحية: «قسموا جسد المرأة

1- صالح، فخري، في الرواية العربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009، ص 64.

2- بلحسن، عمّار، قصة وارييس، ص 19.

3- المصدر نفسه، ص 23.

4- المصدر نفسه، ص 26.

5- المصدر نفسه، ص 27.

6- المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، ص 26.

إلى مناطق محرمة ومناطق منزوعة السلاح... تفو على شرف معلق في خرقة... وارييس أعذريني، أنا ابن تاريخي، ابن من قطيع محكوم بسلاسل الماضي...»¹.

من الواضح أن التمثيل العاطفي والجنسي مجال تنازع ثقافي وسيكولوجي يصل مداه إلى استفزاز عقل المتلقي عبر موضوعات وصفية، ينتهي باستحضار نصّ شعري أقل ما يقال عنه إنه مكوّن انفعالي تجلّى في الاستخفاف والتّهمك، وفي الوقت نفسه والاستهجان²، وهذا المقطع دليل على ذلك:

بيم... بام... بووم

اليوم عرس... كاد يلاك مرسيدس فيلاتو

كسكسي بدم ساخن...

بيم... بام... بووم

القاضي يسمع... القاضي يمسح

بيم... بام... بووم

انتهى هتك العرض!

فهذا المقطع الشعري الذي يتنازعه الضحك والاستهجان صريح في تصوير وضعية المرأة/ البضاعة وفق الموروث الذكوريّ العربيّ الرجعيّ والبائد «... في روجي عواصف، كان الجيل المخضرم الذي أنتهي إليه جيلا رأسه في قرى مسيردة ومشربة والأرياف، وأرجله في مدن وشوارع بعيدة تقول لي: «نحن منتوج التاريخ»³. لا ريب أنّ هذا المسار الاستهجاني يحمل في طياته تردّيًا ثقافيًا وقصورًا في معالجة موضوعية للحاضر الاجتماعيّ المتغيّر باستمرار، وضبابية الأفق في مجتمع لم تتضح معالمه بعد، لا يريد أن يسمو عن المادة والنظرة الدونية تجاه المرأة كبضاعة لا كرمز.

2-2- التمثيل الطبقي والإيديولوجي:

في القصة مسألة عن مصير النظام الاشتراكي الذي لم يعد يستهوي الخطاب السياسي، فمن خلال بناء المحتوى السردّي للنصّ لمسنا اختلالات اجتماعية في يوميات الإنسان الجزائري، تجلّت في تنامي الفوارق الاجتماعية، وفي انتشار قيم التفسخ الأخلاقي والفسل في كسب رهان الحداثة: «... كنت في حانة جميلة هي (البرستول)، تقع في دائرة تقاطع فيها كل شوارع المدينة ساحة (فانون)... وشرفة المقهى الثري الكبير (تيمقاد) أين يتفخخ بضع من أرباب وأسياد المحلات التجارية الكبيرة، وشباب متأنقون ينتظرون عاهرات من نوع راق، ويدخنون سجائر (كرافن) و(مالبورو) عادة»⁴.

1- المصدر نفسه، ص 28.

2- ينظر: محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 2012، ص 87.

3- بلحسن، عمار، قصة وارييس، مصدر سابق، ص 28.

4- المصدر نفسه، ص 17.

عبر وصف الفضاء يتجلى التمييز الطبقي السلبي بين فئتين، فئة تمارس طقوس القيم المتردية في فضاء عادي وفقير، يستقطب الهامشييين، وفئة تمارس القيم نفسها في فضاء غير عادي وثيري يستقطب الأغنياء، وكلا الفضاءين سيان بالنسبة إلى الراوي، لأنّ الواقع مبتور من الأفق في ظل تنامي خطاب الظل والدسائس على حساب خطاب الصراحة والمكاشفة؛ كما اتخذ الفاصل من تقنية المتقابلات التي يتحكّم فيها التشابه أداة يراد منها الخروج بالغامض إلى مستوى التجلي والمفهوم في الأذهان¹.

ويتواصل خطاب المتقابلات في عرضه لمشاهد المرارة والضيق الاجتماعي، فمن جهة نجد الناس العاديين الذين فقدوا البوصلة «... في مدينة فقدت أجواءها وأولادها، يمشي فيها العباد بلا جدوى، قطع وحوافر...»²، ومن جهة أخرى أناسا أنيقين يحتفون بضيق البلد: «... الجلوس في مقهى (السرور) مع المخلوقات الأنيقة التي تمارس هواية تقطيع لحم البلد وتشحذ منشارها في كل شيء على حكايات الحلم ببلدان بعيدة...»³.

عبر الخطاب المتقابل «discours réversible» يتضح مدى الضرر المادي والمعنوي لمنظومة سياسية حاولت مأسسة مجتمع وفق النموذج الاشتراكي، وتبين في مراحل تجسيده أنّه طرح سياسي مفلس أكثر منه ترسيخا لفلسفة جديدة تزيح تناقضات المجتمع الذي هو في حالة نقاهة سيكولوجية وسيكولوجية بعد خروجه من حرب ضروس، فكان العبث بالقيم الأصلية المتوارثة عبر خطاب سياسي في ظاهره طموح وأفق مغر، وفي باطنه خروقات تنم عن عدم قابليته للتنفيذ، ومن ثمّة وقع الفرد الجزائري في الشّتات الثقافي والهوياتي وعصابية مزمنة «névroses sévères». حيث يعمل أشياء يبدو كما لو أنّه عملها عن وعي وحرية، ولكن إذا سألتها، وجدته غير واع بما فعل⁴. ويتضح ذلك مثلا في هذا المقطع: «لا شيء. فقط بشر، قطع مزركش يتدفق من كل الجهات في شوارع فقدت حيوتها، شباب ريفي غزا الجامعة، رجال يلاحقون عاهرات نواحي البريد، وجهة البحر بسيارات فارهاة بارات وحانات فقيرة تقدم البيرة الوحيدة في البلد... عمال منهكون ينتظرون الحافلات المتهدجة نحو الأحياء الشعبية، نسوة وعجزة وعاطلون جالسون على مدرج البلدية والمسرح»⁵.

إنّ وعي المظهر أو السلوك اليومي ينبئ عن المجتمع التائه لجسامة الانهيارات النفسية والقيمية. لقد قضت المنظومة الاشتراكية على الإقطاعية الموروثة عن العهد الاستعماري، وأسهمت في بناء الإنسان تعليما لا ثقافة عبر إسقاطات مناهج تربوية سعت إلى التلقينية، لا إلى كيفية تشييد التحليل

1- ينظر: محمد معتصم، بنية السرد العربي، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010، ص 102.

2- بلحسن، عمار، قصة واريس، المصدر نفسه، ص19.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- C.G. Jung، essai d'exploration de l'inconscient traduit: laure deutschmeister, édition robert Laffont, 1964 paris, France.

5- بلحسن، عمار، قصة واريس، المصدر نفسه، ص 25.

الموضوعي، وعجلت في تقديم البديل عن الماضي عبر مقاسات معرفية وحدائية لا يمكن لمجتمع خارج التفكير المهيج أن يستوعبها جراء محدودية التسيير الإداري و التراكم المعرفي، فكان نتيجة ذلك ظهور إقطاعية جديدة مرتبطة بالسلطة، تمارس نفوذها خفية، متسترة بالخطاب السلطوي الرسمي، ففقد الكائن الجزائري كلّ فعالية في إنجاز المنتظر منه، لأنه غير معدّ بالشكل الجيد، فتباينت الردود، حيث سعى بعضهم إلى تكييف وجوده مع الخطاب الرائج المعادي للإرث الماضي عبر ضرب كل القيم المتعارف عليها اجتماعياً، وسعى بعضهم الآخر إلى الدعوة لحفظ الأصول، فكان الصدام بين الحدائي اليساري الاشتراكي الحامل لمشروع الحداثة صورياً عبر سلوك أرعن نشاز في أغلب الأحيان، والمحافظ اليميني المتطرف الراض لكلّ سجل حول ما هو حدائي وما هو طائشي.

3- المثقف ومكاشفة الانحدار القيمي:

مارس الراوي، باعتباره شخصية مثقفة، مكاشفة صريحة لانحياز المشروع الاشتراكي في تحقيق العدالة الاجتماعية، وبالتالي كانت الخيبة، وتحوّل كلّ شيء إلى انكسار نفسي، وانحطاط وعفونة في الواقع: "لا شيء، فقط بشر، قطع مزركش، يتدقق من كل الجهات في شوارع فقدت حيوتها... مدينة بلا مذاق يدور فيها الناس بحثاً عن هنية فرح..."¹، ونظراً إلى الإدراك الإنساني لدى الراوي المتسم بالنضج الاجتماعي والسياسي، فقد شعر بحالة اغتراب، فكان الملجأ الاحتماء بالمرأة/النّجاة في تصريف حالة التآزم الوجودي الملازمة له: "وأنا كنت أهرب إليها... مع (واريس) كانت وهران تختفي لتصبح هذه المرأة مدينتي..."، ويضيف "هذه المرأة تنقذني من الليل... المرأة بحر الكون الذي لا ينتهي... حنانه وزبده وخيراته، ممجداً للبحر والنساء!"²، هذه المرأة المنفتحة على العالم، والحاملة للرداء الحدائي مازالت مقهورة نفسياً، فالقمع يبدأ بالمرأة وينتهي بأسر المجتمع بأكمله"³. فهي إذا مجرد ملجأ حميمي، ومن ثمة فهي فضاء أنثوي يتحرّر الراوي من الرؤسب اليومية المتمثلة في إكراهات الحياة المملّة لعجزه عن التغيير، لأنه لم يسلم من تلك المنظومة السائدة: «أعجبتني قصة شعرها وجسمها الممتلئ الأملس ونظارتها..."⁴، ففي حديثه مع (واريس) يتمدد فضاء الذكورة على حساب فضاء الأنوثة للمتعة، والراوي بدوره، على الرغم من إدراكه الإنساني العالي، يسقط في فخ نداء الجسد الماضي الذكوري "... لكن وارييس أعذرتني! أنا ابن تاريخي، ابن من قطع محكوم بسلاسل الماضي..."⁵.

يكشف الراوي عن الكبت الاجتماعي، والمتمثّل في عجزه من تجاوز ماضٍ مظلم يلازمه، ويمنعه من اختراق عوالم حاضرة، فيغترب في منفى استباحة المحظورات كالشرب، والرّقص في الملاهي منهزماً، وهو

1- بلحسن، عمار، قصة وارييس، المصدر نفسه، ص 25.

2- المصدر نفسه، ص 20.

3- ينظر: محمود محمد أملودة، تمثيلات في السرد العربي الحديث، عالم الكتب الحديث، اربد الأردن، ط 1، 2010، ص 161.

4- بلحسن، عمار، قصة وارييس، المصدر نفسه، ص 21.

5- المصدر نفسه، ص 23.

يتظاهر بأنّه مناضل الحداثة، وهو في حقيقة الأمر يستنسخ سلوكات رجعية، وابتلع زيف الخطاب السياسي، فيتحوّل العبث إلى مؤشّر إنذار لمجتمع لم يخرج بعد من نظام الوصايا التاريخية والسياسية، فيمارس حقه في تعاطي العبث فقط، دون التفكير في بناء ذاته، بعيدا عن المعيارية الفجة؛ فكان المثقف الإشكالي الأكثر تبرّما من تحكّم منظومة قيمية ثابتة في المجتمع، وتتجلى هذه المنظومة في الأعراف... ويتم قياس المستجد بمدى قربه أو ابتعاده عن العرف¹.

إنّ الرّأوي باعتباره مثقفا وحاملا لمشروع الحداثة يعترف بعجزه عن إلغاء هذه المنظومة العرفية بوصفه امتدادًا لها: «واريس اعذرني أنا ابن تاريخي... أعرف أن المسألة عبث في عبث، لكن الأغلبية هكذا...»²، ففضح المتخيل السردى نكوص المثقف في مواجهة زيف السلوك الاجتماعي، لأنّه فاقد للثقة في وجوده الفعلي لا الشكلي فقط، يستثمر في الأوهام، فيتباكي على أتفه الأمور: «ماذا عساها تقدم لرجل صغير مثلي لا يملك سيارة ولا شقة...؟ كنت مواطنا من ذلك العرق الذي يعيش مع الكتب والجرائد...»³.

هذا التّباكي مردّه عدم اتّضح الرؤية لدى المثقف، وحرصه الشّديد على عدم التّصادم مع المرجعيات السياسية أو العرفية القائمة، والاكتفاء بالتعليقات والاستغراق في المقاومة السلبية، وإبداء الشكوك في كلّ شيء، مع الإقرار بالعجز: «رجعت إلى القطيع، حاملا عفونة الجيل، كان رأسي عاصفا بتناقضات، ومناهات تمامًا كالآخرين»⁴، وبالتالي لا يتم تصحيح الوضعيات المفترزة لهذا الانهيار.

4- استراتيجية الإخفاق المبرمج:

تقوم استراتيجية الخطاب السردى الثقافي في القصّة على وضع المرأة في المجتمع الجزائري على أنها مشيئة، رغم المنجز التعليمي المحقق في البلاد، وارتقاء المرأة وظيفيا، الذي لم يشفع لها، فظلّت أسيرة المحيط الاجتماعي الذي وإن حقّق انجازات مادية- يخضع إلى الفاعل العرفي، ليجد الأنا المتلفظ نفسه في حالة عجز واستسلام، رغم "البرنامج السردى الثقافي الملحق programme narratif culturel annexé"، الذي سعى عبره القاص إلى ترسيخ أفكار منددة بقمع المرأة وحصار طموحاتها: «...بعد أيام، لم أعد أرى فيها وارييس. أحببتها ولكن لا أستطيع الزواج بها... كان الجيل المخضرم الذي أنتهي إليه، جيل رأسه في قرى مسيردة ومشرية (أسماء القرى) والأرياف، وأرجله في مدن وشوارع بعيدة يقول لي: «نحن منتوج التاريخ»⁵.

إنّه اعتراف صريح بالتباين الثقافي بين الأنا المتلفظ والناس أو العوام، فالمثقف مازال أسير الذهنية العرفية، والمجتمع التقليدي؛ وبعيدا عن وعي الوثبة الحضارية، والمدينة في بنيتها السيكلوجية العميقة،

1- ينظر: محمود محمد أملودة، تمثيلات في السرد العربي الحديث، ص 205.

2- بلحسن، عمار، قصة وارييس، المصدر نفسه، ص 28.

3- المصدر نفسه، ص 25.

4- المصدر نفسه، ص 30.

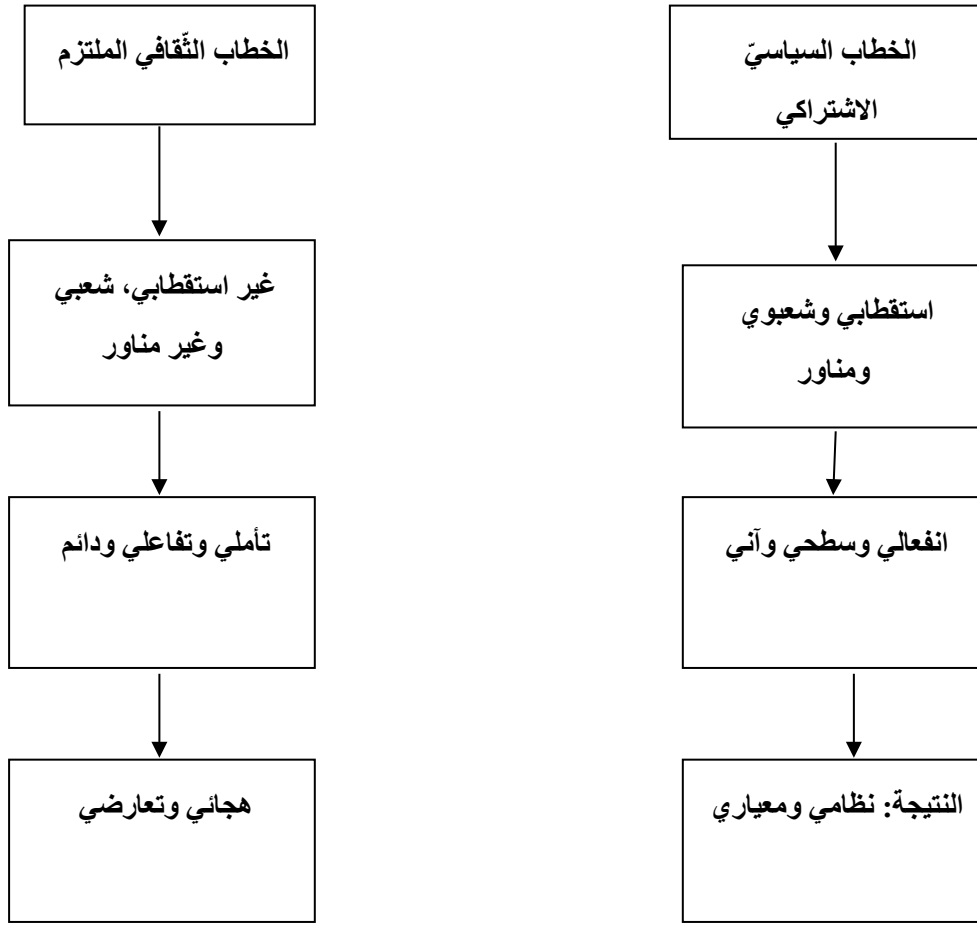
5- المصدر نفسه، ص 28.

فالإنسان الجزائري ابن الرّيف، حتى لو كان مثقفا، فحضور الموروث السلي لا يبشّر بتحقيق الحداثة في الأفق، وهذا مؤشّر على حالة الثبات على مستوى البنية الذهنية، الملفوفة في استعراضات الحداثة عبر سلوكات منافية لأداب العرف، كتعاطي الخمر والاختلاط، والتحرّش الجنسي: «شربت كثيرا انخطفت... رأسي يدور... انسلت من بين الأجساد المتراصّة وخرجت...»¹.

تتأكد في ثنايا القصة صفة التّنديد بالمتقف الذي بايع الحداثة في تمظهراتها الحسيّة أو المادية، ولم يطوّر الفعل الثّقافي ليتحوّل إلى مشروع فكري ومعرفي، يستأصل جذور الرّجعية والظلامية، عبر تكريس قيم الحداثة، وعدم الانجرار وراء مشاريع تعاكس حركة التّاريخ والمجتمع، وسياسات التغريب من خلال وضعيات سلوكية مشينة، فنجاح المثقف مرهون بإعادة برمجة الذاكرة المجتمعية، وعدم تغييب ما هو إيماني خالص، لا يتعارض مع القيم الإنسانية النبيلة، وإحلال الخصوصية الثقافية والسلوكية الضّامنة للهويّة الثقافية، مع نقد خطاب السّلطة الذي لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون منسجما مع خطاب المثقف، باعتباره آلية استقطاب جماهيري فقط، ولا يؤمن إلا بالتّفاق السّياسي، وهذا مشروع في ظل التّنافس السّياسي. أمّا خطاب المثقف، فيتأسّس على المصادقية، وغير مناور، يقوم على معاداة التّراجع والنكوصية، ويصاحب المجتمع في أزماته المتجدّدة، كاشفا العلل الاجتماعية دون تملّق أو تعالٍ.

1- المصدر نفسه، ص 24.

وكل هذا مجسّد في الترسّيمة التّالية:



5- خاتمة:

من النتائج التي توصلنا إليها أنّ المبدع عمّار بلحسن قد أدرك مدى جسامة انهيار أفق المثقف الجزائري، وانهزاميته أمام اضطراب المشروع/ الحلم في بناء الإنسان الجزائري/ المواطن وتحويره، ليبقى مجرد هيكل مجدول في خطاب شمولي، وفي ظل تنامي الرجعية وسلطة الإقصاء يقف المثقف مشدوها ومنحرا أمام هذا الوضع المتأزم، وبالتّالي فهو يبحث دائما عن المبرر الثقافي لينتشل ذاته في غياب الملموس الحضاري، ومن ثمّة يخرق أفق التّوقع لديه. وقد ورد كلّ هذا الركام الموضوعاتي بلغة راقية تحتفل فيه الكلمة بصدق الشّعور.



قائمة المراجع:

- 1- بلحسن، عمّار، قصّة وارييس، فوانيس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1991.
- 2- بلحسن، عمّار، فوانيس، مجموعة قصصية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1991.
- 3- أملودة، محمد محمود، تمثيلات في السرد العربي الحديث، عالم الكتب الحديث، أريد الأردن، ط1، 2010.
- 4- صالح، فخري، في الرواية العربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009.
- 5- العمري، محمد، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012.
- 6- معتصم، محمد، بنية السرد العربي، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010.
- 7- Jung, C.G , essai d'exploration de l'inconscient traduit : laure deutschmeister, édition robert Laffont, 1964 paris, France.

**مداخل إلى العلاقة بين المرويّات والمرجع التّخييليّ
في رواية 'اللّجنة' لصنع الله إبراهيم**

**Introductions to the relationship between narrations and
the imaginary reference in the novel "The Paradise"
Ibrahim Saan alla.**

د. بلقاسم مارس

**المعهد العالي للعلوم الإنسانية بمدنين
تونس**

maryem201119@hotmail.fr



مداخل إلى العلاقة بين المرويّات والمرجع التّخييليّ في رواية "اللّجنة" لصنع الله إبراهيم

د. بلقاسم مارس

الملخص:

نروم من خلال هذا البحث الموسوم بـ "مداخل إلى العلاقة بين المرويّات والمرجع التّخييليّ في رواية "اللّجنة" لصنع الله إبراهيم" ربط "التحليل البنيوي بما يفتح عليه الأثر من معان موصولة بمراجع متباينة وبمقولات معرفيّة ونقدية تتقوّ الأثر القرائيّ وجماليّات التلقّي. إنّ مسألة العلاقة بين الخطاب القصصيّ بإعتباره خطاباً تخييلياً وإحاليّاً، ومفهوم البنية وهيئة تشكّلها فيه، تبدو على قدر كبير من الأهميّة، لما يمكن أن يُحدثه تنوع الخطاب المرجعيّ- من خلال طرق تشكّله - في بنية الشّكل من تغيّرات شتى تؤديّ في كثير من الأحيان إلى ضُعفها وترهّلها كما في السرد السّير ذاتيّ، لا سيما إذا افترضنا مع يُمى العيد "أنّ الشّكل ناطق بالدلالات بل واعتبار الجماليّة ماثلة في نظام التركيب اللغويّ نفسه. لذا فإنّ غاية هذا البحث تستهدف الخطاب المرجعيّ المتخيّل في المقام الأوّل، وأثره في بنية الشّكل القصصيّ خاصّة ما يتعلّق بالحبكة القصصيّة.

الكلمات المفتاحية: المرويّات، المرجع التّخييليّ، التلقّي، الخطاب القصصيّ، الخطاب التّخييليّ.

Abstract:

Through this research entitled Introductions to the relationship between narrations and the imaginary reference in the novel “The Committee” by San’ Allah Ibrahim,” we aim to link “structural analysis with the meanings that the work opens up to which are linked to various references,” and with cognitive and critical statements that trace the reading effect and the aesthetics of reception. The issue of the relationship between the narrative discourse as an imaginary and imaginary discourse, and the concept of the structure and the body that forms it in it, appears to be of great importance, because the diversity of the reference discourse - through the ways in which it is formed - can bring about various changes in the structure of the form that often lead to its weakness. And its slackness, as in the autobiographical narration, especially if we assume with Youmna al-Eid that the form speaks the semantics, and even the consideration of the aesthetic is present in the system of the linguistic structure itself. Therefore, the purpose of this research primarily targets the imaginary reference discourse, and its impact on the structure of the narrative form, especially with regard to the plot.

Keywords: Narratives, imaginative reference, reception, narrative discourse, imaginary discourse

1- تمهيد:

ننظر إذًا، في الإحالة المرجعية في رواية "اللجنة"¹ لصنع الله إبراهيم وعلاقتها بالنص القصصي، والكيفيّة التي تتشكّل بها لتستوي الأحداث القصصيّة منجزّة، فيعمل السرد على تقطيعها وفصلها عن بعضها البعض من خلال العمل على تعطيل مسار القصّ وإبطائه بمختلف التّقنيات القصصيّة الأخرى، بدرجة يُصبح معها تنامي الخطاب المرجعيّ هو المركز والخطاب السردّي هو الهامش. أيّ تهميش السرد والإغلاء من مكانة المرجع (Réfèrent) وهو بصدد التّشكّل والتّنوّع في هيئات تخييليّة شتى. على أنّنا نقصد ههنا بالمرجع ما قد يحيل عليه النصّ القصصيّ من كائنات مثل الشّخصيات والأمكنة والأزمنة أيّ المراجع القائمة في الواقع التّاريخيّ خارج نطاق اللّغة بحسب عبارة شارل كريدلار (Charless W. Kreidler).

إنّ الحديث عن الخطاب الإحاليّ (المرجعيّ والنصيّ) هو حديث ملتبس بالتّخيل السردّي كما يشكّله التّخيل المرجعيّ بإعتباره من «العناصر البانيّة للفضاء». وهو أيضًا حديث متّصل بما هو خارج النصّ وبما هو داخله في آن واحد بما أنّه فضاء تخييليّ، وهو كلام يحيل دومًا «على البنيويّة أو على مفهوم البنية وعلاقة الدّالّ بالمدلول». إنّ هذه المقاربة تستهدف النصّ القصصيّ والخطاب التّخييليّ والإحاليّ فيه «إذ الكتابة تنحرفُ نحو هيئتها الخاصّة أو تتشكّل في نسق خاصّ بأثر من علاقاتها بمرجع حيّ معيش»² أيّ تأصيل الخطاب القصصيّ في علاقته بالمرجع التّخييليّ، معتمدين في ذلك على أهميّة العلاقة بين مفهوم الإحالة المرجعيّة عند الكلام بين النصّ الأدبيّ ومرجعه الاجتماعيّ.

2- أولاً: علاقات المرويّات بالمرجع التّخييليّ في رواية اللّجنة:

لقد استقرّ في أذهان الروائيّين العرب حتى مرحلة ما قبل الستينيات أنّ الواقعيّات على اختلافها ما بين تسجيليّة ونقدية واشتراكية يجمع بينها تشخيصها الوقائع وكتابتها التاريخ رغم تمايزها في مستوى الرّؤية الاجتماعيّة وفي مستوى المسافة التي تفصل الراوي عن موضوع سرده. فالسائد إذن أنّ تشخّص الرواية واقعًا، أيّ أنّ تشخّص ذلك الكائن الخارج عن اللّغة. فيكون النصّ بذلك انعكاسًا لمعطى سابق هو المرجع الخارجيّ المتخيّل³ الذي يكون باللّغة وفيها يتعيّن. ولذلك فإنّ هذه الدّراسة تحاولُ الخوض في

1- صنع الله إبراهيم، اللجنة دار الجنوب للنشر، تونس. 1996.

2- يمني العيد: فن الرواية العربية، بين خصوصية الحكاية وتمييز الخطاب (مرجع مذكور). ص 8.

3- يكون الخطاب مرجعيًا عندما ينهض بدور تعيين ما هو خارج عن نطاق القول من عناصر ملموسة كالطائر والشجرة والقلم. وقد تكون مجردة مثل الحرّية والحب. ويكون المرجع المحال عليه قائمًا في التاريخ متداولًا بين الناس كالخبز. ويكون هذا المرجع متخيلاً لا يوجد حقيقة إلا في النصّ السردّي «Charles WKreidler» من قبيل شخصية سعيد مهران في اللّص والكلاب لنجيب محفوظ، ويكون المرجع ممكن الوجود في النصّ التّخييليّ كخان الخليلي لنجيب محفوظ ويكون غير ممكن الوجود كالتنين الكائن الأسطوري في رامة والتنين لإدوارد خراط... أنظر معجم السرديات تأليف مجموعة من الأساتذة، إشراف محمد القاضي، دار محمد علي للنشر، 2010، ص 187.

ويُنظر كذلك لسان العرب: رجع يرجع رجعا ورجوعا ورجعي ورجعانا ومرجعاً ومرجعة... أرجعت الإبل إذا هزلت ثم سمّنت. وفي التهذيب: قال الكسائي إذا هزلت الناقة قيل أرجعت وأرجعت الناقة فهي مرجع حسنت بعد هزال... ابن منظور لسان العرب، مصدر مذكور، ص 117، 114.

إشكالية المراجع¹ إذا ما حلت في عوالم التخيل الروائي وطرائق التعامل معها وتفسيرها في هذه العوالم الممكنة قياساً بعالم الواقع أو عالم التاريخ. فغني عن البيان أنّ المراجع في عوالم التخيل تختلف اختلافاً جذرياً عن المراجع في عالم الواقع كما يُقرّ بذلك أهمّ نقاد القصص ومنظرّيه من أمثال سورل (Searle)، وجونات (Genette)، ورونان (Ruth Ronan)، وكيت هامبروغر ((HumBurger وغيرهم.

فأن تكون الرواية تشخيصاً فذلك ما يُميّز جنسها الأدبيّ ويُؤسّسه. فمنذ القرن التاسع عشر خلصت نظرية هيكل الجمالية إلى أنّ الرواية هي ملحمة العصر الحديث. وقد أخذت الرواية بهذا المعنى عن الملحمة تشخيصها العالم وطرائقه على اختلاف في الظروف الاجتماعية وتبدّل في الشروط التاريخية. إلا أنّ مفهوم التشخيص كما استتبّ في مدوّنة روائي ما قبل الستينيات أصبح محلّ مراجعة مع ما عُرف بـ "الحساسية الروائية الجديدة"² في مصر نظيراً وإبداعاً، وإن بدا في الإبداع أجلى وأوضح.

لقد غابت العلاقة الآلية بين الأدب والواقع أو كادت في المنجز الإبداعيّ لعديد الروائيين المصريين بتأثير من الرواية الجديدة الفرنسية سعياً وراء "واقعية جديدة" تصحّح علاقة الأدب بمرجعه التخيليّ، وتدعو إلى رؤية جديدة في العلاقة بينهما، وترفض مفهوم الانعكاس التقليديّ وبالتالي ترفض الواقعية التقليدية. ومن بين هؤلاء الروائيين المصريين المُجدّدين صنع الله إبراهيم الذي تتالت إصداراته بدءاً من روايته صغيرة الحجم "تلك الرائحة" حتى عمله الأخير "أمريكانلي" وما بينهما "نجمة أغسطس" و"ذات"...

ورواية "اللجنة" موضوع هذه الورقة البحثية. وباتت تُعدّ علامة دالة على انخراط هذا الروائي ضمن التيار الساعي إلى تحديث الرواية العربيّة من خلال ما طرحته رواية "اللجنة" من علاقة جديدة بين الأدب والتخيل المرجعيّ³ وكيفية الإحالة عليه. وسنسى في هذه الورقة البحثية إلى:

- 1- أن نتبيّن علاقة المرويّات بالمرجع التخيليّ، أي طبيعة الأفعال والشخصيات وبنية الإطارين المكانيّ والزمنيّ. وكيف تحيل المرويّات على مرجعها الخارجيّ؟ وهل تقلصت الإحالة المرجعية التخيلية أم اتّسعت؟
- 2- أن نضبط أثر التشخيص في البناء الفنيّ للرواية من خلال البحث في علاقة زمن الحكاية بزمن الخطاب ومن خلال وضعية الراوي والرؤية أو الرؤى التي يعتمدها.

1- كنا قد أنجزنا ندوة علمية حول الرواية والمرجع بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بمدنين أيام 9، 10 أبريل 2017. وأشرنا في ورقة الندوة العلميّة إلى مختلف هذه النقاط في مقدّمة الكتاب. وقد صدر هذا المؤلّف عن مؤسّسة دار الغشّام بسلطنة عمان سنة 2017 متضمّناً مختلف البحوث العلميّة التي أعمدت في الندوة.

2- للتوسّع في مفاهيم "الحساسية الجديدة" و"التشخيص" و"التجريب" و"التجديد"... وعلاقة الرواية المصرية (رواية "اللجنة" وغيرها) بالرواية الفرنسية، انظر كتاب محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة، دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا، ط2، 2002، ص 139.

3- أثبتت قضية التخيل في الثقافات الإنسانية القديمة. ولعل الفكر الفلسفي اليوناني كان أول من أثار هذا الإشكال الإبداعي من خلال مفهوم المحاكاة الذي يعكس بصورة واضحة التجربة الإنسانية في علاقتها بالواقع وقد جعل أرسطو من هذا المفهوم اللبنة الأساسيّة لمقاربة هذه التجربة وهي تعيد إنتاج الواقع بطرق مختلفة تتفاوت سموها وانحطاطها ويحضر الجانب التخيلي للمحاكاة عند أرسطو وهو يقارن بين الشعر والتاريخ. لمزيد التوسع في هذه الفكرة أنظر، سعيد جبار، من السردية إلى التخيلية، ط1، منشورات ضفاف. 2012 ص 40.

وعموماً نقدر أن هذا المبحث يستمد مشروعيته من أهمية التشخيص في النصّ الروائيّ وفي تحديثه، إذ: "للتشخيص اتّصال وثيق بحدائث النصّ الروائيّ وطرائق التخيل فيه، فعلاقة النصّ بالمادة المُشخّصة تنعكس على البناء العامّ للرواية. فقد اقترن تجاوز التشخيص التقليديّ بنزعة تجديديّة واضحة"¹ تدفع نحو مساءلة المُبدع السائد ومجادلته بشكل عنيف، وتطمح إلى استحداث أشكال في الإنجاز والتعبير تقطع مع ما كان واستقرّ في الأذهان. فتنبش التنوع داخل الإبداع السرديّ التخيليّ من خلال توسيع إمكانات القول فهو "لا شكّ أنّ المتنبّع لأعمال صنع الله إبراهيم [...] يُدرك بجلاء هذه النزعة المتواصلة إلى خلخلة البنى السردية السائدة في الرواية العربية وزعزعة طقوس التلقي التقليدية التي ربطت القارئ العربيّ بالرواية العربية زمنًا طويلًا"².

3- المرويات:

3-1-1- طبيعة الأفعال:

اطمأنّت الرواية العربيّة الكلاسيكيّة إلى تشخيص النّموجيّ من الأحداث، ف "الراوي ينتقي من واقع الحياة أكثر الأحداث في علاقتها بالشّخوص والمكان والزّمان اختزالاً لحياة الناس بأفراحها وأحزانها وبطولاتها وتناقضاتها"³، إلا أنّ أشكالاً ثلاثة أخرى من التشخيص تتقاطع في رواية "اللجنة" هي العاديّ واليوميّ أولاً، والغريب ثانياً، والمكتوب ثالثاً.

3-1-1- تشخيص العاديّ واليوميّ:

تحيل رواية "اللجنة" على مرجعها التخيليّ فتعيد بناء الواقع الموضوعيّ وتصوغه في أدقّ تفاصيله العاديّة وجزئياته اليوميّة. فقد استحوذ تشخيص الواقع في مستوى "الدرجة الصفر" على نسيج الرواية السردية حتى غدت الأفعال أقرب إلى الوصف وأميل إلى تعطيل السرد من حيث هو تتابع سببيّ للأحداث. فالراوي يصف وصوله إلى مقرّ اللجنة والتقاءه الحارس قائلاً "وقفت إلى جواره، ووضعت حقيبتي السامسونايث على الأرض، ثم قدّمت إليه سيجارة وأشعلت لنفسي أخرى"⁴. ويُقدّم استعداده ودخوله إلى أعضاء اللجنة على هذا النحو "تناولت حقيبتي بيدي اليمنى، وبيدي الأخرى تحسّست رباط عنقي لأتأكد من أنّه في المكان الصّحيح، ورسمت على وجهي ابتسامة واسعة"⁵. وواضح أنّ هذا الضرب من الأفعال يشخّص المألوف المعتاد الممكن، ويحيل على العالم التخيليّ الخارجيّ باندرجاه ضمن العاديّ واليوميّ. ولكنّه يتحوّل إلى وظائف من "الدرجة الصفر" لا تتقدّم بالحكاية.

1- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا. ط، 2، 2002. ص 139.

2- محمد الباردي، في نظرية الرواية. سراس للنشر. تونس. 1996. صص 174. 175.

3- محمد الباردي، التشخيص في الرواية العربية الحديثة. حوليات الجامعة التونسية. العدد 38. سنة 1995. ص 267.

4- صنع الله إبراهيم، اللجنة. مصدر سابق، ص 29.

5- المصدر نفسه، ص 32.

إنّ رواية "اللجنة" لا تعارض التشخيص التقليديّ الذي تتواتر فيه الإحالات المرجعية على الواقع الخارجيّ حتى تكاد تتحوّل إلى سجلّ يضبط تفاصيل الأحداث التي يعيها الناس. فالراوي وهو يعرض حدثين: استيقاظه وعضو اللجنة الذي حلّ بيته وإفطارهما معا يُدقّق في جزئيات هذين الحدثين ويحرص على تقديمهما في أدقّ تفاصيلهما كما يلي:

- حدث الاستيقاظ: الوقوف متجاورين أمام المرأة + نظر الراوي في المرأة + التقاء عينيه بعيني عضو اللجنة + اضطراب آلة الحلاقة في يد الراوي + جرح أسفل ذقنه...¹.

- حدث الإفطار: الانتقال إلى المطبخ + صنع الشاي + تفقد البيضات الثلاث في الثلاجة + وضع البيضات على النار + إخراج قطعة من الجبن وأخرى من الحلاوة الطحينية وقدر من الزيتون الأسود + الجلوس متواجهين + تقاسم البيضات +².

ولعلّ ما يلفت الاهتمام في هذين الحدثين عناية الراوي بأدقّ التفاصيل من خلال التّعوت ومركّبات الإضافة [زجاجة صغيرة + المياه العطرية + ثلاث بيضات + الزيتون الأسود...]. ويبدو صنع الله إبراهيم واعياً بأهميّة تشخيص الواقع اليوميّ في رواياته حين يُؤكد أنّ: "الرّواية هي الواقع اليوميّ بكلّ عناصره"³.

إنّ عالم "اللجنة" الروائيّ يُنتج بعضاً من معناه من خلال إحالته المرجعية على الواقع في تفاصيله وجزئياته. ولكنّ هذه الإحالة تتعاطم حين تحيل الرواية على المعطيات الاجتماعية والسياسية فتهجو واقع الفساد بمختلف تجلياته من فساد الأخلاق حين يصبح انتهاك الأعراض في الأماكن العامّة [الحافلة] ممارسة مبرّرة، إلى فساد الاقتصاد في عهد الانفتاح وسيطرة الشركات العملاقة على اقتصاد البلاد حتى فساد أولي الأمر لما تحكّم العسكر بمصائر الناس. وجليّ أنّ معظم أعضاء اللّجنة عسكريّون. بيد أنّ رواية "اللجنة" بقدر ما تحيل على العالم الخارجيّ وتؤكد حضور مرجعها التخيليّ فيها فتتناهى عنه حين تجعل من الفعل الغريب نسيجاً يشدّ أهمّ وظائفها السردية التخيلية إلى بعضها.

3-1-2- تشخيص الغريب:

يُمكن أنّ نضبط في رواية "اللجنة" ثلاث وظائف سردية رئيسية يجمع بينها قيامها على الغريب من الأفعال. هذه الوظائف هي: الوصول إلى مقرّ اللجنة + البحث + الملاحقة.

-وظيفة الوصول: يقول الراوي "حاولت أنّ أكوّن فكرة واضحة عن عمل اللّجنة"⁴. إنّ اللّجنة التي سعى الرّاي إلى لقاءها تبدو غائمة غير واضحة المعالم. فهو يجهل طبيعة عملها. ولم يُفلح في الوصول إلى بعض ممّن مثلوا أمامها سابقاً على كثرتهم وحتى من تمكّن من مقابلتهم نفوا كلّ علاقة لهم بهذه اللجنة. بل منهم من أنكروا مجرد معرفتهم بوجودها. وتعلّل آخرون بنسيان تفاصيل ما جرى أثناء لقاءهم بها. أمّا تركيبة

1- المصدر نفسه، ص 96.

2- المصدر نفسه، ص 96.

3- المصدر نفسه، ص 178.

4- المصدر نفسه، ص 33.

اللّجنة فتبدو غريبة أيضا فالأعضاء "كان عددهم كبيراً حقاً"¹ أخفق الرّاوي في تحديده. هوياتهم ضبابيّة غريبة، فبعضهم مدنيّون والبعض الآخر عسكريّون. هذا الغموض وهذه الغرابة المحيطان بأمر اللّجنة والمسيطران على أعضائها يجعلان القارئ متردّداً أمام مدى صلتها "بالشّرعية اليوميّة غير المتغيرة"² حسب عبارة تودوروف.

- وظيفة البحث: ويُمكن أن تفرّع إلى وظائف دنيا تبدو اثنتان منها الأدلّ على حضور التّخييليّ في الرّواية. - الاختيار: إنّ لقاء الراوي بأعضاء اللّجنة يلوح غريباً صادماً. فهو يُجابّه بسؤال: "هل تعرف الرّقص؟" وأمر "أرنا ذلك"³. وهو حدث يخرج بالفعل عن إطار الحياة الواقعية ليلج إلى مسار العوالم التّخييليّة تلك التي وسمناها بأنّها عوالم ممكنة. فالراوي مطالب بالرقص أمام لجنة قصدها يطلب فرصة ليُطوّر موهبته ويُجدّد اهتمامه بالحياة.

وتبدو استجابة الراوي صاحب الشّهادات غريبة إذ يحزم وسطه بحزام عنقه ويشرع في الرّقص مُبدئياً معرفةً واسعة بفنون الرّقص. أمّا الأغرّب فأنّ يُسأل الرّاوي في شأن تقرير رفعتة سيدة أثبتت فيه عجزه عن ممارسة الجنس معها. ويطلب أعضاء اللّجنة من الرّاوي تفسيراً لهذا الأمر. ويبلغ التّخييليّ ذروته لحظة يُجرّد الرّاوي من سرواله ثم يضع أحد أعضاء اللّجنة إصبعه في إست الرّاوي. إنّ الرّاوي يُعرى معنوياً باتهامه بالعجز الجنسيّ ومادياً بنزع سرواله. وحدث التّعرية هذا يبلغ بالغريب أقصى درجاته مُجاوزاً الواقع بكلّ ممكّناته. يقول الرّاوي "إني عار تماماً أمام اللّجنة ليس فقط بالمعنى الماديّ للكلمة وإنّما بمعناها المجازي"⁴.

- حجز الوثائق والمراقبة: بعد مثول الرّاوي أمام اللّجنة وصلته برقيّة تُطالبه بدراسة عن المَع شخصية عربيّة معاصرة فتأكد أنّه "أمام إجراء غريب ليس له سابقة"⁵. وبعد تمحيص استقرّ رأيه على شخصية الدكتور. وبدأ البحث فإذا به "في عالم غريب"⁶، إنّّه عالم تخييليّ تنسج أحداثه وتفصّل مصائر أبطاله شخصية الدّكتور بعلاقاتها المشبوهة. إلا أنّ أعضاء اللّجنة يفاجئون الرّاوي بقرار غريب: حجز وثائقه وملازمته في بيته ومراقبته حتى وهو يستبدل ملابسه ويقضي حوائجه. وتبلغ الغرابة أقصاها حين يشاركه عضو اللجنة الفراش مشاركة لا تخلو من لبس ولا تتقبّلها الذائقة الأخلاقيّة تقبلاً حسناً.

- الملاحقة: إنّ الغريب الذي بنى وظيفتيّ الوصول والبحث يؤديّ ضرورة إلى نهاية غريبة توسّع هذا العالم الغرائبيّ الذي تقوم عليه الرواية"⁷ إلى عوالم تخييليّة ممكنة التّحقق باعتبارها فضاءات قرينة بالواقع

1- المصدر نفسه، ص 34.

2 - Tzvetan Todorov: Introduction à la littérature fantastique. ed. Seuil. 1976. Paris. P 31

3- صنع الله إبراهيم اللجنة، مصدر سابق، ص 37.

4- المصدر نفسه، ص 46.

5- المصدر نفسه، ص 52.

6- المصدر نفسه، ص 60.

7- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة. مرجع سابق. ص 194.

وشبهية به. فالراوي يقتل عضو اللجنة الذي لازمه. واللجنة تعاقبه بأكل نفسه. يقول الراوي: "رفعت ذراعي المصابة إلى فمي وبدأت أكل نفسي"¹. وتجمع الرواية بين نمطين من الأفعال لا يخلوان من مفارقة عجيبة هما: العادي والغريب / الواقعي والتخييلي/. والجمع بينها يُربك العلاقة بين المتخيّل الرّوائيّ والفعل الواقعيّ اليوميّ. فالعاديّ والمألوف يُحيل على مرجعه حتى يكاد يطابقه فينسخه نسخًا أمينًا، أمّا الغريب فيتباعد عن المرجع الواقعيّ ما أمكن ليتّصل بالتّخييليّ ويجادله.

3-1-3- تشخيص المكتوب:

لعلّ الإحالة على المرجع تتجلى أكثر إذا أشرنا إلى تشخيص المكتوب في الرواية ف: "التشخيص النصّي في أعمال بعض الروائيين المصريين [...] يُكثف حضور الواقع"²، خاصة إذا تحوّل النصّ المشخّص فعلا إبداعيا معلنا لا يتردّد الراوي في الإحالة عليه دون لبس "فالراوي يصوغ مذكرته عن مؤسسة كوكا كولا اعتمادًا على نتف من مقالات صحفية، ولكنّه لا يتردّد في ذكر عنوان الصحيفة وتاريخها"³. فيقول "ولزيد من الدلالة على ما لهذه الرّجاجة من خطر فإني أحيلكم أمّها السّادة على المقال الذي نشرته مجلة "الموند ديبلوماتيك" الفرنسية المعروفة في عدد نوفمبر/تشرين الثاني 1976"⁴.

فإذا كان تشخيص العاديّ يُحيل على المرجع والمكتوب يُعمّقه، فإنّ تشخيص الغريب يوسّع المسافة مع المرجع حتى يكاد ينفي كل علاقة ممكنة. فهل من تأثير لتجليات التشخيص هذه على الحكمة في رواية "اللجنة"؟

إنّ إبداعًا سرديًا تخيليًا لا يستقيم دون حكمة. والحكمة في رواية "اللجنة" تتابع فيها الأحداث تتابعا عليًا وسببيًا فتندسّد إلى بعضها وتنمو متوتّرة لتبلغ الحلّ في النهاية. إلا أنّ اعتماد اليوميّ والإغراق في التّفاصيل يضعف الحكمة ويرهّلها. كما أنّ الاستطرادات التي تمتدّ على صفحات عديدة [مثال الصفحات 40-42-43-48-53-66] تشتتّ تسلسل الأحداث وتعوق تناميها لترصد ظاهرة "الكوكا كولا" أو تاريخ الأهرامات ... دون وثيق صلة بالحكمة في الرواية، حتى ذهب بعض النقاد إلى أنّ في رواية اللجنة بناءين سرديّين تخيليين، يضبط الأوّل علاقة الراوي باللجنة، ويُقدّم الثاني معلومات عن الكوكا كولا وشخصيّة الدكتور ويستعرض معاني "اللّمعان" في لسان العرب... والأكيد أنّ: "هذين البناءين يُضعفان الحكمة التقليدية في مستوى تتابعها الحدّيّ وتطوّرها العليّ"⁵.

1- المرجع نفسه، ص 147.

2- محمد الباردي: إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة. مركز النشر الجامعي. تونس. 2004. ص 259

3- المرجع نفسه، ص 258.

4- المرجع نفسه، ص 45.

5- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة. مرجع سابق. ص 134.

3-2- بناء الشخصيات:

إنّ الأفعال التي تنشئها شخصيات أو تؤدّيها أو تتصلّ بها فاعلة أو مفعولا بها تصبح سمات لها فتميّزها. فهي "تحدّد نفسيّة الشّخصيّة ومزاجها"¹. وقد أفلحت عامّة نصوص الرواية في إنتاج شخصياتها النّماذج وتثبيتها إلى حدّ بدا معه أنّ: "ما يُميّز الرواية التقليدية مفهوم البطل باعتباره شخصية محوريّة مميّزة في علاقتها بالشّخوص الآخرين، ذات صفات نفسيّة واجتماعيّة وفيزيولوجيّة نموذجيّة"²، إلّا أنّ شخصيات رواية "اللجنة" تخرج عن هذه الضّوابط وتعادي هذا التّصوّر. فقد زال مفهوم البطل التقليديّ وسطّحت الشّخصيات وأفرغت من كلّ صفة أو عمق يمكن أن يُميّزها أو يُنمذجها.

فاللّافت في "اللجنة" أنّ الراوي هو الشّخصيّة المحوريّة التي تسرد حكايتها مع أعضاء اللّجنة. ولكنّ هذه الشّخصيّة تفتح السرد مجهولة وتظلّ كذلك غفلاً تكاد لا تدرك مع تقدّم الخط الحكائيّ الذي لا يكشف عن معلومات تخصّصها أو تقرّبها من ذهن القارئ. فالمعلومات شحيحة نادرة لا تكاد تفيد في ضبط ملامح الشّخصيّة، فلا صفات أخلاقيّة تميّزها ولا سمات فيزيولوجية تخصّصها. هي شخصية بلا اسم يسم أو يدلّ، ولا تاريخ يُحدّد ماضيها لفهم حاضرها واستقراء مستقبلها عدا إشارة مقتضبة عن دخول السجن. ولعلها سمة من سمات الرواية الحديثة أنّ تقدّم "الفرد بلا اسم مُزاحاً عن موضعه، لا يلعب ماضيه دوراً في تحديد سماته النفسية الحالية"³.

أمّا بقية الشّخصيّات — وهم أعضاء اللّجنة في الأغلب — فلا تميّزهم عن الراوي سوى الصّفة المدنيّة مرّة والعسكريّة أخرى. والراوي يقصر دوره على استنباط صفات لهم لا تجاوز مركب النّعت أو مركب الإضافة [عجوز وقور + عجوز متهاك + صاحبة الصوت الرقيق + أشقر الشعر + ملوّن العينين + إحدى السيدات...] وهي مركبات لغويّة لا تعرّف الشّخصيات أو تنمذجها فتكشف عما يُميّزها بقدر ما تعتم عليها وتغرقها في التّشابه والعموميّة. بل قد يختصر الراوي الشّخصيّة في لفظة مفردة [القصير + الرّئيس + ...]. وحتى شخصيّة الدّكتور "تظلّ شخصيّة ضبابية تختفي وراء التّصوير الكاريكاتوريّ الذي يغمرها"⁴، رغم أنّ الراوي حاول أن يوهمنا بتميّزها وتفردّها من خلال تتبّع مراحل كبرى من حياتها.

إنّ شخصيات الرواية تتشابه من حيث الصّفات والسّمات. فلا هي تعرّف ولا تدقّق، إنّها شخصيّات "مسطّحة بمعنى أنّها تفتقر إلى العمق النفسيّ الذي تحتاج إليه الشخصية في الرواية الكلاسيكية"⁵، إذ تخلو من العواطف والانفعالات. وهذا ما تؤكّده مظاهر أعضاء اللّجنة الخارجيّة "فأغلبهم يضع عوينات

1-Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov: Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage. ed du Seuil. Paris. 1972. chapitre personnage. P 286 .

2- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة. مرجع سابق. ص 209.

3- إبراهيم فتحي، تطوّر أدوات الصياغة الروائيّة من الواقعية إلى الحداثة، فصول، العدد 68. ربيع 2006. ص 369.

4- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة. مرجع سابق. ص 211.

5- المرجع نفسه، ص 216.

سوداء كبيرة على عينيه"¹. ويؤكد كذلك حوارهم مع الراوي الذي اقتصر على ثنائية السؤال/الجواب. وهو أمر حدّ من عمليّة التّواصل بين الطرفين. فطبيعة الحوار تكشف عمق القطيعة بين الراوي وأعضاء اللّجنة. وهذه القطيعة تحيل على مرجع المحكيّ وهو الواقع لتؤكد الرّفص لكلّ مظاهر الطّغيان والفساد والعمالة والتّجبر كما جسّدته اللّجنة وأعضاؤها.

3-3- الكرونوتوب:

تعدّدت العلامات الزمانيّة المحيلة على أحداث مؤرّخة تُعلي من حضور ثنائية المرجع التخيليّ والمرجع الواقعيّ وتعلن هيمنتها على الرواية. فهناك زمن واقعيّ موضوعيّ يحيل على مرحلة ما بعد الحرب 1973. ويُؤرّخ للأحداث الكبرى في مصر وغيرها. وقد غلبت على قسم كبير من الرواية الأفعال ذات الصبغة التقريرية الوثائقية التي تفرض على الراوي ضبط التواريخ. وهي وإن كانت تنضوي تحت ما أسميناه بالمرجع الواقعيّ فإنّها محكومة ألياً بضوابط التّخييل السّرديّ. فالاهتمام بسيرة الدكتور يردّ الراوي إلى الحروب المصرية الإسرائيليّة التي حاول أن يجعلها مراحل تضبط سيرة الدكتور " التي يمكن حصرها بين ثلاث حروب متتابعة هي العدوان الثلاثيّ عام 1956 والعدوان الإسرائيليّ عام 1967 وأخيراً حرب أكتوبر عام 1973"². كما يقوده بحثه إلى السفارة الأمريكيّة في "مقرّها الجديد الذي انتقلت إليه بعد أن أحرقت الجماهير الثائرة المقرّ القديم سنة 1965"³، بل إنّ الراوي يعود بالزّمن إلى الوراثة حتى القرن 19 ليقدّم لمحة مؤثقة عن تاريخ ظهور زجاجة الكوكاكولا: "حين توصّل الصيدليّ الأمريكيّ بمبرتون إلى تحضيرها [...] سنة 1886. وهي نفس السنة التي تمّ فيها نحت تمثال الحرية الشهير"⁴. ويستعرض الراوي الحرب الأمريكيّة الإسبانيّة سنة 1899، ويتتبّع نتائجها بتفصيل دقيق⁵.

ويتقاطع مع الزمان المرجعيّ التاريخيّ زمانٌ خاصٌّ هو زمان الراوي الذي يحافظ على تأطير الأحداث فيه وفق ساعات أو فترات من النهار والليل. ومن ذلك قوله مثلاً "بلغت مقرّ اللّجنة في الثامنة والنصف صباحاً قبل نصف ساعة من الموعد المحدّد لي"⁶. وقوله كذلك "غفوت قليلاً قرب الفجر"⁷. إنّ للزّمن ببعديه التاريخيّ والخاصّ دلالاته السياسيّة والاجتماعيّة المخصوصة التي ترادف معاني الظلم المسلّط على الراوي وعلى البلاد والتي تدلّ على انحراف الأخلاق وفساد الاقتصاد...والزّمان بهذه التّجليات يحقّق الوظيفة المرجعيّة التّخييليّة للنصّ المتخيّل فيشدّه إلى واقعه حيناً ويصله بعوالم ممكنة تحاوره هي تلك العوالم

1- صنع الله إبراهيم، اللّجنة، ص 34.

2- المصدر نفسه، ص 74.

3- المصدر نفسه، ص 71.

4- المصدر نفسه، ص 43.

5- المصدر نفسه، ص 43.

6- المصدر نفسه، ص 29.

7- المصدر نفسه، ص 95.

المتخيلة، فيكون التشخيص الزمنيّ خادماً لمرجعه، وإن خلا الزمن التاريخيّ المشخّص في الرواية غالباً من الصبغة التسجيلية ليقول السياسة والاقتصاد والأخلاق.

أما الفضاءات في رواية "اللجنة" فتتميّز بندرة المعلومات التي تحدّدها وتسمّيها وتضبط خصائصها وامتدادها غالباً. ولئن كانت القاهرة الفضاء الأوسع الذي تتحرك فيه الشخصيات وتقع الأحداث مكاناً واقعياً يستمدّ وضوحه في ذهن القارئ من مرجعه التخيليّ، فإنّ الفضاءين الأهمّ في الرواية من حيث أثرهما في الحكاية أي مقرّ اللجنة وبيت الراوي يبدوان غامضين. فتشخيصهما يقتصر على الأدنى الضّروريّ لا يجاوزه. فمقرّ اللجنة مكان مجهول موقعه متروكة نشأته. يسكت الراوي عن خصائصه ولا يذكر منه غير "الردهة الطويلة"¹ والغرفة التي تمثل مكان الاتصال والقطيعة في الآن ذاته بين الراوي وأعضاء اللجنة.

أما بيت الراوي فيبدو أكثر وضوحاً رغم أنه يقلّ من حيث أهميته في السرد عن مقرّ اللجنة. فالراوي يُعَيّن بعضاً من محتوياته ومكوّناته [الكتب، المكتب، الحمام، غرفة النوم...] وموقعه في الطابق السابع. وربما وجد هذا التّفاوت في الاهتمام بالمكانين تبريره في علاقة الراوي بهما. فمقرّ اللجنة فضاء صراع يشحن الراوي بمشاعر الخوف والخيبة والانتهاك... أما البيت فهو مكان حماية يمدّ الراوي بالطمأنينة والراحة... وإن كان البيت سيفقد لاحقاً خصوصيته ووظيفته الحمائية حين يستبيحه أعضاء اللجنة، على أنّ إحالة المكان على مرجعه الخارجيّ تتكثف متى شخّص السرد حيّزات مكانية معيّنة تحدّدها الجغرافيا وتدقّقها الطبوغرافيا [بغداد، الأهرامات، مكتبة السفارة الأمريكية، مقارّ الصحف والمجلات...]. ولعلّ أجلي ما يجمع فضاءً مرجعياً بآخر متخيّل في هذه الرواية هو إحالتهما المباشرة دون مواردٍ عل واقع القمع والاستبداد والعلاقات المشبوهة بالخارج واحتكار السلطة ومؤسّساتها الرسمية للمعلومة خاصة حين أغلقت اللجنة في وجه الراوي باب البحث في تفاصيل حياة شخصية الدكتور وعلاقاته.

ومما تقدّم نخلص إلى أنّ المرويات في رواية "اللجنة" بقدر ما أحالت على مرجعها وباحت بواقعها قد تباعدت عنه وتناوت. فالأحداث التي نقلت العاديّ واليوميّ ونسخت المكتوب، ودقّقت الأزمنة وسمّت ووسمت بعض الأمكن تؤكد حضوراً فاضحاً للمرجع الخارجيّ في السرد أو شك أن يحوّل المبدع المتخيّل محاكاة مباشرة. إلّا أنّ الغريب الطافح من بين أفعال مألوفة والشخصيات التي استعصت على كلّ محاولة للحصر والتمييز والفضاءات الغائمة غير واضحة المعالم... تبقى قرائن وعلامات دالّة على مفارقة السرد مرجعه وتمرّده عنه ونزوعه نحو التّخيل المتعدّد والمتنوّع.

4- ثانيا: البناء الفني:

بعد أن نظرنا في طبيعة المرويات ورصدنا علاقتها بمرجعها، نسأل هل من أثر لها في بناء الرواية الفني؟ إن النص القصصي¹ قائم على زمنيْن اثنيْن: زمن الحكاية المرويّة وزمن الخطاب. والنظر في الزمن من حيث ترتيبه يوقفنا على تطابق تامّ في مستوى الوظائف السردية الكبرى. فهي تتابع خطياً مجسّدة ترتيب الأحداث المنطقيّ دون ارتداد أو قفز بها على النّقطة التي بلغها السرد. والوظائف السردية الثلاث الكبرى التي تبني الحكاية تتألي مُرتبة في الخطاب. فمن الوصول إلى مقرّ اللجنة، إلى البحث، إلى الملاحقة تنتظم هذه الوظائف السردية ضمن الحكاية والخطاب. على أن الوظائف السردية الدنيا لا تخلو من مفارقات زمنية تخرق الترتيب الزمنيّ. فالراوي قد يورد أحداثاً سابقة أو لاحقة على النقطة الزمنية التي بلغها السرد. فرغم أن الحكاية تضبطها نقطتان زمنيّتان هما: الوصول إلى مقرّ اللجنة وهي فاتحة السرد، وشروع الراوي في أكل يده المصابة وهي خاتمة السرد، فإن أحداثاً مثل قضاء سنة في الاستعداد للقاء اللجنة أو الغوص في ذكريات الطفولة... هي استرجاعات تتجاوز مدى الحكاية الزمنيّ.

وكذلك فإنّ السوابق كاللواحق تكسر خطية الزمن حيث يقفز الراوي نحو أحداث لم يبلغها السرد بحلم أو توقع... والسوابق في اللجنة تبدو أقلّ كمّاً وأهميّة مقارنة باللواحق. ولعلّ أهمّ استباق هو توقع الراوي نهايته ونهاية عضو اللجنة حين قال " شعرت في نفس الوقت أن المحنة المقبلة التي سيتوقّف عليها مصيري ستكون فاصلة في شأنه هو الآخر"²، أي في شأن عضو اللجنة. وهو نوع من التوقع يخضع لمنطقية الأحداث في تتابعها وإن كانت النهاية أكثر حدة مما يُنتظر. فاللجنة التي هتكت خصوصية الراوي وفرضت عليه عضوها حارساً دائماً قد وجّهت الأحداث نحو التأزم الذي انتهى بقتله وعقاب الراوي، فهذه السابقة تُعدّ نوعاً من تضمين النهاية في أحداث سابقة عليها وواقعة قبلها.

وأما جانب المدّة فهتمّ فيه بالعلاقة بين المدّة التي استغرقتها الأحداث في الحكاية والمدّة التي استغرقتها في الخطاب. ويبدو مصطلح السرعة الذي اعتمده " جرار جينات" الأنسب في ضبط العلاقة بين مدّة السرد في الحكاية ومدته في الخطاب. ورغم أن اللاتوافق الزمنيّ هو القاعدة التي تضبط العلاقة بين مدّة الحكاية ومدّة الخطاب فإنّ التوافق الزمنيّ حاضر في رواية " اللجنة " بقوة من خلال اعتماد المشهد والسرد المفصّل.

فالرواية في قسم كبير منها انبنت على الحوار الدائر بين الراوي وأعضاء اللجنة، حيث تطابق سرعة زمن الحكاية سرعة زمن الخطاب أو تكاد. والحوار في الرواية مباشر في أغلبه حيث يترك الراوي حرية القول لشخصياته ويقصر تدخّله على توزيع أفعال القول وتنظيم الحوار. وحتى متى ورد الحوار مُسرّداً فيتكلم الراوي بلسان الشخصيات فإنّ جريان الزمن في الحكاية يكاد يطابق سرعة جريانه في الخطاب. وجليّ أنّ الرواية تعجّ بأفعال القول المنطوق منها وهو الأغلب والباطنيّ وبه يختصّ الراوي ويكون خاصّة حين يعجز

1 Gerard Genette: Figure - ed Seuil. 1972. p74. 77 III.

2 - صنع الله إبراهيم، اللجنة، مصدر سابق، ص 149.

عن مواجهة اللجنة أحيان يستبدّ به الانفعال. ويدعم هذا الشكل السردّي ما يُسمّيه جينات السرد المفصّل وتبنيه في الرواية خاصة ملاحقة الراوي الأفعال العادية وتفصيلها كقوله "دخلت الحمام واستدرت أغلق الباب حتى وجدته قد لحق بي فدفع الباب جانبا ليحول دون إغلاقه ثم وقف في مدخل الحمام"¹.

ونلاحظ شكلا سردياً آخر يعتمد على الراوي هو الوقف. وتمثله في الرواية تبريرات الراوي وتعليقاته واستطراداته التي تطول لتبلغ صفحات وتقتصر لتقتصر على وظيفة نحوية هي المفعول لأجله في الغالب. فالراوي يفسّر مفاجأته من زيارة أعضاء اللجنة له بأنّ منزله واقع في الطابق السّابع وأنّه دون مصعد، الأمر الذي لا يُشجّع أحداً على زيارته. ويُبرّر سبب عدم تفتّنه لوقع الأقدام باستغراقه في التفكير. وإذا كانت تدخلات الراوي القصيرة هذه تحدّ من تقدّم الزمن في الحكاية جزئياً فإنّ تبرير الراوي اختياره زجاجة الكوكاكولا علامة دالة على القرن العشرين قد علّق نمو الحكاية طويلاً لأنّه مسح صفحات عديدة. فالراوي يستبعد مارلين مونرو والثورات والأحداث الكبرى والشركات العملاقة ويتوسّع في خلق تبريرات لهذا الاستبعاد. وخصائص الزمن هذه متى أضفنا إليها هيمنة السرد المفرد حيث لا تنوع في مستوى التواتر تؤكد حضور المرجع في بناء الرواية الزمنيّة. فالراوي يُراعي ما أمكن ترتيب الزمن ومدّته وتواتره كما كان أو يُفترض أنّه كان في منطق الواقعيّ المرجعيّ.

إنّ ما يُحكى يُقدّم بدرجات مختلفة. فلإخبار درجات تتفاوت فيها المعلومات المُقدّمة من حيث درجة التفصيل ومن حيث القلة والكثرة. وهذه المعلومات تُلوّن بوجهة نظر ما. والبحث في المسافة يُظهر أنّ الأحداث تُنقل وفق طريقتين: سرد الأحداث وسرد الأقوال. الأولى تنجلي عن راو محايد ينقل الأحداث كما هي وكما وقعت منقطعاً عن كلّ تفسير إيديولوجيّ أو اجتماعيّ أو سياسيّ رغم أنّ الرواية تقول كلّ ذلك. ولكنّ صنع الله إبراهيم يرفض توريط سارده الذي ينقل ما يرى ويسمع دون رأي يُبديه على غموض كثير من الأحداث وغرابتها. وحتى تدخلات الراوي أحياناً مُبرّراً ومُفسّراً بعض أفعاله وسلوكه فهي لا تخرق حياده لأنّها لا تبدو "في شكل تدخل مباشر إنّما في سياق منطقتة علاقته باللجنة وتفسير الأسباب التي جعلته يتصل بهذه الهيئة الرسمية ويتفاعل معها تفاعلاً غريباً"². فالراوي إذن ليس صوتاً لإحدى الشخّصيات بل هو صوت نفسه فقط. وحتى إذا احتاج غموض ما تفسيراً فإنّه لا يُقيّد القارئ برأي إنّما يعدّد التبريرات ويترك لقارئة حرة أن يختار أحدها أو غيرها. ومثال ذلك ما أورده في شأن الاهتراء السّريع لأوتوبيس كارتر، فقد "تعدّدت التفسيرات بشأنها فمن قائل إنّ سوء الصيانة هو السبب، ومن أرجعه إلى طبيعة الخدمة الشّقة في بلادنا، أو إلى عدم كفاءة السائقين ولا مبالاتهم"³ والثانية تدعم حياديّة الراوي. فسرد الأقوال غالباً عليه الخطاب المنقول المباشر الذي تتكلم فيه الشخّصيات مباشرة دون تدخل الراوي بالتحوير حذفاً أو زيادة.

1- المصدر نفسه، ص 139.

2- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة. مرجع سابق. ص 416.

3- المرجع نفسه، ص 134.

وإننا إذ نستكمل البحث في الصيغة السردية أي في جانب المنظور يتأكد لنا حياد الراوي، إذ يهيمن التبئير الخارجي على عموم السرد. فالشخصيات تتحرك دون أدنى معرفة بأحوالها الباطنية. وينحصر المنقول عنها في ما يظهر من أقوالها وأحوالها وأفعالها باستثناء الراوي الشخصية المحورية الذي يُعري بعضاً من دواخله حتى يُمنطق الأحداث. أما بقية الشخصيات فالمعرفة بها قليلة والمعلومات عنها نادرة شحيحة. وآخر ما نشير إليه أنّ وفرة المشاهد في رواية "اللجنة" توهم بتزامن السرد والأحداث. ولكنّ التدقيق في الموقع الزمني الذي يشغله الراوي وهو يروي أحداث الحكاية يؤكد اعتماده السرد التابع. فهو يروي أحداثاً سبقت زمن السرد. فالأفعال كلّها وردت في صيغة الماضي المفيد معنى الانقضاء.

5- الخاتمة:

يكشف ما تقدّم أنّ "النصّ الديني" أي التاريخ بمعناه الواسع يظلّ سيّد النصوص المشخّصة إذ تقوى الإحالة المرجعية في الرواية لتتزعج إلى مجال التخيل فتقول الفساد وهو يغمر تفاصيل اليوم والعيّ وتؤكد في المكتوب. والمرجع المراد تمثله سافر شفيف منذ عنوان الرواية الذي ينكشف في المتن رديقاً للقمع والتسلط والانتهاك...

ولما كان كلّ "أدب يستمدّ موضوعه من الواقع"¹ كما يعتقد صنع الله إبراهيم نفسه، فالقول ممكن إذن إنّ رواية "اللجنة" تندرج ضمن واقعية تقليدية بتخييل فنيّ متميز له قواعده وضوابطه التي حكم بعضها المرويات والبناء الفنيّ للرواية. إلا أنّ نزوعاً نحو التجديد ظاهرٌ لا يخفى في الرواية يدفع بها نحو التجريب الذي تنجلي عنه المفارقة اللافتة في الجمع بين نمطين من الخطاب مختلفين خصائص وتقنيات هما: خطاب توثيقيّ صحفىّ تبنيه المباشرة في الأسلوب، ويخلو غالباً من أيّ طابع سرديّ، وخطاب آخر سرديّ روائيّ يجنح بالنصّ إلى جنسه الأصليّ. هذا المنحى التجريبيّ يخرج بالرواية إلى حدّاتة تتأكد في تشخيص الغريب الذي يبني أبرز الوظائف السردية التي تعارض التّمودجيّ من الأفعال وكذلك من الشخصيات التي تواضعت الرواية التقليدية على ضبط سماتها وما يميّزها في حين بدت شخصيات رواية "اللجنة" مفرغة خاوية متنكرة لمفهوم البطل التقليديّ. كما أنّها رواية متمرّدة لم تسع إلى مشاكلة الواقع من خلال تفريد المكان ووصفه بتفاصيله الدقيقة وإبراز طابعه الخاصّ أو تقديمه قوّة فاعلة مؤثرة في السرد التخيليّ ومقوماته. ولعلّ مظهر التّحديث ما ثبت في حياد الرّاوي وتخليه عن التّبرير والتّفسير والتّوجيه القيميّ أو الأخلاقيّ... والتزامه التبئير الخارجيّ.

تبدو رواية "اللجنة" إذن متوتّرة بين اتجاهين يتجاذبانها، أوّل يشدّها إلى واقعية تقليدية تحمل بعضاً من تصوّر الأرسطىّ للفنّ باعتباره تمثيلاً أو محاكاة للواقع يلعب فيها عنصر التّخييل دوراً مركزياً فهي وإن كانت رسماً تسجيلياً للواقع فهي متخيّلة من قبل المبدع. وقد يتخيّل ذلك الواقع ويرسمه كاتب آخر بطريقة مختلفة عن تلك التي رسم بها صنع الله إبراهيم، أما اتجاه ثان فيعبر بها إلى واقعية جديدة بدأت تجرّب أدوات روائية غير مألوفة أدرجتها ضمن تيار "الحساسية الجديدة" في الرواية المصرية خاصة والعربية عامة.

1 - صنع الله إبراهيم: حاوره حسن بن عثمان. الحياة الثقافية. العدد 83. مارس 1997. ص 66.

المراجع:

- 1- إبراهيم (صنع الله): اللجنة. دار الجنوب للنشر. تونس. 1996.
- 2- الباردي (محمد): من مقدمته لكتاب الإغراب في الرواية العربية الحديثة، محي الدين حمدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، مطبعة التسفير الفني، ط1، صفاقس، 2009، في نظرية الرواية. سراس للنشر. تونس. 1996.
- 3- الباردي (محمد): التشخيص في الرواية العربية الحديثة. حوليات الجامعة التونسية. العدد38. سنة1995.
- 4- الباردي (محمد): إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة. مركز النشر الجامعي. تونس. 2004.
- 5- الباردي (محمد): الرواية العربية والحداثة. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا. الطبعة الثانية. 2002.
- 6- جبار (سعيد): من السردية إلى التخييلية، ط1، منشورات ضفاف 2012.
- 7- الخبو(محمد): مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرواية العربية، مكتبة علاء الدين صفاقس، ط1، 2006.
- 8- العيد (يمنى)، فن الرواية العربية، بين خصوصية الحكاية وتميّز الخطاب، دار الآداب بيروت، ط1 1998.
- 9- فتحي(إبراهيم): تطوّر أدوات الصياغة الروائية من الواقعية إلى الحداثة. فصول. العدد68. ربيع 2006.
- 10- إبراهيم (صنع الله): حاوره حسن بن عثمان. الحياة الثقافية. العدد83. مارس 1997.
- 11- معجم السرديات تأليف مجموعة من الأساتذة، إشراف محمد القاضي، دار محمد علي للنشر، 2010.
- 12- ابن منظور، لسان العرب.
- 13- Tzvetan Todorov: Introduction à la littérature fantastique. ed. Seuil. 1976. Paris.-
- 14- Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Edition du Seuil. Paris. 1972. chapitre personnage. Ed Seuil. 1972 III. Gerard Genette: Figure :1

قراءات في الكتب

13. قراءة في كتاب: "الاعتداء على مناضلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية واستراتيجية الدولة التسلّطية (1991-2007): دراسة في علم اجتماع المناضلين وعلم اجتماع الشرطة" ل: عادل بلكحلة.

د. عبد الباسط غابري..... 240

14. تفكيك ظاهرة الإسلاموفوبيا، قراءة في كتاب: ضد الإسلاموفوبيا: العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وأثارها الاجتماعية.

أ. سفيان حامدي..... 254

قراءة في كتاب:

**'الاعتداء على مناضلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية واستراتيجية
الدولة التسلطية (1991-2007): دراسة في علم اجتماع المناضلين
وعلم اجتماع الشرطة' لـ عادل بلكحلة**

**The attack on human rights activists in Tunisia and the
strategy of the authoritarian state (1991-2007): a study in
the sociology of militants and the sociology of the police**

أ. د. عبد الباسط غابري

**مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان
جامعة الزيتونة - تونس**

ghabri_abdelbaset@yahoo.fr



قراءة في كتاب:

'الاعتداء على مناضلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية واستراتيجية الدولة التسلّطية (1991-2007): دراسة في علم اجتماع المناضلين وعلم اجتماع الشرطة'

ل: عادل بلكحلة

د. عبد الباسط غابري

ملخص:

تتصل الفكرة الأساسية لهذا الكتاب بسبل تجاوز استراتيجيات الدولة التسلّطية في مجال خنق الحريات واحتكار السلطة، وتأييد منظومة الاستبداد والفساد، غير أنّ ذلك التّجاوز لا يمكن أن يتحقّق مادام الحقوقيّون لم ينجحوا بعد في صياغة استراتيجية بديلة ترتقي من مستوى النقد والمعارضة والتنديد إلى مستوى البناء والصياغة والاستشراف.

تتضمّن رؤية الأستاذ بلكحلة لمفهوم حقوق الإنسان بين السلطة والمجتمع أبرز المحاور التي تنتهي إليها فكرة المراهنة على مؤسسة حقوق الإنسان بصفتها اختياراً استراتيجياً ضرورياً لمواجهة استراتيجية السلطة الاستبدادية التي لا شغل لها إلاّ إخماد كلّ الأصوات المناوئة لتوجهاتها.

ويمكن حصر تلك المحاور في ثلاثة عناوين كبرى. يتّصل أولها بعوامل تخلف مؤسسة الشرطة التونسية التي كانت، وما تزال، آلية بيد السلطة الأساسية لتعقّب مناضلي حقوق الإنسان وتتبعهم. ثم محور ثانٍ يعدّ توسعة واستكمالاً للمحور السابق، إذ يهتم استراتيجيات الدولة التسلّطية وناشطي حقوق الإنسان على حدّ سواء لنخلص في النهاية إلى محور تأليفي ضمنيّ يتعلّق بتقييم مدى إسهام هذا البحث في اقتراح بدائل ممكنة في ما يخصّ ضمانات مؤسسة الحقوق والحريات.

Abstract:

The main idea of this book relates to ways to bypass authoritarian state strategies in the field of stifling freedoms, monopolizing power and perpetuating the system of tyranny and corruption. However, this transgression cannot be achieved as long as the jurists do not succeed in formulating an alternative strategy that rises from the level of criticism, opposition and condemnation to the level of construction, formulation and foresight.

Mr. Belkahla's vision of the concept of human rights between power and society includes the most prominent axes to which the idea of betting on the institutionalization of human rights belongs as a necessary strategic option to confront the strategy of the authoritarian power that has nothing to do but suppress all voices opposing its orientations. These axes can be grouped into three major headings. The first relates to factors behind the Tunisian police establishment, which has long been the primary power mechanism in tracking down human rights activists. Then a second axis is considered an expansion and continuation of the previous one, as it concerns the strategies of the authoritarian state and human rights activists alike, to conclude in the end an implicit compositional axis related to the assessment of the extent to which this research contributes to suggesting possible alternatives with regard to guarantees of institutionalization of rights and freedoms.

1- تمهيد:

لئن كان زمن إعداد هذا الكتاب يوحي بأن مداره منعقد حول كشف حقيقة النظام السياسي التونسي السابق في عهد الرئيس السابق زين العابدين بن علي (1987-2011)، فإنّ الإصرار على نشره بعد سقوط ذلك النظام بسنوات¹ يعزّز الاعتقاد بأنّ هذا العمل جاء في إطار محاولات تصحيح مسار الانتقال الديمقراطي المتعثر بتونس، وتجاوز "الطفولية السياسية" التي بدا عليها الفاعلون السياسيون والحقوقيون ممن كانوا "ضحايا" المرحلة الاستبدادية الشمولية، ومكّنهم الانتفاضة التونسية والعملية الانتخابية من اعتلاء سدة الحكم، ولو بنسب متفاوتة.

تهمّ الإشكالية الأساسية التي يعالجها الكتاب علاقة الأنظمة الشمولية التسلّطية بمواطنيها الناشطين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان. وإذا كانت نوعية العلاقات تتحدّد بحسب المستوى الذي يتمّ في ضوءه تحديد تلك العلاقات وتقييمها مثل التمييز بين مستويات الداخل والخارج، أو الإقصاء والتماهي، أو الواجب والحاصل، فإنّ الباحث بلكحلة قد حصرها في علاقة التصادم والإقصاء أو الإلغاء. ومن ثمة فإنّ السؤال المحوريّ الذي حاول الإجابة عنه منعقد حول كيفية تعامل السلطة التونسية في تلك المرحلة التاريخية المهمة مع عناصر المجتمع المدني التي اختارت الدفاع عن حقوق الإنسان لأسباب مختلفة ذاتية وموضوعية.

ولما كان هذا البحث ينتمي إلى مجال علم الاجتماع بحكم تخصّص صاحبه فيه، فإنّ سؤال بلكحلة قد عُني بتقديم معطيات إحصائية دقيقة، ونسب مئوية محدّدة في مرحلة أولى، ثم مقارنة نوعية بحثت في البنى العميقة الموجّهة لعلاقة التصادم التي اختزلها المؤلّف في لفظة "الاعتداءات"².

بهذا المعنى فإنّ الفكرة الأساسية التي ينفّح عنها الكتاب تتّصل بسبل تجاوز استراتيجيات الدولة التسلّطية في مجال خنق الحريات واحتكار السلطة، وتأييد منظومة الاستبداد والفساد انطلاقاً من لجم الأفواه ومحاصرة الحقوقيين من مواطنيها العزل خاصّة. غير أنّ ذلك التجاوز لا يمكن أن يتحقّق ما لم ينجح الحقوقيون في صياغة استراتيجية بديلة ترتقي من مستوى النقد والمعارضة والتنديد إلى مستوى البناء والصياغة والاستشراف.

ولا جدال في أنّ هذا المطمح والرّهان من مقتضيات عمليات الانتقال الديمقراطي الحقيقية، بل يعدّ من شروطها الأساسية لكي تضع حدّاً نهائياً لكلّ عملية تلاعب محتملة بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان وتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية.

1- أشار المؤلّف إلى محاولته نشر كتابه في عهد بن علي. لكن تنصّل بعض المنظّمات الحقوقية من واجب نشره أفضل تلك المحاولة. راجع عادل بلكحلة، الاعتداء على مناصلي حقوق الإنسان بالبلاد التونسية واستراتيجية الدولة التسلّطية (1991-2007) دراسة في علم اجتماع المناضلين وعلم اجتماع الشرطة. مجمع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، 2016، ص5.

2- المصدر نفسه، ص21.

سعى مؤلف الكتاب إلى البرهنة على أهمية مؤسسة حقوق الإنسان ضمن رؤية إستراتيجية لعملية الانتقال الديمقراطي بتونس تستشرف خطورة الاستمرار في اتباع نفس الآليات التي اعتمدت سابقا في مواجهة النظام السياسي ما قبل 14 جانفي 2011 اعتبارا إلى أن مرحلة البناء تختلف اختلافا كليا عن مرحلة المعارضة. وهو ما يفرض يقظة دائمة وجهودا مضيئة لتركيز دولة القانون والمؤسسات الحقيقية. توزع هذا العمل على ثلاثة محاور أساسية: تعلق المحور الأول بالبحث في الأسباب العميقة لتخلف جهاز الشرطة التونسي من منظور علم اجتماع الشرطة ومقاربات متعددة التخصصات، بينما ركز المحور الثاني على رصد استراتيجيات السلطة الاستبدادية في التعامل مع معارضتها وطرق مواجهة تلك المعارضة لقمع السلطة في منعرج حاسم من تاريخ تونس المعاصر. أما المحور الثالث فخصص لاقتراح البدائل الممكنة لمؤسسة الحقوق والحريات تزامنا مع مرحلة الانتقال الديمقراطي.

2- عوامل تخلف مؤسسة الشرطة التونسية:

لئن كان من الممكن عدّ الحديث في عوامل تخلف مؤسسة الشرطة التونسية شكلا من أشكال استراتيجية السلطة التونسية في الفترة المدروسة (1991-2007)، فإنّ الحاجة إلى تفصيل تلك العوامل وتحليلها توقفا لتجاوزها، قد قادنا إلى إفرادها بعنصر افتتاحي مستقلّ، وهو عبارة عن مهاد لفهم كيفية اشتغال آليات الدولة التسلّطية وهيمنتها على الأفراد والمجتمع والدولة ذاتها.

لا تنطلق إشارتنا إلى انفصال عوامل تخلف مؤسسة الشرطة عن استراتيجيات السلطة في المراقبة والعقاب من فراغ، وإنّما تستند إلى عدد من المعطيات منها ما يتصل بطبيعة السلطة في العالم الثالث. إذ هي سلطة تقوم على استثمار كلّ ما يمكن أن يدعم نفوذها أطول مدّة ممكنة، ولو كان ذلك على حساب تجديد مفاصل منظومتها واستمراريتها. فقد أثبتت التجارب التاريخية المعاصرة الراهنة ميل تلك السلطة إلى مراكمة عوامل فنائها بطريقة عبثية بسبب غياب الرؤية التاريخية السليمة¹، من ذلك أنّها لم تتورّع عن محاولة تحويل النظام الجمهوري إلى نظام توريثي أطلق عليه أحد الباحثين تسمية "الجملوكي"². وهو ما حدث في سوريا على سبيل الذكر.

أمّا الأهمّ من كلّ ذلك، فهو أنّ العوامل المسهّمة في تخلف مؤسسة الشرطة بتونس عوامل مركّبة، يتقاطع فيها التاريخي بالثقافي والسياسي، والداخلي بالخارجي. وسنحاول تناولها انطلاقا من ثلاث محددات أساسية هي: أولاً سوسيو تاريخية، ثانيا سياسية، ثالثا ثقافية.

أ-العوامل السوسيو تاريخية: تعدّ في حدّ ذاتها أسبابا مركّبة يتقاطع فيها التاريخي بالثقافي والسياسي بالاجتماعي. وهو تقاطع يصدر من طبيعة الظواهر الحضارية ومكوّناتها باعتبارها تأليفة لجملة من العناصر المتعدّدة.

1- نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص973.

2- وهو المفكر المصري المعروف سعد الدين إبراهيم.

تحليل العوامل السوسيو تاريخية أساسا على جذور ظاهرة الاستبداد وما يتصل بها من حكم مطلق وقمع ومصادرة للحريات، بل إنهما تفضح منظومة كاملة مترسخة على امتداد قرون إلى حدّ أضحت فيه علامة مميزة التصقت بالعرب خاصّة.

يحدّد الباحث بلكحلة، في هذا الصدد، عهد الدولة الحفصية (1228-1574)¹ بدايةً لاقتران مفهوم الشرطة بمعنى الغلبة والقهر إلى حدّ أنّ ابن خلدون ذكر في مقدّمته بأنّ العامة اصطلحت على تسمية صاحب الشرطة بـ "الحاكم"² نظرا لمباشرة أصحابها سلطة الزجر والقهر وتنفيذ مقرّرات الأمير والقاضي. ويشرح بلكحلة هذا الأمر شرحا بليغا بالقول: "وذلك لأنّ العامة أصبحت لا ترى الحاكم الحقيقي (الدولة، السلطة، الملك)، وإنّما ترى عمليا أدواته التي أصبحت قمعية بعد أن كانت رقابية"³.

تكمن قيمة هذه الانعطافة التاريخية في ما لا يقلّ عن محددين: ينتمي المحدّد الأوّل إلى مجال البنى التراكمية المركّبة للظواهر الحضارية. إذ ليست ظاهرة الاستبداد أو القمع أو الفساد سلوكيات سياسية فردية عابرة، وإنّما هي في حقيقتها ترسّبات لبنى مادية وثقافية كثيرة متنوّعة. وهو ما يجعلها شديدة الاتّصال بالتركيبة الذهنية والنفسية للشخصية القاعدية للمجتمع⁴.

أما المحدّد الثاني، فيهمّ الأثر أو الصدى الذي خلفته كلمة "الحاكم" في الحقبة المعاصرة والراهنة. إذ غدّى ترادف دلالة كلمتي "الشرطي" و"الحاكم" وعي مؤسسة الشرطة التونسية بشحنة معنوية مارست بمقتضاها صلاحيات الحاكم الفعليّ، أو على الأصحّ الصلاحيات التي يستنكف الحاكم الفعلي من إلصاقها به مباشرة⁵.

تدعّمت تلك الانعطافة التاريخية الحادثة في نقطة مفصلية من تاريخ الحضارات، حيث تمّ بمقتضاها الانفصال بين الأزمنة الحديثة والأزمنة القديمة⁶ بانعطافة تاريخية ثانية تمّت فيها الإشارة إلى ظرفية نشأة جهاز "الضابطة" بتونس سنة 1861. وهي فترة تاريخية شهدت تزايد الضغط الامبريالي على الخلافة العثمانية وإيالاتها، فصدرت "التنظيمات". وفي هذا الظرف العام تمّ بعث جهاز "الضابطة" الساهر على تنفيذ الأحكام. لذلك لم يتردّد الباحث بلكحلة في نعت هذه النشأة بما سماه: "الولادة المشبوهة"⁷.

1- ترجع جذور الدولة الحفصية إلى قبيلة هنتاتة البربرية التي أسهمت في انتصار الموحدين. لكن لما ضعفت الدولة الموحدية استقل أبو زكرياء الحفصي عن الخلافة الموحدية فأسس الدولة الحفصية التي حكمت تونس وأجزاء من الجزائر وليبيا طيلة ما يقارب الثلاثة قرون أو تزيد. راجع حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، تحقيق حمادي الساحلي، دار الدنوب للنشر، 2001.

2- ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، 2003، ص 223. نقلا عن بلكحلة، الاعتداء...، مصدر سابق، ص 71.

3- بلكحلة، الاعتداءات...، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

4- Ralph Linton, le fondement culturel de la personnalité, édition Larousse, Paris, 1953.

5- وهي ممارسات العنف المادي والقمعي تحديدا. راجع بلكحلة، الاعتداءات...، مصدر سابق، ص 71-72.

6- أشار بعض الباحثين إلى أنّ عصر ابن خلدون يمثّل بداية تباين مستوى الحضارتين العربية والغربية واختلال التوازن بينهما. ففي الوقت الذي كان فيه ابن خلدون يؤرّخ للانحطاط الذي أصاب العالم الإسلامي كان كوندروسيه مثلا ينظر للتقدّم. راجع محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ص 118.

7- بلكحلة، الاعتداء...، مصدر سابق، ص 72.

يمكن فهم وصف الباحث لنشأة جهاز الضابطة التونسية بالمشبوهة، إذا أخذنا بعين الاعتبار تطوير السلطة الاستعمارية لاحقا لذلك الجهاز من خلال "تركيز جهاز استخباراتي ضخّم وميلاد قسم الأمن السياسي"¹. وقد توجّ كل ذلك بإمضاء الاتفاقية الأمنية التونسية بعد إعلان الاستقلال الداخلي سنة 1955².

ب-العوامل السياسية: تعدّ هذه العوامل امتدادا للعوامل السابقة، بل يمكن القول دون مبالغة إنّها نتيجة لها. ومن ثمة فالعلاقة بينهما تشبه إلى حدّ ما علاقة السبب بالنتيجة. فخيارات المنظومة الحاكمة التونسية سواء في عهد مؤسس الجمهورية التونسية الحبيب بورقيبة (1957-1987) أو في عهد الرئيس السابق زين العابدين بن علي (1987-2011) لم تصدر من فراغ، وإنّما ظلّت محتكمة إلى شروط الظرفية التاريخية وخاضعة لها.

وقد ساق صاحب الكتاب في هذا الصدد اتهامات خطيرة إلى العهد البورقيبي، إذ حمّله مسؤولية المحافظة على منظومة القمع الأمنية الاستعمارية، والسماح لـ "جلّادي الحركة الوطنية بالاستمرار في انتهاكاتهم، والمحافظة على امتيازاتهم لأسباب سياسية تتعلّق بضمان ولائهم له وخضوعهم لتوجّهاته"³.

يربط الباحث هذا الخيار السياسي والأمني للحبيب بورقيبة بالخلاف السياسي التونسي الذي اندلع بعد توقيع اتفاقية الاستقلال الداخلي سنة 1955 بينه وبين صالح بن يوسف الأمين العام للحزب الدستوري آنذاك. إذ كان في نيّة الحبيب بورقيبة إدراج "الشبيبة المدرسية" التي تمثّل عمليا "ميليشيا" الحزب الذي قاد الحركة الوطنية ضمن قوات الأمن. غير أنّ ولاء أغلب أعضاء تلك الشبيبة لغريمه اللدود صالح بن يوسف دفعه إلى التخلّي عن فكرته الأولى، والاستعاضة عنهم بجلّادي الحركة الوطنية ضمانا لولائهم"⁴.

وقد أوجد الباحث علاقة بين ذلك الخيار البورقيبي الكارثي واستشراء ما سمّاه بـ "تقاليد التعالي على الناس والتعذيب والعنف اللفظي والزرعة العدوانية المنتشرة بالمؤسسة الأمنية"⁵. إذ لا يمكن لعقيدة استعمارية حاكمة التحوّل إلى عقيدة أمنية قائمة على قيم الجمهورية والوطنية والمواطنة والعدالة.

وقد تعمّقت الهوة بين الواجب والحاصل في ما يخصّ صيرورة المنظومة الأمنية التونسية بعد استلام بن علي للحكم بداية من يوم 7 نوفمبر 1987 إلى غاية 14 جانفي 2011. فعلى خلاف ما أوهمت به البروباغندا الإعلامية، وأيديولوجيا السلّطة إنّ النظام التونسي الجديد سيشكلّ تصحيحا للبورقيبية، ويحقّق مصالحة بين الجانبين الرسمي والشعبي في مستوى هياكل الدولة العليا، استحكمت القبضة الأمنية

1- أشار الكاتب في دعاويه إلى بحث أكاديمي موضوعه إدارة الأمن بالبلاد التونسية أثناء فترة الحماية. راجع الهامشين رقم 1 و2 ص73.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص73.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحديدية وتعزّزت روح الاستعلاء والمغالبة في المؤسسة الأمنية بحكم أنّ رئيس الدولة نفسه هو في الحقيقة "حاكم" منهم¹.

يحيل الباحث ضمينا في هذا المضمار على المهام التي اضطلع بها ابن علي ضمن وزارة الداخلية سواء بصفته مديرا عاما للأمن الوطني بداية من سنة 1977، حين قاد بنفسه قمع أحداث ما يعرف بالخميس الأسود يوم 26 جانفي 1978²، أو لما تولى وزارة الداخلية والوزارة الأولى في نفس الوقت آخر أيام الحكم البورقيبي سنة 1986.

ج-العوامل الثقافية: لما كانت أبعاد الثقافة متعدّدة مادية ورمزية³، فإنّه من المنتظر أن تشمل هذه العوامل الثقافية أطيفا مختلفة معنوية ومادية. ولسنا بحاجة إلى القول في هذا المضمار بأننا أمحنا إلى بعض إرهاصات هذه الأطياف الثقافية في العنصرين الفرعيين السّابقين المتعلّقين بالعوامل السوسيوثقافية والسياسية، لذا فإنّنا سنقتصر على الإشارة إلى أهمّها.

يعتمد الكاتب في مقاربتة الأنثروبولوجية على توسيع فهمه لمؤسسة الشرطة سواء في الواقع أو المتخيّل أو في كليهما معا، فيستدلّ بالاستعمال الشائع الذي درجت عليه شرائح واسعة من التونسيين عند الإشارة إلى أهمّ مؤسسة أمنية حيث يستعيضون عن حرف "الشاء" بحرف "السين" فيقولون "سرطي" بدل "شرطي"⁴. وهو تداول بليغ عميق الدلالة، يختزل وظائف تلك المؤسسة في الوظيفة "السريّة التجسّسية" على الأفراد والجمعيات والأحزاب. فالشرطة في اللاوعي الجمعي التونسي هي "سرطة" فحسب⁵.

وبقدر ما تكشف هذه المقاربة تقاطع مكر اللغة بعمق المتخيّل وخصوبته بما أنّه أوجد كثافة دلالية أوغلت بالمعنى إلى أقاصي بعيدة، فإنّه ينطوي على مبالغة غير ملائمة لضوابط البحث العلمي. ذلك أنّ للمؤسسة أدوارا أخرى من غير الإنصاف حجمها، مثل حفظ الأمن العام وملاحقة الجريمة ومقاومتها، وغير ذلك من المهامّ المسهمة في استقرار المجتمع واستمراريته.

يتّصل البعد الآخر بثقافة تكوين الشرطي ونوعيتها. إذ هي ثقافة قائمة على الإخضاع والإنهاك البدني والمعنوي على حدّ سواء. ويسوق المؤلّف، في هذا المعنى، معطيات عامّة تهتمّ ظروف عمل الشرطي الذي يكون عمليا على "ذمة الدولة" في كامل الأوقات⁶. ويُلزم بالإعلام عن تنقلاته كاملة قبل ثمانية وأربعين ساعة من حدوثها ليتمّ الترخيص له في ذلك⁷.

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- وهي أحداث ناجمة عن الإضراب العام الذي دعا له الاتحاد العام التونسي للشغل وانسداد العلاقة مع السلطة البورقيبية فنزل الجيش إلى الشوارع وسقط أكثر من 400 قتيل وقرابة 1000 جريح حسب تقديرات منظمات حقوقية.

3- يمكن التعمّق في هذه المسألة بالعودة إلى تعريف الثقافة عند مدرسة علم الاجتماع الأمريكية مع لنتونوكردينار وميد...راجع:

Pierre Kofman, Culture et Culturalisme, Encyclopédie Universalis, France. S/A 1993.

4- بلكلحة، الاعتداءات...، مصدر سابق، ص 74.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، ص 74.

7- المصدر نفسه، ص ص 74-82.

وبقدر ما تعزّز هذه الممارسات وغيرها عقيدة الانضباط، فإنّها تستلب وعيه. وهو ما سينعكس على أدائه لوظيفته، وعلى علاقته بالمجتمع والسلطة.

إنّ تعدّد عوامل تخلف مؤسسة الشرطة التونسية في الفترة المدروسة سيكون له تأثير على نوعية الاستراتيجيات التي انتهجتها السلطة ضدّ معارضها الواقعيين والمحتملين.

3- استراتيجية الدولة التسلّطية وردود فعل الحقوقيين:

لئن كانت دلالة الاستراتيجية مفهوماً وعلمياً متعدّية للمجال العسكري الذي اقترنت به¹، فإنّه يمكن القول بأنّها تتقاطع مع معنى التمشّيات والتخطيطات والآليات المعتمدة في تحقيق أهداف أو رهانات ما. ففي ضوء هذه الدلالة المحدّدة يمكن القول بأنّ الدولة التونسية في الفترة التاريخية المدروسة قد اعتمدت استراتيجية محدّدة لتطويق كلّ الأصوات المعارضة لها ووأدها.

ولمّا كان موقف الحقوقيين التونسيين مبنيًا على ترصد أخطاء تلك السلطة وانتهكاكها لمبادئ حقوق الإنسان، فإنّه ظلّ أقرب ما يكون إلى ردود الفعل القاصرة على التحوّل إلى استراتيجية بديلة تؤمّن انتقالاً ديمقراطياً حقيقياً وتكريساً فعلياً لحقوق الإنسان.

وسنحاول في هذا العنصر تحديد استراتيجية السلطة بتونس في مجال محاصرة الحركة الحقوقية، ثم نناقش لاحقاً طريقة تعاطي الحقوقيين التونسيين معها.

أ- استراتيجية الدولة التسلّطية: تنوّعت استراتيجية السلطة الاستبدادية وتعدّدت، إذ برعت في ابتكار كلّ ما يمكن أن يديم سلطتها ويعصف بمخالفها. لذا يجد الباحث صعوبة في تبويبها تبويبا جامعاً شاملاً. ويمكن الحديث عن وسائل مرئية، وأخرى لا مرئية بحكم السريّة التي تنتهجها السلطة أساساً في معاينة المعارضين لتوجّهاً. كما يمكن الحديث عن تمشّيات آنية، وأخرى استباقية. فضلاً عن بقية آليات الرّدع والقمع المختلفة.

استقرّ رأينا على ضبط استراتيجية السلطة انطلاقاً من المؤسّسات التي اعتمدها في ممارستها مثل الإعلام والقضاء². وهي مؤسّسات خاضعة للسلطة الشمولية رغم محاولات التمويه بادّعاء حرية الإعلام واستقلال القضاء... كما سنسعى إلى البحث عن علاقة هذه التمشّيات الداخلية باستراتيجيات إرادة القوة والهيمنة التي تمارسها مراكز صنع القرار الدّولي ممثلة في بعض الدول الرأسمالية الغربية.

● **توظيف المؤسّسات:** لقد تمّ التلاعب بمختلف مؤسّسات الدولة الوطنية ومقوماتها القانونية والدستورية. وسيكون لهذا التلاعب تداعيات خطيرة حتّى على مستوى استقرار الدولة ومنظومة الحكم الكليانية عقب أحداث ما يعرف بالربيع العربي.

1 - Bertrand Sain-Sernin, Stratégie et tactiques, Encyclopédie Universalis. Op. cit.

2- يمكن مراجعة العنصر الأوّل لفهم دور مؤسسة الشرطة ضمن منظومة التسلّط في المرحلة المدروسة.

ينبّه الباحث إلى أنّ ذلك الانحراف المؤسّساتي يعدّ ميراثاً سيئاً ورثته منظومة بن علي عن الفترة البورقيبية المؤسّسة لمختلف أجهزة الدولة الوطنية. كما لا يذهل عن تأثير المنظومة الأمنية الاستعمارية القائمة على التجسّس والريبة والاستعلاء...

يقدم الكاتب بعض الأمثلة النوعية والإحصائيات الدقيقة عن تلك الاختلالات المتعدّدة. فقد تمّ تحجيم المؤسّسة العسكرية وتقليصها مقابل تضخيم وتدعيم مؤسّسة الشرطة¹. ويعدّ القضاء من أكثر المؤسّسات التي لعبت دوراً وظيفياً في تعميق قبضة الدولة التسلّطية، وتوفير غطاء قانوني لانتهاكاتها يحميها من مساءلة المنظمات الحقوقية الدولية ولجان حقوق الإنسان الأممية. وقد أحصى الباحث 23 حالة تمّت فيها إحالة أصحابها على القضاء المدني بتهم مختلفة، تعدّ في معظمها تهماً كيدية، مثل إحالة المناضلة نزيهة رجيبية بتهمة إدخال العملة الأجنبية إلى تونس².

ولعبت في هذا الصدد التعديلات القانونية المتلاحقة دور إحكام الحصار على المنظمات الحقوقية التونسية وتعجزها، لتصبح في وضعية غير قانونية، وهو ما يبيح محاكمتها ومصادرتها، مثلما حدث عقب تعديل سنة 1992 الذي استهدف الرابطة التونسية لحقوق الإنسان قصد إرغامها على الخضوع للحزب الحاكم وانخراط أعضائها فيه³.

ولئن ألغت الدولة التونسية حينها وزارة الإعلام، فإنّها ظلّت تمارس دورها بفعالية كبيرة، سواء عبر مستشاري رئيس الجمهورية، أو عبر وكالة الاتصال الخارجي. واستهدفت الحملات الإعلامية المدافعين عن حقوق الإنسان قصد تشويههم وتضليل الرأي العام. وقد أحصى الباحث في هذا النطاق 214 حالة اعتداء. كان نصيب العنصر النسائي منها أكثر من الرجال. واتّخذت الاعتداءات الإعلامية أشكالاً مختلفة بحسب نوعية التهمة الموجّهة لكلّ حالة منها⁴.

لقد أثبت التجربة التاريخية افتقار الدولة التسلّطية إلى رؤية تاريخية سليمة. إذ أنّ التلاعب بمؤسّسة القضاء خاصّة لم يسهم في انخراط أسس العمران البشري فحسب، وإنّما كذلك في تقويض أسس الدولة واستمراريتها. فبعد أحداث 14 جانفي 2011 شهدت المؤسّسة القضائية التونسية اهتزازات عنيفة وصلت إلى حدّ ملاحقة الرئيس السابق وأصهاره بتهم الفساد والاستغلال غير المشروع للسلطة، فانقلب السحر على السّاحر....

● دولياً: مثّلت التقاليد الاستعمارية في مواجهة عناصر الحركة الوطنية خير مُعين للدولة التسلّطية لإحكام قبضتها على المجتمع المدني ووآد كلّ أمل في الديمقراطية والتعدّدية. وقد عقد المؤلّف مماثلة بين

1- بلكحلة، الاعتداء...، مصدر سابق، ص 80-82.

2- أحصى الباحث ثلاثة أشكال للتوظيف القضائي موزّعة على النحو التالي: -إحالة مدنية 22، 65/0-إحالة سياسية 39، 017/0-إحالة ضمن تهمة الرأي والتعبير 39، 017/0. المصدر نفسه، ص 68.

3- المصدر نفسه، ص 85.

4- مثل تشويه صورة البلاد والعمالة وغير ذلك. راجع: المصدر نفسه، ص 54.

الدولة التسلطية والدولة الكليانية الرأسمالية "الغربية"¹، محورها كيفية تقنين العمل السري في إطار اتفاقيات ملزمة بين الطرفين ضمن تربّصات تستهدف تعزيز تلك الخبرات وتطويرها لرفع جاهزية مختلف الأسلاك في هذا العمل النوعي مثل البوليس السري (أمن الدولة) والمباحث والاستخبارات والحرس الوطني والمليشيات الحزبية والقبلية والطائفية².

يلخّص الباحث كلّ ذلك بطريقة بليغة قائلا: "إنّ السرّ يراهن في الوقت نفسه على سلطة، فهو يولّد امتياز من امتداده. ومن أجل اكتشاف شرطة الدولة التسلّطية للسرّ وقد تعلّمت ذلك من شرطة الدولة الكليانية-الإمبريالية، منذ التقاليد الاستعمارية (تحت الحكم الاستعماري) حتّى التربّصات مع شرطة الدولة الكليانية حسب اتفاقيات الدولة الوطنية-التسلّطية مع الدولة الكليانية المستعمرة سابقا، فتخترق سيادتها"³.

وقد تتجاوز العلاقة بين الدولتين التسلّطية والرأسمالية المجال الأمني والاقتصادي إلى المجال الحقوقي أيضا من خلال الخطوة التي تسبغها على الزيارات الدولية لرمز تلك السلطة الاستبدادية، فتمكّنه من إلقاء الخطاب برلمانها ومجالسها المنتخبة ديمقراطيا وربما حتّى تكريمه⁴.

● **المراقبة والعقاب:** لقد وفّرت عناصر الخبرة السابقة قدرات إضافية للدولة التسلّطية لإحكام قبضتها على المجتمعين المدني والسياسي، بل إنّ "أعضاء الزمرة الحاكمة عاجزون عن إدراك موقعهم في تراتبية السلطة السريّة"⁵ بحكم التداخل العجيب بين "السلطة السرية الواقعية وبين تمثيلها الإيهامي"⁶. يستعين الباحث بما خلصت إليه المقاربة السيكلوجية التي اعتمدها مصطفى حجازي في دراسة الإنسان المقهور. إذ نبّه إلى أنّ السلطة القمعية تقوم على نظرية الاشتباه الافتراضي الدائم، حتّى بالنسبة إلى من أبدى مواقف معارضة في مراهقته، ثم تغيّر عنها في ما بعد سواء بالتلون الظاهر أو بطلب العفو منها⁷. وهي لا تقتصر في اشتباهاها على الحقوقيين والمعارضين السياسيين، وإنّما كذلك كلّ أصحاب الفكر النقدي و"المناضل الاعتراضي"⁸، فتحوّلهم جميعا من عدوّ مفترض إلى "عدو موضوعي"⁹.

1- المصدر نفسه، ص75.

2- خلدون حسن النقيب، الدولة التسلّطية في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 22-24. نقلا عن المصدر السابق، ص 77.

3- المصدر نفسه، صص75-76.

4- وهو ما حدث لبن علي خلال زيارته لفرنسا وإيطاليا مثلا عندما كان على رأس السلطة.

5- المصدر نفسه، ص82.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، ص83.

8- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

9- مصطفى حجازي، مدخل إلى سيكلوجية الإنسان المقهور المركز الثقافي العربي، ص186. نقلا عن المصدر السابق، ص83.

وبناء على ذلك، فهي تعمل على تدمير الأفراد والمنظمات المخالفة لها وفق تلك الرؤية السكونية الضيقة. ويكون التدمير تدريجيا عبر العزل والمحاصرة واختراق المنظمات والأحزاب داخليا، مثلما حصل لحركة الديمقراطيين الاشتراكيين بعد انتخابات سنة 1994¹.

ولئن أطنب المؤلف في تفصيل نوعية الاعتداءات وطبيعتها، سواء كانت لفظية أو جسدية أو على المسكن والعمل والمحيط العائلي والاجتماعي للمخالفين لها، فإننا لسنا في حاجة إلى اجترارها وتفريغها باعتبارها تحصيل حاصل. على الرغم من أهمية الإحصائيات والرسومات البيانية التي اعتمدها المؤلف في مداخل مقارنته السوسولوجية².

ب-ردود أفعال الحقوقيين: إذا كان من المنتظر امتلاك الحقوقيين لاستراتيجيا مقابلة لاستراتيجيا السلطة الاستبدادية قصد تجاوزها، وتشكيل واقع بديل لها، فإن المؤشرات تثبت انحصار تصوّرات الحقوقيين وسلوكياتهم ضمن دائرة ردود الفعل. وهو ما أشار إليه الباحث صراحة في خاتمة بحثه باعتباره نتيجة من نتائجه³.

وسيكون لهذا الوضع المختلّ امتدادات خطيرة حين يصل بعض الحقوقيين والمعارضين إلى دوائر صنع القرار وسدّة الحكم. فلا تسعفهم قدراتهم بإحداث تغيير حقيقي لمنظومة الحكم وتوزيع السلطة حتى بعد إحداث مجلس تأسيسي سنة 2011 ودستور جديد سنة 2014 وعدد من الهيئات مثل ما يسمّى بهيئة الحقيقة والكرامة وغيرها.

اقتصرت ردود فعل الحقوقيين التونسيين على التّشهير الإعلامي سواء⁴ عبر وسائل الإعلام التقليدية أو عبر الإعلام البديل⁵. كما تمّ في هذا الصدد الاستعانة ببيانات السفارات الأجنبية، خاصّة السفارة الأمريكية لتسجيل الانتهاكات وإعلام المجتمع الدولي بها⁶.

وبقطع النظر عمّا يطرحه التعامل مع السفارات من إشكاليات عدّة تتصل أساسا باختراق السيادة الوطنية، وإمكانية التلاعب بالمبادئ الحقوقية العادلة لفائدة مصالح امبريالية جيواستراتيجية، فإنّ ذلك لم يكن مبنيا على قواعد أخلاقية حقوقية ثابتة، بدليل أنّ تلك السفارات قد أصدرت في بعض بياناتها تنويها بتوجّهات الدولة التسلّطية أحيانا.

مثّل التعامل مع الجهاز القضائي دليلا قاطعا على ضعف ردود فعل الحقوقيين وقصورها. ويذكر بلحجلة في هذا الصدد بما تعرّضت له الحقوقيتان سامية عبو⁷ وسهام بن سدرين⁸ من اعتداءات بدنية

1- أحمد الخصوصي، في مغالبة التيار، مركز النشر الجامعي، 2019، ص 14.

2- راجع المحور الأول من كتاب الاعتداء...، مصدر سابق، ص 21-70.

3- المصدر نفسه، ص 103.

4- المصدر نفسه، ص 98.

5- المصدر نفسه، ص 103.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- يمكن مراجعة تفاصيل الاعتداء الذي تعرّضت له سامية عبو بالمصدر نفسه، ص 95.

8- يمكن مراجعة تفاصيل الاعتداء الذي تعرّضت له سهام بن سدرين بالمصدر نفسه، ص 95.

ومعنوية، لكنهما لم تستطعا محاكمة المعتدين، لصعوبة إثبات هوية المعتدين الذين كانوا يرتدون الزي المدني، وهو ما يدلّ ضمنياً على انتمائهم لجهاز الأمن السري، ولمليشيات الحزب الحاكم، أو لربما حتّى لمجرمي الحقّ العام الذين يقع مساومتهم للقيام بهذه الاعتداءات مقابل الإفراج عنهم¹.

4- خاتمة:

إجمالاً يعدّ كتاب بلكلحلة مقارنة نوعية في مجال بحثي لم يُشبع بعد. ولئن كنّا تعودنا في مثل هذه المواضيع على أدبيات مجترّة، فإنّ الباحث قد نجح في تحويل قضية حقوقية إلى إشكالية معرفية عزّزها بتدقيق عدد من المفاهيم المحورية والإحصائيات والاستبيانات الكميّة والنوعية.

وبقدر ما يعدّ مفهوم "المناضلة"² و"الدولة التسلّطية"³ مفهومين محوريين في هذا الكتاب، فإنّ مفهوم "السوق" (يفتح السين وسكون الواو) يتميز عنهما بكون الباحث قد استعاض به عن مفهوم "الاستراتيجيا" الشائع في الخطاب العربي المعاصر والراهن، إذ عاد إلى مقدّمة ابن خلدون واستنبط منها مفهوم "السوق" المرادف في نظره لدلالة "الاستراتيجيا"⁴.

وبقطع النظر عن مدى صحّة تلك المماثلة، فإنّ الثّابت أنّها محاولة اجتهادية تتوافق مع ضوابط الأنساق المعرفية الحقيقية. إذ لا قيمة لأيّ مفهوم نظري أو إجرائي ما لم يستجيب لمقتضيات المجال التداولي المشتقّ منه.

بيد أنّ الكتاب لا يخلو من بعض الهنات لعلّ أهمّها اكتفائه برصد انتهاكات الدولة التسلّطية ونقد "الطفولية السياسية" للأحزاب المعارضة، وافتقار الحقوقيين لاستراتيجيا واضحة في مواجهة الانتهاكات المسلّطة عليهم وتفعيل تصوّراتهم. بينما كان من المفروض رسم خارطة طريق لمأسسة المسألة الحقوقية وتفعيلها، خاصّة أنّ المرحلة التي صدر فيها هذا البحث تشهد عملية انتقال ديمقراطي، وتأسيس العدد من المؤسّسات الرقابية مثل المحكمة الدستورية وغيرها.

كما أنّ الباحث اقتصر في بحثه على عيّنة من الحقوقيين ربما لاعتبارات منهجية وانتقائية متّصلة بتجنّب إثارة عنف الدولة التسلّطية في عهد بن علي. إذ كان من الممكن توسيع دائرة اهتمامه لتشمل ما يمكن أن نطلق عليه بالإصلاحيين من الدّاخل. فقد شهد منتصف تسعينيات القرن الماضي قبول السلطة تمكين بعض أحزاب المعارضة المعترف بها من مقاعد برلمانية. وقد حاول بعض النواب استغلال الصفة البرلمانية لنقد السياسات العقيمة للنظام الرسمي، مثلما حصل مع محمد موعدة وأحمد الخصخوصي وخميس الشماري...⁵.

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2- المصدر نفسه، ص ص16-17.

3- المصدر نفسه، ص ص17-20.

4- عاد الباحث إلى فصل "الحروب" بالمقدّمة. راجع المصدر نفسه، هامش 1، ص 10.

5- الخصخوصي، في مغالبة التيار، مرجع سابق، ص 19..

بيد أنّ السلطة سرعان ما ضجرت منهم، فرفعت الحصانة البرلمانية عن مواعده، وحاكمته وسعت إلى ذلك أيضا مع الخصوصي، إلا أنّها تراجعت في آخر لحظة بحكم الضغوطات التي مورست عليها من أطراف نافذة فيها، وبتدخل من بن علي شخصيا¹.

إنّ السؤال المهمّ الذي يمكن طرحه، بعد أن كشفت تحولات "الربيع العربي"، سواء بتونس أو غيرها من البلدان العربية التي شهدت حراكا اجتماعيا، بهمّ مدى انحصار مسألة الديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان العربي في زوال الأنظمة السياسية وتبدّلها بإجراء انتخابات وفق معايير دولية، خاصّة أمام ما لاحظناه من تحوّل الديمقراطية إلى ديمقراطية شكلانية وسط سلسلة من الانهيارات الاقتصادية والاجتماعية وتمدّد نفوذ عدد من القوى النافذة التي ارتبطت وظيفيا بالنظم السابقة مما جعل الحديث عن تحوّل من استبداد قمعي إلى استبداد ناعم أمرا واقعا. ولا جدال في أنّ كلّ هذا يثبت أنّنا أمام ثقافة معتلة لا تستطيع تطوير قواها وتجديدها. لذلك تستمرّ في إنتاج نسخ مشوّهة سواء في ما يخصّ الديمقراطية أو التربية المواطنة أو العدالة الاجتماعية.



1- المرجع نفسه، راجع تقديم عبد المجيد البدوي.

تفكيك ظاهرة الإسلاموفوبيا، قراءة في كتاب: ضد الإسلاموفوبيا:

العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وآثارها الاجتماعية.

«بيترو باسو» و «فابيو بيروكو»

ترجمة. زينب سعيد وريبع ونيش

**Dismantling Islamophobia, read in Anti-Islamophobia:
Racism against Muslims in Europe and its Social
Implications. Pietro Basso and Fabio Perrico**

أ. سفيان حامدي

جامعة قفصة

تونس

Soufien.hamdi11@gmail.com



تفكيك ظاهرة الإسلاموفوبيا، قراءة في كتاب: ضد الإسلاموفوبيا: العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وآثارها الاجتماعية.

«بيترو باسو» و «فابيو بيروكو»

ترجمة. زينب سعيد وريبع ونيش

أ. سفيان حامدي

الملخص:

ابتغى أستاذ علم الاجتماع الإيطاليان "بيترو باسو" Pietro Baso و"فابيو بيروكو" Fabio Pieroco في كتابهما: "ضد الإسلاموفوبيا: العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وآثارها الاجتماعية" الإشارة إلى مسألة جدّ مهمّة، أضحت من شواغل الفكر الإنساني، وهي ظاهرة الإسلاموفوبيا أو الرّهَاب من الإسلام التي شهدت تفاقما وانتشارا سريعين في مقتبل الألفية الثالثة، وباتت سببا من أسباب التهديم الحضاري، وقد حاولا التقصيّ فيها معنى وتاريخا ومعاناة، وما جذبنا إلى هذه المحاولة هو عمقها التحليليّ وجرأة صاحبها في طرح مثل هذه القضية، لذلك رغبنا في تقديمها إلى الدارس العربي علّنا نساهم في زيادة وعيه واستفادته منها، لما في هذا الجهد التحليلي من إجابات عن كل ما قد يجول بذهنه حول حيثيات هذه المسألة القديمة المتجددة. الكلمات المفتاح: الإسلام، الفوبيا، الرهاب، الإسلاموفوبيا، الجالية المسلمة، بيترو باسو، فابيو بيروكو.

Abstract:

In their book Against Islamophobia: Racism against Muslims in Europe and its Social Implications, Italian sociology professors Pietro Basu and Fabio Peroco wanted to point to an issue that has become a concern of human thought, the phenomenon of Islamophobia, which has worsened. And a rapid spread in recent years and became a cause of civilizational destruction, and they tried to research it meaning, history and study, and what attracted us to this attempt is its analytical depth and the audacity of its owners so we wanted to present it to the Arab scholar in public to contribute to raising his awareness I benefited from it, because of the answers in this analytical effort on everything that the Arab researcher might have in mind about this renewed issue of the great.

Keywords: Islam, Phobia, Phobia, Islamophobia, Muslim Community, Pietro Basu, Fabio Peroko.

1- مقدمة:

الإسلاموفوبيا islamophobie هذا المصطلح العهيد المتجدد، طفق يضحّ به العرب من سجّلات الغرب وكتهم وموائقهم. وقد تمّ نحت العبارة التي استعيرت في جانب منها من علم الارتجاجات النفسية لصوغ ظاهرة "الرهاب" أو "الوجل المرّضي" من الإسلام.

وقد تجلت ظاهرة الإسلاموفوبيا في حُلل عديدة أعربت عن الإجراءات العنصرية ضدّ المهاجر المسلم في القارة الأوروبية، خصوصا إثر أحداث الحادي عشر من أيلول الإجرامية، التي عقيها ما يعرف بمشروع الحرب على الإرهاب، والتي ترافد في تعظيمها إلحاح دوائر عديدة مناوئة للإسلام والمسلمين.

ومنذ مطلع الألفية الثالثة، تزايد عدد الكتب العلمية المنشورة حول هذه الظاهرة من قبل المؤرخين وعلماء السياسة وعلماء الاجتماع وأساتذة الدراسات الدينية، واختلفت آراؤهم ومقارباتهم الفكرية للإسلاموفوبيا.

فمنهم فئة عملت على تفحص الطبيعة-المزعومة- الميالة إلى العنف في الدين الإسلامي، وروّجت إلى أن هذا الدين يحمل ميلا خطيرا وتعطشا كبيرا إلى سفك الدماء، بالمقابل نجد فئة لا بأس بها من العلماء المنصفين الذين تعمّقوا في تفحص الخلفيات الإيديولوجية المقترنة بتلك الحملة الشعواء ضدّ الإسلام، ويعتبر الكتاب الذي ألفه الإيطاليان بيترو باسو وفابيو بيروكو والموسوم بـ "ضد الإسلاموفوبيا: العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وآثارها الاجتماعية" من بين المؤلفات التي اهتمت بظاهرة الرّهاب من الإسلام دراسة وتحليلا.

فما هي أهم الأفكار التي وردت في هذا الكتاب؟ وما حدود هذا الطرح؟

وقد اخترنا الاشتغال على هذا الأثر الفكري نظرا إلى أهمية ما احتواه من طرح؛ في محاولة منه للإجابة على عدة نقاط يشوبها الغموض إزاء هذه القضية الجادة المستجدة.

2- التقديم المادي للكتاب:

قامت دار فضاءات الأردنية للنشر والتوزيع بإصدار كتاب: "ضد الإسلاموفوبيا: العنصرية ضد المسلمين في أوروبا وآثارها الاجتماعية" للباحثين الإيطاليين بيترو باسو وفابيو بيروكو، وترجمته إلى العربية وحققته الباحثة "زينب سعيد" والكاتب ربيع ونيش. وقد حوى الكتاب 223 صفحة، وينقسم إلى مقدمة وفصلين. يتضمّن كلّ فصل مجموعة من القضايا الجوهرية المهمة.

الفصل الأول: ضد الإسلاموفوبيا لبيترو باسو.

الفصل الثاني: العنصرية المعادية للمسلمين في أوروبا لفابيو بيروكو.

3- قراءة في المحتوى:

3-1- المقدمة:

يستهل المترجمان "زينب سعيد" و "ربيع ونيش" تقديم الترجمة العربية للكتاب بالإشارة إلى التفاهم الكبير للرهاب من الإسلام أو ما يعرف بظاهرة "الإسلاموفوبيا" التي أفرزتها جملة من الذرائع السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية المتداخلة، والتي وجدت ضالتها في سياق الحرب الماثرة من قبل أوروبا على الشعوب العربية الإسلامية، والمهاجرين النازحين والوافدين على حدّ سواء.

كما يلمّح المؤلفان إلى الدور المحوري الذي لعبته وسائل الإعلام الغربية في تأجيج المشاعر العدائية تجاه الدين الإسلامي، حتى أضحت: "الداعم الأول لأكبر وأطول وأقذر حملة دعائية للعصر الليبيرالي الحديث، حيث تمكنت من نحت جملة من الصور النمطية السالبة، قوامها أن الإسلام دين دموي يشجّع على الإرهاب وسفك الدماء وأن هذه العقيدة الجامدة المتطرفة، والقمعية تحمل العداء للغرب"

حيث أنه في خضم الأزمات التي تعصف من وقت إلى آخر بالثنائية العلائقية ما بين أوروبا والعرب، ساهمت بعض وسائل الميديا الغربية في إذكاء مشاعر الهيعة والترهيب من الإسلام والمسلمين ورسم صور تفسّي الإسلام في أوروبا بوصفه خطرا داهما على مسيرتها التاريخية. وهي صورة متوارثة، تغلغلت في الوجدان التاريخي، متجددة في العقدين الأخيرين تؤصل لحالة من الوجع المرصي من الإسلام.

ويسوق المؤلفان في تقديمهما جملة الإجراءات والسياسات التي اتخذها الاتحاد الأوروبي لتقييد حركة المهاجرين من خلال سيل من القوانين والتعاليم الإدارية والتشريعات والتدابير العنصرية العلنية على مختلف مناحي الحياة الاجتماعية، حتى تكاد تندثر الحقوق لتصبح الظروف الحياتية أشبه باللظى، بل لعلها في كثير من الأحيان السعير بذاته.

3-2- الفصل الأول: ضد الإسلاموفوبيا:

لقارئ هذا الفصل بتمعن أن يلاحظ معالجة رجل الاجتماع بيترو باسو المعتمقة لجملة من القضايا المسؤولة على صناعة الإسلاموفوبيا، حيث بدأ بتفصيل القول في تاريخية الرهاب من الإسلام، ملمّحا إلى قديم نعت الغرب للإسلام بأنه الوجه الآخر للإرهاب، ناقدا من يرى أنّ ظاهرة تبشيع الإسلام وليدة الألفية الثالثة، معتبرا ذلك ادعاء باطلا، فالعداء الذي يكتنه الغرب ضد الإسلام قديم قدم الدين الإسلامي نفسه، إلا أنّ حدّته استفحلت في وقتنا الراهن.

إنّ الخوف من الإسلام والمصطلح المشتقّ منه، يعتبر ترجمة لمشاعر عدوانية دفينية في وعي المواطن الغربي ضدّ الإسلام والمسلمين وحضارتهم، وعليه، فإنّ الحركة التقزيمية ذات الطابع الشيطانيّ تجاه الإسلام ذات أصول تاريخية متجذّرة في التاريخ الغربي.

كما يناقش المؤلف فكرة أن العالم الإسلامي متطابق وغير تاريخي إذ أنّ: "كل شيء فيه دين".

حيث يخال الغربيون أنه، في الوقت الذي حلّت فيه القومية محل الدين، مازال الإسلام يؤدي دوره فقط كقوة دينية. وهو ما جعل منه جسداً أحادياً لا يتأثر بالتغيير.

«إذ هو جبل جامد لا يتحرك منذ 1400 سنة ولا يخرج من أعماق عمائه ولا يفتح أبوابه للمكتسبات التي حققتها الحضارة ولا يريد أن يعرف شيئاً عن الحرية وعن العدالة والديمقراطية والتقدم، ولا يزال يعيش في بؤس القرون الوسطى، ويزهر في ظلامية وتطهيرية دين لا غير إنتاج الدين»

وفي ثنايا تحليله تفضّل المؤلف الإيطالي إلى أنّ الغاية من التشويه الغربي لصورة الإسلام، هي ترسيخ نظرة دونية اختزالية له بوصفه ديناً وثقافة من جهة، وتعميق الهوة الفكرية الحضارية بين المسلم العربي الإرهابي الرجعي والرجل الغربي الديمقراطي المتنور من جهة أخرى.

كما تسلّط بيترو باسو في هذا الفصل الضوء على مسألة ذات طابع خاص وحساس تتعلق بحال المرأة الإسلامية وتموقعها الدائم بين "المطرقة والسندان". حيث تحاول التقارير الغربية في غالب الأمر أن تروّج لرسالة مفزعة، فحواها اضطهاد المرأة في الإسلام منذ القدم. وحقيقة الأمر أنّ أصحاب هذا الرأي يستغلون تلك الإساءة المزعومة من أجل تعزيز السياسة المعادية للعنصر الإسلامي.

وفي هذا الإطار، يعلن المؤلف انحيازه الصريح إلى الأدبيات النسوية التي تنتهي إليها الباحثة المصرية ليلى أحمد (1940) التي ترى أنّ إسلام البدايات الأولى قد سما بوضعية المرأة في شبه الجزيرة العربية، وأعاد الاعتبار إلى العنصر النسوي بضمن بعض حقوقها المادية، وبتأكيد على أخلاقيات المساواة بشكل عام، لكنّ النظام الذي أصبح أبويّاً في التاريخ الإسلامي يعود إلى تداخل الثقافات المغايرة التي كانت مهيمنة على المنطقة.

كما يشير الكاتب إلى أن خضوع المرأة الاجتماعي والسياسي للرجل لم يكن حكراً على المجتمعات الإسلامية، بقدر ما هو ميزة عامة ميّزت كل المجتمعات ما قبل البرجوازية، المتعددة الآلهة والتوحيدية على حدّ سواء. أما عن جعل قصة عدم المساواة التاريخية موضع نقاش، فإنّ عاصفة الثورة الفرنسية هي التي غيرت الوعي الحديث في جميع الثقافات، بما فيها الثقافة الغربية نفسها.

تحدّث الكاتب أيضاً على وضع الجاليات العربية والمسلمة المقيمة في القارة الأوروبية، معتبراً أنّ الهجرة المتزايدة للمسلمين باتجاه الغرب هي أحد العوامل التي عزّزت كراهية الإسلام والخوف منه، ويرجع هذا الموقف السلبي للغرب إزاء الإسلام إلى سببين، يتمثّل الأول في الاختلاف العرقي والخوف من فقدان الإطار الثقافي في ظل التعددية الثقافية الناجمة عن زيادة الهجرة، ويعود الثاني إلى الجانب الإحصائي من خلال زيادة عدد الوافدين في مقابل تناقص أعضاء الكنيسة، وهو ما يزيد من احتمالية أسلمة الغرب. ذلك أنّ المهاجرين الوافدين ذوي الأصول العربية المسلمة على الرغم من تركيبهم المتنوعة الوطنية واللغوية والثقافية والدينية، وتنوع قناعاتهم وسلوكياتهم الفردية أيضاً، يشكّلون، إذا تمّ أخذهم في مجموعهم، نصف المهاجرين الوافدين تقريبا على أوروبا.

كما لم يفث الكاتب الوقوف عند حادثة شارلي أبديو أو ما يسميه: "إشراقات 2015 المأساوي".

ذاكرا شأن الدول الأوروبية التي غالبا ما تكون مقسّمة وفي خلاف، إلا أن التأهّب لإعلان "الحرب على الإرهاب الجهادي" إثر حادثة شارلي أبدو جعل منها تتعاقد لتشن حملة إسلاموفوبيا، لم تعين أوروبا مثيلا لها من قبل.

وهكذا، ضاعفت تلك المجزرة درجة التخويف من الإسلام في أوروبا، وهو ما ولد لدى المسلمين الكثير من الشكوك من تداعيات ذلك الحدث، خاصة في خضمّ ما خلفته من ردود أفعال عنيفة تجاه المسلمين.

3-3- الفصل الثاني: العنصرية المعادية للمسلمين في أوروبا. فابيو بيروكو

خصّص عالم الاجتماع الإيطالي "فابيو بيروكو" هذا الفصل لطرح موضوع العنصرية التي رافقت المهاجر العربي إثر الحرب العالمية الثانية، وتطورها وصولا إلى ما هي عليه اليوم، مسلّطا الضوء على أبرز المحطات التي مرّت بها الجالية العربية في الغرب الأوروبي منذ ستينات القرن الماضي، وردود فعل السّلطات الأوروبية تجاه هؤلاء الأعراب في كلّ مرحلة.

إذ يستهلّ الكاتب الفصل بالإشارة إلى بدايات تحوّل أوروبا إلى قارة جاذبة للهجرة الوافدة، وبروز الحاجة الملحة إلى اليد العاملة إبان الحرب العالمية الثانية من أجل إعادة البناء، ذلك أنّ بعض البلدان مثل فرنسا وألمانيا وبريطانيا وبلجيكا وسويسرا التي ركّزت على التّصنيع الدّاخلي كانت في أمس الحاجة إلى عدد كبير من الطاقات الشغيلة. وكانت تجد ظلّها خاصة في البلدان الأجنبيّة البعيدة على غرار المغرب والجزائر وتونس...

ولم يفت المؤلف أن يسوق ملاحظة مهمّة، وهي أنّ هذا الانفتاح على الهجرة الوافدة، وتشجيع المؤسّسات والسوق لنسبة هامة من العقود، على الأقل في مرحلة ما قبل الأزمة الهيكلية سنة 1974، لا يعني إطلاقا أنّ الغرب الأوروبي قد فتح أبواب الودّ في وجه الوافدين العرب، إذ إن إدماج الوافدين في المجتمع كان يتّسم بالتبعية والدونية.

وقد وقف الكاتب، خلال تحليله، على مرحلة التحوّل الفارقة في تاريخ الوفود العربيّة الإسلاميّة نحو العالم الغربي، والمتمثلة في الانتقال من هجرة العمل إلى هجرة الإعمار والاستقرار، أو ما يعرف بالهجرة العائلية، وسياسات لمّ الشمل العائلي، التي ستطوّر في التسعينات، وسيتفاقم أمرها في الألفية الثالثة، وهو ما سيتوافق مع ارتفاع مؤشّر الانتهاكات والكرهية تجاه العنصر العربي، مما جعل العديد من البلدان الأوروبية تعمل على محاولة التصدّي لها بكلّ الوسائل القمعية والوحشية، مكرّسة ثقافة العلوّ والتميّز الغربي في مقابل الرجعيّة والتخلّف العربي.

لمواجهة تلك الموجات الوافدة عملت السّلطات الأوروبية على اتّخاذ تدابير صارمة من أجل تقليص الهجرة القادمة من الشرق، عبر التقليص الحاسم من الحصص، والانتقاء الصارم لتحديد العناصر القليلة القابلة حقّا للاندماج في المجتمعات الغربية، وتقييد حقوق المهاجرين الوافدين والقاطنين المسلمين، خاصّة في ما يتعلّق بكلّ ما يرمز إلى الخصوصيّة الثقافيّة والدينيّة، (كالحجاب واللباس)، وعدم الاعتراف بالإسلام في المجال العام.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بيروكو في هذا الفصل يتوافق تماما مع ما ذهب إليه باسو في الفصل الأول حول مسألة الصورة النمطية السلبية التي روّجت لها بعض الأطراف المناهضة للإسلاموفوبيا، حيث تمّ تصوير الإسلام بشكل مستمرّ وخاطئ على أنّه دين عنف وكرهية، فأصبح المهاجرون الوافدون معرضين إلى موجات نيز وكرهية، لما راج عنهم من اكتسابهم لعقلية جماعية ومتحجرة مشتقة من عادات الخضوع لدين متخلف، لا يعطي أيّ اعتبار للفرد، وهم في نفس الوقت أنانيون متشدّدون زائفون وماكرون، يتظاهرون بكونهم مواطنين صالحين، إلا أنهم منافقون بالفطرة، وغير مخلصين للبلدان التي استضافتهم. ويوجّه الكاتب هنا أصابع الاتهام إلى أحزاب اليمين المتطرّف وإلى المنظّمات والحركات المعادية للإسلام الراعية لظاهرة رهاب الإسلام محمّلا إياهم المسؤولية في ما آل إليه حال الجاليات المسلمة في القارة العجوز، وما قد ينجّر عن ذلك من ردود فعل قد تكون غير محبذة في أغلب الأحيان.

وختم فابيو بيروكو الكتاب بالإشارة إلى تأثيرات الإسلاموفوبيا على المجتمعات المحلية، وخصوصاً على الطبقة العاملة التي تعاني من عنصرية إيديولوجية واضحة، بل وأبصر فيها إذلالاً للشعوب الأصلية التي تسعى إلى إقامة خندق فاصل دون أيّ جسور ممكنة. وهو يقدر أن مواجهة هذه العنصرية تتطلب تعارفا وتوصلا بين الشعوب، ونبذا للصراعات العرقية، والتّهارش بين الفقراء حيث يستدعي مقولة "إيمي سيزير" (2008-1913) Aimé Césaire، الذي كتب أن "الاستعمار يقضي على المستعمّرين، لكنه أيضا يُذلُّ المستعمّرين".

بناء على ما سبق، نلاحظ أنّ التفاصيل والحيثيات التاريخية التي التمسها الباحث الإيطالي سندا لمواقفه، تعين على استيعاب الوضع المقيت للجاليات المسلمة في البلاد الغربية، وتكشف، في الآن ذاته، عن حالة الهوان التي أضحت عليها الجماعات العربية في المجتمعات الأوروبية.

3-4- حدود الطرح:

لئن بدا لنا هذا الطرح طريفا في بعض جوانبه، حيث استطاع الكاتبان إلى حدّ بعيد الإجابة على جملة من الأسئلة المتداولة، وإمالة اللثام على بعض الالتباسات الملازمة للمفكر الباحث في مسألة الخوف المرضي من الإسلام، فإنه لا يفوت المتلقي أن يستشعر في جانب كبير منه بعدا عاطفيا في الطرح من قبل المؤلفين اللذين عُرفا بميلهما وتعاطفهما مع الفئات العربية الإسلامية المهاجرة. ولئن كان هذا ممّا يغري القارئ العادي، فإنّ الباحث المتعمق يفضّل الحياد والموضوعية في البحث بدلا من الموقف المتعاطف. وكان يمكن العكوف أكثر على تفكيك ظاهرة "الإسلاموفوبيا" وتداعياتها وأسبابها الداخلية ومصادرها المباشرة..

4- خاتمة:

نخلص من تفاصيل مقارنة الكاتبين إلى القول في مسألة الإسلاموفوبيا مفهوما وتحليلا وتاريخا، إلى أنّ ظاهرة الرهاب من الإسلام، قد تشكّلت كهيئة أو كحالة مجتمعية داخل الغرب الأوربي بناء على مسار مُلتبس، تداخل فيه الميل العنصري بفكرة الغيريات من خلال اختزال المسلمين داخل إطار العنصرية، وحجزهم وحجرهم ضمن بوتقة الانتماء اللاهوتي. كما أن هذا الخوف من الإسلام، ما كان ليستعر ويتضخم، لو لا تضافر جهود العديد من الأطراف المناهضة للدين الإسلامي بدرجة أولى.

ولا يفوتنا، في خاتمة هذا التقديم، تلميح جهد المترجمين لهذا العمل، إذ أنّه لا يقل أهمية عن العمل ذاته، وذلك من خلال المساهمة في نشر المحتوى على أوسع نطاق ممكن، وتسهيل الضوء على مثل هذه القضية الخطيرة في محاولة لإيجاد حلول جذرية للحدّ من تفاقمها، بدلا من أن توضع على رفوف النسيان، فتكون درجة جديدة على سلّم صناعة ظواهر هدامة للكيان المجتمعي العالمي.



مقالات مترجمة

15. الواقع المطلق عند كل من أفلاطون وفايسا (دراسة مقارنة بين قصة الكهف الرمزية والمهاجفاد غيتا)

أ. وديع بكيطة..... 263

**الواقع المطلق عند كل من أفلاطون وفايسا
(دراسة مقارنة بين قصة الكهف الرمزية والبهاجفاد غيتا)**

**Unveiling Ultimate Reality in Plato's Allegory of the Cave
and the Bhagavad Gita**

أ. وديع بكيطة

**كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس
المغرب**

Bekkita.oudie@gmail.com



الواقع المطلق عند كل من أفلاطون وفايسا (دراسة مقارنة بين قصة الكهف الرمزية والبهاجفاد غيتا)*

ترجمة:

أ. وديع بكيطه

نصّ: روكو أ. أستور Rocco A. Astore

New School for Social Research in New York, NY

مراجعة: كريم كسبور

The Art Institute of California-Sacramento

ملخص:

يناقش المؤلف روكو أ. أستور في هذا المقال وجهات النظر المشتركة والمتضمنة في كلا هذين العاملين "قصة الكهف" لأفلاطون و"البهاجفاد غيتا" لفاييسا اللذين هما وجهان للعبقريّة الفلسفية، ويتناول تصور العالم المطلق عند كل منهما. إذ تبين هذه الدراسة أن كلا التحفتين توضحان واقعا أكثر كمالا من الوجود اليومي العادي، تشرح "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون حقيقة الواقع الأبدي، ما فوق وما وراء الوجود المادي mundane existence، هذه الحقيقة التي هي حاضرة وواهبة للحياة وخيرة القيمة. وهو نفس الواقع الذي نجده بكتاب بهاجفاد غيتا بحسب المؤلف.

وقد كان الهدف من وراء وصف وتحليل ومقارنة نص "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون و"نشيد المولى" لـ "فايسا" المعروف بالـ "بهاجفاد غيتا"، هو تزويد القراء بفكرة وملخص عن هذين العاملين، اللذين هما تحفتين من أبداع وأروع ما أنتجت الإنسانية قديما، كما كشف المؤلف عن نظرة المثقفين لمثل هذه الأعمال الخالدة. إذ إن الحضارة في مفهومها المختزل انصهار لإبداعات فكرية لا تعتقد أو تحدد بالتزامات جغرافية معينة.

الكلمات المفتاحية: العالم المطلق، أفلاطون، فاييسا، قصة الكهف، البهاجفاد غيتا، نشيد المولى، المعرفة.

* الإذن بالترجمة: تمّ التواصل مع المؤلف عبر البريد الإلكتروني ووافق على الترجمة.

Abstract:

This present essayist intended to describe, analyze, and provide readers with an overview of the major themes running throughout both Plato's 'Allegory of the Cave,' and Vyasa's "The Song of the Lord," better known as the Bhagavad Gita. By providing readers with such a summary, it was also the desire of this present writer to situate how we thinkers may go about comparing these two masterpieces.

Next, via direct comparisons, as well as arguments justifying why this present author believes these two philosophical dialogues are attempting to unveil the same ultimate reality, it was the concluding want of this present essayist, to shine a light not only on their sameness but to invite wonder as to why they are strikingly parallel.

Keywords: Comparative Philosophy, Plato, Vyasa, Hinduism, Allegory of the Cave, Bhagavad Gita, Reality, The Song of the Lord.

1- تمهيد:

تتابع الأسئلة المتعلقة بأسس واقعنا عبر تاريخ فلسفات العالم؛ مثلا، إذا فحصنا "قصة الكهف الرمزية Allegory of the Cave " لأفلاطون وكذلك الـ "بهاجفاد غيتا Bhagavad Gita"¹، نجد أن كلا التحفتين توضحان واقعا أكثر كمالا من الوجود اليومي العادي، تشرح "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون حقيقة الواقع الأبدي، ما فوق وما وراء الوجود المادي mundane existence، هذه الحقيقة التي هي حاضرة وواهبة للحياة وخيرة القيمة. بالرغم من أن البعض سيندهش، وجدنا تيمة theme مشابهة في كتاب بهاجفاد غيتا أيضا. ومع ذلك، هل يضمن لنا القراء أن ندعي أن كلا من أفلاطون وحكاية فايسا Vyasa 2 يتشاركان في الرؤية نفسها للواقع المطلق؟ باختصار، يناقش المؤلف في هذا المقال وجهات النظر المشتركة والمتضمنة في كلا هذين العملين اللذين هما وجهان للعبقريّة الفلسفية.

2- تقديم:

بالرغم من اختلاف الزمان والمكان، فإن النص الهندوسي الـ "بهاجفاد غيتا" وقصة الكهف الرمزية لأفلاطون يكشفان عن أوجه تشابه مذهلة، نجد نحن القراء في كتاب بهاجفاد غيتا والكتاب السابع من جمهورية أفلاطون قصصا تتعلق بنشوء الإنسانية من عالم الوهم، الذي ابتلي بالزوال transience، وهو عرضي ephemeralness، وغير مستقر instability، ولحظي impermanence، إلى عالم من الواقع الفعلي²، إن هذا العالم الوهمي هو الأصل وهو ثابت إلى الأبد، ويعرض الواقع كما هو، ويفتقد إلى أي فرصة للتغيير، وليس بلحظة عابرة³.

سنلقي نظرة عامة على كل من "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون وبهاجفاد غيتا، وفي النهاية سنناقش التشابه بين نص أفلاطون و"نشيد المولى The Song of the Lord"، حيث تفترض هذه المقارنة وجود الحقيقة المطلقة نفسها لدى كل من أفلاطون والحوار الديني.

3- قصة الكهف الرمزية: وصف وتحليل:

تبدأ "قصة الكهف الرمزية" بصورة رسمها سقراط لشقيق أفلاطون جلوكون Glaucon، لأشخاص منذ الطفولة، ولكن ليس منذ الولادة، في كهف يحيط بهم ويسجنهم⁴. وهم مقيدون بسلاسل لا يستطيعون تحرير أنفسهم أو تحريك رؤوسهم⁵، وتوجد نار فوق وهي في الاصل خلفهم، تضيء بشكل خافت، والأشياء

1 Russell, Bertrand., The History of Western Philosophy (New York: Simon & Schuster., 1972)., 120-121 & Sri Chinmoy. 60.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid. 514a-c.

5. Ibid.

التي تمر بجانب هذه النار، تعرض صوراً على جدران الكهف، حيث يرون ظلالها¹، لا يرى هؤلاء سوى انعكاسات أو نسخ للأشياء تمر من أمام النار، وليس المشهد الحقيقي لتلك الأشياء نفسها. بعد ذلك، يواصل سقراط وصف حال هؤلاء السجناء لجلوكون، فإذا زالت السلاسل التي تقيدهم، يعتمد واحد منهم إلى أن يتجول في الكهف ويلاحظ أن هناك منفذ²، يدعي سقراط أن هذا الملاذ وراء النار وأشعة الشمس هي التي تقودهم للخروج من الكهف والتحرر منه، لرؤية الواقع الفعلي، أو ذلك العالم الذي تشرق فيه الشمس، مما يسمح لهذا الأسير أن يستكشف العالم على حقيقته كما هو، وليس ظله³، في الأخير، ينطق سقراط بلسان جلوكون، أن هذا العالم خارج الكهف، سيستغرق وقتاً طويلاً للتكيف معه، ومن أجل ذلك ليس من الغريب القول بأن الأسير الذي انفلت من قيده سيبدأ بفهم العالم طبقاً لنسب increments أو درجات⁴.

الآن، بعد إلقاء نظرة خاطفة على عالم الحقيقة هذا، يستمر سقراط في إخبار جلوكون، أن هذا المنفلة من الكهف، سيحاول عند عودته إليه، سيحاول تنوير الآخرين في العالم بما يتجاوز مجرد ظلال الأشياء وصورها⁵. بالرغم من ذلك، فإن هؤلاء السجناء الآخرين سيستهزؤون من المنفلة، ويؤكدون أنه هو/هي يجب أن يكون كاذباً أو مخطئاً بشأن ما ادعى أنه هو/هي يراه⁶، كعقاب على هذا الخطأ المفترض، من جانب المنفلة، يدعي سقراط أنه هو/هي سيكون في خطر، وسيواجه خطر الموت من قبل الآخرين، إذا هو/هي استمر في التمسك بقصته/قصتها إنه عالم مليء لusher بالتفاصيل، أكثر إخلاصاً للواقع من الكهف⁷.

بالرغم من هذا التهديد، يواصل سقراط القول لجلوكون بأنه يجب على كل من شهد نور العالم أن يشارك رؤيته مع البقية، ممن كانوا في الكهف. فهو حتى لو لم يكن مستنيراً بالكامل بأشعة الشمس، أو العالم الأبدي الذي يتجاوز واقعنا، فإن هذا المنفلة على الأقل يحث أو يوقظ واقعا جديداً لأولئك الذين لم يفكروا أبداً في إمكانية حدوثه⁸، يلتزم سقراط على عكس أولئك الذين يعلنون أن المعرفة يجب أن تكون أولاً قابلة للتكيف placeable في الروح من قبل المدرب المناسب بالرأي القائل بأن القدرة على المعرفة يجب أن تسبق الاستيقاظ الفعلي لهذه المعرفة دون أي استبعاد⁹.

من بين الأسباب التي تجعل سقراط يفترض الموقف القائل بأن القدرة على المعرفة يجب أن تسبق المعرفة نفسها، هو أن أولئك الذين يؤكدون أن الشرط الأول ليقظة الروح هو معلم بارع، يشبهون أولئك

1. Ibid., 515a-b.

2. Ibid., 515c-e.

3. Ibid.

4. Ibid., 516a-b.

5. Ibid., 516c-d.

6. Ibid., 517a-c.

7. Ibid.

8. Ibid., 516c-d.

9. Ibid., 518b-e.

الذين يزعمون أن الأشياء يمكن رؤيتها بمجرد أنها كذلك في ذاتها، أي يمكن رؤيتها¹، بالرغم من أن سقراط لا يجادل unproblematic، إلا أنه يدعي أن القدرة على المعرفة فطرية innate بالنسبة لنا، مما يسمح باستخراج المعرفة من أعماق العقل للارتقاء إلى مقدمة الوعي consciousness؛ تماما كما يمكن أن نناقش بقوة وحيوية، فإن ما يمكن رؤيته يتطلب عين المعايين بداية²، لسبب وجيه يرى سقراط أن من هم أكثر دراية بطرق الواقع الدائم والأبدي أو العالم الذي يتجاوز الكهف، هم الذين يستطيعون توجيه الآخرين على طول الطريق خارج الكهف، لتجربة جمال هذا العالم المتعالي بذواتهم.

وهذا يعني، بالنسبة لسقراط، أن أولئك الذين لديهم معرف أكثر بالعالم الكائن في ما وراء الكهف المظلم، هم فقط الأنسب لإرشاد الآخرين، ومشاركة المعرفة حول أشعة الشمس التي تمنح الحياة، في العالم العلوي³، فبغض النظر عن تبريره المنطقي وجاذبيته الحسية المشتركة، يخبر سقراط جلوكون أنه على الرغم من رغبتهم في العيش في ضوء الشمس بمفردهم، فإن هذا الشغف الهائل بالخير والجمال، هو الذي يدفعهم إلى أن يكونوا ما يريدون؛ الملك الفيلسوف والحراس (الأوصياء)، أو قادة الجمهورية المثالية⁴، ويتفق سقراط وجلوكون على أن التعليم المناسب لأولئك الذين يهربون من الكهف، ويستوعبون تلك الصورة المصغرة the epitome عن الواقع ككل، هم من يجب أن يتولوا الأمر. لأنه بدون تعليم مناسب، وعملية صقل فكري، فإن أولئك الذين هم على دراية بالعالم خارج الكهف، قد يستخدمون هذه المعرفة بشكل خطير⁵.

بعد ذلك، يغير أفلاطون حوارهِ، للدخول في مشاورات تتعلق بالتعليم المطلوب من قبل الملك الفيلسوف وقادة الدولة المثالية، والتي يجب أن تتمحور حول التمارين البدنية، أو التخصصات المرتبطة بتسخير الكفاءة التقنية، أو السيطرة على الجسم⁶، كما يوصي في نفس الوقت بالموسيقى ودراسة الألحان، حتى لا يتجاوز العقل الحدود، وفي هذه العملية ترويض للعقل ليكون في وئام مع الجسد⁷، في النهاية، هذا هو تحقيق التميز للذات، من أجل المعركة النهائية؛ أي تجاوز وجودنا الأرضي لنصل يوما ما إلى روعة الواقع المطلق، الذي يمكن الوصول إليه من خلال التفكير الداخلي في الروح عبر العقل، هذا هو الشغل الشاغل لأفلاطون⁸، لأنه العقل. في النهاية. هو الذي يندمج في الروح، لتحقيق الوعي awareness وإخراجه من

1. Ibid., 518b-e, 519a-b.

2. Ibid., 518d-e.

3. Ibid., 519a-d.

4. Ibid., 517d-e.

5. Ibid., 518e-519a-b.

6. Ibid., 522a.

7. Ibid.

8. Russell, Bertrand., 108, 121.

الضرورة إلى الوجود، أو من الحياة المكانية والزمانية، إلى الواقع الأبدي المتسامي، يواصل سقراط تدقيق الأمر لجلوكون، وللدراسات أهمية في تطوير العقل¹.

أولا، يعتقد سقراط أن المرحلة التمهيدية الأولية لصقل عقول الحكام والطبقة الحاكمة، تتمثل في تعليمهم الرياضيات، التي هي علم تحليل العدد، وهي فكرة لفيثاغورس وقد سادت في الفكر اليوناني القديم². يهدف سقراط من خلال فحص الأرقام إلى شرح عمليات التفكير المستخدمة لحل ما يبدو أنه متناقض³؛ يعتقد سقراط أنه من خلال دراسة الأرقام، يمكن المساعدة في حل الانقسام بين كيف يمكن التفكير في شيء ما على أنه فردي وعدد من الأجزاء في نفس الوقت.

مثلا، لنفكر في العدد "1"⁴ كما فعل سقراط، وكما فهم الأمر من قبله، يمكن للرقم "1" أن يفسر وحدة الواقع الواحد الذي نتشارك فيه، وله العديد من المظاهر، ونحن أمثلة منه⁵. وهذا يعني أن سقراط يعتقد أنه يمكن أن نفسر بشكل متسق العديد من الكيانات التي نجدها من حولنا في العالم اليومي، مع الكون المجرد والمحيط بنا، من خلال التحقيق في الرقم "1".

إذا أخذنا الرقم "1"، يمكن التأكد من أنه عدد فردي، وهو نفسه، مثل "1=1". وبالمثل، يمكن النظر إلى "1" على أنه مجموعة أو كلية أو مجموع الزيادات التي تؤدي إلى مفهوم فردي للرقم "1"، من خلال أفكار التقسيمات الفرعية مثل "1 = .25 + .25 + .25 + .25". ومع ذلك، كيف يمكن أن ندعي أن أربعة أرباع "1" هي نفسها "1"، ببساطة، يمكن القيام بذلك عن طريق رسم الضوء بشكل متوازن بين أرباع "1" في وحدة، وواحد "1" يبقى نفسه. ومن جانب آخر، على الرغم من أن "25" متطابق مع نفسه وليس "1"، إلا أنه في الوحدة، أربعة "25" تساوي "1"، ومن جانب آخر، سيكون "1" هو نفسه "1".

بالرغم من ذلك، قد نأخذ طريقا بديلا، ونؤكد أن ((1: (4 * 25))) والتي لا تزال بنفس الإجابة أي "1" لـ "1" و ((4 * 25)) بنسب متساوية، مثل "1". وبالتالي، سواء أخذنا "1=1" أو "1 = 25. + 25. + 25. + 25"، أو ((1: (4 * 25))) ننتهي دائما بنفس الشيء، أي إلى "1". حيث يعتقد سقراط أنها مثال، يساعد على إظهار وجود اتحاد متزامن بين العديد من الأمثلة التي نعتقد أنها أجزاء parcels فردية، لتصبح مندمجة من كل الأجزاء، مثل شكل جماعي، ومتصور في تجريد منطقي غير قابل للتغير⁶.

بعد ذلك، دعا سقراط جلوكون إلى النظر في الرياضيات (علم الحساب) التي يحتاجها المشرع والطبقة الحاكمة المستنيرة، من خلال الجمع والطرح والضرب والقسمة في علاقة مجردة⁷. يشير سقراط بعد ذلك

1. Ibid.

2. Ibid., 522c-e & Russell, Bertrand., 35.

3. Ibid., 524e-d.

4. Ibid., 524e-525b.

5. Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy IV Plato: The Man and His Dialogues Earlier Period (Cambridge: Cambridge University Press., 1975), 522-523.

6. Ibid.

7. Ibid., 527a-b.

إلى أن الحساب ليس ذروة التعلم، لأنه ليس خالياً من بعض الألغاز المنطقية *conundrums*. تكمن هذه التناقضات في تحليل عمليات الأرقام التي يمكن أن تنتج نفس الإجابة الرقمية، والتي تظهر لنا كبيرة وصغيرة، في نفس اللحظة¹.

إذا أخذنا على سبيل المثال $3 = 1 + 2$ و $3 = 14 - 17$ ، نجد أن نفس الرقم "3" هو نتيجة الإضافة والرقم الأهم دلالة في المجموعة $\{1, 2, 3\}$ ، في حين أصغر رقم ناتج من المجموعة هو $\{3, 14, 17\}$. وهكذا، قد ندعي أن الرقم "3" هو أكبر وأصغر نتيجة نظراً لجمعنا بين $2 + 1$ وكذلك ل طرح $14 - 17$ ، فهناك انحراف *an aporia*، أو غموض عند طرح سؤال حول ما إذا كانت "3" بالذات هي النتيجة الكبرى أو الصغرى لتلاعبنا بالأرقام، كما وُصفت للتو². آنذاك، يخبر سقراط جلوكون أن الحساب هو الخطوة الأولى في اكتساب المعرفة بالواقع المطلق خارج الكهف؛ ومع ذلك، فهي ليست في قمة التعليم المناسب للطبقة الحاكمة والملك الفيلسوف، في الدولة المثالية، لأنه أساس غير مستقر للوصول إلى معرفة عالية³.

بعد ذلك، يواصل سقراط مناقشة أهمية الدراسة الثانية، في سعيه هو وجلوكون للحصول على التعليم الصحيح والحصول على معرفة بالواقع المطلق، المناسب للطبقة الحاكمة والملك الفيلسوف، وهذا الفرع من المعرفة هو الهندسة⁴. أولاً، يصف سقراط لأفلاطون الهندسة على أنها تحليل للأشياء المعقولة، عبر تطبيق الصيغ العامة، لترجمة الأسئلة المستمدة من هذه الأشياء المعقولة، إلى مصطلحات رياضية مجردة وثابتة وفعالة⁵. ومع ذلك، يجب أن نتذكر أن سقراط يدرج الهندسة على أنها الدراسة الثانية من بين أربع دراسات مطلوبة لفهم الواقع المطلق، وبالتالي، يجب أن تحتوي على عيوب، من المدهش أن يتحدث سقراط بالفعل إلى جلوكون عن عيوب *flaws* الهندسة، ومثل علم الحساب، تنبع هذه القضايا من التناقضات المنطقية⁶.

بمعنى أن أحد أوجه القصور في الهندسة هو أنها تحلل الأشياء المعقولة، والتي تخضع للتغيير، اعتماداً على مكانها ولحظتها في الوقت المناسب، وهو أمر غريب لأنه يتعارض مع الصيغ الشاملة القابلة للتطبيق والتي تستخدمها المقاييس الهندسية لتفسير هذه الأشياء المعقولة⁷. من السهل الاعتقاد، بأن مشكلة سقراط مع الهندسة هي كيف يمكن أن نفحص الأشياء المعقولة بمصطلحات مفاهيمية، عندما يمكن أن تتغير الصيغة، في حين أن هذه الأخيرة هي في متناول الجميع بغض النظر عن المكان أو الزمان. أخيراً، دعونا

1. Ibid., 524c-525b.

2. Ibid.

3. Ibid., 525a-526d.

4. Ibid., 526c-527a.

5. Ibid., 527a-d.

6. Ibid.

7. Ibid.

ندخل تلك الدراسة الرابعة التي يشرحها بالتفصيل سقراط لجلوكون، مع المعرفة التي تتجاوز هذه القواعد الأربعة للتعلم، أي الديالكتيك ¹dialectic.

ومع ذلك، قبل أن ندخل في الدراسة الرابعة لعلم الفلك وحتى تلك التي تفوقها في اليقين، الجدل dialectic، قد يتساءل القراء اليقظون ما هي الدراسة الثالثة بين دراسة الهندسة وعلم الفلك؟ حسنا، لقد تناول سقراط هذا الأمر مع جلوكون، ويتبين أنه يؤكد الهندسة القياسية للمستوى، وقد كان تنوع الهندسة هو ما كان يدور في ذهنه عند إعلان وتفسير الدراسة الثانية اللازمة للطبقة الحاكمة والملك monarch المستنير². يعتقد سقراط أن هذه الدراسة هي من تساعد على إنارة أرواح الطبقة الحاكمة والملك الفيلسوف وتجعلهم يعون الواقع المطلق في تلك الهندسة التي تبحث في كيفية وجود الأشياء في الحياة الواقعية، بما يتجاوز المعالجة المجردة لمثل هذه الأشياء عبر المعادلات الهندسية للمستوى³. إن الدراسات الخاصة بمثل هذه السمات للأشياء الرياضية، مثل العمق، والحجم، والقمم، والمحيط contours، والحواف، كل هذا يشكل النمط الهندسي الأعلى، وإن كان الأمر مثيرا للنقاش في الهندسة، يعتقد سقراط أنه بإمكانه أن يشكل على نحو مناسب القانون الثالث الذي تحتاجه الطبقة الحاكمة والملك الفيلسوف للدولة المثالية⁴.

يعتقد سقراط أن هذه الهندسة المتعددة الأبعاد هي الدراسة الثالثة، وهي مهمة بشكل كبير في تنمية العقل لفائدة الروح، كما يعتقد أن قلة الخبرة والدعم السياسي لمثل هذا النوع من الرياضيات، يجعله حقلًا مقتصرًا على فئة قليلة، في الوقت الحالي، وبطء التقدم⁵. في الأخير، قد نستمتع الآن برواية سقراط وجلوكون المتفق عليها للدراسة الأخيرة لعلم الفلك والتي تتجاوز جمالها وتحليلها الديالكتيكي⁶.

الآن، قبل تعريف سقراط وجلوكون للديالكتيك/جدلية الجدل،/ توجد دراسة نهائية نستمتع بها على حد سواء، لاستكمال الدراسات الأربع المطلوبة للطبقة الحاكمة في الجمهورية، بما في ذلك الملك الفيلسوف. هذه الدراسة هي قانون علم الفلك، الذي أكدده سقراط لجلوكون، يعمل على تشجيع ممارسة تطبيق الرياضيات على الأجرام السماوية the celestial bodies العلوية، وتدريب طالب هذه الدراسة بالنظر إلى السماء⁷.

بعد ذلك، بقدر التشجيع على تطبيق الرياضيات على العالم السماوي، أخبر سقراط جلوكون، أن هذا يعني تطبيق الصيغ الرياضية على الأجسام المتحركة⁸. بالرغم من أننا ندعي أن هذا يعكس التحليل الهندسي، يؤكد سقراط ذلك، ويدعي أيضا وجود ميزة إضافية لعلم الفلك تميزه عن الهندسة فقط؛ أي

1. Ibid., 527d-528a.

2. Ibid., 528a-e.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. Ibid.

7. Ibid., 528e-529b.

8. Ibid., 529c-e.

الانتظام أو الانسجام الذي تظهره الأجرام السماوية نفسها¹؛ يعتقد سقراط أن علم الفلك، وإن كان يتعامل مع تطبيق معادلات علمية مستقرة على مادة دائمة التغير، فإنه يتصف بمصادقية في الفضاء الكوني، الذي لا نملك القدرة على تبديله. ومن ثم، قد ندعي أن علم الفلك يهدف في النهاية إلى دراسة هذا الثبات الكوني، وبما أننا لا نملك السيطرة عليه، فنحن من يجب أن نغير مفاهيمنا الخاطئة، وفي بعض الأحيان، حساباتنا التي عفا عليها الزمن، لفهم تحركاتها، وليس الأجرام الكونية نفسها.

يمكن فهم قول سقراط بأن دراسة علم الفلك تساعد على سمو الروح، والانتقال من عالم المعنى إلى عالم الحكمة، بأنه تصديق بأن العقل فقط هو من يمكنه فهم المسائل المتعلقة بأولية الكون، وهي أسى الدراسات الأربع². يؤكد سقراط بأنه بهذه المعرفة يمكن للإنسان أن يتأمل بشكل أفضل مصدر كل أشكال الحياة، بوصفه خالقا لكل الكمال، ومدى انسجام بنية الخلق³.

إن أحد الأسباب التي تجعل سقراط يعتقد أن علم الفلك هو الأنسب لتنوير العقل وفهم الوجود، وهي المهمة الأخيرة للملك الفيلسوف وللطبقة الحاكمة الحامية والحريضة على الجمهورية، ومثل هذا التحليل هو ما يسمح لنا باستدعاء الخلق بدقة⁴. أي بنية الخلق، كما يظهر من خلال انتظام واستقرار الحركة الكونية، حيث تعود الكواكب إلى مواقعها الأصلية مرة واحدة خلال كل دورة من دورتها السنوية، بينما تدور أو تنقسم إلى فترات من الضوء والظلام، في يوم واحد، يقدم من خلال هذا دليلا بأن العناية الإلهية هي من تنظم الكون⁵.

أبلغ سقراط جلوكون أن حركات الكواكب هذه هي أفضل الأمثلة على الخلق على أوسع نطاق⁶. إن استمرارية حركة الكواكب عبر العصور تعني ترتيبا أعلى من نظامنا، وانسجاما بفعل خالق خير، الذي أنتج مثل هذا النظام الأزلي المستمر والمنظم بدقة، الذي يجعلنا أكثر ايمانا به⁷. أخيرا، بعد هذا التدقيق لعلم الفلك، أخبر سقراط جلوكون أن هذه الدراسات بمثابة أفضل مقدمة للحصول على عقل قوي وممارسة الديالكتيك⁸.

الآن، كما يفهم من قبل سقراط وجلوكون، الديالكتيك هو ذلك الذي يصور الطبيعة أو جوهر الشيء ويضعه محل السؤال⁹. يعتقد سقراط ومعه جلوكون بأن الاستدلال الديالكتيكي هو الطريق للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وليس مجرد دليل على الوجود الخير the light of being، وهو نتيجة فقط لإتقان

1. Ibid., 529d-530c.

2. bid.

3. Ibid., 530d-531e.

4. Ibid., 529d-530c.

5. Ibid., 529d-531e.

6. Ibid.

7. Ibid.

8. Ibid., 532a-c.

9. Ibid.

الدراسات الأربع. وهو لا يترك مجالاً للظلمة والتصورات الواهمة، مثل من بقوا في الكهف. إن الديالكتيك بقدرته على تحليل أصل كل الأشياء، هو وصف للخلق ذاته، وهذا النمط من التفكير وحده هو الذي يمكنه من فك شفرة طريقة عمل الكون.

لأن الاستدلال الديالكتيكي يمكن من دمج مفهومين متعارضين دون تناقض. مثلاً، إذا قمنا بتحليل عبارة "تام/غير تام" و"غير تام/تام" سنجد أنها تحتوي على تناقض، مما ينفي إمكانية أن يكون الشيء "غير تام/تام". من جانب آخر، نجد أن الصيغة "تام/غير تام" تحتل النقد الكامل، فهي مطابقة لنفسها، وهي ليست تركيباً للعمليات المتعارضة، حيث تتصور وحدة أساسية مثل اثنين ملائمة وبالتالي موازية (معادلة)، أو على الأقل عبارات متشابهة.

بالرغم من ذلك، لا نزال ندعي بما أنه لا "تام/غير تام" ولا "غير تام/تام"، فالأمر لا يخلو من نقائص، وهم في علاقة تجاوز a frictional relation، عندما يتساوون، فإنهم يحبون الحقيقة الرياضية القائلة بأن عددين سالبين، عند ضربهما، يصبحان رقماً موجباً، سيشتركان في قوائم مشتركة. تكمن هذه القواسم المشتركة في فكرة أن كلا البيانيين متشابهان في اغترابهما انفصالهما وتقابلهما لبعضهما البعض ومع بعضهما البعض. وفقاً لذلك، من الناحية النظرية، قد ندعي أن العبارات "تام/غير تام" و"غير تام/تام" تشير ضمناً إلى إمكانية تبيين أو اكتشاف مصدر يمكن أن ننسبه إلى ذلك الذي قد يفترض مثل هذا السر a mystery، والخزان النهائي للخير¹. لأن ذلك الذي يمكن أن يتصور، أو يطرح مثل هذا السر الكوني، قد أتاح الظروف لإمكانية المعرفة، والتي هي أفضل من عدم امتلاك فرصة لتحقيق اليقين. أخيراً، بما أن الأفضل هو الخير، وبما أن الأسوأ هو الشر، فإن الأفضل يجب أن يشارك في الخير، وبالتالي يجب أن تكون المعرفة هي نفسها التي تولد الخير الفاني الأول، وهو الأفضل، كُلي المعرفة، الأمثل، الأسمى، والخير لنفسه².

وبالتالي، فإن هذا الاستدلال الديالكتيكي يقودنا إلى السبب ذاته الذي جعل سقراط وجلوكون يثمنان هذا الشكل من المعرفة؛ لأنه، كما هو موضح أعلاه، يقودنا إلى صميم the core أي شيء قيد الفحص، وإن كان بدون القدرة على اختبار مثل هذا التحليل بما يسمى بعلومنا التجريبية³. أي كيف يمكن الادعاء بمعرفة أي شيء علمياً ما لم نؤسس المبادئ الأولى لما يتم فحصه، وهو ما ينجزه الديالكتيك لأنه مستقل عن الحاجة إلى تصورات أو انطباعات أو حقائق أو أدلة من الحواس، لكي نؤسسها كحقيقة⁴. وبالتالي، فإن الديالكتيك بالنسبة لسقراط وجلوكون هو العقل الخالص بحد ذاته، وهو قوة مدهشة محفوظة للملك الفيلسوف، ليعرف وينفذ بدقة بارعة سلطته، بروح الخير نفسه⁵.

1. Guthrie, W.K.C., 506-507.

2. Ibid.

3. Ibid., 533c-e.

4. Ibid., 532a-c.

5. Ibid., 534a-535a.

يعرف سقراط وجلوكون الملك الفيلسوف بأنه الشخص الذي يجب أن يأخذ زمام السلطة، ليس حبا في السلطة، بل العكس تماما؛ من أجل الصالح العام للدولة المثالية، التي يمتلك هذا الشخص معرفة واسعة عنها لتدبيرها بحكمته/بحكمتها عبر السنين¹. أي أن الملك بين الطبقة الحاكمة في جمهورية أفلاطون هو الحاكم الفعلي لامتلاكه للفلسفة، فهو لا يمتلك السلطة، لكنه يمتلك المعرفة والحكمة المتراكمة لديه عبر الزمن، ليكون الأفضل لمهمة الحكم².

وهكذا، فإن الملك الفيلسوف هو تجل لخير الدولة، كما أن خير الوجود يؤدي إلى كل حالات الصيرورة؛ يعتقد سقراط أن الملك الفيلسوف هو الأنسب للدولة المثالية، لأنه يسهل في الأخير استمرارية الجميع³. لأنه، مثلما يوجد العالم فوق صيرورة الكهف وهو شرط لاستمرارية الواقع بأكمله، فإن الملك الفيلسوف يتحمل عبء الدولة بتعدد، وعلى نحو أنسب⁴. وهكذا، قد ندعي أن الملك الفيلسوف عند أفلاطون يمثل كلا من التواضع الأصيل لأكثر الفلاسفة الحقيقيين والأكثر إثارة للإعجاب، فضلا عن اللباقة الأسى في الطبقة الحاكمة. أخيرا، يتبين أن كلا من سقراط وجلوكون يقترحان أن الدولة الأصل، هي تلك الدولة، التي تضم قادة أقوياء جسديا، وحكماء، ويمارسون الشك الدائم، وناضجين ومحنكين، ومحبين للخير وعادلين⁵.

بالرغم من ذلك، أنهى سقراط وجلوكون "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون من خلال مناقشة ما إذا كان كل هذا ممكنا⁶. أي، هل يمكن لأي شخص أن يقول بصدق أنهم خرجوا من الكهف، وهل الملك الفيلسوف مستعد للعيش في انسجام مع كل من هم على قدم المساواة معه، وهل هو على استعداد لأن يشارك في كل الأوقات خيره من أجل نور العالم الأعلى والحقيقي، والذي ساعدهم على الخروج منه؟ الجواب هو "نعم"، وذلك من خلال نشر التعليم، والترغيب في المعرفة، والاهتمام بالجسد ورفاهيته، مما يسمح بحياة عادلة زاهية⁷. تصبح الدولة مثالية عندما يرغب الجميع في المعرفة، ويعيشوا في وئام تام، وتسود الأخلاق الأسى والحقيقية⁸. وقد وضع سقراط وجلوكون قواعد صارمة ودقيقة لهذه الدولة المثالية، وحدد الأوقات المحددة التي يجب فيها على النشء والصبيان متابعة تعليمهم، وماذا سيفعلون بعد ذلك، كل ذلك من أجل التأكيد المذهل على الحقيقة والخير بدلا من الشر الذي لا ينتهي⁹.

1. Ibid., 538d-540c.

2. Ibid.

3. Ibid., 533e-534c.

4. Ibid., 521a-522a.

5. Ibid., 535a-e.

6. Ibid., 537d-538c.

7. Russell, Bertrand., 109.

8. Ibid., 108-109.

9. Ibid., 115-116, 118-119.

4- البهاجفاد غيتا: وصف وتحليل:

تحتوي البهاجفاد غيتا "نشيد المولى" على خلاصة الفلسفة الهندوسية "السانتانا" 3 والمواقف إزاء الوجود برتمه وإزاء الأحداث وكيفية التصرف، وقد عالجت الوسائل الكفيلة لإيجاد حالة الانسجام بين الذات والموضوع، وهي تصب في إطار موقف الإنسان من العالم والكون، وتعد جزءاً من سيرة الإنسان وتطور ذهنيته ورؤيته، وهي تحتل الفصول من 23 إلى 49 من ملحمة "المهاباراتا" 4، وتتضمن فلسفة المعلم الروحي "سيرى كريشنا" 5 وتطبيقاتها في الحياة، وردة على الأفكار المثالية التي راودت الأمير "أرجونا" 6 وأشاعت في نفسه حالة من الإحباط لم يكن من الممكن التغلب عليها لولا هذه الحوارية الملحمية؛ فبينما الجيشان متأهبان للقتال وسري كريشنا يقود عربة أرجونا، فإنه يلاحظ حالة الإحباط التي أصابت بطل الباندا 7 "أرجونا" فيوقف العربة ويبدأ الحوار بين الاثنين.

ترمز الحرب التي يخوضها الأمير "أرجونا" ضد أقاربه إلى النضال الذاتي الذي يضرب به المثل لكونه أسيراً لهذا العالم، بينما تحقيق الذات، يكون من خلال الاتحاد مع براهما 8Brahma، الأمر الذي يستدعي إلى التساؤل، يا ترى ما الأساس الأبدي الذي ينبعث منه الواقع¹. يهدف "أرجونا" إلى التغلب على ضجره ونفوره من القتال مع أقاربه، والسيطرة على نفسه، من أجل الوحدة مع الواقع المطلق، بطريقة توقظ الوعي، وتسكن الحواس، وتلغي الإدراك الحسي، وتُحافظ على الوعي بالذات في انسجام تام². وبالمثل، فإن دور "كريشنا" 9 هو أن يكون مرافقاً ووصياً على "أرجونا" حتى يتحرر من ويلات the woes عالم المايا الزائل والعابر والتافه، لمعرفة الواقع الحقيقي؛ الأبدي، دائم الوجود، الشامل³. تطرح هذه الحوارية بين "كريشنا" و"أرجونا" سؤال حول كيف يمكن تحقيق التحرر الروحي spiritual liberation، حتى يمكن أن نتحد مع "براهما"، مما يسمح لـ "أتما" 10Atma، أو أقنوم selfhood "براهما" من التجلي to shine خلالنا⁴.

من أجل الفوز بمثل هذا الصراع مع الذات، وللوصول إلى التوحد مع براهما، نأمل، وإن كان الأمر نادراً في هذه الحياة، يبدأ "أرجونا" في استجواب "كريشنا" حول مواضيع فلسفية مختلفة تتعلق بكيفية المضي قدماً نحو طمر أبدي لعالم الوهم، ولمس وتحسس الواقع المطلق⁵. تؤكد النظرة الثاقبة لـ "نشيد المولى" أنه ليس مجرد حوار يشرح الواقع التام أو هدف "أرجونا" الذي يسعى للوصول إليه بشكل دقيق، إن هذه الحوارية بين الاثنين هي طريق لاكتشاف التساؤلات المتعلقة بكيفية تحضير الذات للخلاص الأبدي أو تلك النتيجة لكسر دورة الحياة المخفية من المعاناة، للحفاظ على التوحد والتحرر الروحي، بغض النظر عن الحياة التي نعيش⁶.

1. Eknath Easwaran , 17, 24.

2. Ibid., 26-27.

3. Ibid., 27-28.

4. Ibid., 26-27.

5. Ibid., 9-10.

6. Ibid., 17:27-28.

نجد أمرين مهمين في "المهاجفاد غيتا"، كيف يمكن لـ "كريشنا" أن ينصح "أرجونا" ويهذبه لتلقي الحقيقة المطلقة، وما يجب أن يكون عليه "أرجونا" ليكون لانقا بمثل هذه الحدث الروحي¹. فيما يتعلق بالسؤال الأول، حول كيف سيتلقى "أرجونا" للحقيقة المطلقة للهوية في "براهما"، يمكن تحقيق ذلك من خلال نمطين للعيش، مرتبطين بأي صفة ذاتية 11 guna أو أي نوع خبراتي للشخصية، أو جانب معين من "أتما" Atma الروح، أو أن "براهما" لوحده، يتجلى بشكل فطري وفعال من خلال نوع واحد هو التجسد الروحي "أتما"². يقابل السؤال الثاني السؤال الأول، تحديداً، ترى ما الذي يجب على الفرد أن يفعل (تسخير، صقل) لمقاربة الواقع المطلق، ليستحق هو/هي هذه السعادة المطلقة a mystical joy³. دعونا نتحقق من الاتجاهات الثلاث إزاء الحياة، والتي يجب أن يختارها "أرجونا" بمساعدة كلمات "كريشنا" كأساس للمبدأ الأخلاقي في حياته، ليصل إلى التفاني والإخلاص.

يوجه كريشنا أرجونا إلى مسار غير قابل للشك، حتى يتمكن من الوصول إلى الواقع المطلق، هذا المسار هو الصفات gunas الثلاث، التي تتمحور حول مفاهيم ثلاثة هي "التاماس 12" tamas و"الرجاس 13" rajas و"ساتفا 14" sattva⁴. يرى كريشنا أن هذه الصفات الثلاث gunas تشكل كل الواقع، في كل شخصية، أو نوع منها في كل شخص⁵. أي إنه في عالم المادة والشكل، المعروف باسم "بركرتي 15" prakriti، نجد أن عناصر "بوشا 16" Purusha، التي هي الوعي awareness الدائم والحياة المنبثقة عن "براهما"، والتي تحافظ على كل الوجود، مادي وغير مادي مدركا كان أو مكتشفاً⁶.

تتضمن هذه الاتجاهات الثلاث فكرة أن أولئك الذين تنبثق قدرتهم العقلانية والحكيمة والمائزة من "التاماس 17" tamas، أو الذين هم في عالم الظلمة (المادة الخاملة)، أو عالم المايا 17 maya العابر، والذي يتضمن الدمار والاحتقار والعيوب، يجب عليهم محاربة هذه النظرة القاتمة للواقع ليتوحدوا مع العالم المطلق والحقيقي⁷. وبالمثل، فإن أولئك الذين تصدر مواقفهم تجاه الحياة في المقام الأول من "الراجاس 18" rajas، أو السعي الأناني للمكافأة، باعتباره الدافع الوحيد للفعل، يجب عليهم مرة أخرى التغلب على هذه الحاجة إلى العظمة المرتبطة بالرغبة في مديح الآخرين لهم⁸. يوجد عنصر الـ "ساتفا" فينا جميعاً، والذي ينصح به "كريشنا" "أرجونا" والعمل به أكثر؛ لأن الحب الجياش الذي ينبني من الالتزام غير الأناني اتجاه

1. Ibid., 71-72, 75-76.

2. Eknath Easwaran , 15:12-15:15 & Bach, Marcus., 19.

3. Eknath Easwaran , 26-27 & Sri Chinmoy., 56-58.

4. Eknath Easwaran , 102-103 & Sri Chinmoy., 59.

5. Sri Chinmoy., 59-64.

6. Eknath Easwaran , 37-38, 43-44.

7. Ibid., 44-45.

8. Ibid.

الآخرين، لمساعدة الآخرين، من خلال إرادتنا الخاصة، هو الذي يهيء الروح "الاتما"، أو الروح الأحادية نحو خير "براهما" الأبدي¹.

ترتبط الـ "ساتفا sattva" بالموقف الصحيح المطلوب من الذين يريدون الوصول إلى التوحد مع الواقع المطلق، وتوجد أيضا اتجاهات أخرى للمعرفة، وكل يجب أن يختار تطبيق الـ "ساتفا" الخاص به/بها، لتطوير الوعي بهذا الواقع a realm². بالفعل، يقدم كريشنا في المهاجفاد غيتا فكرة أن المعرفة من خلال التأثيرات التحريرية للحكمة، التي ينتجها التخلي التام عن العالم الدنيوي (عالم الظلمة)، وتبني النظرة الزاهدة للحياة كنظام مع القيم الخيرة، يؤدي إلى تحرر الـ "سمسارا samsara"³. يعترف كريشنا أن هذا هو التحرر الروحي، وهو أمر صعب، وفردى، ويصعب جدا إيجاد حل له، وأن الأمير أرجونا وهو يحارب الآن ضد أقاربه، يجب عليه أن يختار طريق الفعل، وهو الأنسب لمن هو مثله، وأن يفكر في المصيبة التي سيوجهها قريبا⁴.

إن السؤال الملح الذي يدور في ذهن أرجونا، والذي يسعى إلى إيجاد إجابة له في أقوال كريشنا، هو كيف يمكن أن يتبنى مسار الفعل، بينما هذا المسار سيؤدي إلى فقدانه لعائلته⁵؟ يجب أن نضع بعين الاعتبار أن الأمر هو استعارة، يصارع فيه أرجونا نفسه وغروره، ليكون منتصرا متوحدا مع "براهما"، الذي لا يزال يستحق الاستكشاف. يسلط كريشنا الضوء على إحدى الطرق التي أوجبت على أرجونا اتخاذ مسار الفعل، حتى لو بدا على الفعل شنيعا، هو أن زوال علاقات أرجونا السابقة، وعلاقته بعالم المايا maya الوهمي، هو أيضا وهم⁶.

يخبر كريشنا أرجونا بموقفه الميتافيزيقي، وهو أن لا شيء يوجد من لا شيء أو يتلاشى من الوجود؛ كل الأشياء أبدية، وهي هكذا إلى الأبد⁷. إن كريشنا بشكل عام هو تجلٍ avatar (19) أو صورة رمزية كاملة لـ "براهما"، فهو يمثل تجسيدا لكامل الوجود، والذي يعتمد عليه، وبما أن كريشنا هو الخير نفسه، فإن كل أشكال الحياة سوف تستمر إلى الأبد⁸. في الأخير، يواسي كريشنا أرجونا ويحاول تهدئة قلقه في صراعه مع أقاربه، فكما أن كريشنا هو تجلٍ وصورة كاملة عن "براهما"، فمن الضروري لسيادة الاستقامة أن يتغلب أرجونا على جميع العقبات، بما في ذلك نفوره من الصراع، وتعلقه بالإيمان بالموت⁹.

1. Ibid.

2. Ibid., 47-48.

3. Ibid., 24.

4. Ibid., 5:2-4.

5. Ibid., 74-75.

6. Ibid., 27-31.

7. Ibid., 8:3-14.

8. Ibid., 8:3-14, 112.

9. Ibid.

إن اقتراحات كريشنا لأرجونا فيما يتعلق بكيفية النظر إلى الموت على أنها وهم؛ لأن كل الوجود أبدي، سواء كنا نتقدم إلى واقع أعلى من الدنيوي أو نتجدد respawn داخل مستوى الواقع نفسه، تساعد أرجونا ليس فقط على استجماع قوته للصراع الذي سيخوضه، بل يساعد أيضا أرجونا في تقييم قيمة النظرية المطبقة عن طريق الممارسة¹.

فإذا كانت الحياة كلها أبدية، وأن الموت هو فكرة خاطئة، يمكن أن نعيد التأكيد على أن صراع الروح يعرفنا على الفهم الخاطئ لما يسمى الموت؛ كما يجب أن يؤدي هذا الفهم إلى سلوك أخلاقي يعكس هذا الفهم الحقيقي.

وهكذا، قد نؤكد أن هدف أرجونا في الحرب، لن يكون إهدار الحياة، لأنه من المستحيل أن تنتهي أي حياة من منظور الخير الأعظم "براهما"². إن هذا الصراع الرمزي الاستعاري، هو في الحقيقة إزالة للظلم من حياتنا، والذي يمثله خداع أقارب أرجونا له، وفهمه الفوضوي chaotic للحقيقة³. إن التخلي عن المعايير التي نفرضها على أنفسنا وعلى الآخرين، لتصور الحقيقة الأسمى بوضوح، في الممارسة التأملية، أو السلوك غير الأناني هو الذي يمهّد لنا الطريق لنرى ما يكمن ما في قلوبنا، ونرى جمال العدالة نفسها التي يجب أن تسود دائما، بالرغم من أي شكوك قاتمة⁴.

يبين كريشنا لأرجونا أن أحد أسباب إخماد العدالة الدائم للأثم wrongdoing، يتمثل في حدث الـ "كارما karma"²⁰، أو نتيجة لتلقي الـ "دهارما"²¹، أو تلك الأفعال التي نختار القيام بها في الـ "سامسارا"، والتي تمتلك جميعها قيما أخلاقية، سواء كانت صحيحة أو خاطئة، فهي تنظم كل جوانب الواقع، كقانون اسمي⁵. لأن لأفعالنا أثرا بغض النظر عن وعينا، فهي تنتشر في جميع أنحاء الوجود المرتبط بنا، قد ندعي أن أرجونا بتحملة لثقل المعركة الجسدي والمعنوي، فلن ينجح فقط، للقتال باسم الحقيقة المطلقة، بل سيكون مباركا، لأن هدفه الأساسي يتمثل في الاستسلام لـ "براهما" بنهاية هذه الحرب⁶. بما أن أرجونا سيحارب بمباركة الكون، كما تجلى في كريشنا، فلا يمكن أن يفشل أمام هذا العائق، لأن أداء الـ "دهرمي dharmic" لا يفتقر إلى أي تلميح للفشل، وبالتالي تنتج حقيقة الـ "كارما" الهادئة والمُرضية في روح أرجونا إلى الأبد⁷.

قد تتبادر للقراء استشكالات من نوع، لماذا يعد كريشنا أرجونا بالجاء والقوة؟ أولا، لأن كريشنا هو الذي يمثل "براهما"، ذلك الأصل الأبدي واللانهائي لكل الواقع، الذي لا يوجد شيء خارج منه سابقا أو لاحقا⁸. إن

1. Ibid., 6:3-5, 18:70-74.

2. Ibid., 8:3-14.

3. Ibid., 74-75.

4. Ibid., 18:70-74.

5. Eknath Easwaran , 24 & Bach, Marcus., 19-20.

6. Ibid., 206

7. Eknath Easwaran , 12:20 & Bach, Marcus., 19-20.

8. Eknath Easwaran , 213, 229, 18:54-59.

كريشنا هو تجل كامل لـ "براهما"، وهو جوهره، وهو أيضا متعالٍ، فهو ذروة أو قمة كل الواقع¹. لأن حياة كريشنا دون "براهما" مستحيلة، يمكن أن ندعي أن قوة "براهما" ليس لها قرين، لأن "براهما" بالضرورة هو اللانهاية، والأبدي، والمتمدد في الوجود والزمن². إن قوة "براهما" هي نشاطه الذي لا ينفصل عنه، ويمتد بشكل غير متحيز في جميع جوانب الواقع، وهو يتعد عن مستوى الوهم الوهسي أو عالم المايا العابر، من خلال تفرده العميق، مثل الشيء الوحيد الأسمى³.

يمكن حل كل ازدواجية في "براهما"، لأنه جوهر متسام، فهو يحيط بجميع جوانب الواقع، سواء كانت غير مادية أو مادية⁴. وبما أن كريشنا هو تجل لـ "براهما"، هذا الكيان الذي هو فوقنا ومحيط بنا، فإن كريشنا يحاول تخفيف مخاوف أرجونا، الذي يفكر في حربه المقبلة ضد أقاربه. يمتلك كريشنا السلطة الأخلاقية، باعتباره الأصل النهائي للوجود، وهو من يوجه قلب أرجونا نحو تحقيق تاج النصر، أو تلك البصيرة الرائعة التي تتحقق عندما نتحكم في أنفسنا، بتواضع، من خلال تفسيره. كريشنا. الصادق للحياة الأبدية والمسلمات الأسمى⁵.

يستمر كريشنا في كشف شكله الخالص لأرجونا مثل "براهما"، وبشكل أكثر دقة مثل "فيشنو Vishnu" 22، الإله الأقل خلقا في البانثيون (مجمع الآلهة) الهندوسي⁶. يشير كريشنا لنفسه باعتباره الخالق الذي تعتمد عليه كل أشكال الحياة في نهاية المطاف، أو على أنه "براهما"، أو إله الخلق المغذي sustaining، ومدمر كل الأشياء، أو إله أعظم آلهة الهندوس "شيفا Shiva" 23، فهو يشع باسم هذا الوعي المحب (الفيض) الحياة في كل ما هو كائن، وما يمثله "فيشنو Vishnu" 7. تخدم رمزية الثالوث الهندوسي؛ "براهما" و"شيفا" و"فيشنو" هدفا من أهداف البشرية في كل الجوانب المتعلقة بها⁸.

لم يكشف كريشنا عن تجليه لأرجونا وحده؛ فهو خالد، وما يقوم به قد قدر من قبل في الزمن، ومصير من سيحارب أرجونا الهزيمة⁹. يؤكد كريشنا لأرجونا بأنه سينجح بالفعل، إن كان سيشن حربا ضد أقاربه، بشرط أن يكون قد قطع علاقته بعالم المايا الوهسي والعابر، دون الخوف من الخسارة أو الريح¹⁰. إن كريشنا هو الأبدي والمدبر والمحدد والمتبصر في كل الأزمنة، وكلامه لأرجونا هو الذي يشجع ويعيد أرجونا بالانتصار¹¹.

1. Ibid., 18:54-59.

2. Ibid.

3. Ibid. 18:53-65.

4. Ibid., 17, 9:17-19, & 9:30-34.

5. Ibid.

6. Eknath Easwaran , 163-164 & Bach, Marcus., 19-20.

7. Ibid.

8. Ibid.

9. Eknath Easwaran , 74-75, 13:31-33, & 18:45-46.

10. Ibid., 74-75.

11. Ibid., 72-75.

يطرح نص "المهاجفاد غيتا" المشكلة الثانية، وتحديدًا، ما يجب علينا نحن القراء أن نتهدب به لنكون مستعدين ومناسبين لحالة التوحد الموعودة مع "براهما"، بعد الانتصار على الـ "رجاس" أو الأنانية، وكذلك على الـ "تاماس" أو الذات غير النشطة¹. إن نصيحة كريشنا لأرجونا هي أن نسعى للانسجام في ذاتنا في الـ "ساتفا"، لأن هذا التوازن levelheaded العقلي وغير المتحيز لهويتنا يسمح لنا بالانفصال عن الارتباطات التي ننشغل بها، عندما نكون موجودين في عالم المايا العابر، الذي يتكرر في "نشيد المولى". لأنه عندما نجد السكون في منظورنا لـ "بريكيتي prakriti"، أو توازنا بين ذاتنا على أنه حقيقي مادي وفكرة جوهرية، فإننا نصل إلى الـ "آتما Atma" الخاص بنا، أو أن جزءًا من "آتما" "براهما" ينبثق منا ويتألق، داخل ذاتنا وأثناء هذه العملية، نحن مع عدم وجود أو عدم انعكاس ضوء "براهما" في حياتنا اليومية².

يشكل تسخير الـ "ساتفا" خطوة ضرورية للتجلي في كريشنا، قلب "فيشنو Vishnu"، أو الاله الخالق المحب، الذي يشكل جوهر الثالوث الهندوسي³. تكمن رسالة "المهاجفاد غيتا" في أن الهدف من الحياة هو إيجاد الطريق الصادق، الذي سيقودنا إلى التوحد مع "براهما" ورؤية العالم الحقيقي والمطلق، الذي هو بمثابة جائزة توجد بنهاية هذا الطريق الشاق⁴. إنها اللحظة التي تنتهي فيها معركتنا ضد الوهم، ويتردد صوت المجد فينا، مثلما ذكر الأمر في الفصول الأخيرة من صراع أرجونا ضد أقاربه وهو متسلح بمشورة كريشنا⁵.

قبل أن نتعمق في دراسة نص "المهاجفاد غيتا" ونصل نهايته، نتناول ذلك الحدث الفريد في الفصل السادس عشر، كما علق عليه "إسوران Easwaran"، الذي يتناول تلك القوى التي تسكن الكون، سواء كانت قانونية أو غير قانونية، وكيف أن أفعالنا الموجهة من طرف الـ "ساتفا" تُبدد الهلاك الوشيك لمن سيطرت عليه صفة الـ "تاماس" وهيمنت عليه صفة الـ "رجاس"⁶. أولاً، مثلما أشرنا من قبل، إن أولئك الذين صفت قلوبهم، وحققوا التوحد مع "براهما" عبر "كريشنا"، بصفته نائباً لـ "فيشنو"، الذي هو مكنم النور والخلود الأبدي، ومن اتبع توجيهات الـ "ساتفا"، لن يتذوق الموت أبداً⁷. على النقيض من ذلك، فإن من هم ملحدون، أو هم خارج القانون، وتسيطر عليهم صفة الـ "تاماس"، فإنهم سيتعرضون للتطهير، في عالم جهنم عبر عقوبات الـ "كارما" لآثام الـ "دهارما"، والتي تستنزف الـ "آتما" الروح الخاص بهم، والذين لديهم صفة الـ "تاماس" يعودون إلى مرحلة بدائية من الوجود والوعي⁸. إن من يحملون صفة الـ "رجاس" هم من المرجح أنهم

1. Ibid., 14:1-10.

2. Ibid., 30, 15:3-5, 15:14-20.

3. Bach, Marcus., 19-20.

4. Ibid., 18:36-40, 18:45-47, & 18:56-74.

5. Ibid., 16:6-22

6. Ibid.

7. Ibid., 16:6-22, 18:36-40, 18:45-47, & 18:56-74.

8. Ibid., 16:19-22.

باقون في دائرة الـ "سمسارا samsara" مرة أخرى، حتى يتنوروا مرة أخرى في عالمنا الأرضي، ويكتسبوا قلبا طيبا يتمحور حول الأنا الأخلاقي¹.

نجد في نهاية نص "المهاجفاد غيتا" تلك الثقة التامة التي يضعها "أرجونا" في "كريشنا"، وهو على وعي تام بالمهمة الحقيقية التي أمامه؛ تهدئة قلقه الخاص، وتنفيذ إرادة الكون وإزالة كل الصعوبات، حيث أصبح قلبه صافيا، بفضل الحب الذي أيقظه فيه كريشنا². هكذا، تنتهي هذه الملحمة بانتصار أرجونا على شكوكه، وعالم اللايقينيات، ويتجلى له المستقبل واضحا، في حلوله وتجليه المجازي في بيت كريشنا المنير³. إن تمسك أرجونا بطريق العفة impartiality، والزهد، وابتعاده عن البذخ والتفاخر، جعله يعرف أن أفعاله التي يقوم بها باسم كريشنا لن تفشل أبدا، وستغلب على جميع العوائق التي تعوق نجاحه الروحي⁴. فقد حقق أرجونا توحده مع "براهما" عبر "كريشنا" في نهاية نص المهاجفاد غيتا؛ فهو يظهر في نهاية "نشيد المولى" كملك، يعترف بحرية حب كريشنا، التجلي الرمزي لـ "براهما"، وفي غمرة هذه الحماسة، فهو يعزز نفسه لزيادة وضع إيمانه في الوجود من خلال الإخلاص للقوانين الأخلاقية والعمل الأخلاقي، ويمنع أي عدو عن التجبر قد ينبثق منه⁵.

5- قصة الكهف الرمزية لأفلاطون والمهاجفاد غيتا: تصور واحد لنفس الواقع المطلق:

حاولت في هذا المقال شرح وفحص النقاط الرئيسية في كل من "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون والمهاجفاد غيتا. والآن، سنجري مقارنة مباشرة بين الاثنين، وفي هذه المقارنة سنؤكد أن لكلا العمليين الاعتقاد نفسه للواقع المطلق نفسه.

نجد في "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون أناسا مساجين في كهف مظلم، ينفلت واحد منهم من أسره ويواجه تحديات؛ حول كيف سيحيي خارج الكهف، أي سيستوعب ويفهم هذا العالم البراني، وكيف سيشارك معرفته هذه مع الآخرين الذي ما زالوا أسرى في ظلمة الكهف⁶. ونعثر على نفس الأمر في ملحمة "المهاجفاد غيتا" بتمائل بسيط، فهذا المنفلت من الأسر عند أفلاطون يماثله على المستوى الشخصي "أرجونا" في الملحمة، ينتظر هاتين الشخصيتين مصير بائس، وهو احتمال الموت، على يد أقاربهم، ممن تحرروا بالكهف في نص أفلاطون، ومن طرف أقارب أرجونا في نص "نشيد المولى"⁷. يتبين من خلال هذه

1. Ibid., 16:1-8.

2. Ibid., 18:56-74.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. Ibid., 516c-517c.

7. Eknath Easwaran , 73-75.

المقارنة وجود شخصيتين لا تخافان من مصيرهما، تهدفان إلى تحسين ودعم وعي المقربين من هم حولهم، ليتمكن هؤلاء من اكتشاف الحقيقة المطلقة بأنفسهم¹.

تؤكد كل من "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون واليهاجفاد غيتا بقيمة كل من العقل والجسد، وأن ممارسة الـ "بريكريتي prakriti" ضرورية لتحقيق انسجام الروح، وفتح المجال "أتما" للتألق في عالم النور، بقدر الإمكان². ويمكن بحسب النصين تحقيق فكرة الكمال البشري من خلال الممارسة والتعود على هذا الكمال³. ما يجب أن يتكيف معه المنفلة من ظلمة الكهف عند أفلاطون، هو نور الشمس، ويكون ذلك عن طريق التعليم المناسب، الملائم للطبقة الحاكمة والملك الفيلسوف، للتغلب على كل صراع، عبر موهبة العقل والجسد، لفتح المجال لسمو الروحي في الفرد⁴. نجد الأمر نفسه عند "أرجونا"، الذي يوضح فهمه الذاتي ورؤيته للعالم من خلال توجيهاً "كريشنا"، ويزيل ارتباطه بالاسم والشكل والمادة، حتى يتمكن من السمو الروحي، ليضيء نوره الروحي في العالم بهدوء⁵.

تناسب شخصية "الملك الفيلسوف" عند أفلاطون مع شخصية "أرجونا"، الذي هو التجسيد الفعلي لشخصية الملك أو القائد، الذي من المفترض أن يتولى السلطة في الدولة الفاضلة⁶؛ يعترى أرجونا في البداية تردد بين أن يخوض المعركة ضد أقاربه أم يتخلى عن ذلك، ليدرك بعد ذلك أنه قادر على السيطرة عليهم⁷. نجد نفس الأمر عند شخصية الملك الفيلسوف في "قصة الكهف الرمزية"، فهو متردد في الحكم، لأنه فيلسوف بحق، وهو الوصي على الدولة المثالية في الآن نفسه، وهو يدرك أن السلطة مُفسدة للروح⁸. نجد في كلا الشخصيتين النموذج الأصلي للحكم وقيادة أمة، كما قد نجد شخصاً ليس على دراية بهذه الحقيقة بعد، وهو متوجس من بلوغ السلطة.

تصف "قصة الكهف الرمزية" ومعها "اليهاجفاد غيتا"، حالة معظم الناس، الذين يرتبطون بصفة الـ "تاماس"، وهم من يقطنون عالم الكهف أو عالم المايا العابر، الذي يكتنفه الكذب والعذاب الناتج عنه، وتؤكد على استثناء واحد، مهدد بالقتل⁹. يشترك النصان في الرؤية الموضوعية للواقع اليومي العادي، فهو في حالة فيض دائمة، وسرعة زائلة ephemeralness، وهو مضمحل (فاسد)، وهو واقع مليء بالألام، يتحملها أولئك الذي يتصورون ويختارون البقاء في مثل هذا الوجود المظلم، عن قصد أو بغير قصد¹⁰.

1. Ibid., 516c-517c & Eknath Easwaran , 73-75.

2. Ibid., 516c-517c & Eknath Easwaran , 24, 26.

3. Ibid., 515e-516b & Eknath Easwaran , 87.

4. Ibid., 521b-522b & Eknath Easwaran , 85-87.

5. Eknath Easwaran , 85-87, 170-172, & 9:26-32.

6. Ibid.. 540b-d & Eknath Easwaran , 21-22.

7. Eknath Easwaran , 18:73-74.

8. Ibid.. 540b-d.

9. Ibid.. 515b-e, 518b-e, & Eknath Easwaran , 14:8-10.

10. Ibid.

ترتبط صفة الـ "تاماس" بكل من يعيش في العالم المظلم الدنيوي والوهي "عالم المايا" أو "الكهف" عند أفلاطون، وهم غير مدركين لمعاناتهم sorrows، في دائرة الحياة هذه، التي قدرها الـ "سمسارا"¹. ويتبين من النصين وجود عالم أعلى من الكهف أو من الدائرة الأبدية لـ "سمسارا"، يمكن فيه التوحد مع الواقع المطلق، وفيه شمس الذات تشرق وتنير العالم وتتوحد مع "براهما"². يصف حوار "براهما" مع "فايسا" Vyasa حالة التوحد على أنها حقيقة فعلية ونهائية ومطلقة، يمكن لأي فرد أن يصل إليها، وهي سامية وجوهرية وأبدية وضرورية من أجل الخير العام³. يصور عمل كل من أفلاطون و"فايسا" نظاماً أسى وأعلى من حياتنا اليومية، وهو نظام أبدي وسامي وشامل، وهو ضروري لاستمرار كل درجة من الواقع، ويجعلان من هذا النظام مصدراً للواقع وللخير العام⁴. يركز العَمَلان على حقيقة العالم المطلق، الذي بمجرد الوصول إليه، تصفو أرواحنا بالخير وتمتلئ، وأن التوحد معه يمهد لنا أن نستمتع بنوره الهائل من الخير، إلى الأبد بعد أن تجتاز أرواحنا عالم الظلمة⁵.

خلاصة القول؛ يتفق النصان على صفات الواقع المطلق نفسها، بدءاً من فكرة أنه أبدي، ما يعني أن الحقيقة المطلقة، كما هي الأبدية، لا تمتلك الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل، فهي حقيقة سرمدية، غير قابلة للتغيير⁶. يصل هذا التصور الدقيق في كلا العملين عن العالم المطلق إلى حد التطابق، فهو ثابت ومستثنى من أي تغيير⁷. فهما يكشفان عن الحقيقة المطلقة وراء ما هو متغير، في حين تشكل مفاهيم مثل الكلية أو الأصل والاستمرارية الحل الأنسب لجميع مستويات الوجود الدنيوي المتذبذب⁸. وتوصف الحقيقة المطلقة في كلا النصين أيضاً على أنها متعالية ومحدثة، فهي تتخلل دائرة الحياة. أي إن شمس أفلاطون الكلية الوجود في كل مكان كما هو المؤله "براهما"، فهما حاضران دائماً، ويظهران بشكل واسع بدرجات مختلفة في كل مظاهر الحياة⁹. يُنسب إلى الشمس و"براهما" التفرد والتميز، مما يجعلهما يتجاوزان الحياة الدنيوية، وبالرغم من أنهما داخل كل شيء، فإنهما وحدهما من يقفان فوق الكل ويعكسان مجمل من يشارك شغفه وحبه للنوع الإنساني¹⁰.

يعتبر هذا الحضور والغياب صفتين متناقضتين في الشمس و"براهما"، الذي يرى كل شيء، فهما جوهران حاضران في كل مكان ولكنهما غائبان، لا يمكن إدراكهما أو هم خارج مجال إدراكنا. وهما في مرتبة

1. Ibid.. 515b-e, 518b-e, & Eknath Easwaran , 14:8-10, & Bach, Marcus., 20.

2. Ibid.. 514a-b, 516c, 517c-d, 518b-e, & Eknath Easwaran , 8:3-17, & Bach, Marcus., 20.

3. Ibid.. 514a-b, 516c, 517c-d, 518b-e, & Eknath Easwaran , 8:3-17.

4. Ibid. 514a-b, 516c, 517c-d, 518b-e, & Eknath Easwaran , 149-150.

5. Ibid.

6. Russell, Bertrand., 120-121 & Eknath Easwaran , 211-214, 13:12-18.

7. Ibid.

8. Ibid.

9. Ibid.. 515d-516b, & Eknath Easwaran , 150, 164, 169, 9:4-11.

10. Ibid. pp. 24-25, 203-206, 11:5-22, & 11:32-33.

أسمى عن كل الواقع، يسود جوهرهما في جميع حالات الوجود وكل ما هو دنيوي، وبهما تنبجس الحياة وتتدفق في كل مظاهر الوجود الكوني. تؤكد هذه الرمزية الخاصة بهذين الجوهرين. الشمس "براهما". عن وجود حقيقة جوهرية متعالية هي الحقيقة المطلقة¹.

تحضر أيضا في كلا النصين فكرة الكائن الأعلى، الذي يعد ضروريا لتفسير استمرارية الواقع والوجود، الذي يحل فيه الجوهر، وينير العالم الدنيوي الذي تحت. يؤكد النصان كذلك على وجود قوة شاملة، هي الحقيقة المطلقة، تسري في الوجود كله، وهي كيان حيوي أبدي لا يفنى ومتواصل². تشير الحقيقة التجريبية في استمرارية الوجود بشكل منظم أن لشمس أفلاطون أو "براهما" "فايسا" لهما القوة القصوى، لأنهما فقط يجب أن يكونا في كل مكان، مرة واحدة، ليسردا لنا الأسباب التي جعلنا نحس بالأشياء في العالم، بالرغم من انعدام هذه الضمانة، فهذه الحقيقة المطلقة هي مستمرة وثابتة، ويمكن توقعها بشكل ثابت، وهي قوة مغذية (تنمي، نامية)، وهي خيرة ولطيفة بالكامل.

إن هذه القوة الحيوية للحقيقة المطلقة، التي تنبجس من الشمس و"براهما"، هي خيرة³. وبما أن هذا الأمر يبدو غريبا بالنسبة إلينا في الزمن الحديث، فلأن الولايات والمعاناة والجهل والآلام تحيط بحياتنا اليومية، فلذا يجب أن نعطي فرصة لفهم هذه التحف الأدبية التي صبت في الكمال؛ فهي تساعدنا على إعادة تقييم ما يسمى بمعرفتنا بطبيعة ما نعتبره يشكل التعاطف compassion⁴.

أولا، يقوم هذا التصور المشترك للوجود بين أفلاطون و"فايسا" على اعتبار أن الشمس أو "براهما" هما مصدرا الحياة ومن يحافظ عليها. كما يوجد معتقد مشترك بين النصين يقول بأن من يحوز على فرصة الوجود أفضل من الذي لا يمتلك فرصة على الإطلاق⁵. تسمح هاتان القوتان بالفيض المنتظم للحياة في جميع أنحاء الكون، فهي خيرة لأنها أتاحت إمكانية الوجود أن يوجد في نظامنا الكوني، الذي هو دليل حي⁶؛ إن "براهما" الذي يرى كل شيء بوعيه الشامل، هو شرط لاستمرار الواقع، كما إن شمس أفلاطون ضرورية لكي نستطيع رؤية ما وراء عالم الكهف، أي إن كلا الأسئتين في كلا التصورين هما كيان وجودي، وهو الخير نفسه، لأنه بدون هذين الأسين، كما يقول سبينوزا Spinoza: لا شيء يوجد حتى يمكن تصوره⁷.

يصف النصان معا. "قصة الكهف الرمزية" والـ "بهاجفاد غيتا". نفس الحقيقة المطلقة، ويعترف كل منهما بأن لهذا الواقع المطلق سمات أو صفات خاصة به، وهذا افتراض بطبيعة الحال بالنسبة لنا كقراء وباحثين، يشرح كل منهما الواقع المطلق الذي يتجاوز شؤوننا الدنيوية، الذي هو في النهاية أبدي، داخل وخارج كل

1. Ibid. pp 24, 8:17-26.

2. Russell, Bertrand., 121 & Eknath Easwaran , 24.

3. Plato., G.M.A. Grube trans., The Republic as found in Plato: Complete Works . Op.cit. pp.203-206.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. Ibid.

7. Spinoza, Benedict De., Edwin Curley trans., Ethics (New York: Penguin Books., 1996)., 1p15.

الأشياء بشكل مدهش، وهو ضروري لاستمرارية الحياة، لأقصى درجات الكمال، كما يتضح من الخير الذي يدل عليه.

6- خلاصة:

تسلط هذه المحاولة الضوء على أوجه التشابه بين النصين، اللذين يكشفان عن نفس الحقيقة المطلقة، وهي دعوة أيضا للتساؤل حول لماذا هما متوازيان إلى حد التطابق.

وقد كان هدفي من وراء وصف وتحليل ومقارنة نص "قصة الكهف الرمزية" لأفلاطون و"نشيد المولى" لـ "فايسا" المعروف بالـ "بهاجفاد غيتا"، هو تزويد القراء بفكرة وملخص عن هذين العملين، اللذين هما تحفتان من أبداع وأروع ما أنتجت الإنسانية قديما، كما أكشف نظرة المثقفين لمثل هذه الأعمال الخالدة.

إذ إن الحضارة في مفهومها المختزل انصهارا لإبداعات فكرية لا تعتقد أو تحدد بالتزامات جغرافية معينة، حريا بنا ان نشير الى الحقبة التاريخية لهذين النصين القويين بلغاتهما الام. البهاجفاد غيتا تاريخها التدويني يقارب 6000 سنة والأرجح انه أقدم من ذلك بكثير، لزال البحث والتنقيب في تدقيق التاريخ اليقيني لحقبة النبي السانطانا "فدك" والذي سميت الكتب الهندوسية المقدسة باسمه. اما نص قصة الكهف الرمزية لصاحب الجمهورية افلاطون فتاريخ ولادتها حوالي 517 قبل الميلاد، وهو أكثر النصوص شهرة بالنسبة لأعمال افلاطون.



مفاهيم سنسكريتية¹:

- بهاجفاد غيتا: يشار إليه أيضا بكلمة غيتا، يتشكل من 701 آية جزء من ملحمة مهابهارتا، تاريخ كتابة حوالي 6000 سنة وهو من بين الكتب الدين الهندوسي المقدس.
- فياسا: هو كريشنا دفي بيانا يعرف ب فياسا كذلك بفيدا فياسا وهو الكاتب والنبى للمهابهارتا الرئيسي أيضا المدون الوحيد للبوراناس وهو افاتار الاله براهما واحد أعظم الالهة المجسدة في الارض التي تنوب عن براهما وهو كريشنا الازرق
- السانتانا: الاسم باللغة السنسكريتية سانتانا يعني حرفياً "استمرار الخلافة أو التشعب أو التماسك أو الاتصال. وفقا لبورانا، كانت سانتانا واحدة من خمس أشجار في جنة إندرا.
- المهابهارتا: ملحمة عظيمة من سلالة مهابهاراتا إحدى القصائد الملحمية السنسكريتية في الهند القديمة كذلك توجد مقابلتها ملحمة رامايانا.
- شري كريشنا: الصورة الرمزية الثامنة والرئيسية لفيشنو، غالبًا ما يتم تصويرها على أنه شاب وسيم يعزف على الناي ازرق البشرة يظهر كقائد للعربة ومستشار لأرجونا في Bhagavad-Gita.
- ارجونا: Arjuna (يُطلق عليه أيضًا اسم Arjun) هو البطل العظيم للملحمة الهندية Mahabharata والحوار الفلسفي الديني Bhagavad Gita. اسمه يعني "لامع" و "فضي" ومصطلحات مماثلة تتعلق بالسطوع. ... أرجونا يمثل أفضل جوانب الإنسانية: الشجاعة والقوة والتواضع.
- الباندافا: يشير إلى الإخوة الخمسة وهم Yudhishtira و Bhima و Arjuna و Nakula و Sahadeva، وهم الشخصيات الرئيسية في ملحمة ماهاهاراتا. كانوا أبناء بانندو المعترف بهم، ملك هاستينابور وزوجته كونتي ومادري. شارك الإخوة الخمسة في زوجة واحدة اسمها دروبادي.
- براهما: براهما هو الاله الخالق الهندوسي. يُعرف أيضًا باسم الجد وكمكافئ لاحق لـ Prajapati، الإله الأول. في المصادر الهندوسية المبكرة مثل ماهاهاراتا، براهما هو الأسمى في ثلاث الآلهة الهندوسية العظيمة التي تشمل شيفا وفيشنو.
- كريشنا: كريشنا أحد أكثر الآلهة الهندية احترامًا وشعبية، يُعبد باعتباره التجسد الثامن (أفاتارا أو أفاتارا) للإله الهندوسي فيشنو وأيضًا كإله أعلى في حد ذاته.
- آتما: Atma هي كلمة سنسكريتية تعني الذات أو الروح أو الروح الداخلية. في الفلسفة الهندوسية، لا سيما في مدرسة فيدانتا للهندوسية، تعتبر الروح آتما المبدأ الأول: الذات الحقيقية للفرد التي تتجاوز التماثل مع الظواهر، جوهر الفرد.
- غونا: Guṇa هو مفهوم في الهندوسية والسيخية، والذي يمكن ترجمته على أنه "جودة، خصوصية، سمة، ملكية". كان المفهوم في الأصل جديرًا بالملاحظة باعتباره سمة من سمات فلسفة Samkhya. تعتبر Gunas الآن مفهومًا رئيسيًا في جميع مدارس الفلسفة الهندوسية تقريبًا.

* تمت إضافة هذه المفاهيم من طرف المراجع: كريم كسبور.

- تماس: Tamas هو واحد من ثلاثة Gunas، وهو مفهوم فلسفي ونفسي طورته مدرسة Samkhya للفلسفة الهندوسية. الصفتان الأخريان هما راجاس وساتفا. تاماس هي نوعية القصور الذاتي أو الخمول أو البلادة.
- راجاس: Rajas هو واحد من ثلاثة Gunas (الميول والصفات والسماط)، وهو مفهوم فلسفي ونفسي طورته مدرسة Samkhya كما أسلفنا بالقول للفلسفة الهندوسية. ... راجاس هو الميل الفطري أو الجودة التي تحرك الحركة والطاقة والنشاط.
- ساتفا: ساتفا هي واحدة من ثلاث غواصات أو "أنماط للوجود" (الميول والصفات والسماط)، وهو مفهوم فلسفي ونفسي طورته مدرسة سامكيا للفلسفة الهندوسية. الصفتان الأخريان هما راجاس (العاطفة والنشاط) وتاماس (الدمار والفوضى).
- براكريتي: Prakriti، (في السنسكريتية: "الطبيعة"، "المصدر") في نظام Samkhya (دارشان) للفلسفة الهندية، الطبيعة المادية في حالتها الجرثومية، أبدية وما بعد الإدراك. ... في النصوص الفلسفية الهندية المبكرة، تم استخدام مصطلح svabhava ("الكائن الخاص") بمعنى مشابه لبراكريتي ليعني الطبيعة المادية.
- بوروشا: Purusha (في السنسكريتية: "الروح"، "الشخص"، "الذات" أو "الوعي") في الفلسفة الهندية، وخاصة في النظام الثنائي (دارشان) لسامكيا، الروح الأبدية الأصيلة.
- مايا: مايا (بالسنسكريتية: "السحر" أو "الوهم") مفهوم أساسي في الفلسفة الهندوسية، ولا سيما في مدرسة أدفايتا (غير التقليدية) في فيداندا. كلمة مايا في الأصل إلى القوة السحرية التي يمكن للإله من خلالها جعل البشر يؤمنون بما يتضح أنه وهم.
- سمسارا: Samsāra هي كلمة سنسكريتية تعني "العالم". ... إنه أيضاً مفهوم إعادة الميلاد و "دورية كل الحياة، المادة، الوجود"، وهو معتقد أساسي لمعظم الديانات الهندية. باختصار، إنها دورة الموت والبعث.
- افاتار: الصورة الرمزية، سنسكريتيا أفاتارا ("النسب")، في الهندوسية، تجسد الإله في شكل بشري أو حيواني لمواجهة بعض الشر المعين في العالم.
- كارما: خضع معنى مصطلح الكرامة إلى تطور غريب. الكلمة سنسكريتية وتعني "فعل"، "عمل"، "فعل ما". ... وهكذا فإن نظرية الكارما مرتبطة بنظرية إعادة الميلاد.
- دهارما: كلمة دهارما لها جذور في السنسكريتية Dhr- دهر مما يعني التمسك أو الدعم. من هذا، يأخذ معنى "ما هو ثابت أو مستقيم الثبات، ومن ثم فهو "كقانون".
- فشنو: Vishnu (أو Viṣṇu، في السنسكريتية: تعني "كل شيء منتشر" ووفقاً لمدهات (حوالي 1000 عام)، "الشخص الذي هو كل شيء وداخل كل شيء".
- شيفا: "شيفا" Davanagari، تُترجم أيضاً باسم shiva) تعني، كما تقول Monier Monier-Williams، "ميمونة، مؤاتيه، كريمة، حميدة، لطيفة، خير، ودودة". جذور Iva في أصل الكلمة الشعبية هي śī مما يعني "في كل الأشياء تكمن، والتغلغل" va مما يعني "تجسيد النعمة".

المراجع:

- 1- Bach, Marcus, *Major Religions of the World: Their Origins, Basic Beliefs, and Development* (Nashville: Festival Books., 1977)
- 2- Eknath Easwaran trans., the *Bhagavad Gita* (California: Nilgiri Press., 1961)
- 3- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy IV Plato: The Man and His Dialogues Earlier Period* (Cambridge: Cambridge University Press., 1975)
- 4- Plato, G.M.A. Grube trans., *The Republics found in Plato: Complete Works* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1997)
- 5- Russell, Bertrand, *The History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster., 1972)
- 6- Spinoza, Benedict De., Edwin Curley trans., *Ethics* (New York: Penguin Books., 1996)
- 7- Sri Chinmoy., *Commentary on the Bhagavad Gita: The Song of the Transcendental Soul* (New York: Rudolf Steiner Publications., 1973)
- 8- الكتاب الهندي المقدس، الباجافاد جيتا، د. شاكوانتلا راوا شاستري، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، الطبعة الأولى 1993.

مقالات باللغة الأجنبية

16. Ethnic residential segregation in Britain: « white flight » versus « ethnic comfort

Dr. Hassen Zriba..... 290

Ethnic residential segregation in Britain: « white flight » versus « ethnic comfort zones »

Dr. Hassen Zriba

University of Gafsa

Tunisia

hassen_zriba@yahoo.fr



Ethnic residential segregation in Britain: « white flight » versus « ethnic comfort zones »

Dr. Hassen Zriba

Abstract

Ethnic residential segregation has been a major feature of ethnic minorities' experience in contemporary Britain. Importantly, this urban phenomenon is so complex and complicated that so many explanations have been offered to explain and understand its manifestations, triggers, and potential outcomes. Noticeably, the concern about the urban patterns of the white Britons is somewhat a novel endeavor. Possibly, this concern has been an effect of what came to be called "White Studies" which made British white ethnicity a legitimate sub-field of the British ethnic studies. In this context, the pressing question is: who is to blame for promoting such ethnic residential patterns (whites included)? Our scrutiny of this urban phenomenon in some British cities such as Birmingham, Bradford, and Oldham yielded some interesting results. Ethnic residential patterns are both a choice (self-segregation) and a constraint (concentration). In this paper, we mainly examine and study the constraint factors that generated and sustained such residential patterns. Among other factors, the phenomenon of "white flight" is highlighted as a white strategy of avoidance of newcomers which creates boundaries and hampers any genuine inter-ethnic communication in contemporary Britain. Thus, the strategy of "flight" that the British white majority seemed to opt for is considerably responsible for the lack of genuine cultural diversity and social cohesion in Britain. Yet, arguably, the same strategy and technique are used by ethnic minorities themselves to settle and rest in their socio-cultural "comfort zones". Thus, the flight is a shared tool that does not seem to solve inter-ethnic conflicts but rather postpones them. This paper hypothesizes that encounter rather than flight is the catalyst to authentic cultural diversity and cultural communication within an increasingly multicultural British

society. Methodologically, this study is a case study based on a representative corpus extracted from different official reports and websites, especially the Office of National Statistics (ONS), and websites of local councils of the cities of London and Bradford. The research method employed is the quantitative survey one, used to treat the relevant statistics on the ethnic residential distribution of the cities of Bradford and London which yielded several interesting results.

Keywords: residential segregation, ethnicity, whiteness, flight, comfort zones.

1- Introduction

Ethnic residential segregation has been a major feature of ethnic minorities' experience in contemporary Britain. Importantly, this urban phenomenon is so complex and complicated that so many explanations have been offered to explain and understand its manifestations, triggers, and potential outcomes. One pressing question is what causes and factors promoted such ethnic residential patterns. Our scrutiny of this urban phenomenon in some British cities such as Birmingham, Bradford, Oldham, and London yielded some interesting results. Ethnic residential patterns are both a choice (self-segregation) and a constraint (concentration). In this paper, we mainly examine and study the different factors that generated and sustained such residential patterns. Among other factors, the phenomenon of "white flight" is highlighted as a white strategy of avoidance of newcomers which creates boundaries and hampers any genuine inter-ethnic communication in contemporary Britain. Thus, the strategy of "flight" that the British white majority seemed to opt for is considerably responsible for the lack of genuine cultural diversity and social cohesion in Britain. Yet, arguably, the same strategy and technique are used by ethnic minorities themselves to settle and rest in their socio-cultural "comfort zones". This process of mutual avoidance resulted in the emergence of what came to be called "color-coded British society."

Flight is a shared tool that does not seem to solve inter-ethnic conflicts but rather postpones them. Yet, the flight is not the pure outcome of racial and ethnic thesis. This paper hypothesizes that encounter rather than flight is the catalyst to authentic

cultural diversity and cultural communication within an increasingly multicultural British society.

The paper is organized around four main axes. We first introduce the methodology followed in this article. Second, we investigate the current residential patterns or maps of ethnic minorities. Third, we briefly explain the two concepts of “white flight” and “comfort zones”. Finally, we scrutinize the case study of the process of inter-ethnic avoidance in the city of London.

2- Literature review

In this section, I investigate the relevant literature on the nature and aspects of race-related residential patterns with a special focus on the newly emerging “White Studies”. Moreover, the two basic concepts of “white flight” and “ethnic comfort zones”, upon which the arguments of this article are based, are examined and critically analyzed.

2-1- Current race-related residential patterns and the advent of the “whiteness factor”

“If you want a nigger for a neighbor vote Labour”, was one slogan raised by Conservative candidate Peter Griffiths during the 1964 General Election. Importantly, he won the election, which signaled the centrality of the issue of ethnic residence in Britain. The increasing number of immigrants during the 1950s, 1960s, and 1970s represented a challenge to British governments and mainstream white society. The increasing number of immigrants meant increasing ethnic demands of housing. There was an evident process of clustering in what the British sociologist John Rex called “twilight zones” or “zones of transition”. However, the experience of early immigrants differed considerably. While African Caribbean minorities resorted to renting from private landlords, the South Asian minorities tended to buy cheap and run-down inner-city houses that lacked many facilities and were situated in deprived locations. South Asian communities were accumulating funds from their already well-established relatives to buy those houses. This mechanism helped the emergence of a kind of ethnic residential concentration in certain inner-city districts. Yet, this type of cheap low-quality housing generates a chain of social and economic problems.

The urban sociologist Valerie Karn showed how ethnic minorities become socially and geographically immobile because of this type of housing (unsaleability of those properties). This residential pattern is justified by both subjective and objective reasons. There is considerable evidence that discriminatory practices of local housing departments, whether direct or indirect, contributed to this ethnic residential geography. Thus, to quote David Mason “minority ethnic clients were more likely to be housed in older properties with fewer amenities, frequently on less popular estates (Mason, 2000, 83). Another racist strategy was dispersing ethnic clients in different estates in order to minimize their concentration in a given area (Simpson, 1981 and Smith; 1990).

So, ethnic residential concentration has often been considered as a problem that needed urgent solution. For large sections of white British citizens, the very presence of ethnic minorities was regarded, according to David Owen (1993), as an index of deprivation. Urban disturbances result because of what is generally conceived as inter-ethnic tensions. For instance, the Brixton events of 1981 and Bradford race riots in 2001 were seen as justifications for more inter-ethnic fragmentation and a trigger to “white flight”. White residential mobility has often been called “white flight” from those ethnically dominated districts. That was a solution and an option taken by considerable sections of the white population. In this context, increasing research on ethnicity in contemporary Britain shed light on the white Britons as an integral part of the British ethnic populations. For instance, Stuart Hall’s concept of “new ethnicities” (1996) reconfigured the subject positions of the white majority in the British ethnic structure; like other ethnic minorities, the British white constituted an ethnic group, but one that holds the advantageous position of the majority both in number and socio-cultural political power. Thus, there was a systematic deconstruction of the meanings of whiteness to understand the mechanisms and dynamics of the inter-ethnic relations between the ethnic majority (white Britons) and the ethnic minorities (British ethnic populations). The politics whiteness represented a major shift of focus in the sociological consideration of ethnic relations in Britain. The American novelist Toni Morrison argued that ethnic studies needed to focus on the perpetrators of

racism and discrimination, not just the victims. Commenting on her intellectual mission, Morrison wrote:

“My project is an effort to avert the critical gaze from the racial object to the racial subject; from the described and imagined to the describers and imaginers; the serving to the served.” (1992: 90)

This kind of discourse meant that whiteness was decentered and its homogenous character was proven to be a myth; and artifact of uneven power distribution. From this perspective, I think, that the “white flight” is another version of ethnic residential and socio-cultural segregation. Hence, the “white flight” is another “comfort zone” with a different colour, not different from any other ethnicized segregation. Arguably, one can mention other ethnic flights like “South Asian flight”, “African-Caribbean flight” or even religious flights such as “Christian flight”, “Muslim flight” or “Hindu flight”.

2-2- Concepts of “white flight” and “comfort zones”

The term “white flight” first originated in the United States during the 1950s and 1960s to describe and explain the large-scale migration of the American white population from ethnically dominated regions to more white-dominated homogenous ones. The concept was problematized by some intellectuals who thought that it was misleading. According to historian Amanda Seligman, the phrase suggested that white fled as soon as blacks moved in which was not the fact. White followed different strategies of discrimination, dispersal, and avoidance in the defense of their spaces. Their flight was then a late tactic of resistance. However, as shown above, white flight was not exclusively the outcome of racism, but also promoted by economic reasons. The overcrowding and physical deterioration of the ethnically dominated districts obliged the economically able white population to move out.

The phenomenon could also be noticed in the residential behavior of ethnic minorities themselves and as such we could speak about non-white or ethnic flight. A more prosperous ethnic population left the deprived inner-city spaces to reside in more comfortable and economically active suburbs. It seems that economic and class theses have their say in the physical and geographical mobility/flight of both white British and ethnic British as well. Arguably, the concept of “flight” has been

linked in some respects to that of “comfort zone”. After all, those who opt for leaving/flight are looking for a “comfort zone”, in the positive meaning of the concept.

The concept of the comfort zone is a space of the familiar and the routine. It has low risk and stress and has little or no challenge. In this zone, the status quo is maintained and institutionalized. Paradoxically, the comfort zone is not necessarily a comfortable space. What is comfortable is the fact of being unchallenged and taken for granted. Thus, those addicted to or tapped in such zones become familiar with misery, pain, suffering, financial stress, loneliness, and deprivation in its various dimensions. Those comfort zones can be mental and behavioural states that concretize in physical and residential separation and concentration. In general, a comfort zone is a type of mental conditioning that causes a person or a social and ethnic group to create and operate mental or residential boundaries which originate an unfounded sense of security. The sense of security is the outcome of people’s feeling of belonging to a certain cultural identity within familiar and assuring socio-cultural spaces. Within ethnic and migration studies, comfort zones represent a crucial space for ethnic minorities and new immigrants, at least as a starting experience. The concept is not just limited to mental or personal behavior; it can also affect the different relations of power between those living within and without comfort zones.

Yet, comfort zones are not produced in a vacuum. They are often the outcome of complex social and cultural relations. They can be choices or obligations. Ethnic residential maps can be comfort zones and offer the security that ethnic minorities needed within a generally perceived hostile mainstream society. Equally, they are likely to generate cultural fragmentation and lack of social cohesion.

3- Statement of the problem

White flight is considered as an index of the lack of genuine cultural diversity in Britain. This can be checked comparatively by studying the nature of the residential distribution of both immigrant ethnic and host white communities in some multi-ethnic cities in Britain, notably Bradford and London. This article argues that the encounter

rather than the flight is the catalyst to authentic cultural diversity and cultural communication within an increasingly multicultural British society.

4- Research objectives

1. To find out the reasons behind ethnic residential segregation in the localities of Bradford and London?
2. To examine and explore the credibility of the concept of “white flight” in contemporary British cities.
3. To determine the extent to which ethnic and religious belonging explain residential patterns.
4. To check out the extent of the “ethnicization” of urban residential patterns in Bradford and London in particular and Britain in general.

5- Research Questions

The arguments of this article are guided by the following five research questions:

5. How do levels of ethnic segregation compare in London and Bradford?
6. How far do these patterns vary by the considered ethnic group?
7. What is the role of ethnic and religious belonging in explaining these patterns?
8. Is residential segregation an ethnic exclusivity?
9. To what extent is “white flight” a fact in the considered British cities?

6- Methodology

6-1- Research Design

The present study aimed to investigate the ethnicization/racialization of residential patterns in contemporary Britain. A case study was conducted in two British cities (Bradford and London). The rationale behind the choice of those two cities is that they are considered as “super-diverse” British cities; also they were the context of two major race-related events: the 2001 race riots in Bradford and the 2005 bombings in London. It is assumed that the comparative study would yield crucial insights into the causes, aspects, and credibility of the concept of “white flight” and

ethnic “comfort zone”. Thus, using and comparing data from 2001/2011 censuses of the two cities represent the major corpus of this study.

6-2- Data Analysis Procedure

Regarding the research instrument of this study, a survey of the relevant statistics on the ethnic residential distribution of the cities of Bradford and London was done. The corpus was collected personally by the researcher and later analyzed based on descriptive statistics and frequency distribution.

7- Research Findings and Discussion

Comparing the data of ethnic segregation of the cities of Bradford and London underpinned the major hypotheses of this article. The concept of segregation itself is a complex and contingent one. It is also multidimensional in that segregation entails different aspects and levels; there are multiple types of segregation the most important, perhaps the most popularized, is residential segregation. Though other forms of segregation (economic, educational, social, and cultural) are crucial mechanisms in the movement of both mainstream white Britons and ethnic minorities, residential segregation remains the most obvious index of either the “white flight” or “ethnic comfort zones”. I proceed by investigating the urban distribution of the British whites and the ethnic populations in the cities of London and Bradford. The employed comparative approach is two-fold: it compares levels and aspects of segregation in each city’s populations and then compares the two cities. It is a case of intra-ethnic comparison in the first and inter-ethnic comparison in the second.

7-1- White versus “colored” flights of the city of London

There seems to be a process of inter-ethnic avoidance in the city of London. 2001 and 2011 censuses indicate gradual but important changes in the white population. In London, the white British population was 58% of the general population of London in 2001. In 2011 it became just 45%. In the 2001 census, some districts of London such as Newman and Brent were discovered to be the first areas with non-white majorities. The following census (2011 census) found that, for the first time, less than 50% of London's population was white British. Equally, some districts of London were

almost evacuated of the British white population that makes up less than 20% of the general population. A further study (2005) showed that about 600.000 white British people left London to other more ethnically homogenous parts of the nation. However, importantly, the same study (British Demos Think Tank Research Institute) revealed that about 100.000 ethnic minority people left London. A plethora of explanations were offered to understand the nature of this demographic dynamism. One influential classical reading was that “white flight” was on the rise. But, it was also an ethnic flight as well. This reality urged analysts like Trevor Phillips, the chair of the Mapping Integration project at Demos to suggest that Britain as a whole and London, in particular, is becoming a “color-coded society”. He stated: “This research reveals that we have yet to face up to the risk that we are drifting into a color-coded society,” (in Hope, 2013). Ethnicity, it was believed, played a vital role in such ethnic/white flight. However, the sociologist Eric Kauffman suggested that economic factors and cultural tastes had their impact on residential choices of both white British and ethnic British. Kauffman denied that white mobility is an absolute example of “white flight”. He argued that “This is not exactly ‘white flight’ – it seems as though they’re influenced by friends and family as well as the neighborhood ideals of their age group,” (Seligman, 2005). Paul Simpson, an expert on Asian communities, argued that Britain is experiencing more racial mixing - and that "white flight" was a myth. According to him, the non-white population is growing naturally, which makes their number increases vis-à-vis the white population. He urged that “We need to be looking at poor housing or poor life changes - the colour of an area does not tell you very much. We accept that colour does not tell us much about people - we should accept it for areas too.” (2002).

7-2- Index of ethnic segregation in Bradford

The same urban patterns are noticed in the city of Bradford. There are noticeable processes of urban concentrations based on ethnic and cultural affinities. However, there are symptoms of desegregation and inter-ethnic mixing in the city. A study done by Ludi Simpson in 2002 indicated that gradual desegregation is underway in Bradford, slowly but steadily.

	2001
Index of segregation: 30 electoral wards	0.59
Index of segregation: 927 EDs (100-250)	0.74
Wards	
75% and higher South Asian residents	0
25%-75% mixed South Asians and Other	6
75%-95% Other	9
95% or more Other	15
EDs (100-250 households)	
95% and higher South Asians	1
75%-95% South Asians	43
25%-75% mixed South Asians and Other	154
75%-95% Other	136
95% or more Other	593

Table 1: Aspects of inter-ethnic desegregation in Bradford (2001 statistics)¹

Relying on the data presented in the table above, Simpson could argue that segregation indices are not as high as was generally claimed in the official and media discourse. He also showed that segregation becomes more remarkable when the measuring unit is smaller, thus segregation is more noticeable at street level than at ward or neighborhood level. Equally important was his finding that segregation has not increased over the 1990s whether large or small measure units were used. The number of more mixed areas increased during the decade. Thus, what was increasing was residential mixing not “polarisation in residential patterns” (Ibid: 3).

Simpson, L. (2002). “The legend of self-segregation: what *are* they talking about?” Bradford: Bradford 1 Resource Centre Rasalah, <http://www.brc-net.org.uk/articles/>, retrieved in 22/05/2016.

Such a centrifugal move of ethnic minorities from the core of the community demographic cluster was mainly enhanced by the amelioration of the ethnic minorities' economic fortunes.

I state below a comparative table that contrasts the 2001 data with the more recent one of 2011. Remarkably, there are no considerable differences in the nature and extent of ethnic and white urban choices in the different wards of the city of Bradford which can confirm Simpson's claims of ethnic desegregation in Bradford. This desegregation can be explained by the combination of a set of factors, notably economic and cultural ones.

	2001	2011
Index of segregation: 30 electoral wards	0.59	0.59
Index of segregation: 927 EDs (100-250)	0.74	0.74
Wards		
75% and higher South Asian residents	0	0
25%-75% mixed South Asians and Other	6	9
75%-95% Other	9	6
95% or more Other	15	15
EDs (100-250 households)		
95% and higher South Asians	1	0
75%-95% South Asians	43	77
25%-75% mixed South Asians and Other	154	163
75%-95% Other	136	134
95% or more Other	593	553

Table 2: Comparison between Simpson's findings of 2002 and more recent ones (2011)

A basic misunderstanding of South Asian residential patterns explains the official failure to distinguish between the increasing natural demographic growth of the South

Asian communities and their residential cluster. The increase in the number of the Pakistani community in Bradford because of natural growth outnumbers the steady out-migration to outer areas of Bradford. Also, continuous immigration from the Indian Sub-continent, coupled with lower white fertility and demographic growth, led to the ever-increasing demographic disequilibrium between the two groups. The youthful structure of the South Asian population, compared to the white majority, sustains such a demographic disequilibrium.

8- Conclusion

To conclude, the goal of this study is to compare levels of ethnic segregation in two British cities (Bradford and London) and examine the effect of ethnic and cultural belonging on these patterns. Hence, the concepts of white flight and that of “comfort zones” seem to fail to capture the dynamism of demographic changes in contemporary Britain. In many respects, they tend to oversimplify the complex mechanisms of cultural, social, and economic motilities that the British population-ethnic or mainstream white- seems to experience. The levels of ethnic segregation in London and Bradford are quite similar; there are wards in each city that are composed of clear ethnic majorities and tend to “exclude” people of a different ethnic character. However, other wards are ethnically mixed and a desegregation process is underway. So, there are two parallel systems of segregation and desegregation which can be explained by different factors such as cultural, religious, social, and mainly economic. Here, it is crucial to highlight that the social class variable plays a crucial role in determining the residential patterns and choices of both the white mainstream ethnic majority and other ethnic minorities. The concept of “underclass”, introduced by the sociologist Charles Murray (2001) shows how class played a more visible role than ethnicity in the residential distribution of the British populations in all the British cities, and notably in Bradford and London. Hence, socio-economic factors are detrimental; people who have the same economic and professional occupations usually reside in the same area regardless of ethnic and cultural differences. This does not mean that ethnicity and culture are not important, but compared to economic status, they are relegated to a secondary position. Both in Bradford and

London, some wards are perfectly ethnically mixed such as Tower Hamlets in London and Odsal in Bradford. Essentially, there are no such things as “no go” areas in Britain, neither for the ethnic majority nor minorities. There is no US-style of segregation, and of course, not South African Apartheid in contemporary Britain. Censuses and figures do not lie, but they did not tell the entire truth. What seems the pure outcome of discriminatory and racist behaviors of British whites against other ethnic minorities is, at best, a partial picture of what goes on. Urban and demographic changes are the end product of a cluster of complex factors that, among others, include ethnic belonging, class position, age group, gender differences, or simply individual lifestyle choices.



References

- 1- Hall, S. 1996. "New Ethnicities" (NE). In *Black British Cultural Studies: A Reader*. Ed. Barker, A., Diawara, M, and Lindeborg, R. Chicago: The University of Chicago Press, 163-172.
- 2- Hope, C. 2013. "Britain heading towards a 'color-coded society', says Demos" (<https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/immigration/10471573/Britain-heading-towards-a-colour-coded-society-says-Demos.html>, retrieved on 22/05/2018).
- 3- Mason, D. 2000. *Race and Ethnicity in Modern Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- 4- Morrison, T. 1992. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- 5- Murray, C. 2001. "Charles Murray and the British Underclass 1990-2000". London: Institute for the Study of Civil Society in association with The Sunday Times.
- 6- Owen, D. 1993. « Ethnic Minorities in Great Britain: Economic Characteristics», Center for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.
- 7- Rex, J. 1983. *Race Relations in Sociological Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.
- 8- Seligman, A. 2005. *Block by block: neighborhoods and public policy on Chicago's West Side*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 213–14
- 9- (<http://theprisma.co.uk/2018/04/23/migration-frontiers-and-identity/>, retrieved on 16/01/2017).
- 10- Simpson, L. 2002. "The legend of self-segregation: what are they talking about?" Bradford: Bradford Resource Centre Rasalah, <http://www.brc-net.org.uk/articles/>, retrieved on 22/05/2016.
- 11- Smith, D. E. 1990. *The Conceptual Practices of Power*, Toronto: University of Toronto Press.
- 12- Winning A. 2013. "Comfortably segregated: the UK creeping towards 'color-coded' society" (<https://www.rt.com/news/uk-comfortably-segregated-study-315/>, retrieved on 28/05/2017).